

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/176033>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

Het cultuurbegrip van Emmanuel Levinas



Betrokkenheid op
de transcendentie
als metafysica
van de cultuur

Dick van Biemen

HET CULTUURBEGRIP VAN EMMANUEL LEVINAS
BETROKKENHEID OP DE TRANSCENDENTIE
ALS METAFYSICA VAN DE CULTUUR

Jan Dirk van Biemen

ISBN 978-94-6301-059-7

Uitgeverij Eburon

Postbus 2867

2601 CW Delft

tel.: 015-2131484 / fax: 015-2146888

info@eburon.nl / www.eburon.nl

Op omslag schilderij Dick van Biemen, Coniecturae - <http://denkweg.nl/kunst>

Foto omslag Corien de Witte - <http://coriendewitte.viewbook.com/>

Omslagontwerp: Textcetera, Den Haag

Grafisch ontwerp: Ilse Stronks, persoonlijkproefschrift.nl.

© 2017 Dick van Biemen. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende.

HET CULTUURBEGRIIP VAN EMMANUEL LEVINAS
BETROKKENHEID OP DE TRANSCENDENTIE ALS
METAFYSICA VAN DE CULTUUR

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Radboud Universiteit Nijmegen
op gezag van de rector magnificus prof. dr. J.H.J.M. van Krieken,
volgens besluit van het college van decanen
in het openbaar te verdedigen op donderdag 7 september 2017
om 12.30 uur precies

door
Jan Dirk van Biemen
geboren op 19 september 1946
te Vlissingen

Promotor:

Prof. dr. F.A. Maas

Copromotor:

Dr. I.M.K. Bocken

Manuscriptcommissie:

Prof. dr. G.J. van der Heiden

Prof. dr. R.B.J.M. Welten (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Prof. dr. M.J.H.M. Poorthuis (Tilburg University)

INHOUDSOPGAVE

Lijst van gebruikte afkortingen	11
DEEL I – INLEIDING	15
HOOFDSTUK 1. ONDERZOEKSMOTIEF	17
1.1 Cultuur als vraag	17
1.1.1 Primaire bronnen / interne evidenties	21
1.1.2 Secondaire bronnen / externe evidenties	21
1.1.3 Onderzoek in meervoud	21
1.1.4 A-priorische noties: Transcendentie & Heteronomie	22
1.1.5 Cultuurfilosofische en maatschappelijke waarde van het onderzoek	23
1.1.6 Onderzoeksschema	23
1.1.7 Overzicht hoofdstukindeling	24
HOOFDSTUK 2. LEVINAS ALS CULTURFILOSOOF	27
2.1 Inleiding	27
2.1.1 Filosoof en Jood	27
2.1.2 Internationale Levinas-receptie	29
2.2 Van cultuurgeneze naar cultuurbesef	31
2.2.1 Nulgraad van de cultuur: vrijheid	32
2.2.2 Cultuur als bewerking en omvorming van de natuur	33
2.2.3 Cultuurgeneze als materiële en sociale organisatie van de leefwereld	34
2.2.4 Cultuurbesef als ideologische organisatie van de leefwereld	35
2.2.5 Nadere definiëring van de cultuurgeneze en het cultuurbesef	35
2.2.6 Cultuur als verwervingsgrond en rechtvaardigingsgrond	36
2.2.7 Naar een eerste fenomenologische en trans-fenomenologische analyse	38
2.3 Fenomenologische analyse van de verwerving	39
2.3.1 Voorwaarden tot de verantwoordelijkheid	39
– Genieten	39
– Wonen	40
– Arbeid en bezit	41
– Egoïsme	41
2.4 Trans-fenomenologische analyse van de rechtvaardiging	44
2.4.1 Ontmoeting met de Ander	44

2.4.2	Het gelaat van de Ander	45
	– Objectivering en genieting	46
2.4.3	Het Zelfde dat waarneemt	47
2.4.4	Het Gelaat dat spreekt	48
	– Blick en taal	48
2.4.5	Het Gelaat ‘pars pro toto’	49
2.4.6	Universalisme versus uniformisme	51
2.5	Eerste conclusie	53

DEEL II – 1^E EN 2^E TEKSTEXEGESE 55

HOOFDSTUK 3. ‘LA SIGNIFICATION ET LE SENS’ 57

3.1	Inleiding	57
3.1.1	‘Zin’ en ‘Betekenis’ in retrospectief: Frege en Heidegger	58
	– Gottlob Frege	58
	– Martin Heidegger	60
3.2	Exegese ‘Betekenis en zin’	61
	§ 1. Betekenis en receptiviteit	61
	– Metaforisch ‘gebeuren’	84
	– Intellectualistische opvatting van de betekenis	65
	– Husserliaanse fenomenologie	70
	– Levinas’ kritiek op Husserl	71
	– Contextualistische opvatting van de betekenis	72
	– Horizon en context	76
	– Taal en wereld	78
	– Con-figuratie van subject en wereld	79
	– Heideggers etymologieën	84
	– Prioriteit van de ‘figuurlijke zin’	87
	– Figuur A	89
	§ 2. Betekenis, totaliteit en cultureel gebaar	90
	– Taal en cultuur	90
	– De totaliteit als verzameling	92
	– Een geïncarneerde waarneming	94
	– Omkering van het gnoseologisch schema	97
	– Het verzamelen als cultureel gebaar	99
	– Handelen en denken	102

– Lichamelijkheid, bewustzijn en differentie	105
– Cultuur gedefinieerd als ‘uitdrukking’	107
– Symboliek, betekenis en cultuur	111
– Figuur B	113
§ 3. Het antiplatonisme van de hedendaagse filosofie van de betekenis	114
– Verscheidenheid in uitdrukking en betekenis	115
– Plato’s wereld van de betekenissen	118
– De hedendaagse filosofie van de betekenis	121
– Historiciteit, fenomenologie en betekenisgeving	112
– Veelheid, veelzinnigheid en des-oriëntatie	126
§ 4. De ‘economische’ betekenis	128
– Betekenis van de behoeften	129
– De economische transformatie van de wereld	131
– Manipulatie van de behoeften	133
– De behoefte aan betekenis	134
§ 5. De ene zin	136
– Oriëntatie en zin	139
– Etymologie van het nomen ‘zin’	142
– Veelzinnigheid en éénzinnigheid	143
– De crisis van de zin	145
– Semantische analyse van de moderne zingecategorie	150
§ 6. De Zin en het Werk	152
– Een dubbelzinnige filosofische mentaliteit	152
– Éénzinnigheid en vrijheid als Werk	156
– Het Werk als relatie met het Andere	160
– Het Werk als liturgie	163
– Liturgie als alteriteit	164
– In het heden, niet voor het heden	166
§ 7. Zin en ethiek	168
– Ontdekking van het Verlangen	170
– Verlangen naar de Ander	171
– Verlangen naar het Goede voor de Ander	175
– Analyse van de hermeneutische zin	178
– Analyse van de transcendentale zin	180
– Het gelaat als visitatie	182
– Zin en bewustzijn	186
– Levinas’ biblicisme: ‘Hineni’	189
– Jesaja 53: diaconie en messianisme	192

– De idee van het Oneindige	196
– Reflexief en niet-reflexief bewustzijn	199
– De Wil als alfa en omega	203
– De metafoor die het gegevene bezielt	204
§ 8. Vóór de cultuur	208
– Ontdekking van de hoogheid	209
– Laterale versus transcendentale universaliteit	211
– Terugkeer tot het platonisme	215
– De normen van het absolute	217
– Figuur C	219
§ 9. Het spoor	220
– Het ‘over-heen’	221
– De absoluut Afwezige	224
– De Derde Persoon	227
– Voorbij de fenomenologie	229
– Deze superioriteit	233
– God, illeïteit en spiritualiteit	238
3.3 Resumé en samenvatting	243
3.3.1 Levinas’ wijsgerig versus spiritueel denken	246
3.3.2 Samenvatting	248
HOOFDSTUK 4. ‘DÉTERMINATION PHYLLOSOPHIQUE DE L’IDÉE DE CULTURE	251
4.1 Inleiding	251
4.1.1 Tekstvariant ‘Détermination philosophique de l’idée de culture’	254
4.2 Exegese ‘Filosofische bepaling van het begrip cultuur’	256
§ 1. Cultuur als immanentie	256
– Cultuurbegrip en zelfbegrip	257
– Spirituele en menselijke intriges	258
– Cultuur van immanentie en autonomie	259
§ 2. Praktijk als kennismoment	260
– Perceptie en diepere bedoeling	261
– Kennis, praxis en handhaving	261
§ 3. Het zinnige als geïncarneerd denken	263
– De idee van ‘zuivere immanentie’	264
– Het immanente kennen als anachronisme	265
§ 4. Cultuur als uitdrukking in kunst	266
– Incarnatie, gevoeligheid en uitdrukking	268

– Vier wezenlijke vragen	272
§ 5. Het anders-zijn van een ander	273
– De Staat als wezenseenheid	274
§ 6. Relatie met het anders-zijn van een ander: de ethiek	276
– Een ethische relatie als ontwerp voor een cultuur	278
§ 7. De epifanie van het aangezicht en cultuur als verantwoordelijkheid voor een ander	279
– Nabijheid en differentie	279
– Verleiding tot doden	282
– Liefde: subliem en profaan	283
§ 8. Cultuur als doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn	284
– Identiteit en uniciteit	286
– Ethiek tussen beschaving en barbarij	289
– Cultuur: betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie	291
– Cultuur: doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn	292
4.3 Resumé en samenvatting	293
4.3.1 Samenvatting	294
4.3.2 Impliciete en expliciete cultuurgeneralisaties	295
4.4 Beantwoording van de eerste onderzoeksvraag: Welk cultuurbegrip betreft het?	297
4.4.1 Behandeling van de 1e onderzoeksvraag	299
4.4.2 Een heteronoom cultuurbegrip	300
4.4.3 Status en functie van het heteron	300
4.5 Beantwoording van de tweede onderzoeksvraag: Hoe is dit cultuurbegrip te begrijpen?	302
4.5.1 Behandeling van de 2e onderzoeksvraag	302
4.5.2 Levinas' transcendentiebegrip	303
– Ethische relatie	304
– Ethische adequatie	305
4.5.3 Betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie	307
4.5.4 Doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn	308
– Menselijkheid en onmenselijkheid	309
4.6 Tweede conclusie	310

DEEL III – EVALUATIE	313
HOOFDSTUK 5. METAFYSICA VAN DE CULTUUR	315
5.1 Inleiding	315
5.2 Metafysische evaluatie	316
– Levinas versus Girard	316
– Girards cultuurtheorie	317
5.2.1 René Girard: La violence et le sacré	319
– Vergelijking met de Ander als model en obstakel	321
– Wat vanaf het begin der tijden verborgen was	324
5.2.2 Metafysische topologie van de begeerte	325
– Van conversie naar substitutie	329
5.2.3 Sandor Goodhart: Girard, Levinas and Substitution	331
– From the Sacred to the Holy	334
5.2.4 Emmanuel Levinas: substitutie als ethische grondcategorie	335
– Substitutie als praktische spiritualiteit	336
5.2.5 Samenvatting	337
5.3 Resumé en samenvatting	339
5.3.1 Het cultureel als metafysica	339
5.3.2 Cultuur als opgaaf en gave	340
5.3.3 Samenvatting	341
5.4 Beantwoording van de derde onderzoeksvraag: Hoe is dit cultuurbegrip te beoordelen?	343
5.4.1 Behandeling van de 3e onderzoeksvraag	343
– Een gepredestineerde harmonie	344
5.5 Beantwoording van de vierde onderzoeksvraag: Waar en hoe biedt dit cultuurbegrip richting en oriëntatie?	345
5.5.1 Behandeling van de 4e onderzoeksvraag	345
– Immanentie versus Transcendentie	346
– Figuur D	350
5.6 Eindconclusie	351
– De ‘moeilijkheid’ van Levinas’ cultuurbegrip	354
Summary	360
Bibliografie	364
Curriculum Vitae	379

LIJST VAN GEBRUIKTE AFKORTINGEN

Frans teksten van Levinas:

ADV	<i>L'au-delà du verset</i> [1982]
AE	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i> [1974]
AT	<i>Altérité et transcendance</i> [1995]
DE	<i>De l'évasion</i> [1935]
DL	<i>Difficile liberté: essais sur le Judaïsme</i> [1963]
DMT	<i>Dieu, la Mort et le Temps</i> [1976]
DQVI	<i>De Dieu qui vient à l'idée</i> [1982]
EDE	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i> [1949]
EE	<i>De l'existence à l'existant</i> [1947]
EI	<i>Éthique et infini</i> [1982]
EN	<i>Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre</i> [1991]
HAH	<i>Humanisme de l'autre homme</i> [1972]
HN	<i>A l'heure des nations</i> [1988]
LRO	<i>La réalité et son ombre</i> [1948]
TA	<i>Le temps et l'autre</i> [1946]
TEI	<i>Transcendance et intelligibilité</i> [1983]
THI	<i>Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl</i> [1930]
TI	<i>Totalité et Infini: essai sur l'extériorité</i> [1961]

In het Nederlands vertaalde teksten van Levinas:

AGV	<i>Aan gene zijde van het vers: Talmoedische studies en essays</i> [1989]
AZ	<i>Anders dan zijn of het wezen voorbij</i> [1991]
BZ	<i>Betekenis en zin</i> [<i>Humanisme van de andere mens</i> , 1990]
DTA	<i>De tijd en de ander</i> [1989]
DWS	<i>De werkelijkheid en haar schaduw</i> [1990]
EO	<i>Ethisch en oneindig</i> [1987]
FB	<i>Filosofische bepaling van het begrip cultuur</i> [<i>Tussen ons</i> , 1994]
GDT	<i>God, de dood en de tijd</i> [1996]
GEF	<i>God en de filosofie</i> [1990]
HAM	<i>Humanisme van de andere mens</i> [1990]
ITV	<i>In de tijd van de volkeren</i> [1991]
MG	<i>Het menselijk gelaat</i> [1987]
ODO	<i>Over de ontsnapping</i> [2005]
TNI	<i>Transcendentie en intelligibiliteit</i> [1996]
TO	<i>De totaliteit en het Oneindige: essay over de exterioriteit</i> [1987]
TU	<i>Tussen ons: essays over het denken-aan-de-ander</i> [1994]
ZZ	<i>Van het zijn naar het zijnde</i> [1988]

Overige veel geciteerde teksten:

BPW	<i>Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings</i> – A.T. Peperzak (red.), 1996
CCL	<i>The Cambridge Companion to Levinas</i> – S. Critchley en R. Bernasconi (red.), 2002
ELB	<i>Emmanuel Levinas: een biografie</i> – M-A. Lescourret, 1996
HWP	<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> , 13 Bd. – J. Ritter e.a. (red.), 1971-2010
PEC	<i>Philosophie et culture: Actes du congrès XVIIe mondial de philosophie, Montréal 1983</i> – V. Cauchy (red.), 1986
TFP	<i>Tussen filosofie en profetie: de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas</i> – Th. de Boer, 1988
TPM	<i>The Phenomenological Movement: A Historical Introduction</i> – H. Spiegelberg, 1994

LEESWIJZER

Alle citaten van Levinas in de hoofdtekst worden in het Nederlands weergegeven, met weergave van de oorspronkelijke Franse tekst tussen haken en/of in voetnoten. De taal van de overige in het onderzoek geciteerde teksten is leidend. Alle citaten in het Nederlands worden in de voetnoten en overige literatuurverwijzing gepagineerd naar de Nederlandse brontekst zoals vermeld in de Bibliografie. Alle citaten in een andere taal worden gelijkerwijs gepagineerd naar de in die taal geschreven brontekst zoals vermeld in de Bibliografie. Alle in de tekst en de Bibliografie vermelde internetverwijzingen werden het laatst geraadpleegd d.d. 18-04-2017.

DEEL I
INLEIDING

HOOFDSTUK 1. ONDERZOEKSMOTIEF

1.1 CULTUUR ALS VRAAG

Belangstelling voor zingevingsvraagstukken in het algemeen en de daaruit ontstane affiniteit met het denken van Emmanuel Levinas in het bijzonder, hebben mijn keus bepaald voor een kritische behandeling van het Westers cultuurbegrip vanuit de ethisch-metafysische kaders die de lectuur van Levinas daartoe in de volle breedte biedt. En die keus gold temeer een uitdaging waar nog nauwelijks grondig onderzoek werd verricht naar Levinas' specifieke cultuurbegrip en de zeer diverse wijze waarop hij het heuristisch potentieel van de algemene maar tegelijk ook zo uiterst complexe notie *cultuur* kritisch exploreert en expliciteert. Zo zal men in de index van menige academische publicatie gewijd aan het werk van Emmanuel Levinas tevergeefs zoeken naar het lemma "cultuur" – iets waarvan de reden mij niet geheel duidelijk is. Maar mogelijk vinden veel Levinas-vorsers het begrip 'cultuur' te algemeen of té vanzelfsprekend, en daarmee misschien te weinig houvast biedend voor een specifiek Levinasiaanse invulling – een omissie die dit onderzoek met de integrale exegese van twee significante teksten waarin Levinas zich expliciet uitspreekt over *cultuur* en al het *cultuurlijke* hoopt recht te zetten, zijnde: 'La signification et le sens' (1964) en 'Détermination philosophique de l'idée de culture' (1983).¹ Op intrigerende wijze weet Emmanuel Levinas, anders dan de meer historisch of sociologisch georiënteerde cultuurwetenschapper, direct en indirect het denken over cultuur in het algemeen

1 Een opmerkelijke uitzondering vormt het artikel van Steven G. Smith, 'The work of service: Levinas's eventual philosophy of culture', *Levinas Studies* 4/2009, 157-176. Zie <<https://www.pdcnet.org/levinas/Levinas-Studies>>. In dit artikel, waarop Renée van Riessen mij attendeerde, staan dezelfde twee teksten centraal en volgt Smith op hoofdlijnen Levinas' eigen cultuurkritische argumentatie, concluderend: "...that there is really no meaningful difference between the separation of culture from ethics in the 1964 text and the adoption of culture by ethics in the 1983 text. [...] Given the strong continuity of ethical transcendentalist purpose in Levinas's career, I think it is hazardous to suppose that his 1983 ethical definition of culture was intended to imply anything basically different than he meant to imply in 1964" (163). Smith's artikel is echter uiterst beknopt en benoemt slechts enkele punten van Levinas' cultuurbegrip. Ook de literatuurwetenschapper Steven Shankman raakt met zijn transculturele studies aan de cultuurvraag, waar hij schrijft: "I wish to bring Emmanuel Levinas, the great theorist of alterity, into the discourse of intercultural, comparative studies. After all, Levinas himself participated, simultaneously, in a number of different cultures [...] Russian, Jewish, German, and French." – Steven Shankman, *Other others. Levinas, literature, transcultural studies* (New York 2010), 16 e.v. Maar ook Shankman biedt geen diepere of bredere aanzet tot analyse en uitwerking van Levinas' eigen cultuurbegrip zoals met voorliggend onderzoek beoogd.

en de cultuur van het Westen in het bijzonder te verrijken met begrippen en inzichten die niet alleen van een breed wijsgerige maar ook diep existentiële doorleefdheid getuigen.² Vanuit welke invalshoek voorliggende studie nadrukkelijk recht wil doen aan de verschillende aspecten van Levinas' ongemene visie op al het cultureel, en zo bedoelt bij te dragen aan voortgaande verbreding en verdieping van het Levinas-onderzoek inzake deze thematiek. Men kan echter, zoals gezegd, de idee 'cultuur' qua onderzoeksobject willen opvatten als té weinig specifiek voor het geheel van Levinas' oeuvre – is niet álles cultuur?³ Maar dan nog blijkt bij lezing van hiervoor genoemde twee teksten de notie *cultuur* de opmerkelijke opmaat naar een buitengewoon boeiende en zeer fundamentele alsook uiterst actuele uitwerking van Levinas' ethisch-wijsgerige interesse. Zo verbindt Rudi Visker het vraagstuk van de huidige Europese *multi-cultuur* heel direct met Levinas' metafysische ethiek van de verantwoordelijkheid voor de Ander, waarbij hij wijst op de conflictueuze dynamiek van de vele multiculturele spanningen in het huidige Europa die, alle ethische bezinning ten spijt – ook die van Levinas – tot nog toe weinig meer dan een evident "inhuman condition" in de hand lijken te werken.⁴ Visker stelt echter nadrukkelijk

- 2 Shankman: "Much contemporary literary/cultural criticism is focused on the social or cultural 'construction' of the Other. For Levinas, in contrast, the Other is precisely that which eludes construction and categorization, or what Levinas calls 'thematization'. [...] By 'other others,' I thus mean (1) something other than what the term *the other* is commonly taken to mean in literary and cultural studies today; and I also mean (2) the articulation of this other, Levinasian notion of otherness in traditions other than the Judeo-Christian." – Shankman, *Other others*, 16, 19. Smith: "He [Levinas] was always more interested in orientation than in objectivation. This meant that 'philosophy of culture' would never be a natural or advantageous framing of Levinas' project, from his own point of view. [...] Levinas's position was bound to draw criticism for an unmediated peremptoriness and for separating the ultimate meaningfulness of ethics from culture in the sense of the concretely realized meanings of collective life in the world." – Smith, 'The work of service', 158.
- 3 De Franse filosoof Alain Finkelkraut spreekt van 'een groot woord', waarop zowel voor- als tegenstanders van het 'hogere/denkende' leven zich beroepen: "Deze rangorde, het fundament waarop het Westen is gebouwd, is altijd broos en betwist geweest. [...] De term cultuur heeft vandaag de dag dan ook twee betekenissen. De eerste bevestigt de verheven positie van het denkend leven, de tweede verwerpt die: is niet álles cultuur, van de simpelste handelingen tot de grootste scheppingen van de geest? Waarom dan voorrang geven aan het een ten nadele van het ander, [...] De klad zit in de cultuur. Niemand trekt tegenwoordig nog zijn pistool als hij het woord hoort. Maar steeds meer mensen trekken, als zij het woord 'denken' horen, hun cultuur tevoorschijn." – Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée* (Parijs 1987); Ned. vert. *De ondergang van het denken* (Amsterdam 1989), 9. Finkelkraut refereert aan een theatertekst van dramaturg en nazipropagandist Hanns Johst: "Wenn ich Kultur höre [...] entsichere ich meinen Browning." (*Schlageter* – in 1933 opgevoerd ter gelegenheid van Hitlers verjaardag).
- 4 "Perhaps I have been exaggerating, but such seems to me to be the implicit logic behind our age's fascination with an ethics of the Other. And it is difficult – it is next to impossible – to question this logic without immediately being submersed in it. We may be so obsessed with ethics that we can only hear whatever is spoken outside it, by first letting it pass through ethic's filter. [...] All of this simply means that one will not break an epoch's authority by merely raising one's voice against it. My aim, however, was not to break with an authority [Levinas' ethiek van de Ander]. It was to make it visible." – Rudi Visker, *The inhuman condition: looking for difference after Levinas and Heidegger* (Dordrecht 2004), 186. Zie voor Viskers ambivalente controverse met Levinas het vraaggesprek van France Guwy met Rudi Visker, waarin Guwy concludeert: "U lijkt het op bijna alle punten met hem oneens te zijn...", en Visker antwoordt: "Ik ben het inderdaad niet eens met Levinas, maar dat betekent niet dat ik het beter weet. Ik heb onder meer door mijn discussie met Levinas een andere positie ontwikkeld en het zou al heel wat zijn als ik daarmee aan de zuigkracht van zijn denken kon ontsnappen..." – Rudi Visker,

dat het niet om een nieuw probleem gaat (culturele conflicten zijn van alle tijden), maar een oud probleem onder de nieuwe noemer ‘multiculturalisme’.⁵ En daarmee om een probleem dat binnen de context van een ‘verlicht’ postmodern Europa – voor eigen besef nog steeds hoeder van *vrijheid, gelijkheid en broederschap* – noodzaakt tot een nieuwe bezinning op de idee *cultuur* als kort begrip van algehele beschaving en maatschappelijke vooruitgang.⁶

In tal van opstellen en interviews analyseert Emmanuel Levinas de huidige kritieke fase van de Westerse cultuur in het algemeen, en meer nadrukkelijk de multiculturele complexiteit van “culturen die zich stuk voor stuk binnen hun eigen context rechtvaardigen” (HAM 88). Waarbij hij ons met zijn beschouwingen over “de culturele betekenissen” (*les significations culturelles*) naar de oorspronkelijkheid – “de ene Zin” (*le sens unique*) – van de cultuurgeneese voert, alwaar we, zijn denkwijze volgend het ‘gebied(en)’ van de metafysica betreden.⁷ Om reden waarvan het onderzoek methodisch opteert voor wat heet een *pia interpretatio* – wat beslist

‘Mijn verzet tegen een groot, oorspronkelijk denken’, in: France Guwy, *De ander in ons. Emmanuel Levinas in gesprek: een inleiding in zijn denken* (Amsterdam 2008), 210-247 (212). Vgl. Renée van Riessen, *Man as a place of God: Levinas’ hermeneutics of kenosis* (Dordrecht 2007) 5, verwijzend naar Viskers kritiek op Levinas’ Gods-conceptie.

- 5 “Multiculturalism is not a recent phenomenon [...] It is indeed only very recently that the word ‘multiculturalism’ itself has begun to take over from that other key word which fascinated us for so many years: we no longer expect ‘postmodernism’ to provide the answers to all our enigmas, but rather multiculturalism.” – Rudi Visker, *The inhuman condition*, 23. Visker stelt dat het multiculturalisme als ‘probleem’ de confrontatie inhoudt met vroegere Europese culturele sedimenten en sentimenten die, weliswaar gekerstend maar niet vrij van particularismen, conflicteren met wat nu wordt ervaren als uitheemse culturalismen. En: “There is no doubt that, for Levinas, the multicultural situation throwing contemporary Europe into confusion finds its genealogy here. The flames that are burning again in Europe today, just as those that burned in an all too recent past – burning not just Europe but an entire people – are the same ones that warmed those wooden gods that were invoked in a mythical past when waging war on one’s brothers” (*ibid.*, 32).
- 6 Veelbetekenend in dit opzicht waren de woorden van de Amerikaanse politicoloog en filosoof Francis Fukuyama en de Franse diplomaat Jean-Marie Guéhenno die, in een tv-debat eind jaren-negentig over ‘de bedreiging van de eigen liberale ideologie voor de westerse samenleving’, verklaarden te geloven dat *de* politiek, als ideologisch machtsspel, aan haar einde was gekomen. Francis Fukuyama benadrukte dit met de woorden: “Ik denk dat er een culturele strijd komt. De belangrijkste vraag wordt: hoe organiseren we ons morele leven?”, waaraan Jean-Marie Guéhenno toevoegde: “Wat belangrijk wordt zijn de waarden waarop maatschappijen zijn gegrondvest. Ik zie ethiek en waarden als het strijdperk van de toekomst.” – VPRO, ‘Wachten op de barbaren. Grenzen van Europa’, vierdelig tv-debat (1996) van programmamaker en publicist Paul Scheffer.
- 7 ‘Gebied’, maar ook, het *gebieden* van de metafysische ethiek. Levinas’ ethisch gedachtegoed maakt het entameren van de metafysica alleszins aannemelijk, wat echter op gespannen voet staat met de anti-metafysica van het huidig wetenschappelijk en wijsgerig denken. Waarover Jacques Derrida schrijft: “Levinas wil de metafysica verheffen uit zijn ondergeschikte positie en het concept ervan tegen de hele traditie vanaf Aristoteles nieuw leven inblazen.” – Jacques Derrida, *Violence et métaphysique* (Parijs 1967); Ned. vert., *Geweld en metafysica: essay over het denken van Emmanuel Levinas* (Kampen 1996), 31. En zo stelt Charles Vergeer, dat de metafysica “een van de meest omstreden onderdelen van de filosofie is. [...] Metafysica behoort tot de oudste liefdes of kwellingen van de mensheid. [...] Metafysica behelst de eigenlijke problemen van de filosofie, het gebied waar het pas echt filosofisch en problematisch wordt.” – Charles Vergeer, *Overspoeld door de eindigheid: inleiding tot de metafysica* (Budel 2015), 8, 11.

meer inhoudt dan een ‘objectief’ hermeneutisch procedé, zo dat laatste al mogelijk zou zijn.⁸ Bedoeld ‘pia’ (*pious*: ‘toegewijd’, ‘getrouw’) betreft daarmee het engagement van de interpreter die, in dit geval binnen de gekozen heuristiek van de tekstexegese, voorbij mogelijk interne dan wel intertekstuele contradicties binnen de behandelde bronnen, zoekt naar een verdiept verstaan van door Levinas fundamenteel geachte ijkpunten daarin, zijnde: Levinas’ eigen *pia interpretatio* van de cultureel-kwesties ter zake. Wat vervolgens, gaande het interpretatief exegetiseren van de diverse tekstuele en contextuele gegevens kan leiden tot een ‘gegrepen’ worden door-, en daarmee vergaande intimiteit met, zowel de tekst als de thematiek zelf.⁹ Bijgevolg ligt het motief van het onderzoek in het analyseren – het ‘in kaart brengen’ – van de bijzondere denkweg die Levinas daarin bewandelt, met nauwgezette aandacht voor zowel de richting als de gelaagdheid van dit denken, waar dat tegelijk Levinas’ westers-wijsgerige alsook joods-spirituele oriëntatie betreft.¹⁰ Vanuit dit onderzoeksmotief bezien zijn het dan ook dié teksten waarin Levinas zijn cultuurbegrip breeduit en diepgaand analyseert en expliciteert, welke de kern vormen van het gehele onderzoek. In de eerste en tweede tekstexegese van respectievelijk hoofdstuk drie en vier

-
- 8 Inigo Bocken wees mij op het wezen en de historie van dit hermeneutisch principe bij Cusanus. De *pia interpretatio* als hermeneutische methode werd geïntroduceerd door de geleerde en diplomaat Nicolaas van Cusa (1401-1464), die na de val van Constantinopel in 1453 de christologische controverse tussen Bijbel en Koran vanuit meerdere motieven, van humanistisch-wetenschappelijke en politieke alsook spirituele aard, wilde beslechten met een van de Koran welwillende en aan Christus getrouwe uitleg van beider ultieme theologische waarheid, geconcipeerd als *una religio in rituum varietate*. Pim Valkenberg stelt: “...that this faithful interpretation can be included among the first historical reconfigurations of hermeneutical procedures applied in contemporary movements like ‘Scriptural Reasoning’ and ‘comparative theology’” – Pim Valkenberg, ‘Sifting the Qur’an: two forms of interreligious hermeneutics in Nicholas of Cusa’, in: David Cheetham e.a. (red.), *Interreligious hermeneutics in pluralistic Europe: between text and people* (New York 2011), 27-48 (28). Vgl. Jasper Hopkins, *A miscellany on Nicholas of Cusa* (Minneapolis 1994); met name het tweede hoofdstuk, ‘The role of *pia interpretatio* in Nicholas of Cusa’s hermeutical approach to the Koran’, 39-55.
- 9 Volgens Theo de Boer blijft elk discours: “...een gesloten boek als het geen appel kan doen op een zeker intuïtief begrip van de zaak die aan de orde wordt gesteld. Vandaaruit begint de speurtocht naar de juiste verwoording” (TFP 111). Ofwel, elk betoog: “...heeft een welwillende uitleg nodig vanuit de ‘zaak’ die aan de orde wordt gesteld...” (*ibid.*, 134). Levinas zelf spreekt m.b.t. tot de joodse Talmoed over de ‘homiletische’ essentie van de tekst, als intieme relatie met de tekst in termen van vernieuwing en heractualisering van de betekenis, en wijst op Paul Ricoeurs benoemen van de hermeneutiek als ‘het ontcijferen van het leven zelf in de spiegel van de tekst’ (ADV 203). Vgl. Kees Waaijman waar deze, de theoloog C. Boff citerend (*Theologie und Praxis*, 1983), spreekt van: “de tekst zelf, die op die manier al zijn kairologische mogelijkheden openbaart.” – Kees Waayman, *Spiritualiteit, vormen, grondslagen, methoden* (Kampen 2000), 763.
- 10 Mogelijk blijkt hier dat Emmanuel Levinas een *in wezen spiritueel* (géén spiritualistisch) denker is – “Léthique est l’optique spirituelle” (TI 51) – die met niet aflatende nadruk op het *doen* van de ethiek zijn ethisch-metafysisch gedachtegoed onder de noemer van ‘Joodse wijsheid vertalen in het Grieks’ binnen de geijkte kaders van de westerse wijsgerige traditie tot gelding bedoelt te brengen (vgl. ELB 152, 154-59; TFP 127, 128). Waarom Theo de Boer spreekt van: “een denken dat zijn eigenlijke inspiratie buiten ‘de’ filosofie vindt” (TFP 6). En waar dit bijzondere eisen aan het bevattingsvermogen stelt adviseert Jacques Derrida: “Laten we allereerst, om onszelf gerust te stellen, het volgende zeggen: de denkweg van Levinas is van die aard dat al onze vragen al aan zijn innerlijke dialoog toebehoren, zich in zijn vertoog verplaatsen en niets anders doen dan vanop talrijke afstanden en in velerlei betekenissen naar dit vertoog luisteren.” – Derrida, *Geweld en metafysica*, 69.

worden deze teksten integraal behandeld, zijnde:

- ‘**Détermination philosophique de l’idée de culture**’, in: Venant Cauchy (red.), *Philosophie et culture: actes du XVIIe congrès mondial de philosophie, Montréal 1983*, Montréal 1986 (PEC 73-82); heruitgave, in: *Entre nous: essais sur le penser-à-l’autre*, Parijs 1991 (EN 199-208); Ned. vert. Ab Kalshoven, ‘Filosofische bepaling van het begrip cultuur’, in: *Tussen ons: essays over het denken-aan-de-ander*, Baarn 1994 (TU 229-238). Deze tekst vormt de grondtekst, waarmee thema en titel van het onderzoek zijn gegeven;
- ‘**La signification et le sens**’, *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, Parijs 1964, 125-156; heruitgave, in: *Humanisme de l’autre homme*, Montpellier 1972 (HAH 17-63); Ned. vert. Ad Peperzak, ‘Betekenis en zin’, in: *Het menselijk gelaat*, Baarn 1987 (MG 152-191); *Humanisme van de andere mens*, Kampen 1990 (HAM 37-99). Deze tekst benoemt en exploreert expliciet “de cultuur en de culturen” (*la culture et des cultures*) alsook “de culturele betekenissen” (*les significations culturelles*), en heeft als zodanig eenzelfde status als eerstgenoemde tekst.

1.1.1 Primaire bronnen / interne evidenties

Het onderzoek richt zich in eerste instantie op de analyse van deze beide teksten zoals die ons direct toegang verschaffen tot de ‘kernfusie’ van Levinasiaanse begrippelijkheid omtrent de notie *cultuur* – nergens anders sprak Levinas zich zo breed en zo diepgaand uit over dit begrip. In samenhang met een bredere lectuur van Levinas’ indirecte verwijzingen naar het begrip cultuur bieden beide teksten de *interne evidenties*, en als zodanig het argumentatieve kader, waarbinnen het cultuurbegrip van Levinas kan worden geëxpliciteerd en gedefinieerd. Deze en alle andere teksten van Levinas gelden daarmee als *primaire bronnen*.

1.1.2 Secundaire bronnen / externe evidenties

De *externe evidenties* worden vervolgens gezocht in relevante cultuurfilosofische teksten van auteurs waar Levinas zelf pro en contra aan refereert, waarvan meest genoemd: Husserl, Heidegger en Merleau-Ponty. Alsook in de relatie tussen Levinas’ cultuurbegrip en relevante empirische aspecten van diverse maatschappelijke en culturele fenomenen. Waarvoor een beroep wordt gedaan op andere cultuurfilosofische en -sociologische teksten, met bijzondere aandacht voor de *cultuurtheorie* van de Frans-Amerikaanse cultuurcriticus René Girard. Deze teksten gelden als *secundaire bronnen*.

1.1.3 Onderzoek in meervoud

In de met het onderzoek beoogde fundamentele bezinning op het fenomeen Cultuur vervullen de *interne* en *externe* evidenties een complementaire functie. Waarbij met ‘fenomeen’ is bedoeld: de *fenomonaal* direct waarneembare en feitelijk observeerbare gestalten waarin de cultuurvormen

binnen een gegeven tijdruimtelijke context zich manifesteren en tot elkaar verhouden, en met ‘fundamenteel’: de *fundamentele* en als zodanig veelal verborgen zinstructuur van de cultuur en alle werkzame aspecten daarin, zijnde: de niet-direct waarneembare transfenomenale *grondmotieven*, *waarden* en *betekenissen* die het verstaan van de fenomenale cultuuruitingen bemiddelen en structureren. Waarmee diezelfde gelaagdheid van *fenomenaal* en *transfenomenaal* het onderzoek voor de complexe taak stelt zich in te laten met de meervoudige diepestructuur van uiterlijke presentie en innerlijke essentie, om daarmee te komen tot een wezenlijker verstaan en meer omvattend begrijpen van het specifiek *culturele* van met name de (post)moderne Westerse (multi)cultuur.

In het onderzoek gaat het dus om vormen van *diepteverstaan*. Om reden waarvan de interne en externe evidenties worden ingezet als argumentatieve bepaling van een Metafysica van de Cultuur. Waarmee het dubbelaspect van het onderzoek is gegeven, zijnde:

- een *literatuuronderzoek* naar het denken van Emmanuel Levinas over het begrip cultuur op basis van de interne evidenties van een selectie primaire bronnen;
- een *cultuurfilosofisch* onderzoek naar de *metafysica* van de cultuur, op basis van de interne evidenties van Levinas’ cultuurbegrip in relatie tot de externe evidenties van een selectie secundaire bronnen.

1.1.4 A-priorische noties: Transcendentie & Heteronomie

In een voorlopige lezing van Levinas’ teksten stuiten we al direct op een aantal belangrijke noties, waaronder *transcendentie* en *heteronomie*. Met name deze twee concepten lijken binnen zijn wijsgerige reflecties centrale begrippen te vormen die in belangrijke mate de structuur van het Westers totaliteitsdenken compromitteren – wat evident is waar Levinas deze begrippen cultuurkritisch inzet om de diepestructuur van de menselijke existentie in zijn (post)moderne context te doorgronden. Voor Levinas is het immers die existentie welke zich *natuurlijk* en *cultureel* voltrekt binnen het universele spanningsveld van enerzijds het op zichzelf staand subject, het ‘Ik’, ‘Zich’, of, ‘het Zelfde’ (*Moi; Soi; le Même*) zoals hij formuleert, en anderzijds de ‘Ander’ of ‘het Andere’ (*l’Autrui; l’Autre* – met en zonder hoofdletter), als de naaste en directe representant van het grotere geheel van de mondiale cultuurgemeenschap, ofwel “de broederschap” (HAM 32). In zijn filosofisch benoemen van het begrip cultuur stuiten we bijvoorbeeld al direct op de pregnantie van: “Een cultuur van de transcendentie, ondanks de zogenaamd exclusieve uitnemendheid van de immanentie die in het Westen doorgaat voor de hoogste zegening van de geest” (TU 236); waarom Levinas *cultuur* typeert in termen van: “betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie” (TU 238).¹¹ Duidelijk is dat hier een

11 “Culture de la transcendance, malgré l’excellence, prétendant exclusive de l’immanence qui passe en Occident pour la grâce suprême de l’esprit” (EN 206); “...rapport à la transcendance en tant que transcendance (EN 207, 208).

bijzondere uitdaging ligt voor het hermeneutisch kunnen doordringen en verantwoorden van taal en begrip waar deze mogelijk hun grens bereiken. Evenzo benoemt Levinas op meerdere plaatsen de *heteronomie* als ethisch-normatieve grondstructuur van de werkelijkheid, en daarmee als groundbeginsel van de wijsgerige bezinning op mens en wereld. Hij stelt bijvoorbeeld onomwonden: "...als het wezen van de filosofie er in bestaat over alle zekerheden heen naar een oorsprong te zoeken, en als de filosofie van kritiek leeft, dan is het gelaat van de Ander precies het begin van de filosofie. Daarmee poneren wij de heteronomie als groundbeginsel en breken wij met een eerbiedwaardige traditie" (MG 151) – te weten: de Westerse traditie van het immanent als ‘absoluut’ voorgestelde *autonome* subject. Naast de vele andere begrippen die Levinas in zijn cultuurbeschouwing noemt zoals *betekenis*, *receptiviteit*, *totaliteit*, *cultureel gebaar*, *economie*, *zin* en *werk*, zullen we om reden van die fundamenteel argumentatieve draagkracht aan de a-priori begrippen Transcendentie en Heteronomie bijzondere aandacht schenken.

1.1.5 Cultuurfilosofische en maatschappelijke waarde van het onderzoek

De waarde van het onderzoek kan in theoretische en praktische zin tweeledig worden geduid:

- de *cultuurfilosofische waarde* ligt in de analyse van Levinas' cultuurbegrip in relatie tot het modern-westers emancipatoir cultuurbegrip, alsook in de nadere bepaling van zijn opvatting van menselijkheid in zowel humanistisch als joods-christelijk perspectief – in 'Détermination philosophique de l'idée de culture' refereert Levinas aan beide perspectieven (EN 207; TU 237);
- de *sociaalmaatschappelijke waarde* ligt in het inzichtelijk maken van de diepere cultuurmotieven binnen het spanningsveld tussen individu en (multi-)culturele samenleving, en de moeizame concretisering van die motieven via gemeenschappelijke processen van waardebepaling en normstelling – wat aansluit bij het actuele cultuurdebat over waarden en normen.

1.1.6 Onderzoeksschema

De conceptuele organisatie van het onderzoek is schematisch als volgt:

Onderwerp

Het cultuurbegrip van Emmanuel Levinas

Probleemstelling

Een "filosofische bepaling van het begrip cultuur", door Emmanuel Levinas

Vraagstelling

De volgende onderzoeksvragen gelden:

- descriptief: Welk cultuurbegrip betreft het?

- analytisch: Hoe is dit cultuurbegrip te begrijpen?
- evaluatief: Hoe is dit cultuurbegrip te beoordelen?
- normatief: Waar en hoe biedt dit cultuurbegrip richting en oriëntatie?

De eerste twee vragen doen een beroep op de *interne* evidenties van de primaire bronnen. De laatste twee vragen vooral op de *externe* evidenties van de secundaire bronnen.

Doelstelling

De doelstelling van het onderzoek laat zich tweeledig omschrijven als:

- analyse van Levinas' cultuurbegrip als Kritiek van de Westerse cultuur;
- argumentatieve synthese ter bepaling van een Metafysica van de Cultuur.

1.1.7 Overzicht hoofdstukindeling

Deel I – Inleiding

Hoofdstuk 1. Onderzoeksmotief

Het eerste hoofdstuk opent met een overzicht van de motieven die aan het onderzoek ten grondslag liggen en het benoemen alsook verantwoorden van het te behandelen tekstmateriaal. Waarop volgend een schematische indeling van de onderzoeksopzet.

Hoofdstuk 2. Levinas als cultuurfilosoof

Het tweede hoofdstuk positioneert Emmanuel Levinas als cultuurfilosoof binnen de context van de internationale Levinas-receptie. Waarop volgend een cultuurwetenschappelijke analyse van de cultuurgenese en de eigen aard van het daaruit voortvloeiend cultuurbesef; alsook de inleiding tot enkele basisbegrippen van Levinas' wijsgerige ethiek middels een selectieve tekstbehandeling daarvan uit zijn eerste hoofdwerk *Totalité et Infini*. Waarmee het begripelijk basiskader wordt geschetst voor alle verdere cultuurbeschouwingen. Het tweede hoofdstuk sluit af met een eerste conclusie.

Deel II – 1^e en 2^e tekstexegese

Hoofdstuk 3. 'La signification et le sens'

Met de integrale behandeling en exegese van Levinas' eerste tekst over *cultuur* en al het *cultuurlijke*, 'La signification et le sens', en de filosofische becommentariëring en samenvatting daarvan, biedt het derde hoofdstuk het ruimere kader waarbinnen Levinas' denkweg richting zijn ethisch cultuurbegrip inzichtelijk wordt gemaakt.

Hoofdstuk 4. 'Détermination philosophique de l'idée de culture'

Het vierde hoofdstuk betreft de integrale behandeling en exegese van Levinas' tweede tekst, 'Détermination philosophique de l'idée de culture', waarin zijn cultuurbegrip expliciet ter sprake

komt. Vanuit de filosofische becommentariëring en samenvatting van de tekst worden de tweede en eerste tekstexegese aangewend ter beantwoording van de eerste twee onderzoeksvragen, zijnde:

1° vraag (descriptief): Welk cultuurbegrip betreft het?

2° vraag (analytisch): Hoe is dit cultuurbegrip te begrijpen?

Het vierde hoofdstuk sluit af met een tweede conclusie.

Deel III – Evaluatie

Hoofdstuk 5. Metafysica van de Cultuur

Dit hoofdstuk vervolgt met een cultuurfilosofische en sociaalmaatschappelijke evaluatie van Levinas' cultuurbegrip, waarbij we ons beroepen op de contraexpertise van de cultuurcriticus René Girard. Waarna de *theoretische*, *praktische* en *spirituele* aspecten van de primaire en secundaire bronnen worden gesynthetiseerd ter bepaling van een Metafysica van de Cultuur. Op grond waarvan de laatste twee onderzoeksvragen kunnen worden beantwoord, zijnde:

3° vraag (evaluatief): Hoe is dit cultuurbegrip te beoordelen?

4° vraag (normatief): Waar en hoe biedt dit cultuurbegrip richting en oriëntatie?

Het vijfde hoofdstuk sluit af met een eindconclusie.

HOOFDSTUK 2. LEVINAS ALS CULTUURFILOSOOF

2.1 INLEIDING

De evident cultuurkritische optiek van Emmanuel Levinas, die zowel qua diepgang als reikwijdte een bijzondere sensibiliteit voor het cultuurvraagstuk bezat – *de vraag waar cultuur als menselijke bewerking en omvorming van de natuur toe leidt* –, blijkt uit de even eminente als diverse wijze waarop hij daar in heel zijn oeuvre uitdrukking aan heeft gegeven. Waarom Levinas' deelname in 1983 (21-27 augustus) aan het 17^e Congrès mondial du philosophie over "Philosophie et culture" te Montreal, in het perspectief van de cultuurfilosofische en maatschappijkritische zelfreflectie van het Westen uiterst belangwekkend is te noemen.¹² Dit door de Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP) georganiseerde wereldcongres, met rond de tweeënhalf duizend deelnemers uit meer dan zeventig landen, kwam bijeen voor: "une réflexion philosophique sur les divers aspects du problème très large de la culture".¹³ Alwaar Levinas met zijn voordracht, getiteld 'Détermination philosophique de l'idée de culture', een wezenlijke bijdrage leverde aan het cultuurfilosofisch debat over mens en samenleving in mondiaal verband. En dat te meer waar hij, gelijk eerder in zijn artikel 'La signification et le sens' uit 1964, koos voor een fundamentele behandeling van het begrip Cultuur en alle dieperliggende motieven daarin; de vele betekenissen en grondleggende zin daarvan; de intrigerende relatie tussen immanente autonomie en transcendente heteronomie; voorbij de vele vanzelfsprekendheden van wat zo makkelijk 'cultuur', en dan vooral 'onze cultuur' wordt genoemd.

2.1.1 Filosoof en Jood

Emmanuel Levinas (1906-1995), geboren te Kovno in tsaristisch Litouwen, raakt als Jood en zoon van een boekhandelaar al vroeg vertrouwd met de Hebreeuwse Schrift en het gedachtegoed van grote Russische schrijvers als Poesjkin, Tolstoj en Dostojevski, die hem naar eigen zeggen de wijsgerige vraag naar 'de zin van het leven' deden ontdekken (ELB 33, 37, 41, 47,

12 Gelijk Levinas in zijn eerste proefschrift *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) al benadrukt: "Toute la valeur philosophique de la réflexion, doit consister à nous permettre de saisir notre vie, et le monde dans notre vie, tels qu'ils sont avant la réflexion" (THI 196 e.v.).

13 Zie 'Avant-Propos', in: V. Cauchy (red.), *Philosophie et culture: Actes du XVII^e congrès mondial de philosophie, Montréal 1983* (Montréal 1986), 17. De inleiding tot de tweede tekstexegese (zie 4.1) bevat een kopie van deze tekst.

70). Omgeven door een antisemitisch klimaat is de jonge Emmanuel getuige van de Russische revolutie van 1917. Als hij in 1923 aan de universiteit van het Franse Straatsburg filosofie gaat studeren betekent dat dan ook zijn definitieve vestiging in Frankrijk – later gevraagd waarom, antwoordt hij: “Parce que c’est l’Europe” (CCL xvi; vgl. ELB 81 e.v.). Waarna hij in 1928-1929 te Freiburg colleges fenomenologie volgt bij Edmund Husserl en Martin Heidegger, om daarna te verklaren voor Husserl naar Freiburg te zijn gegaan, maar Heidegger ontdekt te hebben (CCL xvii), en daarmee de vraag naar ‘de zin van het zijn’ (ELB 70, 71). In 1930 verschijnt zijn eerste proefschrift, getiteld *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* – een kritische verwerking van de strenge ‘fenomenologische wetenschap’ van zijn leermeester Edmund Husserl, waarin Levinas afstand neemt van diens objectiverende subject-intentionaliteit. Waarop volgend zijn Frans staatsburgerschap (1931), militaire dienst in het Franse leger (1932); docent aan de Alliance Israélite Universelle te Parijs ten dienste van Joodse immigranten; colleges filosofie bij Léon Brunschvicq aan de Sorbonne; uitgave van diverse publicaties, waaronder het opmerkelijke *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme* (1934) en *De l’évation* (1935-’36). En, met het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog, krijgsgevangenschap tijdens de oorlogsjaren 1941-1945, gedurende welke jaren hij zijn persoonlijke wijsgerige inzichten op schrift stelt in een eerste oorspronkelijke bundel, na de oorlog uitgegeven onder de titel *De l’existence à l’existant* (1947). Pas in 1961 verschijnt dan zijn eerste grote werk en tevens staatsdoctoraat onder de titel *Totalité et Infini: essai sur l’extériorité*; in 1987 in Nederlandse vertaling door Theo de Boer en Chris Bremmers uitgebracht onder de titel *De totaliteit en het Oneindige: essay over de exterioriteit*. Het zal vooral dit werk zijn waaraan Levinas zijn latere internationale bekendheid als filosoof dankt. *Totalité et Infini*, waarin de voorwaarden *tot* en realisatie *van* de oneindig ethische relatie met de exterieure Ander worden gethematiserd, zet de grondtoon voor heel zijn verdere filosofie als wijsgerig-ethische denkwijze (vgl. ELB 183-191). Vervolgens verschijnt in 1972 *Humanisme de l’autre homme*, een bundel waarin hij zijn ideeën over cultuur en al het cultureel expliciet en uiterst nauwgezet aan de orde stelt. Waarna hij in 1974 zijn tweede hoofdwerk publiceert, getiteld *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, waarin hij de voor het subject zo bijzondere betekenis van het begrip ‘substitutie’ uitwerkt.

Niet geheel verwonderlijk wordt Emmanuel Levinas beschouwd als een filosoof met een ‘boodschap’; gelijk Stephan Strasser schrijft in het Voorwoord van een imposante studie over Levinas: “Termen als ‘transcendentie’, ‘heiligheid’, ‘schepping’ klinken ons vertrouwd, ja, *al te* vertrouwd in de oren. Wanneer wij ons in de teksten van Levinas verdiepen, dan beseffen we pas wat het betekent, dat de God van het monotheïsme de ‘volkomen Andere’ is ten opzichte van ons”.¹⁴ En vertaler en commentator Theo de Boer merkt op: “Naar mijn mening is de filosofie van Levinas het toonbeeld van een filosofie met maatschappelijke implicaties, gevolgtrekkingen

14 Stephan Strasser in het Voorwoord van: Roger Burggraave, *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God: de metafysische ethiek van Emmanuel Levinas* (Leuven 1986), 17.

die daar niet krampachtig uit worden afgeleid of achteraf aan toegevoegd, maar in de kern zelf gegeven zijn” (TFP 47). Maar, de filosoof Levinas heeft zich als Jood niet minder energiek aan talloze Talmoedcommentaren gewijd, zoals in *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme* (1963), *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Nouvelles lectures talmudiques* (1974), *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques* (1982), en *A l'heure des nations* (1988). Het ging hem daarbij echter nooit om godsdienstige adstructie of vroomheid op zich, maar vanuit een eigentijdse hermeneutiek fundamenteel, naast specifiek joodse thema's als de Wet (Thora) en de relatie Israël-Europa, om het sociaalmaatschappelijk ethisch engagement van mens tot mens; ofwel *gerechtigheid voor de ander* – in zijn woorden: *la socialité* (HAH 45). Levinas ethische benadering van de Westerse wijsbegeerte vanuit die oudere Joodse spiritualiteit vindt dan ook zijn meest pregnante typering in de woorden die hij daar in 'Assimilation et culture nouvelle' zelf aan geeft: "...d'annoncer en grec les principes que la Grèce ignorait" (ADV 233 e.v.).¹⁵

2.1.2 Internationale Levinas-receptie

De eerste Levinas-studies in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw oriënteerden zich hoofdzakelijk op Levinas' wijsgerige positie binnen de existentialistische fenomenologie versus zijn leermeesters Husserl en Heidegger en tijdgenoten als Rosenzweig, Buber, Bergson, Sartre en Merleau-Ponty. Zo schrijft Ad Peperzak: "For many French authors, including Ricoeur, Derrida, Marion, Nancy and Chrétien, Levinas's work has become seminal in their endeavor to develop a post-Husserlian and post-Heideggerian philosophy" (BPW xii-xiii). Vervolgens brengt de Engelse vertaling van *Totalité et Infini* in 1969 door Alphonso Lingis (*Totality and Infinity: an essay on exteriority*) Levinas in de Verenigde Staten onder de aandacht. Waarna de Joods-Amerikaanse filosofe Edith Wyschogrod (1930-2009) met haar in 1974 bij Martinus Nijhof in Den Haag uitgegeven *Emmanuel Levinas: the problem of ethical metaphysics*, een eerste overzichtsstudie van Levinas' denken in de Engelse taal presenteert. De van Algerijnse origine, flamboyante Joods-Franse literatuurcriticus en filosoof Jacques Derrida (1930-2004), moet echter genoemd worden als degene die al zeer vroeg met zijn in 1964 gepubliceerde *Violence et métaphysique* – drie jaar (!) na verschijnen van Levinas' *Totalité et Infini* – een opmerkelijk kritische 'deconstructie' van Levinas' denk- en taalidoom ondernam; wat Levinas ooit typeerde als 'een moordaanslag onder narcose' (ELB 280). Waarna Derrida een leven lang kritisch, maar

15 Dit 'Joodse wijsheid vertalen in het Grieks', betreft een inspiratie met een geheel eigen idioom en zeggingskracht die niet zozeer bedoelen iets te bewijzen als wel te getuigen van een traditie en een spiritualiteit die voor Levinas de bron vormen van een nieuwe denkwijze binnen de westerse wijsbegeerte (vgl. HAH 96 e.v.). Zoals Johan Goud betoogt: "...de vertolking van een *nieuwe* inspiratie [...] een poging om het oude westerse humanisme vanuit het oudere joodse gezichtspunt te bezielen en te vernieuwen." – Johan F. Goud, 'Joodse filosofie en haar relatie tot de westerse wijsgerige traditie: het voorbeeld van Emmanuel Levinas', *Wijsgerig Perspectief*, 25/3 (1984/85), 98-102 (99-100). Overigens afficheert Levinas zichzelf in alle bescheidenheid als 'zondags-talmoedist': "...moi 'talmudiste du dimanche', ce que je pourrai en donner ne sera que partiel et approximatif" (ADV 144).

niet minder vriendschappelijk, getuige diens *Adieu à Emmanuel Levinas* (1997), geëngageerd bleef aan ‘close reading’ van Levinas’ teksten, en daarmee in niet geringe mate heeft bijgedragen aan verbreding en verdieping van het Levinas-onderzoek binnen de, wat wel genoemd wordt, *continentale filosofie*.¹⁶

Voor het Vlaams-Nederlands taalgebied zijn het met name Adriaan Peperzak met zijn vertaling van *Humanisme de l'autre homme* en vertaling en publicatie van andere filosofische en joodse Levinas-teksten in *Het menselijk gelaat* (1969); de fenomenoloog Theo de Boer met zijn vertaling en commentariëring van o.a. *Totalité et infini* en eigen reflecties in *Tussen filosofie en profetie: de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas* (1976); alsook de vele Levinas-studies van de priester en filosoof Roger Burggraeve, welke vanaf de jaren zeventig substantieel hebben bijgedragen aan het voor een breed publiek toegankelijk maken van Levinas’ gedachtegoed.¹⁷ Als gevolg waarvan niet enkel het christelijk theologisch denken, maar men ook binnen het agogisch veld van zorg en onderwijs meer en meer geïnteresseerd raakte in de filosoof Levinas – gevierde ‘meester van de verantwoordelijkheid voor de ander’.¹⁸ Wat niet los staat van het naoorlogs maatschappijkritisch

16 Met name binnen de hermeneutische of continentale filosofie (versus *analytic philosophy*), maakt men studie van Levinas – zie Jack Marsh, ‘Lévinas en Amérique du Nord aujourd’hui. Trois vagues et deux écoles,’ *Cahiers d’Etudes Lévinassiennes* 11 (2012), 193-211 (195). Marsh spreekt in navolging van Peter Atterton en Matthew Calarco van ‘two waves’ (twee ‘scholen’) in de Levinas-receptie, een eerste fenomenologische en latere deconstructivistische, en citeert Richard Cohen (*ibid.* 196 n.6): “There are those, like myself, Richard Sugerman and Edith Wyschogrod, for instance, who came to Levinas through Levinas. And there are those, like Robert Bernasconi and Hent de Vries, who came to Levinas through Derrida, [...] The result, not surprisingly, is two quite different readings of Levinas.” – Richard Cohen, *Levinasian meditations: ethics, philosophy, and religion* (Pittsburg 2010), Duquesne University Press, 169-171 (171). Atterton en Calarco zien in het huidig Levinas-onderzoek een *third wave*: “The aim of this volume is to help usher in a new, third wave of Levinas scholarship concerned primarily with exploring progressing sociopolitical issues, both as they derive (positively) from Levinas’s thought and lead (critically) to a confrontation and interrogation of his work. If the first wave of scholarship was aimed primarily at commentary and exposition, and the second wave was focusing on situating Levinas within the context of poststructuralism and deconstruction, the third wave is an explicit attempt to situate and explore Levinas’s work within the context of the most pressing sociopolitical issues of our time. [...] about which Levinas himself was mostly silent, but which are arguably the most important questions facing philosophers today. These include questions concerning animal liberation, environmentalism, feminism, global justice, postcolonialism, post-Marxism, radical democracy, technology and cybernetics, and psychoanalysis.” – Atterton & Calarco (red.), *Radicalizing Levinas* (New York 2010), x, xi. Vgl. de thematiek van het 17^e FISP-congres, “...une réflexion philosophique sur les divers aspects du problème très large de la culture” (V. Cauchy, ‘Avant-Propos,’ *Philosophie et culture*, 17). Zie noot 13.

17 Naast Cohen en Wyschogrod, noemt Marsh Ad Peperzak en Theo de Boer, als: “indissociable from ‘Levinas studies’ in the US: they quite simply birthed the entire movement, and we are forever in their debt.” – Marsh, ‘Lévinas en Amérique du Nord aujourd’hui,’ 196 e.v.

18 “De filosofie van Levinas heeft een krachtige impuls gegeven aan de bezinning op hulpverlening”, aldus Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis, *Kopstukken filosofie: Levinas* (Amersfoort 2005), 131. Nederland kent zelfs een ‘Levinas Gezondheidscentrum’, zie <<http://www.gc-levinas.nl/index.html>>. En de biografie Marie-Anne Lescourret vermeldt over Levinas’ carrière en bekendheid als filosoof: “die heeft hij voor een groot deel te danken aan geëngageerde christenen, hetzij in Heidegger gespecialiseerde filosofen als Alphonse de Waelhens, hetzij protestantse filosofen als H.J. Adriaanse,

vrijheidsidealisme waar dat, cultureel gesanctioneerd en bon ton binnen het toenmalig neomarxistisch denkklimaat, gaande het echec van een doorgeschoten *laissez fair*-cultuur half de jaren tachtig tot de ontdekking komt van Levinas' verantwoordelijkheidsrealisme, en in die geheel nieuwe toonzetting andere en met het oog op de dan steeds manifester wordende mondiaal humanitaire en ecologische problemen adequatere mogelijkheden tot maatschappijkritische reflectie bespeurt. Met andere woorden, men 'ervaart' de *zegging* van Levinas' filosofie als een niet te miskennen, haast profetische boodschap. Waarmee alle eerbetoen, de vele studies, monografieën en dissertaties aan hem gewijd, getuigen van een brede internationale waardering voor zowel de persoon als het werk van Emmanuel Levinas.¹⁹

2.2 VAN CULTUURGENESE NAAR CULTUURBESEF

We beginnen deze studie met de dynamiek van de *cultuurgenese* en daaruit voortvloeiend *cultuurbesef* als reflexieve kernmomenten van menselijk doen en denken. Ofwel, met de voorwaarden tot *wording* van de menselijke cultuur en daaruit volgende *bewust-wording* van de cultuurmens. Zicht op de vroegste verhouding tussen die beide aspecten is echter alleen toegankelijk via voorhanden historische bronnen als mythen, prehistorische artefacten,

katholieke geestelijken die filosoof waren zoals Xavier Tilliette en Stanislas Breton, en katholieke intellectuelen zoals Claude Bruaire of René Rémond. Het leek wel of na het overlijden van katholieke filosofen als Étienne Gilson en Jacques Maritain mensen als Levinas, die toch geen christen was, en de protestantse Paul Ricoeur de favoriete gesprekspartners werden voor degenen die, uit roeping dan wel uit overtuiging, zowel de filosofie als de godsdienst praktiseerden" (ELB 233).

- 19 Van institutionele zijde waren de jezuïeten de eersten die in 1970 bij het eeuwfeest van hun Loyola Universiteit in Chicago Emmanuel Levinas een eredoctoraat toekenden. Waarop volgend in 1971 te Amsterdam in bijzijn van toenmalig koningin Juliana de Albert Schweitzer-prijs voor zijn verdiensten op gebied van de cultuurfilosofie; in 1975 te Leiden een eredoctoraat in de theologie voor zijn baanbrekend werk op gebied van de godsdienstwijsbegeerte; alsook eredoctoraten te Leuven (1976), Freiburg (1980) en Bar Ilan, Israël (1981). Intussen lijkt, met het nieuwe millennium, de aandacht voor Levinas versmald tot een stille schare 'overtuigden' die zijn denken nog onverminderd actueel vindt en zich wijdt aan voortgaande reflectie daarop; waartegenover een niet gering aantal 'teleurgestelden' die er in termen van probleemoplossend vermogen in maatschappelijke zin meer van hadden verwacht en daarom zijn denken nu óf te extreem en moeilijk óf juist te naïef en wereldvreemd vinden, gezien de immense problemen waar de huidige wereld zich in deze nieuwe eeuw mee geconfronteerd weet. Wat de eerste categorie betreft spreken Atterton & Calarco van de 'third wave', als: "...an explicit attempt to situate and explore Levinas's work within the context of the most pressing sociopolitical issues of our time" (zie noot 16). Voorliggend onderzoek positioneert zich nadrukkelijk binnen dit 'derde' segment. Zie voor meer biografische gegevens: Marie-Anne Lescouret, *Emmanuel Levinas* (Parijs 1994); Ned. vert., *Emmanuel Levinas: een biografie* (Baarn 1996); Simon Critchley en Robert Bernasconi (red.), *The Cambridge Companion to Levinas* (Cambridge University Press 2002); 'Handschrift', een autobiografische tekst in: *Het menselijk gelaat* (MG 27-32), eerder verschenen onder de titel 'Signature', in: *Difficile Liberté* (DL 405-412).

Een overzicht van eerstegraads en tweedegraads bronnen vindt men bij: de Nederlands-Vlaamse Levinas Studiekring <<http://levinas.nl/>>; Institut d'Études Lévinasiennes <<http://levinas.fr/>>; The Emmanuel Levinas Web Page <<http://levinas.sdsu.edu/index.htm>>; North American Levinas Society <<http://www.levinas-society.org/NALS/>>.

volksverhalen en de klassieke historiën, die ieder op zich verslag doen van de menselijke strijd om en consolidatie van dat bestaan en de gemeenschappelijke betekenis die mensen tóén en daarna aan die strijd en de voortzetting daarvan toekenden.²⁰ We kunnen in dit onderzoek gezien de veelheid en complexiteit aan materiaal hierop niet dieper ingaan. Maar parallellen in hedendaags cultureel antropologisch en sociaalwetenschappelijk onderzoek naar rurale cultuurvorming en stedelijke (sub)culturen bieden belangrijke ondersteuning voor de breedgedragen opvatting dat de eerste mensen, zoals hier bedoeld, met hun basale fysieke en mentale vermogens in aanleg weinig – of niet wezenlijk – verschilden van de huidige mens: *het ging en het gaat in de vitale menselijke aandrift, collectief en individueel, immers altijd en overal om vrijmaking en daarmee tijdruimtelijke realisatie van eigen potentieel.*²¹

2.2.1 Nulgraad van de cultuur: vrijheid

Vooruitlopend op het vervolg benoemen we hier enkele fundamentele aspecten met betrekking tot die wording en bewust-wording van de cultuur, om reden dat ook Levinas in belangrijke passages van zijn betoog aan diezelfde wordingsoorsprong refereert als modus van de Westerse vrijheidsidee. Zo maakt hij in *Totalité et infini* de volgende opmerking:

De vrijheid als betrekking van het leven tot iets *anders* waardoor het wordt gehuisvest en waardoor het leven *thuis*, *bij zich* is, is geen eindige vrijheid; ze is virtueel een nulgraad van de vrijheid. De vrijheid is als het ware het bij-product van het leven. Haar gehechtheid aan de wereld waarin ze het gevaar loopt verloren te gaan is juist – en is tevens – datgene waarmee ze zich verdedigt en waardoor ze thuis is (TO 193).²²

20 Zo benoemd Karen Armstrong vijf aspecten die de graven van de neanderthalers ons leren over de mythe: (1) mythen zijn geworteld in grenservaringen van geboorte en sterven; (2) zijn verbonden met offerrituelen; (3) vertolken de queeste naar wat wezenlijk is; (4) normeren de levenshouding: “wijzen de goede verstaander de juiste spirituele of psychische houding voor wat hem te doen staat”; op welke wijze (5) mythen verhalen van een transcendente wereld die in termen van oorsprong en doel bepalend is voor de gang van zaken hier en nu. Zie Karen Armstrong, *A short history of myth* (Edinburgh 2005); Ned. vert. *Mythen: een beknopte geschiedenis* (Amsterdam 2005), 8, 9.

21 De historicus William H. McNeill schrijft: “Nothing is known for sure about the spread of the earliest human populations from their cradleland, if indeed there was a single geographical centre where modern man first evolved. Minor biological variations certainly arose – witness the racial differences among existing mankind. But when and where modern races defined themselves is unclear. Fortunately the historian can afford to neglect such questions because the variables that chance human conduct through time do not seem to be related in any calculable way to biological variations among different human populations.” – McNeill, *A world history*, 8. Vgl. Karen Armstrong: “We kunnen ook veel over de ervaringen en zorgen van deze oermensen leren van inheemse volken als de pygmeeën en de Australische Aboriginals, die net als zij van de jacht leven en geen agrarische revolutie hebben doorgemaakt. Etnologen en antropologen wijzen ons erop dat het voor deze inheemse volken vanzelfsprekend is om in termen van mythen en symbolen te denken, omdat ze zich er sterk van bewust zijn dat hun dagelijks leven een spiritueel aspect heeft.” – Armstrong, *Mythen*, 16, 17.

22 “La liberté comme rapport de la vie avec un *autre* qui la loge et par lequel la vie est *chez elle*, n'est pas une liberté finie, elle est virtuellement une liberté nulle. La liberté est comme le sous-produit de la vie. Son adhérence au monde où elle risque de se perdre est précisément – et à la fois – ce par qui elle se défend et est chez soi” (TI 139, 140).

Hier wordt de *vrijheid* door Levinas én als metafysisch uitgangspunt én als concreet culturele verworvenheid voorgesteld; als het in vrijheid bouwen aan een wereld waarin men vrij kan zijn (TI 140). Maar dat is een vrijheid die vervolgens ook tot allerlei verwickelingen leidt. Want op de ‘nulgraad’, nog voor de greep naar de beschikbare wereld als levensverzekering, is die vrijheid (*liberté nulle*) haast absoluut: alles is nog mogelijk. Echter, elke toe-eigening in vrijheid verricht, valt onmiddellijk onder het regiem van het kritisch bewustzijn dat die vrijheid beziet en beoordeelt in het licht van de ethiek. En daarmee staan de cultuurgeneze en het cultuurbesef niet enkel in een ontologische maar eerst en vooral ethische betrekking tot elkaar. Want: “Bewustzijn hebben betekent: in betrekking staan *met dat wat is*, maar dan wel zo alsof de tegenwoordigheid van *dat wat is* nog niet helemaal voltooid is, en nog pas de toekomst vormt van een tot zich ingekeerd zijnde. Bewustzijn hebben betekent precies: tijd hebben” (TO 193).²³ Waarmee Levinas lijkt te duiden op een *toekomst* als ‘opening’ – in zekere zin ook een nulgraad – van de gegeven tijd waarin de metafysische Ander mij als *con-sciëntie* verschijnt,²⁴ en daarmee naar een ‘tweede’ vrijheid in verantwoordelijkheid voor een existentie waaraan, zo betoogt hij meermaals, de ethische verantwoordelijkheid vooraf gaat die gewekt wordt door *het gelaat van de Ander* die mijn ‘ingekeerd’ bewustzijn kritiseert. Wat ons bepaalt bij Levinas’ notie van een “moeilijke vrijheid” (*difficile liberté*) – een vrijheid verankerd in oneindige verantwoordelijkheid – en daarmee precies *díe* vrijheid die ons ethisch potentieel realiseert.²⁵ Waarmee deze korte prelude op Levinas’ wijsgerige ethiek, zij het indirect, naar diezelfde intrigerende samenhang verwijst tussen wording en bewustwording van de cultureelrijke inzet, én het agentschap van een ‘Ik’ als cultuursubject, dat in de optiek van Levinas al verantwoordelijk is nog voordat zijn vrijheid zich van de nulgraad heeft losgemaakt.

2.2.2 Cultuur als bewerking en omvorming van de natuur

Cultuur in algemeen menselijke zin verstaan, als *bewerking en omvorming van de natuur*, duidt aldus op menselijke activiteit: het manueel en mentaal ingrijpen van de mens in zowel zijn natuurlijke omgeving (*cultura-agri*) als vorming van de eigen natuur (*cultura-animi*).²⁶

23 “Avoir conscience – c’est être en rapport *avec ce qui est*, mais comme si le présent de *ce qui est* n’était pas encore entièrement accompli, et constituait seulement l’*avenir* d’un être recueilli. Avoir conscience, c’est précisément avoir du temps” (TI 140).

24 Thema van *Le temps et l’autrui*, waarin het gaat om: “...notre destin métaphysique” (TA 39).

25 Zie *Difficile liberté*, waarin Levinas stelt: “La conscience de mon moi ne me révèle aucun droit. Ma liberté se découvre comme arbitraire. Elle en appelle à une investiture. L’exercice ‘normal’ de mon moi que transforme en ‘mien’ tout ce qu’il peut atteindre et toucher, est mis en question” (DL 32). In een noot bij de Ned. vert. stelt Ad Peperzak: “zoals de leenman door de leenheer ‘bekleed’ moet worden met jurisdictie en macht, zo moet de vrijheid van het ik zijn investituur ontvangen van het naakte gelaat dat de Ander hem toewendt” (MG 42n.9). Als zodanig stelt genoemde ‘investituur’ de legitimatie-kwestie, waarover in het vervolg meer.

26 Een goed etymologisch overzicht van de geschiedenis van het cultuur-begrip vanaf de klassieke oudheid (Cicero) tot de moderniteit, vindt men in: Joachim Ritter e.a. (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bd. (1971-2010), Bd. 4, 1309-1324. Beginnend met het lemma: ‘Kultur,

Hoe we dat ingrijpen en die vorming moeten opvatten en welke sturende factoren daarin een rol spelen wordt vervolgens tot fundamentele vraag. Ofwel: hoe komt een ‘cultuur’, een door de mens bearbeide en gevormde werkelijkheid, tot stand en hoe wordt die werkelijkheid als menselijke leefwereld (*habitat*) onderhouden? Dat het hier om uiterst complexe processen gaat is voorstelbaar; processen ook die in hun oorspronkelijkheid niet meer te reproduceren zijn, maar niettemin om theoretische onderscheiding vragen en daartoe met de nodige evidentie geconceptualiseerd dienen te worden. In een gestileerde opzet gaat het onderzoek daarom uit van de volgende nader te omschrijven onderscheidingen:

- **Cultuurgene**se – als *materiële* en *sociale* organisatie van de menselijke leefwereld;
- **Cultuurbesef** – als *ideologische* organisatie van de menselijke leefwereld.

2.2.3 Cultuurgene

se als materiële en sociale organisatie van de leefwereld

Het eerste stadium van de cultuurgene

se betreft de primaire waarneming en beleving van de natuurlijke werkelijkheid. Het zich gesitueerd weten in de wereld komt tot stand middels de subjectieve ervaring van die werkelijkheid en intersubjectieve uitwisseling van de beleving daarvan met soortgenoten. Zo moet voor de prehistorische mens de tegenstelling tussen levensbegunstigende en levensbedreigende omstandigheden diep gevoeld en doorleefd zijn, en daarmee een absolute prikkel hebben gevormd tot ingrijpen in en omvorming van de natuurlijke omgeving.²⁷ Waarmee allengs een specifieke interpretatie en waardering van de werkelijkheid ontstond als basis voor een waardenschaal waarop factoren die de bevrediging van elementaire behoeften als voedsel, onderdak en veiligheid begunstigen hiërarchisch werden gerangschikt, met als doel: de instabiele natuurlijke wereld (*chaos*) omvormen tot een stabiele comfortabele leefwereld (*kosmos*). Vervolgens moet die groepsdynamiek in de gedeelde ervaring met lotgenoten middels verhalen en gebruiken die de oorsprong (*kosmologie*) en voortgang (*historie*) ervan omvatten intersubjectief zijn geïnterpreteerd en in talige symbolen en repetitieve

Kulturphilosophie. – Zur Wortgeschichte von Kultur’, vermeldt de eerste alinea: “Kultur ist Lehnwort des lateinischen *cultura*, Ackerbau. Metaphorische Wendungen wie *animi culti*, *cultura animi*, *tempora cultiora*, *cultus litterarum* wurden seit Ciceros Einschätzung der philosophia als ‘*cultura animi*’ geläufig. – Aus stoischen Mahnungen zur Beackerung und Pflege des Geistes hörten frühchristliche und mittelalterliche Schriftsteller den heidnischen Frömmigkeitston heraus. Sie gebrauchten *cultura* entweder wieder im landwirtschaftlichen Sinne oder in der Bedeutung von ‘Verehrung’ (*cultura Christi*, *cultura Christianae religionis*, *cultura dolorum*). – Von einer ‘*ingenii cultura*’ und ‘*anima honestis artibus excolenda*’ sprach man erst wieder in der humanistischen Cicero- Renaissance des Filippo Bervaldo, Erasmus und Thomas Morus. – Aber immer noch erforderte *cultura* den Genetiv, auch bei Francis Bacon, der statt ‘*cultura animi*’ auch ‘*georgica animi*’ sagte und die ‘Georgik des Geistes’ zur Ethik zählte.” (HWP Bd. 4, 1309). Zie ook het lemma ‘Kultur

anthropologie’ (HWP Bd. 4, 1325-1327).

27 Het *utiliteitsprincipe* van Jeremy Bentham (1784-1832) stelt dat de natuur de mensheid heeft geplaatst onder de leiding van twee soevereine meesters: *pijn* en *genot*. Zie Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation* (New York 1988), I. ‘Pijn’ en ‘genot’ in sociaalpsychologische termen van straffen en belonen, vormen in behavioristische mens- en maatschppijbeschouwingen belangrijke ijkpunten voor verklaring en sturing van menselijk gedrag.

rituelen gecommuniceerd. Op welke wijze mogelijkheden en onmogelijkheden, macht en onmacht, nederlagen en successen in de consolidatie van eigen bestaan werden vastgelegd en voor komende generaties bewaard. Waarmee de cultuurgeneze in materieel en sociaal opzicht is getypeerd.

2.2.4 Cultuurbesef als ideologische organisatie van de leefwereld

Waar nu de cultuurgeneze zich *materieel* en *sociaal* organiseert, ontwikkelt het cultuurbesef zich via *ideologische* organisatie. En dat met een zekere noodzaak, omdat elk sociaal verband dat zich een plaats in de werkelijkheid verwerft er ook naar streeft die verworvenheid binnen tijd en ruimte te consolideren – materieel én ideëel. Als ‘drager’ van een unieke groepsidentiteit diende de ervaringsgewijze accumulatie van vaardigheden, kennis en eigendom binnen de *cultuurgeneze* daarom niet alleen fysiek en materieel, maar evenzeer episch en ideologisch bewaard en verdedigd te worden. De vroege mythen, geconcretiseerd in sacrale rituelen, plaatsen en namen, fungeerden zo als uitgangspunt voor de praktische en zedelijke normering en sanctionering van sociale gedragingen ter instandhouding van de randvoorwaarden van het totale groepsbestaan. Eenmaal in dat stadium van collectief zelfbewustzijn, kenmerkt een cultuurgemeenschap zich niet enkel door een *autarke* sociaal-economische orde van productie en consumptie, maar evenzeer door een *autonome* politiek-bestuurlijke en ideële orde van regels, wetten en overtuigingen, die daarmee blijk geven van een ontwikkelt cultuurbesef, zijnde: *het bewustzijn een eigen bestaansorde te hebben gesticht die niet alleen door de leden op juiste wijze benoemd en onderhouden dient te worden, maar evenzeer door buitenstaanders als zodanig dient te worden erkend en gerespecteerd*. Waarmee het cultuurbesef in ideologische zin is getypeerd.

2.2.5 Nadere definiëring van de cultuurgeneze en het cultuurbesef

Deze theoretische onderscheiding brengt ons tot een nadere definiëring van de noties cultuurgeneze en cultuurbesef in termen van een *formeel* en *positief* cultuurbegrip:

- **Cultuurgeneze** – als doelgerichte bewerking van de natuur door de mens, leidt tot een *formeel cultuurbegrip* dat een brede en descriptieve opvatting van cultuur voorstaat die elke materiële en sociale organisatie van menselijk samenleven tot cultuur bestempelt;
- **Cultuurbesef** – als doelgerichte realisatie van specifieke waarden door de mens, leidt tot een *positief cultuurbegrip* dat een smalle en normatieve opvatting van cultuur voorstaat die elke ideologische organisatie van menselijk samenleven tot cultuur bestempelt.

In algemeen antropologische zin staat ‘cultuur’ daarmee voor *alle niet-erfelijke eigenschappen* die de mens zich materieel en ideëel eigen maakt, en binnen de eigen historische context conceptueel en symbolisch bemiddelt. Gelijk cultureel antropoloog en oud-gouverneur van Nederlands Nieuw-Guinea (1953-1958) Jan van Baal formuleert: *“Een cultuur is het systeem der niet-erfelijke*

levensuitingen van de leden ener mensengemeenschap, zoals die van generatie op generatie worden overgedragen, verwerkt en veranderd, uitdrukking gevend aan de persoonlijkheid van de leden dier gemeenschap en blijk gevend van het verleden, zoals dat in het heden wordt bewaard en geactiveerd” (cursivering, JvB).²⁸ Waarmee we komen op een voorlopig laatste belangrijk onderscheid, dat van Cultuur als *verwervingsgrond* en *rechtvaardigingsgrond* van menselijk samenleven.

2.2.6 Cultuur als verwervingsgrond en rechtvaardigingsgrond

Als cultuurwetenschappelijk ‘intermezzo’ staan voorgaande notities over cultuurgenese en cultuurbesef niet op zichzelf. Hoewel uiterst boeiend, zouden ze als zodanig voor ons onderzoek wellicht weinig ter zaken doend lijken, ware het niet dat ze aanleiding vormen tot nog een ander belangwekkend onderscheid betreffende al het cultureel – een onderscheid dat bij nadere lezing ook valt op te merken in de cultuurbeschouwingen van Levinas. Op heel directe wijze openen de noties *cultuurgenese* en *cultuurbesef* zoals hiervoor uiteengezet het zicht op twee aspecten van de cultuur die van fundamentele betekenis zijn voor dit onderzoek. Het gaat daarbij om het onderscheid tussen:

- **Cultuurgenese** – als de materiële en sociale *verwervingsgrond* van menselijk samenleven;
- **Cultuurbesef** – als de ideologische *rechtvaardigingsgrond* van menselijk samenleven.

Alle genoemde onderscheidingen – in het bijzonder die laatste – staan daarmee in directe functie van de cultuurfilosofische en cultuurkritische argumentaties zoals die in het vervolg aan de orde zullen komen. Waar bijvoorbeeld de materiële en sociale organisatie als verwervingsgrond van de cultuur nog een vrij algemene gelding heeft (meerdere diersoorten vertonen in de opbouw van hun bestaansmogelijkheden vormen van materiële en sociale organisatie), is de ideologische organisatie van de cultuur als rechtvaardigingsgrond zonder meer exclusief te noemen voor het menselijk bestaan in samenlevingsverband. Alleen het *humanum* geeft blijk van dát zelfbewustzijn waarin het complexe besef van eigen identiteit op basis van een verworven materiële en sociale status binnen de leefgemeenschap onlosmakelijk verbonden

28 Jan van Baal, *Mensen in verandering: ontstaan en groei van een nieuwe cultuur in ontwikkelingslanden* (Amsterdam 1967), 31. Zoals eerder in noot 26 gestipuleerd, duidde het Latijnse *cultura-agri* oorspronkelijk op bewerking van de akker. Marcus Tullius Cicero (106–43 v.C.) is volgens de bronnen de eerste die de term *cultura* metaforisch toepaste op het ‘bewerken’ – het *cultiveren* – van de menselijke geest: ‘*cultura animi est philosophia*’ (bewerking van de geest is wijsgerige vorming) – *Tusculanae disputationes* II, 13. Klassiek, in ‘moderne’ zin, is de brede descriptieve cultuuropvatting van de Engelse antropoloog Edward B. Tylor (1832–1917), zoals geformuleerd op de eerste bladzijde van zijn *Primitive Culture* (1871): “Culture, or civilisation, taken in its broad, ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” – Edward B. Tylor, *Primitive Culture* (Londen 1958) 1. Zie voor een uitgebreide compilatie en behandeling van meer dan 160 cultuuropvattingen Kroeber & Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions* (Cambridge MA 1952); en recenter, met 313 cultuurdefinities, Baldwin, John. R., Faulkner, S. L., Hecht, M. L., & Lindsley, S. L. (red.), *Redefining culture: perspectives across the disciplines* (Mahwah NJ/Londen 2006).

is met normatieve noties als *waarheid*, *gerechtigheid* en *voortreffelijkheid* – ofwel, in klassieke termen: het Ware, Goede en Schone. Waarmee de cultuurgenese en het daaruit voortvloeiend cultuurbesef, zoals eerder gesteld, niet alleen in een ontische maar bovenal esthetische en ethische betrekking tot elkaar staan (zie 2.2.1). De cultuursociologie en cultuurfilosofie in algemene zin betreffen beide, zowel het *formele* van de cultuurgenese als het *positieve* van elk cultuurbesef; maar de wijsgerige cultuurkritiek in het bijzonder richt zich op de ideologische argumentaties als rechtvaardiging van de cultuur, waarmee ze in zekere zin tot *ideologiekritiek* wordt. Alle (post)moderne maatschappij- en cultuurkritiek kan dan ook begrepen worden als impliciete dan wel expliciete ideologiekritiek, gericht op de rationalisaties en legitimaties van de specifiek culturele en sociaalmaatschappelijke verworvenheden van een cultuur. En waar nu Levinas de Westerse cultuur kritiseert, valt op te merken dat ook hij doelt op die beide aspecten: de cultuur als *verwervingsgrond* én *rechtvaardigingsgrond*. Evenwel met dit onderscheid, dat zijn fenomenologische analyse van het economische vooreerst de cultuur als *verwerving* van menselijk bestaan betreft, en zijn transcendentale of trans-fenomenologische analyse van het politieke en wetenschappelijke vooral de ethische kritiek op de totalitaire ideologie van het Westen als *rechtvaardiging* van die verworven zijnswijze. Alzo maakt Levinas het *egologisch denken* van de egoïteit ondergeschikt aan het *dialogisch denken* van de alteriteit.²⁹ Wat de vraag des te interessanter maakt in hoeverre Levinas' ontologiekritiek 'spoort' met de hiervoor geformuleerde onderscheidingen. Immers, het westers filosoferen betekende (en betekent nog steeds) weinig anders dan het ontologisch herleiden van het Andere tot Zelfde (TI 13) – het bleef, zeker tot aan de postmoderne kritiek daarop, in welbepaalde zin de pertinente egologie van de *voor-zich-sprekende* zelfrechtvaardiging van de westerse geest.³⁰ En is die zelfrechtvaardiging – die viering van het eigen gelijk – door de geschiedenis heen niet het meest persistente culturele handelskenmerk van het Westen gebleken? Het is dan ook precies die kritische zienswijze welke Levinas tot cultuurfilosoof *per se* maakt; een filosoof die de cultuur en al het culturele in al zijn aspecten impliciet en expliciet in behandeling neemt, met het doel de daarin vigerende motieven tot hun pre-culturele essenties terug te voeren. Waarbij dat laatste weer niet op zichzelf staat, maar dienstbaar is aan een explicitering van het *humanum* in termen die sinds lang in vergetelheid zijn geraakt, terwijl ze onverminderd – en vandaag des te luider – mee resoneren

29 Probleem hier is het eensluidend begrip “transcendentiaal” in zijn onderscheiden duiding: bij Husserl *egologisch*, wat Levinas afwijst, en bij Buber *dialogisch*, wat Levinas als aspect van de ontmoeting met de transcendente Ander voorstaat. Theo de Boer stelt de vraag hoe beide richtingen in één greep te verenigen: “het fenomenologisch-transcendentale denken van Husserl/Heidegger en het dialogische van Buber/Rosenzweig?”, en verdedigt de these, “dat de originaliteit van Levinas' denken juist hierin bestaat dat het twee filosofische tradities met elkaar verbindt en toch een innerlijke eenheid vertoont [...] dat Levinas de fenomenologische ontologie als ondergeschikt moment opneemt binnen het dialogische denken” (TFP 27).

30 Het ter discussie stellen van het Zelfde door de transcendente Ander (“Et comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l'ontologie”, TI 13) – ‘spoort’ op bepaalde wijze met het project van de postmoderne deconstructie en daarmee *de*-legitimatie van veel westerse rationalisaties, leidend tot het ‘einde van het grote verhaal’ (Lyotard).

onder het inmiddels gearstend klanbord van de ideële canon van het Westen.³¹

2.2.7 Naar een eerste fenomenologische en trans-fenomenologische analyse

In voorbereiding op de behandeling van de primaire bronteksten ‘La signification et le sens’ in het derde hoofdstuk, en ‘Détermination philosophique de l’idée de culture’ in het vierde hoofdstuk, sluit dit tweede hoofdstuk af met een proeve van het eerder aangestipte onderscheid tussen, wat we in het vervolg noemen, Levinas’ *fenomenologische analyse* en *trans-fenomenologische analyse*. Daartoe lezen we enkele tekstfragmenten uit *Totalité et Infini*, waarin Levinas thema’s behandelt die typerend zijn voor wat hij ziet als ‘de eerste fase van menszijn’ – de verzelfstandiging (*hypostase*)³² van het ‘Ik’ middels de verwerving van een eigen economisch bestaan – wat hij noemt, de *eerste* bevrijding. Maar, dit bestaan is nog geen ethisch bestaan. Daartoe behoeft het Ik de ontmoeting met de Ander, wat Levinas noemt de *tweede* bevrijding tot ethisch verantwoordelijk *zijn-voor-de-ander* (zie 2.2.1). Centraal concept in deze morele bewustwording is het Gelaat (*le Visage*) als *epifanie* van het *andere* of *de Ander* (mét en zonder hoofdletter). Want het is de Ander die mij in die ontmoeting zijn gelaat toont; het gelaat dat spreekt (*le visage parle*), en daarmee de verworvenheid en zelfrechtvaardiging van mijn egoïstisch bestaan als *egologe* cultuur niet alleen transcendeert maar ook kritiseert. Ofwel:

Dit werk is er in zijn geheel op uit een relatie met het Andere aan te tonen die niet alleen haaks staat op de logica van de contradictie, waarin het andere van A het niet-A is, de negatie van A, maar ook op de dialectische logica waarin het Zelfde op dialectische wijze participeert aan het Andere en zich ermee verzoent in de Eenheid van het systeem (TO 175).³³

-
- 31 Zoals Theo Zweerman schrijft: “Ook al komt het woord ‘cultuurkritiek’ bij mijn weten nauwelijks bij Levinas voor, zijn oeuvre kan niettemin gelden als één grote kritiek op de dynamiek die de westerse cultuur beweegt en die zijn uitdrukking heeft gekregen in de dominerende westerse filosofie. Zijn cultuurfilosofische teksten verdienen dan ook bijzondere aandacht.” – Theo Zweerman, ‘Oriëntatie en zin: aanzet voor een benadering van “spiritualiteit” vanuit het denken van Levinas’, in: Bert Blans (red.), *Stapstenen: opstellen over spiritualiteit en filosofie* (Best 1997), 183-199 (195).
- 32 De *hypostase* als verzelfstandiging van het subject (als ‘zijnde in het zijn’) thematiseert Levinas in zijn vroege publicaties, *De l’existence à l’existant* (1947) en *Le temps et l’autre* (1947). Deze notie in drievoud – van (1) *bewust zijnde* en (2) *genietend zijnde* naar (3) *verantwoordelijk zijnde* – van belang voor- maar niet expliciet in *Totalité et Infini* (Theo de Boer wijdt er in de Ned. vert. enige uitleg aan, TO 56n.43; 146n.37), komt voluit terug in *Autrement qu’être* IV als “substitutie”.
- 33 “L’ensemble de ce travail tend à montrer une relation avec l’Autre tranchant non seulement sur la logique de la contradiction où l’autre de A est le non-A, négation de A, mais aussi sur la logique dialectique où le Même participe dialectiquement de l’Autre et se concilie avec lui dans l’Unité du système” (TI 142). De logica van de contradictie is de klassieke ‘logica van de uitgesloten derde’ (*tertium non datur*: A is *wel of niet* het geval). Jacques Derrida noteert: “...in de ervaring van de ander wordt de logica van de niet-contradictie [*A est A* (AE 147)], alles wat Levinas zal aanduiden met de term ‘formele logica’, radicaal bestreden.” – Derrida, *Geweld en metafysica*, 43. De *logisch* dialectische adequatie versus *ethische* inadequatie typeert Levinas’ thematiek van de *symmetrische* versus *asymmetrische* verhouding tot de ander. Het Woord vooraf van *Totalité et Infini* is in die zin typerend: “Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité. En elle se consomme l’idée de l’infini” (TI xv).

2.3 FENOMENOLOGISCHE ANALYSE VAN DE VERWERVING

In *Totalité et Infini* komen de thema's *genieten*, *wonen*, *arbeid* en *bezit* als egologische grondcategorieën van het 'Zelf' op zodanige wijze aan de orde dat ze naast de begrippelijk fenomenologische en symbolische waarde die Levinas eraan toekent door hem ook als voorwaardelijk tot de transfenomologische verantwoordelijkheid worden gezien. Het zijn begrippen die een pregnante plaats hebben binnen de fenomenaliteit van het alledaags menselijk bestaan, de verwerving en rechtvaardiging daarvan; en daarmee een bestaan waaraan Levinas primaire betekenis toegekend in termen van onafhankelijkheid en het streven naar persoonlijk geluk, wat is: het verwerven en veiligstellen van een eigen genietbaar bestaan binnen de fenomenale beslotenheid van een ego-gedefinieerde leefwereld – een wereld waarin 'ik-thuis-ben'. We zullen deze begrippen met aanhaling van Levinas' teksten nader verkennen en onderzoeken op hun voorwaardelijke status met betrekking tot de mogelijkheid van de ethiek.

2.3.1 Voorwaarden tot de verantwoordelijkheid

- *Genieten* -

Het menselijk bestaan is voor Levinas allereerst een geboren worden in een wereld die alles te bieden heeft om 'geluk' (*bonheur*) en 'genieting' (*jouissance*) mogelijk te maken.

We leven van lekker eten, van lucht, licht, schouwspelen, van werk, ideeën, slaap, enzovoorts. Dat zijn geen objecten van voorstellingen. We leven ervan. Dat waarvan we leven is ook geen "levensmiddel", zoals de pen middel is met betrekking tot de brief die we ermee kunnen schrijven, noch is het een levensdoel op de manier waarop de communicatie het doel is van de brief. De dingen waar we van leven zijn geen werktuigen, zelfs geen gebruiksvoorwerpen in de heideggeriaanse zin van het woord. Hun bestaan wordt niet uitputtend beschreven door het schematisme van de nuttigheid, zoals dat het bestaan van hamers, naalden of machines omlijnt. Ze zijn altijd in zekere mate – en dat is zelfs zo bij hamers, naalden en machines – objecten van genieting, ze kunnen "in de smaak vallen"; ze zijn altijd al versierd, verfraaid. Bovendien is het zo dat, terwijl het gebruik van het instrument de finaliteit veronderstelt en een afhankelijkheid aangeeft ten opzichte van het andere, het 'leven van...' tekenend is voor de onafhankelijkheid zelf, de onafhankelijkheid van de genieting en van het geluk, wat het oorspronkelijke bestek is van alle onafhankelijkheid (TO 123).³⁴

34 "Nous vivons de 'bonne soupe', d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc. ... Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons. Ce dont nous vivons, n'est pas non plus 'moyen de vie', comme la plume est moyen par rapport à la lettre qu'elle permet d'écrire; ni un but de la vie, comme la communication est but de la lettre. Les choses dont nous vivons ne sont pas des outils, ni même des ustensiles, au sens heideggerien du terme. Leur existence ne s'épuise pas par le schématisme utilitaire qui les dessine, comme l'existence des marteaux, des aiguilles ou des machines. Elles sont toujours, dans une certaine mesure, – et même les marteaux, les aiguilles et les machines le sont – objets de jouissance, s'offrant au 'goût', déjà ornées, embellies. De plus, alors que le recours à l'instrument suppose la finalité et marque une dépendance à l'égard de l'autre, vivre de... dessine l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de son bonheur qui est le dessin original de

Levinas geeft hier een omschrijving van de oorspronkelijke relatie met de dingen die ons omringen; die in de eerste plaats niet alleen een *verrijking* maar naar ons idee zelfs een *vervulling* van het eigen bestaan kunnen inhouden, simpelweg door het ‘ongestoorde’ plezier dat we in de genieting ervan kunnen beleven. Fysiologisch zijn we afhankelijk van eten en drinken, maar de genieting daarvan tekent tegelijk onze onafhankelijkheid (*indépendance*) van het materiële. Veel van ons eten en drinken en allerlei andere dingen die we doen en hebben zijn in die comfortabele setting geen noodzakelijkheid meer maar louter genot.³⁵ Dit genietend bestaan is kenmerkend voor ons *zijn* zolang we de beheersing daarover hebben. Want dat wat ik doe en wat ik ben is hetgeen *waarvan* ik leef, en *waarin* ik genietend gelukkig ben, als het egoïsme van een zelfhandhaving (*égoïsme de la vie*) waarin ‘dat *waarvan* ik leef’ ook motief kan worden van ‘dat *waarvoor* ik leef’ (TI 85). Geluk is in die zin ook vervulling, levensvervulling, omdat het terug kan zien op de inspanning nodig om van niets iets te maken; – lekker eten klaarmaken, een huis bouwen, zich een positie in de samenleving verwerven enzovoort. In het geluk van dit genietend bestaan vindt het individu zichzelf en komt het als subject te voorschijn uit het anonieme *er is*.³⁶ Het profileert zich als een zelfbewust *wezen*, als identiteit, als *ego*; en daarmee als een subject dat in het spreken over zichzelf *zichzelf* als *van-zelf-sprekend* beschouwt. Die onafhankelijkheid betekent daarmee de bevrijding van een zijnde dat zich in naïeve onschuld bedient van al het andere, dat also wordt opgenomen en genoten door het Zelfde en er zo de identiteit van aanneemt. Waarna het Zelfde zich op zijn beurt identificeert met de dingen die *eigen-zijn*: zij worden *mijn* leven, ik kan niet meer zonder ze, *zij* zijn van mij, zij zijn *mij*. Maar, dit leven is ook heel kwetsbaar. Calamiteiten van welke aard ook kunnen onverwachts een keer brengen in dat genietend bestaan zodat ik gedeeltelijk of geheel de beheersing daarover verlies. Mijn bestaan kan een lijdend bestaan worden, of zelfs ten einde komen. Om reden waarvan Levinas spreekt van het *wonen* als beschutting en het *werken* als zorg voor de toekomstige veiligstelling van ‘dat waarvan ik leef’.

- *Wonen* -

Het ‘wonen’ (*l’habitation*) krijgt bij Levinas de betekenis van een beschuttende *basis* vanwaaruit

toute indépendance” (TI 82).

35 Is niet het spelend omgaan met de dingen zoals een kind doet hiervan het sprekend voorbeeld? Pas als dat kind groter wordt ‘leert’ het dat spelaspect verruilen voor het zorgaspect, waarbij de intrinsieke *waarde* van de dingen wordt gereduceerd tot nutswaarde. Voor Heidegger staat dit zorgaspect voorop in de werktuiglijke (*das Zeug*) omgang met de dingen. De mens is *bezorgd* om zijn bestaan (*die Sorge*), dit tekent zijn waarneming en zijn kennis van de wereld (*die Seienden*) om hem heen. Voor Levinas geldt het genietend bestaan, hypostatisch voorafgaand aan de verantwoordelijkheid, als het eerste en staat de zorg om het “in de smaak vallen” in dienst van dit genieten, dat een *privé*-genieten is, als betrof het individuele bestaan van *ieder-op-zich*, aldus het commentaar van Theo de Boer, “even zoveel eilandjes van geluk” (TO 123n.4).

36 Het *il y a* – het “er is” – is vergelijkbaar met het “woest en ledig” uit de eerste bijbelverzen (Gen. 1:2). In het existentiële vlak duidt het op, wat Levinas noemt, de elementale ‘chaos’ van het totale leven, waaruit het subject in een eerste hypostase als *bewust zijnde* te voorschijn komt, om in een tweede hypostase als *genietend zijnde* te bestaan in het genot van zijn zelf geschapen ‘kosmos’, de orde van de eigen bewoonbare (binnen)wereld (TO 128n.13; TI 140). Zie noot 32.

men deelneemt aan het openbare leven en waarin men zich terugtrekt uit het openbare leven – een beweging die de zelfgenoegzaamheid van het ik kenmerkt (*la suffisance du moi*).

Het verblijf, het wonen, behoort tot het wezen – tot het egoïsme – van het ik. Tegenover het anonieme *er is*, de verschrikking, de beving en duizeling, de ontzetting van het ik dat niet samenvalt met zichzelf, is het geluk van de genieting of de bevestiging van het ik bij zichzelf, thuis (TO 165).³⁷

Vanuit de woning breekt het gescheiden zijnde met het natuurlijke bestaan, badend in een milieu waarin zijn genieting, zonder die veiligheid, krampachtig, zou omslaan in zorg. Heen en weer gaande tussen zichtbaarheid en onzichtbaarheid, staat het altijd op het punt van vertrek naar de binnenwereld, waarvan iemands huis of hoekje, zijn tent of hol, het voorportaal is (TO 181, 182).³⁸

In het wonen is men *met zichzelf zichzelf*. De inrichting van het huis en sfeer van geborgenheid maken dat we ons bij ons-zelf thuis voelen. In die zin symboliseert *het wonen* de antithese tussen binnenwereld (inwendigheid) en buitenwereld (uitwendigheid); een ware “*maison à la limite de l'intériorité et de l'extériorité*” (TI 135, 136). Zo leeft het Zelf gescheiden van dat ‘wat niet samenvalt met zichzelf’: de onbeheersbare elementen die zich niet laten bezitten, het *elementale* (TI 104) van *dat* wat staat tegenover het thuis *in-zijn-element-zijn*. Maar die scheiding betekent geen isolement dat me afsluit van de elementen; wel de mogelijkheid van in en uitgaan, en daarmee van arbeid en eigendom (TI 130). Alzo is het huis ook een rustplaats van waaruit arbeid mogelijk is, en een voorraadplaats om er de vrucht van die arbeid in op te slaan.

- *Arbeid en bezit* -

De woning is de uitvalsbasis die in staat stelt om *uit* te gaan naar het andere – de elementen – en buit te behalen, dat is het werken – de ‘arbeid’ (*le travail*) – om vervolgens weer *binnen* te gaan in het Zelfde en in te keren tot zichzelf.

De benadering van de wereld geschiedt in de beweging die – uitgaande van de utopie van de woning – een ruimte doorkruist om er een oorspronkelijke machtsgreep uit te voeren, om te pakken en mee te nemen. De onzekere toekomst van het element wordt opgeschort. Het element wordt gefixeerd binnen de vier muren van het huis, komt tot bedaren in het bezit. Het verschijnt er als ding, dat misschien gedefinieerd kan worden door rust. Als in een “stil-leven”. Die greep uitgevoerd op het elementale, is de arbeid (TO 184).³⁹

37 “La demeure, l’habitation, appartient à l’essence – à l’égoïsme – du moi. Contre *l’il y a* anonyme, horreur, tremblement et vertige, ébranlement du moi qui ne coïncide pas avec soi, le bonheur de la jouissance affirme le *Moi chez soi*” (TI 117).

38 “A partir de la demeure, l’être séparé rompt avec l’existence naturelle, baignant dans un milieu où sa jouissance, sans sécurité, crispée, s’invertit en souci. Circulant entre la visibilité et l’invisibilité, il est toujours en partance pour l’intérieur dont sa maison, ou son coin, ou sa tente, ou sa caverne, est le vestibule” (TI 129, 130).

39 “Labord du monde se produit dans le mouvement qui, à partir de l’utopie de la demeure – parcourt un espace pour y effectuer une prise originelle, pour saisir et pour emporter. L’avenir incertain de

Maar de hand die het elementale op de finaliteit van de behoeften *betrekt*, constitueert de dingen alleen dán, als zij haar buit scheidt van de onmiddellijke genieting, door deze te deponeren in de woning, er het statuut van have aan toe te kennen. De arbeid is de *en-ergie* zelf van de verwerving. Hij zou onmogelijk zijn voor een wezen zonder woning (TO 185).⁴⁰

De arbeid – ten dienste van het Zelf – komt voort uit zorg voor de dag van morgen, een zorg die op haar beurt voortkomt uit de behoefte het genietend bestaan zeker te willen stellen. Het is daarmee een opschorten van de ‘onzekerheid’, het onvoorspelbare van de toekomst, door de bewerking van de elementen. Maar ook door een opschorten van het directe genieten in de opslag van goederen – en daarmee de overgang van consumeren naar produceren. Door dit produceren wordt “bezit” (*possession*) verworven, waardoor men bezitter en eigenaar wordt. En hier bewijst de woning het Zelf een dubbele dienst: beschutting voor het genietend Zelf, én opslagplaats van de goederen die genoten kunnen worden. Want in het genieten, wonen en werken, is de wereld potentieel bezit, en betekent elke industriële bewerking “une variation du régime de la propriété” (TI 137). Waarmee het andere en de Ander een bewerking ondergaan die ze voor mij ‘passend’ maken om te kunnen genieten: het eten is wat ik lekker vind, mijn kleren hebben mijn maat, en mijn vrienden selecteer ik op hebbelijkheden die mijn ego geen pijn doen maar eerder bevestigen. Het Zelf hanteert op die wijze een regime van ultieme maatvoering over de werkelijkheid en voelt zich daarmee thuis in de eigen ‘homo mensura-wereld’ van *zin-hebben* in de dingen en *zin-geven* aan de dingen die *eigen* zijn. Zo dienen arbeid en bezit de verwerving (*est cette acquisition*) van een autonoom bestaan en gemeenschappelijke cultuur, als de beweging *van en naar* zichzelf door een prestigieus egoïsme (TI 133).

- Egoïsme -

Genieten, wonen en werken, vormen daarmee aspecten van het Zelf die vallen onder de noemer *egoïsme*. Een Zelf als ‘Ik’, als “egoïsme” optredend (*se produisant comme égoïsme*), dat zich verlustigt in zijn verworvenheden; en daarmee een egoïsme dat zich voltrekt binnen het naïeve en spontane *leven-in* en *beleven-van* de dingen – een egoïsme met een onmiskenbaar positieve duiding.⁴¹ Het duidt op *zin hebben* in het leven, *mijn* leven, zorg voor mijzelf en verantwoordelijkheid voor mijzelf. Het betekent onafhankelijkheid en autonomie, de genieting van mijn leven. Kortom: een zelfstandig zijnde, in staat tot zelfzorg en geluk. En daarmee een Zelf dat met zijn altruïstische mogelijkheden principieel openstaat – in aanleg competent is

l'élément se suspend. L'élément se fixe entre les quatre murs de la maison, se calme dans la possession. Il y apparaît comme chose, laquelle peut se définir, peut-être, par la tranquillité. Comme dans une 'nature morte'. Cette saisie opérée sur l'élémental – est le travail” (TI 131).

40 “Mais la main *rapporant* l'élémental à la finalité des besoins, ne constitue les choses qu'en séparant sa prise de la jouissance immédiate, en la déposant dans la demeure, en lui conférant le statut d'un avoir. Le travail est l'en-ergie même de l'acquisition. Il serait impossible à un être sans demeure” (TI 132, 133).

41 “Eigenlijk bedoelt Levinas met ‘egoïsme’ de onschuld van het ego dat nog niet met de Ander in aanraking is geweest. Het is hier niet het tegengestelde van altruïsme, meer eerder zoiets als egoïteit”, aldus Theo de Boer (TO 36n.16).

tot – gastvrijheid voor de Ander. Dit is wat Levinas de *condition humaine* noemt van de eerste vrijheid, als voorwaardelijk tot de tweede vrijheid in verantwoordelijkheid voor de Ander. Want:

Geen enkele menselijke of intermenselijke relatie kan zich buiten de economie afspelen, geen enkel gelaat kan benaderd worden met lege handen en een gesloten huis: de inkeer in een huis dat openstaat voor de Ander – de gastvrijheid – is het concrete en eerste feit van de menselijke inkeer en van de scheiding; het valt samen met het Verlangen naar de absoluut transcendente Ander. Het zelf gekozen huis is het volstreekte tegendeel van een wortel. Het duidt op een ongebonden en zwerfend bestaan, waardoor het huis mogelijk is gemaakt, wat niet een *minder* is ten opzichte van de vestiging, maar een overschot van de relatie tot de Ander ofwel van de metafysica (TO 202).⁴²

De “economie” waar Levinas hier op doelt wordt gedragen door de *nomos* van een *oikos* – een woonplaats van en voor allen – waarvan openheid en gastvrijheid als altruïstisch *ethos* de metafysische kenmerken zijn, en het *dégagement* als het meerdere van het egologe engagement het niet-aan-zichzelf-gebonden Zelf typeert.⁴³ Het ‘overschot’ van de zelfzorg markeert hier de mogelijkheid van zorg voor de ander. Want ook al spreekt Levinas elders van “geïncarneerde geesten” (HAM 50), het zijn, zo bedoelt hij hier, de *fysica* van de lichamelijke en de materialiteit van de verworven goederen die de *metafysica* van de gastvrijheid in oikonomische zin bemiddelen. Alzo vindt het in de eerste vrijheid verworvene in de tweede vrijheid zijn ware ethische bestemming.

Tot zover deze beknopte fenomenologische analyse van de cultuur die de egoïteit van de *materiële en sociale verwerving* van haar op eigen vrijheid, comfort en (esthetische) genieting gerichte bestaanswijze weerspiegelt, als de transcendentale voorwaarde tot een andere tegenover de ander verantwoordelijke (ethische) bestaanswijze, die niet zozeer die materiële *verwerving* op zich maar wel de autonoom ideologische *zelfrechtvaardiging* daarvan compromitteert. De materiële en sociale genieting verwijzen immers zelf al – als ‘het volstreekte tegendeel van een wortel’ – naar een ander en oorspronkelijker domein dan uitsluitend dat van het egoïstisch Zelf in zijn particuliere behuizing, zoals de nu volgende trans-fenomenologische analyse van de *zelfrechtvaardiging* aantoont.⁴⁴

42 “Aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l’économie, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides et la maison fermée: le recueillement dans une maison ouverte à Autrui – l’hospitalité – est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation, il coïncide avec le Désir d’Autrui absolument transcendant. La maison choisie est tout le contraire d’une racine. Elle indique un *dégagement*, une errance qui l’a rendue possible, laquelle n’est pas un *moins* par rapport à l’installation, mais un surplus de la relation avec Autrui ou de la métaphysique” (TI 147).

43 De notie *economie* – ‘huishoudkunde’, het beheren van eigen huis – valt samen met het etymologisch verwante begrip *oecumene* – ‘bewoonde wereld’, de wereld als een huis (*oikos*) van en voor mensen, bewoonbaar door goed beheer – welke begrippen voor Levinas uitwisselbaar zijn (TO 174n.75; TI 136).

44 Het materiële en sociale op zich verwijzen al naar de tijdruimtelijke verwikkeling van een wereld waarbinnen – in termen van *rechtvaardigheid* – de wereld ieders deel is en niemands private eigendom; een *dégagement* vanuit een gemeengoed dat de mededeelzaamheid niet alleen *voor-schrijft* – het

2.4 TRANS-FENOMENOLOGISCHE ANALYSE VAN DE RECHTVAARDIGING

Het zijn op die wijze de verworvenheden van een zelfstandig economisch bestaan die mij in staat stellen te *geven*, het geven als *open staan* voor de Ander, en als blijk van mededeelzame verantwoordelijkheid voor die Ander – die altijd is: de ethisch *kritische* Ander:

2.4.1 Ontmoeting met de Ander

In de ontmoeting met de Ander breekt de eigen wereld open, wat nog geen *wezenlijke* – in de zin van ethische – ontmoeting garandeert. De eigen vrijheid blijft daartoe onverkort van kracht, maar komt wel onder het opticht van de oneindige verantwoordelijkheid te staan.

De relatie met de ander treedt niet op buiten de wereld om, maar stelt de wereld die in bezit is ter discussie. De relatie met de ander, de transcendentie, bestaat in het zeggen van de wereld aan de Ander. Maar de taal voltrekt de oorspronkelijke instelling van gemeengoed – en dat laatste verwijst naar het bezit en veronderstelt de economie. De universaliteit die een ding krijgt van het woord dat het losrukt uit het *hic et nunc*, verliest haar mysterie in het ethische perspectief waarin de taal staat. Het *hic et nunc* gaat zelf terug op het bezit waarin het ding wordt bemachtigd, en de taal die het aanwijst aan de ander is een oorspronkelijke onteigening, een eerste schenking [...] De transcendentie is niet een zien van de Ander, maar een oorspronkelijke schenking [...] De transcendentie is geen optiek maar het eerste ethische gebaar (TO 203, 204).⁴⁵

In de ontmoeting met de kritische Ander wordt ik aangesproken op mijn egoïsme. En dat op zodanige wijze dat ik tot het besef kom van de abrupte *ont*-eigening van mijn bezit en de eigenzinnige zelfrechtvaardiging daarvan. De Ander vormt geen bestaansgrond voor mij, is niet inpasbaar of herleidbaar tot mij-Zelf. Maar ik kan mij niet onttrekken aan de nood en de

mede van de ‘mede’-mens als *Chiffre* (Jaspers) van transcendent wereldlijke deelzaamheid – maar ook mogelijk maakt. In *Le temps et l'autre* stelt Levinas, dat op het niveau van de cultuur bezien deze verhouding al wijst op die ‘allerminst toevallige’ verwikkeling binnen onze oorspronkelijk niet-wederkerige relatie tot de Ander. Haaks op het tijdgenootschap (*tranchant sur la contemporanéité*) is de ander als andere mogelijkwerijs wat ik niet ben: de zwakke, de arme, ‘de weduwe en de wees’, tegenover wie ik de rijke of de machtige ben – en daarmee in eerste instantie ook de verantwoordelijke (TA 74, 75).

45 “La relation avec autrui ne se produit pas en dehors du monde, mais met le monde possédé en question. La relation avec autrui, la transcendance, consiste à dire le monde à Autrui. Mais le langage accomplit la mise en commun originelle – laquelle se réfère à la possession et suppose l'économie. L'universalité qu'une chose reçoit du mot qui l'arrache au *hic et nunc*, perd son mystère dans la perspective éthique où se situe le langage. Le *hic et nunc* remonte lui-même à la possession où la chose est saisie et le langage qui la désigne à l'autre, est une dépossession originelle, une première donation. [...] La transcendance n'est pas un vision d'Autrui – mais une donation originelle. [...] La transcendance n'est pas une optique, mais le premier geste éthique” (TI 148, 149). In een noot verwijst Theo de Boer naar TI xii, xvii (TO 17, 25): “waar Levinas de transcendente relatie wel een optiek noemt. Daar valt de nadruk op het kennende karakter van deze relatie. Hier wil Levinas zeggen dat het niet bij kennen kan blijven” (TO 204n.116).

behoefen van die Ander; aan de universeel humane rechtsgrond van zijn bestaan, en *mijn* beantwoorden aan die rechtsgrond. Ik ben in de greep van een ethisch momentum: ‘Ik weet...’, samen met de Ander. Maar dit ‘samen weten’ betekent ook het einde – de ‘ontworteling’ (TI 147) – van mijn *van-zelf-sprekend* egoïsme; dit *staan-voor-de-ander* wekt daarmee de geboorteweën van een gewetensvol *be-staan-voor-de-ander*. Ofwel:

Het bestaan van de mens blijft fenomenaal, zolang het inwendigheid blijft. De taal waardoor een zijnde voor een ander bestaat, is zijn enige mogelijkheid om een bestaan te bestaan dat meer is dan zijn inwendige bestaan. [...] De overschrijding van het fenomenale of inwendige bestaan bestaat er niet in van de Ander erkenning te krijgen, maar hem het bestaan aan te bieden. Bestaan op zichzelf betekent zich uitdrukken, dat wil zeggen meteen al een ander dienen. De grond van de uitdrukking is de goedheid. Καθ’ αὐτό zijn is goed zijn (TO 214).⁴⁶

Zo raakt het egoïsme dat aan de komst van de Ander voorafging achteraf in een ethische betrekking. Maar de vrije keus voor een egoïstisch isolement blijft (TI 147). Dat egoïsme is dan echter niet meer spontaan en naïef, maar gaat als tegenpool van altruïsme over op bewuste berekening – wat de ontmoeting met de Ander tot een verontrustende of zelfs schokkende confrontatie kan maken. In beide gevallen echter, blijft hoe dan ook de totaliteit van mijn wereld, mijn interioriteit, aangesproken worden op de verantwoordelijkheid voor de transcendente Ander, de exterioriteit, die mij daarmee voor de keus stelt – manifest van het Gelaat, waarvan ik de uitdrukking *zie* en de stem *hoor*, want “Le visage parle” (TI 37). En precies daar neemt Levinas’ fenomenologische analyse een bijzondere wending. Waar hij eerst uitgaat van het gelaat als fenomenaal en daarmee empirisch waarneembaar en objectiveerbaar gegeven (“Is het gelaat niet een zichtbaar gegeven?”), stelt hij vervolgens de cruciale vraag: “In welk opzicht kenmerkt de epifanie als gelaat een betrekking die verschillend is van die welke al onze zintuiglijke ervaring karakteriseert?” (TO 217).⁴⁷ Waarmee hij ons denken trans-fenomenaal leidt richting de verkenning van het onderscheid tussen *fenomenaliteit* en *transcendentie* – een verkenning die uitloopt op de vraag naar het ethisch wezen én de morele functie van het Gelaat.

2.4.2 Het gelaat van de Ander

We volgen Levinas in zijn beantwoording van de vraag naar bedoeld wezen en functie van het Gelaat. Daartoe begint hij met kritiek te leveren op de wijze waarop het moderne denken de idee van de gewaarwording heeft gedegradeerd tot een act van intentionaliteit (Husserl), om zo het karakter van concreet gegeven eraan te ontnemen. Dit geldt het *intentionalisme* zoals dat binnen

46 “L’existence de l’homme demeure phénoménale, tant qu’elle reste intériorité. Le langage par lequel un être existe pour un autre, est son unique possibilité d’exister d’une existence qui est plus que son existence intérieure. [...] Le dépassement de l’existence phénoménale ou intérieure, ne consiste pas à recevoir la reconnaissance d’Autrui, mais à lui offrir son être. Le fond de l’expression est la bonté. Etre Καθ’ αὐτό – c’est être bon” (TI 157, 158).

47 “Le visage n’est-il pas donné à la vision? En quoi l’épiphanie comme visage, marque-t-elle un rapport différent de celui qui caractérise toute notre expérience sensible?” (TI 161).

de Husserliaanse fenomenologie aanduiding is geworden voor de objectiverende tendentie van het menselijk bewustzijn in de zintuiglijke gewaarwording, dat altijd bedacht is op *kennen* ten einde te kunnen *beheersen*.⁴⁸

- Objectivering en genieting -

Levinas ziet in de *objectivering* van de gewaarwording de miskennis van de genieting als zintuiglijke beleving, die als zodanig niet moet worden geïnterpreteerd in functie van de objectivering (TI 161). De voorstellingsinhoud van datgene waarvan men geniet en waardoor iets als 'object' kan worden voorgesteld, lost volgens hem op in de gevoelsinhoud van het genotvolle. En het is daarmee, "dit onderscheid tussen voorstellings- en gevoelsinhoud dat de erkenning impliceert dat de genieting met een andere dynamiek is begiftigd dan met die van de waarneming" (TO 217, 218). Immers, in de genieting is objectivering niet als eerste, en bij ongestoorde genieting al helemaal niet, aan de orde.⁴⁹ Zelfs al gaat het om een objectief zien en horen, dan nog, zegt Levinas, kan er sprake zijn van pure genieting in de gewaarwording daarvan, alsof het object zelf 'verdrinkt' in die genotvolle gewaarwording. Wie kent bijvoorbeeld niet de ervaring van het 'zien' van het orkest (het object) dat vervaagt onder de genotvolle gewaarwording van de muziek. Het bezwaar van Levinas is daarom, dat men in de zintuiglijkheid de functie van pure zintuiglijkheid die ze heeft, heeft verwaarloosd en er zo toe gekomen is 'het niet-Ik' (*le non Moi*) van de zintuiglijke ervaring eenzinnig te duiden als objectiviteit van het object (TI 162). Maar al eerder werd duidelijk dat Levinas de genieting als primair motief beschouwt. Het is voor hem dan ook dit motief dat 'voorafgaat' (*antérieure*) aan de kristallisatie van het bewustzijn van ik en niet-ik tot subject en object (TI 162).⁵⁰ Hij benadrukt dat, zelfs wanneer die kristallisatie

48 "L'idée de l'intentionnalité permet à Husserl d'attribuer une 'objectivité' à ce monde 'subjectif'" (THI 27n.21a). La thèse selon laquelle toute intentionalité est soit une représentation, soit fondée sur une représentation – domine les *Logische Untersuchungen* et revient comme une obsession dans toute l'œuvre ultérieure de Husserl" (TI 95).

49 "La sensibilité n'est pas une objectivation qui se cherche. La jouissance, satisfaite par essence, caractérise toutes les sensations dont le contenu représentatif se dissout dans leur contenu affectif. La distinction même entre contenu représentatif et affectif, revient à reconnaître la jouissance comme douée d'un dynamisme autre que de celui de la perception" (TI 161). Aldus is in het 'tevreden genieten' de neiging tot objectiveren van de zintuiglijkheid minimaal; de vragen Wat? en Hoe? worden misschien nog wel gesteld, maar het Waarom? verzinkt in de vanzelfsprekendheid van het genotvol moment zelf. Dit ligt anders bij het lijden als tegenpool van de genieting. In het (onschuldig) lijden wordt het grote Waarom? tot centraal thema. Op praktisch niveau worden middelen en methoden aangewend ter objectivering en bestrijding van de bron van lijden: de ziekte in het lichaam moet snel gelokaliseerd en geïndiceerd worden; bij dreigend gevaar worden instrumenten ingezet die objectieve informatie over de stand van zaken moeten verschaffen. In het lijden wordt altijd gezocht naar een aanwijsbaar 'object' dat als causale factor *vreemd* aan het Zelfde wordt voorgesteld. Alzo is er sprake van een tegenbeweging waarbij de voorstellingsinhoud *niet* oplost in-, maar losgemaakt wordt *van* de (lijdensvolle) gevoelsinhoud die Levinas definieert als het blootstaan aan kwetsbaarheid en genieting (AE 81). Vgl. de verwijzing naar het *utiliteitsprincipe* van Jeremy Bentham in noot 27.

50 Een wijsgerige optiek die empirische bevestiging vindt in de klassieke ontwikkelingspsychologie, die de opeenvolgende fasen van interactief waarnemen en interpreteren duidt als progressie van een bewust onderscheidingsvermogen als soortspecifiek voor de *subject*-wording van het individu. De Zwitserse

optreedt – er sprake is van objectivering, bijvoorbeeld van dat éne schilderij onder die bepaalde condities van belichting en ruimte – dit niets van de genieting hoeft af te doen, maar wel de condities ervan kan aangeven. En in die zin, zo stelt Levinas, hebben gewaarwordingen ook een transcendente functie. Wat wil zeggen, dat een gewaarwording ons bewust kan maken van de afhankelijkheid en geconditioneerdheid van het Zelfde door het Andere van de genieting, als tegenwicht van een eenzijdig en daarom ‘misplaatst’ geobjectiveerd zijn van het Andere door het Zelfde. Want: het Zelfde wat betekenis verleent aan.., ontvangt ook zelf betekenis door het andere, de Ander; wat Levinas heel direct verbindt met het eerder als zodanig door hem benoemde ‘leven van...’ (TI 101; zie 2.3.1).

2.4.3 Het Zelfde dat waarneemt

Levinas’ kritiek richt zich dus op het objectiverende denken zoals dat zich met het cartesiaans dualisme en de opkomst van de natuurwetenschappen en de moderne filosofie heeft ontwikkeld, en waarin de vooral empirisch gefundeerde gezichts- en tastzin dié transcendente functies krijgen toegewezen waarin het Zelfde nooit zichzelf maar wel het andere transcendeert. Dit positivistisch *kennen* om te kunnen *voorspellen* teneinde te kunnen *beheersen* voltrekt zich door wat Levinas meermaals noemt, het ‘op gewelddadige wijze’ ondergeschikt maken van het andere aan de specifieke waarnemingsmodus van het Zelfde.⁵¹ In de filosofieën van empirisme en realisme krijgt zo datgene wat ‘gezien’, ‘getast’, ‘gemeten’ en vooral (mentaal) ‘be-grepen’ kan worden de status van *object*, compleet met objectieve werkelijkheidswaarde en waarheidsgarantie. De overige zintuigen gelden slechts als hulpmiddelen ter versterking van die idee, want: “De altijd met zichzelf identieke objectiviteit zou te vinden zijn in de perspectieven van het zien of van de bewegingen van de hand die tast” (TO 219).⁵² De ‘blik’ (het kijken naar..) bekleedt alzo een bevoorrechte positie: daar speelt de objectivering zich af. Het is dan ook niet moeilijk deze epistemologische *tour de force* als karakteristiek van de hele homo mensura-dynamiek te zien, waarbij ‘dynamiek’ moet worden opgevat in de zin van *dunamis*: het vermogen er niet alleen toe geneigd maar ook toe in staat te zijn, alsook dat vermogen te verabsoluteren! Levinas verdedigt daarentegen de stelling dat de *voorstelling* niet enkel het

ontwikkelingspsycholoog Jean Piaget (1896-1980) spreekt in dit verband van de *subject-object* splitsing die zich tussen de anderhalf en twee jaar als “een soort van Copernicaanse revolutie” in het leven van het jonge kind voltrekt. Het betreft hier geen dialectische wisselwerking, maar meer een ‘dialogisch’ proces van waarneming en handeling, omdat de bipolariteit van subject en object niet tot eenheid versmelt maar zich in de bewustwording daarvan juist verzelfstandigt. Zie Jean Piaget, *Epistémologie génétique* (Parijs 1970); Ned. vert. *Genetische epistemologie: een studie van de ontwikkeling van denken en kennen* (Meppel 1976).

51 Maar: “Echt transcenderen is het overschrijden van de grens van het Zelfde naar het Andere. De afstand daartussen is absoluut omdat hier de termen zich ‘absolveren’ van de relatie”, aldus Theo de Boer (TO 221n.5). Hier tekent zich de differentie tussen *relaties* en *essenties* – die laatste als transfenomonaal absoluut, de eerste relatief bemiddeld in hun fenomonaal tijdruimtelijke nabijheid.

52 “L’objectivité toujours identique à elle-même, se placerait dans les perspectives de la vision ou des mouvements de la main qui palpe” (TI 162).

resultaat is van de blik, maar vanuit een andere orde ook van de taal (TI 163). Want, en dit is cruciaal voor de overstap naar het Gelaat: “De taal brengt geen voorstelling naar buiten die vooraf in mij bestond – ze maakt een wereld gemeenschappelijk die tot dan toe de mijne was” (TO 204). Ziedaar de mededeelzaamheid als imperatieve medemenselijkheid.⁵³ Waarmee *mijn* objectiverende voorstelling van de wereld als plaats van egoïstisch bezit en genieting verandert in een (voorstelbare) ‘gemeenplaats’ van en voor allen – een ware *oikos*.⁵⁴ Alzo veronderstelt de taal de “ontvangst van het gelaat” (*accueil du visage*), en stipuleert daarmee het onderscheid tussen blik en taal. Immers, zoals eerder gesteld: “De transcendentie is geen optiek [geen *loutere beschouwingwijze*] maar het eerste ethische gebaar”⁵⁵

2.4.4 Het Gelaat dat spreekt

Maar wat is nu het wezenlijk verschil tussen blik en taal? Om die vraag te kunnen beantwoorden vanuit het onderscheid tussen de waarnemende blik die de ander objectiveert en de ontvangst van het gelaat die de taal veronderstelt, moet volgens Levinas het geprivilegieerde ‘zien’ nader worden geanalyseerd (TI 163).

- *Blik en taal* -

Levinas legt uit dat door de blik, het zien, en het aanraken, een zijnde als uit het niets, wat niet een echt niets is maar het onpersoonlijke gezichtsloze *er is*, te voorschijn komt. Dit *er is*, “de stilte van de oneindige ruimten” (*le silence des espaces infinis*), noemt hij *schrikwekkend* waar het aan geen enkele voorstelling beantwoordt (TI 165). Waarmee bedoeld, dat het zijnde – het levenloze object van de gewaarwording – even onpersoonlijk en gezichtsloos is als de ‘ruimten’ waarin we het aantreffen: het zegt ons niets en spreekt ons niet *kritisch* toe. En de genieting kan zich vergenoegen met deze stand van zaken, want heeft geen behoefte aan kritisch toegesproken worden. Levinas typeert deze zintuiglijkheid daarom als “modaliteit van de genieting en de scheiding” (*modalité de la jouissance et de la séparation*) (TI 165). Wat betekent dat in de ‘subjectieve’ genieting het ‘objectieve’ Andere, als ondergeschikt, in een onpersoonlijke relatie tot het Zelfde staat. Want de blik ontsluit niets dat boven het Zelfde uitgaat, dank zij

53 “Le langage n’extériorise pas une représentation préexistant en moi – il met en commun un monde jusqu’alors mien” (TI 149).

54 Er lijkt sprake van een interpretatieprobleem waar Levinas het “voorstellen” eerst verbindt met waarneming en objectivering en vervolgens met de taal en de ander. Maar de modaliteit van het voorstellingsvermogen als constante van het zingevend bewustzijn blijft dezelfde, alleen haar inhoud verandert: – het primaire besef van *vrijheid* voor mijzelf verandert in dat van *verantwoordelijkheid* voor de ander. Jan Keij neemt aan: “dat de vermeende inconsistentie een schijnbare is, omdat Levinas’ gebruik van het begrip ‘voorstellen’ contextueel bepaald is; hij gebruikt het begrip in enge of ruime betekenis [...] Het enge voorstellen ligt dan vóór de ontmoeting met de ander, het ruime voorstellen vooronderstelt die ontmoeting.” – Jan Keij, *De filosofie van Emmanuel Levinas: in haar samenhang verklaard voor iedereen* (Kampen 2009), 139.

55 Zie 2.4.1 en noot 45 aldaar voor de status van de transcendentie als ‘wel’ of ‘geen’ optiek.

het welbehagen van de zintuiglijke genieting die zich tevreden stelt met het eindige, “zonder bekommernis om het oneindige” (*sans souci de l’infini*) (TI 166). Waarmee het onmogelijk is op deze wijze tot bewustzijn van de radicale exterioriteit van dat oneindige te komen. Immers, de *andersheid* van het andere en de Ander, die vanuit zichzelf betekenen, drukken zich niet uit in de vorm van de dingen. De dingen zelf tonen ons alleen hun *façade*, de voorzijde, die door ons maar al te schielijk voor wezenlijk en waar wordt gehouden. Immers, de instrumentaliteit van die beschouwingswijze maakt geen onderscheid tussen de levenloze en levende dingen. Wat het oppervlakkige en onpersoonlijke van de omgang met het andere en de Ander bepaalt, als moet dat voortdurend *beschreven*, *betekend* en *benoemd* worden in termen van het Zelfde. En ja, dat móét (!), omdat het ons niet kritisch mág toespreken. En zo blijft het transcendente verborgen omdat ‘zien’ en ‘tasten’, als modaliteiten van de objectivering, niet tot ontsluiting van de werkelijkheid kunnen komen. Ofwel:

Als het transcendente haaks staat op de zintuiglijkheid, als het openheid bij uitstek is, als het zien ervan het zien is van de openheid zelf van het zijn – dan staat het loodrecht op het zien van vormen en kan het niet uitgelegd worden in termen van contemplatie, noch in termen van praxis. Het is gelaat; de openbaring ervan is het gesproken woord. Alleen de relatie met de ander introduceert een dimensie van transcendentie en leidt ons naar een betrekking die volledig verschilt van de ervaring in de zintuiglijke zin van het woord, als iets betrekkelijks en egoïstisch (TO 224).⁵⁶

De relatie met het transcendente is aldus geen vrucht van methodische distantie of goedbedoelde betrokkenheid op het zedelijke *an sich*, maar van de aanspraak door de Ander. Ofwel, het spreken van het Gelaat introduceert een presentie die geen beschouwing vermag te doorgronden, en daarmee wezenlijk *anders* is dan die van alle ‘andere’ objecten. En hier vinden we het antwoord op de vraag naar het ethisch wezen van het Gelaat: *het heteronoom gesproken woord dat mijn autonome vrijheid kritiseert*; en op de vraag naar de morele functie van het Gelaat: *ontmoeting met de transcendente Ander die mijn verantwoordelijkheid instigeert*. Aldus de transfenomenologische analyse die Levinas wijsgerig voltrekt in vervolg op de existentiële gewaarwording van de ethische imperatief; een imperatief die door de ontmoeting met de ander elke verwerving en rechtvaardiging van het eigen bestaan in een kritisch heteronoom overleg betreft op de transcendentale apperceptie van het *forum internum* (EN 147, 148).

2.4.5 Het Gelaat ‘pars pro toto’

Levinas’ spreken in termen van “Gelaat” duidt in overdrachtelijke zin *heel* de mens; *pars pro toto* staat ‘het Gelaat’ als *deel voor het geheel*.⁵⁷ In welk verband hij meermaals spreekt van de

56 “Si le transcendant tranche sur la sensibilité, s’il est ouverture par excellence, si sa vision est la vision de l’ouverture elle-même de l’être – elle tranche sur la vision des formes et ne peut se dire ni en termes de contemplation, ni en termes de pratique. Elle est visage; sa révélation est parole. La relation avec autrui introduit seule une dimension de la transcendance et nous conduit vers un rapport totalement différent de l’expérience au sens sensible du terme, relative et égoïste” (TI 167).

57 Voor Levinas gaat de wezenlijke – waarmee bedoeld *sociale* – ontmoeting met de ander voorbij aan

“abstracte mens”, en daarmee abstraheert van de individuele mens naar het ethisch menselijke van een universele mens(heid) – “de broederschap van de mensen” (HAM 32).⁵⁸ Wat voor ons cultuuronderzoek van groot belang is waar de speurtocht naar het achterliggende van de cultuur zoekt naar zowel een universele als particuliere geldigheid die recht kan doen aan het particuliere en universele van iedere mens en elke cultuur. Het probleem is echter dat dit universeel en particulier geldende nooit te vatten is in zogenaamd eenduidige en voor ieder aanvaardbare en welomschreven vormen en voorschriften. Systemische pogingen daartoe leiden al gauw tot verstarring en misinterpretatie, ofwel ‘totalisering’ van een begrip, en zijn als zodanig vroeg of laat tot mislukken gedoemd. De verhouding tussen het universele en particuliere laat zich niet vatten in rekenkundige termen van de grootste gemene deler, gelijk Levinas zegt: “Deze relatie tussen de Ander en mij, die oplicht in zijn uitdrukking, loopt noch op het getal, noch op het begrip uit” (TO 225).⁵⁹ Niettemin vinden dat universeel en particulier geldende hun gezamenlijk aangrijpingspunt in het intrinsiek menselijke zelf van iedere individuele mens en de menselijke cultuur als geheel, waarvan het *sprekend* Gelaat de altijd aanwezige manifestatie is. Waarom dit ‘universeel menselijke’ noodzakelijkerwijs geconceptualiseerd moet worden als het grotere verband dat het kleinere particuliere en plurale omsluit en zich alzo, als we Levinas goed begrijpen, even noodzakelijk laat denken als de universele bedding waarin het particuliere rust en om waarborging vraagt, want: “...de universaliteit regeert als de tegenwoordigheid van de humaniteit in de ogen die me aankijken...” (TO 243).⁶⁰ Dit zó te verstaan is echter één ding, het temidden van het rumoerig geweld van conflicterende belangen praktiseren een ander.

objectief uiterlijke kenmerken zoals de kleur van de ogen (EI 89 e.v.). Wat wijst op het onderscheid tussen een fenomenaal bewustzijn van het indicatief *zijn* en transcendentaal bewustzijn van het imperatief *behoren*. In zijn eerste proefschrift, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), maakt Levinas al het onderscheid tussen een psychologisch (zelf)bewustzijn, een concreet fenomenaal bewustzijn en abstract transcendentaal bewustzijn (THI 206 e.v.).

- 58 “...l'unité du genre humain, redevable à la fraternité des hommes” (HAH 14). De Boer merkt op: “Men zou Levinas’ filosofie een fenomenologie van de ethische ervaring kunnen noemen, een expliciteren van een voorwijsgerig ethos. Ethische voorschriften in de zin der moraalfilosofie zal men bij hem vergeefs zoeken” (TFP 22). Vgl. Levinas: “Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique; jessaie seulement d'en chercher le sens” (EI 95); alsook Simon Critchley: “Levinas big idea does not suffice for the solution of all our pressing and often conflicting ethical problems [...] We can be good Levinasians and still be genuinely uncertain about which course of action to follow in a specific situation” (CCL 28).
- 59 “Cette relation entre Autrui et moi qui luit dans son expression n'aboutit ni au nombre ni au concept. Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger...” (TI 168).
- 60 “...l'universalité règne comme la présence de l'humanité dans les yeux qui regardent...” (TI 183). Wat de metafysicus Otto Duintjer als volgt typeert: “Een waarlijk universeel, respectvol en communicatief *ethos* wordt het best gewaarborgd, indien het verankerd is in de bewustwording van een zijnswerkelijkheid: met alle anderen verbonden te *zijn* in de transcendentie Werkelijkheid van ons aller gemeenschappelijke Zelf...” – Otto Duintjer, *Rondom metafysica: over 'transcendentie' en de dubbelzinnigheid van metafysica* (Amsterdam 1988), 37. Vgl. noot 44 over mededeelzaamheid.

2.4.6 Universalisme versus uniformisme

Dat, zo valt op grond van het voorgaande te constateren, deze omsluiting van de universaliteit als *humaniteit* in de canon van het Westen wel naarstig wordt gepropageerd maar in werkelijkheid zo moeizaam wordt geconcretiseerd, heeft alles te maken met een mondiale enormiteit en complexiteit waaraan toegevoegd, de beperktheid en inertie van menselijk denken en doen in het algemeen en de direct cognitieve en conatieve betrokkenheid op wat onszelf het meest nabij is in het bijzonder.⁶¹ Waardoor dat universalisme, subject aan zelfingenomenheid, al snel vervalt tot vorm van uniformisme in dienst van gevestigde politiek-economische en sociaalmaatschappelijke routines die, in de woorden van Levinas, “alle verschillen vermalen” (AGV 243).⁶² Waarmee het echter niet ontslagen is van kritische onderwerping aan juist dié universaliteit die aan de menselijke pluraliteit en iedere individuele vertegenwoordiging daarvan het recht op humaniteit toekent. En waarmee het *inhumane* van elke totaliserende routine, politiek-, economisch-, sociaal- of anderszins, ook steeds weer ter discussie komt te staan. Arnold Burms en Herman De Dijn wijzen dan ook terecht, in wat zij noemen, “de ruimtelijke bepaaldheid en afstamming van een persoon”, op het contingente karakter van ‘wat ons Zelf het meest nabij is’, als misplaatste gehechtheid aan onszelf – wat precies de kern raakt van de problematiek rond pluraliteit en multiculturaliteit zoals die vandaag de mondiale samenleving domineert.⁶³ Het universele van

61 Als betrof het Newtons bewegingswetten aangaande de ruimtelijke nabijheid of afstand van ‘objecten’ ten opzichte van elkaar; niet bedoeld als bewijs of doorslaggevend argument. Maar kunnen we ons analoog aan die bewegingswetten, door Newton gepubliceerd in zijn *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), voorstellen dat de ‘trage massa’ van het hyperindividue in belangrijke mate bepalend is voor de remmende of zelfs tegendraadse beweging van bedoelde inertie? Ofwel, leert dit Newtoniaans model ons niet ‘iets’ over de ethische verhouding tussen mens en medemens? Met name Newtons derde bewegingswet stelt, bondig geformuleerd: ‘*actie = reactie*’, waarin fysische krachten elkaar kunnen opheffen en de resultante in dat geval nul is. Analogie met de ethiek: *er is geen ethische beweging*. Ofwel: (1) hoe autonomer het individu (trage massa), hoe moeilijker het zich door heteronome krachten laat bewegen, en (2) hoe groter de geografische of sociale afstand tot andere individuen, hoe makkelijker het dissocieert van die anderen. Waarmee we niet alleen raken aan bedoelde bewegingswetten aangaande het fysisch domein, maar analoog ook aan Levinas’ metafysische ‘bewegingswetten’ binnen het maatschappelijk-ethisch domein.

62 “...et les nécessités économiques qui, dans la société moderne du moins, broient les différences” (ADV 229).

63 Arnold Burms en Herman De Dijn formuleren de volgende tweevoudige hypothese: “(1) het particularisme wordt zelfingenomen en fanatisch wanneer het de ontkenning inhoudt van het vreemde-in-het-eigene, i.e. wanneer de onophefbare contingentie van het eigene wordt miskend, en (2) het is precies door de ervaring van het vreemde-in-het-eigene dat we ons openstellen voor het vreemde-in-het-algemeen; een authentiek universalisme wordt niet gedictieerd door een abstracte idee, maar moet groeien uit de concreetheid van een juist begrepen en juist ervaren particularisme.” – Arnold Burms en Herman De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen: kritiek en deconstructie* (Assen 1986), 88. Complementair aan dit door Burms en De Dijn geëvoceerd ‘welbegrepen particularisme’ geldt die concreetheid ook deze prealabele stringentie: het absolute gegeven dat we eerst en altijd noodzakelijkerwijs het *andere* en de *ander* zijn vóór we een *zelf* worden – de oerstof, het voorgeslacht, onze ouders – waarna we *zelf* weer een *ander* en de *anderen* worden – onze kinderen, kleinkinderen, het nageslacht. Als fenomenale verschijning is het ‘ik’ van het ‘zelf’ een momentopname. Dit *begrijpen*, fundeert het begrip voor het vreemde in het eigene en andersom. Vgl. Otto Duintjer, over: “...de

de humaniteit duidt immers niet op de uniform te organiseren verantwoordelijkheid *van* allen voor de continuering van een eigen materieel en sociaal verworven bestaansorde – het is geen *sociaal contract* dat collectief maatschappelijke verantwoordelijkheid afdwingt, hoe nuttig ook –, maar op de uniek individuele verantwoordelijkheid van allen *voor* ieder als heteronoom Gelaat van de transcendente Ander als representant van een *andere* orde; iets wat de confronterende toestroom van vluchtelingen richting Europa in deze dagen pijnlijk duidelijk maakt.⁶⁴

Waarmee Deel I van dit onderzoek, uitgaand van de cultuurgeneese en het cultuurbesef, in een eerste proeve van fenomenologische en trans-fenomenologische analyse heeft verhelderd hoe Levinas de autonome bestaansmodus fenomenologisch analyseert in termen van *vrijheid* en *genieting*, om deze vervolgens in een transfenomenologische analyse heteronoom te herdefiniëren in termen van *openheid* en *verantwoordelijkheid* als optiek van de ethiek. Immers: “Als kennen van het onkenbare wordt transcendentie ethiek” (AGV 159).⁶⁵ Waarmee de autonome Rede, aldus doorgelicht, geen rechtvaardigingsgrond vindt in verweer tegen het *plurale* van het gemeenschappelijk *andere*, in naam van een als universeel voorgesteld uniformisme dat de eigen oorspronkelijkheid loochent als feitelijke drager van wat Levinas noemt: “het eerste intelligibele” (*le premier intelligible*) en “de eerste betekenis” (*la première signification*) (TI 183 e.v.) – zie noot 63.

transcendente Werkelijkheid van ons aller gemeenschappelijke Zelf – vóór en voorbij alle ego's en alter-ego's” – Duintjer, *Rondom metafysica*, 32-39. Zie noot 60.

- 64 De Boer: “Het transcendentale beginsel dat de ervaring structureert heeft nog de dubbele betekenis van het Griekse ἀρχή, het is principium en princeps, uitgangspunt en richtsnoer. Het blootleggen daarvan is daarom niet slechts een descriptief interpreteren van de wereld, maar houdt ook een oproep tot verandering in. Het is een inspirerende doorlichting van het bestaan” (TFP 22); – wat ook hier verwijst naar het onderscheid tussen fenomenaal bewustzijn en transcendentiaal of transfenomenaal bewustzijn (zie noot 57). Maar helpt het, zich te willen inleven in het leven van de ander? Kan dat? Of te bedenken dat men mogelijk zelf nog eens oorlogs- of milieuvluchteling kan worden, overgeleverd aan de willekeur van anderen. De Psalmist beklagt zich bij God dat hij een vreemdeling is op aarde (Ps. 119: 19). Helpt het dan, te bedenken gelijk de Hebreeënschrijver doet (Hebr. 11: 13), dat we feitelijk allemaal vreemdelingen en bijwoners zijn?
- 65 “Connaissance de l'inconnaissable, la transcendance se fait éthique” (ADV 152). Peperzak stelt dat Levinas' methode er een is die: “wellicht als 'post-' of 'transfenomenologisch' getypeerd mag worden.” En: “Dat een (trans-)fenomenologie van het ethische een schok veroorzaakt in de beleving van iemand die, als een perfecte narcist, geheel opgaat in zijn pogingen om de wereld tot zijn allesveroverende genietingen te reduceren, hoeft niemand te verwonderen, maar het is geenszins Levinas' bedoeling de moraal te presenteren als iets onnatuurlijks of gewelddadigs, dat mensen ziek maakt of ontwricht.” – Ad Peperzak, ‘Emmanuel Levinas: van fenomeen naar aanspraak’, in: Ciano Aydin (red), *De vele gezichten van de fenomenologie*, 95-117 (97).

2.5 EERSTE CONCLUSIE

Op grond van de bevindingen in dit inleidend Tweede hoofdstuk, komen we samenvattend tot de volgende conclusie:

In de conceptualisering van het ontstaan van een Cultuur in het algemeen en het daaruit voortvloeiend cultuurbesef in het bijzonder onderscheiden we tussen de:

- *cultuurgenese* als materiële en sociale organisatie van de menselijke leefwereld;
- *cultuurbesef* als ideologische organisatie van de menselijke leefwereld.

Op basis waarvan we de notie *cultuur* verder onderscheiden in een:

- *formeel cultuurbegrip* dat een brede en descriptieve opvatting van cultuur voorstaat, en
- *positief cultuurbegrip* dat een smalle en normatieve opvatting van cultuur voorstaat.

Wat vervolgens leidt tot een functioneel onderscheid tussen de:

- *materiële en sociale* organisatie van de cultuur als *verwervingsgrond* van menselijk bestaan, en
- *ideële* organisatie van de cultuur als *rechtvaardigingsgrond* van menselijk bestaan.

Genoemde onderscheidingen vormen een algemeen uitgangspunt in de cultuurwetenschappelijke begripsvorming rond de notie *cultuur* en de bijzondere wijze waarop Levinas aan dat begrip impliciet en expliciet inhoud verleent. Als zodanig dienen deze onderscheidingen ter ondersteuning en verheldering van alle verdere cultuurfilosofische en cultuurkritische argumentaties binnen het onderzoek. Toegepast op Levinas' cultuurkritische analyse van wat hij noemt, "de vrijheid als betrekking van het leven tot iets *anders*" (zie 2.2.1), leidt dit tot de conclusie dat Levinas in zijn fenomenologische analyse van het *genieten*, *wonen* en *werken* als verwervingsgrond van menselijk bestaan precies die materiële en sociale organisatie van de menselijke leefwereld omschrijft die de westerse cultuurgenese kenmerkt. Alsook dat hij in zijn transfenomenologische analyse van de autonome ratio als rechtvaardigingsgrond van menselijk bestaan even precies die ideologische organisatie van de hedendaagse leefwereld omschrijft die de individuele egodefinitie en het egologe cultuurbesef van het Westen kenmerkt. Waarmee Levinas' fenomenologische analyse van de cultuurgenese en transfenomenologische analyse van het daaruit voortvloeiend cultuurbesef voldoende kader bieden voor een kritische beschouwing van de cultuurhistorische verworvenheden van het Westen en het ideologisch zelfbesef dat de westerse cultuurmens kenmerkt. We concluderen dan ook dat de geformuleerde onderscheidingen in zoverre sporen met de ontologiekritiek van Levinas, en dat daarmee de bijzondere cultuurfilosofische optiek van Levinas voor wat betreft het tot nu toe behandelde op zodanige wijze is geoperationaliseerd, dat zijn analyses werkbare invalshoeken bieden voor vervolg van dit onderzoek in Deel II naar de bijzondere aard van Levinas' cultuurbegrip.

DEEL II
1^E EN 2^E TEKSTEXEGESE

HOOFDSTUK 3. ‘LA SIGNIFICATION ET LE SENS’

3.1 INLEIDING

Dit hoofdstuk omvat als eerste de exegese van Levinas’ artikel, ‘La signification et le sens’ – in het Nederlands vertaald door Ad Peperzak als ‘Betekenis en zin’ (BZ) gepubliceerd in *Het menselijk gelaat* (Baarn 1987), MG 152-191, en *Humanisme van de andere mens* (Kampen 1990), HAM 37-99. De ideeën in dit artikel samengevoegd werden oorspronkelijk als geheel gepubliceerd in het tijdschrift *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (Parijs 1964), 125-156, en waren eerder onderwerp van meerdere lezingen die Levinas in 1961, 1962 en 1963 te Parijs en Brussel alsook tijdens studiedagen te Leuven hield.⁶⁶ Als summa van zijn belangrijkste thema’s, samengebracht in een behandeling van ‘de betekenis van de wereld als cultuur’ en ‘de zin van het gelaat als spoor van God’, is de tekst exemplarisch voor zowel de *fenomenologische* als wat in het tweede hoofdstuk genoemd werd *transfenomenologische* uitwerking van Levinas’ ethisch perspectivisme,⁶⁷ culminerend in een zoektocht naar wat hij in § 5 van dit artikel omschrijft als “de zin der zinnen” (*le sens de sens*).

66 In een voetnoot schrijft Levinas: “Les idées exposés dans cette étude ont fait l’objet de conférences prononcées au Collège Philosophique en 1961, 1962 et 1963 et, au mois de janvier 1963, à la Faculté Universitaire Saint-Louis de Bruxelles. – La partie terminale de ce texte avait fait l’objet, dans un autre contexte, d’une communication présentée le 12 mai 1963 dans le cadre des journées d’études de la *Wijsgerig Gezelschap* de Louvain et publiée sous le titre de: ‘La trace de L’Autre’, dans la *Tijdschrift voor Filosofie* [25, pp. 605-623] du mois de septembre de la même année”. Zie ‘La signification et le sens’, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (1964), 125-156 (125*). Vgl. ELB 162, 163.

67 Zie noot 51, 57, 65. In zijn behandeling van deze tekst onder de titel ‘Meaning and Sens’, schrijft Ad Peperzak: “An insistence on the necessity of overcoming not only phenomenology but also ontology, the use of an ethical language to indicate the most radical step beyond ontology, and the deployment of emphasis and hyperbole are three characteristics of his procedure, but each of them demands much clarification. It is therefore fortunate that the essay ‘La signification et le sens,’ translated here as ‘Meaning and Sense,’ gives a number of precious indications about the way in which Levinas passes through and surpasses phenomenology.” – Ad Peperzak, ‘Meaning and Sens’, in: Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley & Robert Bernasconi (red.), *Emmanuel Levinas: basic philosophical writings* (Indiana University Press 1996), 33, 34 (BPW 33-64). Elders merkt Simon Critchley op dat: “‘Meaning and Sense’ [...] which, via an interesting debate with Merleau-Ponty and the question of decolonization [zie HAM 57 en 62], shows the beginnings of the philosophical transition from *Totality and Infinity* to *Otherwise than Being*. It is there that the notion of the trace and the critique of the idea of presence, so important for Jacques Derrida’s work, makes its appearance in Levinas” (CCL xxv).

De vraag naar “de ene zin” (*le sens unique*), in wisselende gestalten zich voordoend als ‘de zin van het zijn’, in bijzonder waar Levinas in gesprek is met Heidegger, en ‘de zin van het leven’, als reflectie op de algehele desoriëntatie in de westerse samenleving, vormt een constante in deze compacte en toch zo volledige beschouwing.⁶⁸ Het is dan ook die zinproblematiek en de persistente wijze waarop Levinas deze expliciet relateert aan al het cultureel, die de keus voor ‘La signification et le sens’ als primaire tekst verklaren. In § 8 stelt hij bijvoorbeeld dat het van groot belang is, “nadrukkelijk te bevestigen, dat de zin voorafgaat aan de culturele tekens” (HAM 86), wat op intrigerende wijze de verhouding tussen het fenomenale en transfenomenale tot leidmotief van dit artikel maakt. Alzo getuigt deze tekst van Levinas’ opmerkelijke cultuurkritische inzet, waar die al het cultureel in zijn historiciteit en fenomenaliteit onder het opzicht van de transcendenten Ander stelt. Waarbij tegelijk moet worden opgemerkt, dat de wijsgerige en linguïstische reflectie op fundamentele begrippen als *zin* en *betekenis* niet van vandaag of gister is maar een lange traditie kent.⁶⁹

3.1.1 ‘Zin’ en ‘Betekenis’ in retrospectief: Frege en Heidegger

- Gottlob Frege -

Een brede en diepgaande reflectie op de logica van taal en denken vinden we al in de *Organon* van Aristoteles, ‘founder of logic’.⁷⁰ Vervolgens, via met name de klassieke en scholastieke *retorica* en *dialectica*, alsook Leibniz’ *mathematische calculus* in overgang naar de moderne logica, kennen deze thema’s met aanverwante begrippen als ‘betekenis’ en ‘zin’ een lange geschiedenis van logisch-wijsgerige beschouwing, welke sinds de *linguistic turn* van begin vorige eeuw zijn weerslag vindt in de literaire en taal filosofische reflectie op relatie, overeenkomst en onderscheid van beider functie en inhoud. Het is dan ook in dat verband dat een belangrijk geschrift van de Duitse wiskundige en filosoof Gottlob Frege (1848-1925) niet onvermeld mag blijven.⁷¹ Frege

68 De biografie Marie-Anne Lescouret maakt veelvuldig melding van deze preoccupatie van Levinas: “In zijn schaarse autobiografische uitspraken placht Levinas zijn ontmoeting met de Russische literatuur samen te vatten als de eerste ontdekking van de vraag naar de ‘zin van het leven’ [...] De romans van Dostoevski wekten zijn belangstelling voor de filosofie, het onderzoek naar de ‘zin van het leven’, en die studierichting is zijn doel...” (ELB 41, 47; vgl. 33, 37, 70, 71).

69 ‘Zin’ en ‘betekenis’ vormen in de analytische taal filosofie belangrijke thema’s. Zie Wim A. de Pater & Pierre Swiggers, *Taal en teken: een historisch-systematische inleiding in de taal filosofie* (Leuven 2000); Daniel Chandler, *Semiotics: the basics* (Londen 2007); Martin Stokhof, *Taal en betekenis: een inleiding in de taal filosofie* (Amsterdam 2009).

70 Zijn *Organon* (‘werktuig’) vormt de verzameling van Aristoteles’ analyses over taal, begrip, denken en kennis, bedoeld als ‘logische’ instrumenten ter beoefening van de wetenschap. Zie voor hun analyse van Aristoteles’ metafysische logica, George Lakoff & Mark Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought* (New York 1999), 373-390.

71 Gottlob Frege geldt als ‘grondlegger van de analytische filosofie’: “In deze visie [...] is Frege de voorloper van Russell en Wittgenstein, en is hij degene geweest die aan de wieg heeft gestaan van wat wordt genoemd de ‘talige wending’ (‘linguistic turn’) in de moderne filosofie. Deze inschatting van Frege’s plaats in de filosofie legt de nadruk op zijn semantisch onderzoek en de bijbehorende ontologische visie.” – Stokhof, *Taal en betekenis*, 61 e.v. Vgl. De Pater & Swiggers, *Taal en teken*, 9.

publiceerde in 1892 een artikel over ‘zin’ en ‘betekenis’, getiteld ‘*Über Sinn und Bedeutung*’. Met dit geschrift beoogde hij een brede en verantwoorde uiteenzetting te geven van het onderscheid tussen ‘betekenis’ (Sinn) en ‘verwijzing’ (Bedeutung).⁷² Het betreft hier een taal filosofische exercitie in dienst van de mathematische logica, waarmee hij het probleem van de *cognitieve- of waarheidswaarde* van de gelijkstelling (*Identität*) tussen termen aan beide zijden van de copula wilde oplossen. Dus tussen ‘a’ en ‘a’ in de gelijkstelling $a = a$, en ‘a’ en ‘b’ in geval $a = b$; alsook in zijn behandeling van zinnen en bijzinnen en tussen subject en predicaat.⁷³ Deze formalisatie maakt echter al direct duidelijk dat Freges taalanalytische benadering in dienst van de logica veraf staat van die van Levinas, getuige diens expliciete kritiek daarop in termen van: “De boven alles gaande voorrang van het A is A , principe van intelligibiliteit en van betekenisverlening” (TU 171)⁷⁴ – waarin immers sprake is van een cultuur filosofische analyse in dienst van de ethiek. Met andere woorden, Frege ging het om de juistheid van de *logische* relatie: *Waarheid* (“das Wort ‘wahr’ kennzeichnet die Logik”); Levinas om de juistheid van de *ethische* relatie: *Goedheid* (“Le Désir se révèle bonté”).⁷⁵ Maar ondanks dit fundamentele verschil, op grond waarvan men zich wellicht afvraagt, waarom dit refereren aan de formeel-logische operaties van Frege,⁷⁶ bestaat er zowel fenomenologisch als transfenomenologisch een interessante parallel tussen beider beschouwingen. En wel in de verhouding ‘betekenis – verwijzing’ zoals gebruikt door Frege, met de verhouding ‘zin – betekenis’ zoals geïdentificeerd door Levinas. In beide gevallen is er namelijk sprake van een *afhankelijkheidsrelatie* waarin de ene term op specifieke wijze bepalend

72 Zie commentaar en vertaling van het artikel door Max Black, ‘*On Sinn and Bedeutung*’, in: Michael Beaney (red.) *The Frege Reader* (Oxford 1997), 151-171; Ned. vert. Pierre Swiggers, *Frege’s Over betekenis en verwijzing: inleiding, vertaling en bibliografie* (Leuven 1984). ‘Function und Begriff’ (1891), ‘*Über Sinn und Bedeutung*’ (1892) en ‘*Über Begriff und Gegenstand*’ (1892), waarin Sinn en Bedeutung thematisch onderscheiden worden uitgewerkt, gelden als Freges belangrijkste bijdragen tot de symbolische logica.

73 In zijn latere ‘*Ausführungen über Sinn und Bedeutung*’ (1892-1895), vindt een uitbreiding plaats naar begrippen (Begriffswörtern) in relatie tot objecten (Gegenstände). Zie ‘*Comments on Sinn and Bedeutung*’, in: Beaney (red.), *The Frege Reader*, 172-180.

74 “La priorité superbe de l’ A est A , principe d’intelligibilité et de signifiante...” (EN 147). Zie noot 33.

75 In zijn *Kernsätze zur Logik* (1892) heet het daarom: “Die Logik beginnt erst mit der Überzeugung, daß ein Unterschied zwischen Wahrheit und Unwahrheit bestehe.” – Gottlob Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie: aus dem Nachlaß* (Hamburg 1971), 24. Bij Levinas gaat het om wat hij in § 6 van BZ noemt: “Een oriëntatie die op een vrije wijze van het Zelfde naar het Andere gaat” (HAM 68 e.v.). Wat hij vervolgens plastisch betitelt als “een Werk”, onomkeerbaar gericht naar de ander (“L’Œuvre pensée radicalement est mouvement du Même vers l’Autre qui ne retourne jamais au Même”, HAH 41). Vgl. Richard Cohen in het voorwoord van *Face to face with Levinas*: “Levinas raises anew the question of the limits and nature of knowledge, the question of the status of thought itself. What is unique about Levinas’ answer is that it binds thought not in the name of the *true*, but in the name of the *good*. Levinas does not demand that thought be more rigorous or more in tune with being, but that it be more thoughtful; heedful of the social, and therefore moral, conditions that govern it. Levinas demands that thought be humble.” – Richard Cohen (red.), *Face to face with Levinas* (New York 1986), vii.

76 In de filosofische kringen aan de universiteit van Poitiers waar Levinas van 1964 tot 1968 doceerde, werd de taalanalyse echter niet geschuwd: “getuige een tekst van de Duitse filosoof Gottlob Frege die de zeer katholieke Jeanne Delhomme gebruikte als motto voor haar boek over de ‘Onmogelijke vraag naar de Godsnaam’” (ELB 199, 200).

is voor het verstaan van de andere. Zo is het in de theorie van Frege de *betekenis* (Sinn) die bepalend is voor de manier waarop de *verwijzing* (Bedeutung) moet worden opgevat, en in de optiek van Levinas de ene *Zin* die aan de vele culturele *betekenissen* een oriëntatie verleent.⁷⁷ Waarmee deze semiotische parallel verduidelijkt dat, ongeacht het abstract-theoretisch of transcendent-ethisch perspectief, het overdrachtelijke van de altijd noodzakelijk metaforische belichting voorwaardelijk is tot bepaling van de ‘Identität’ tussen een *gegeven* en het betekenisvol *verstaan* daarvan. Immers: niets is *an sich* kenbaar, dan bij de zingevende *gratie* van iets *anders*. Ofwel, het ‘gegeven’ van het *ene* kan slechts overdrachtelijk worden verstaan in relatie tot het contextueel ‘betekenende’ (Frege) of ‘zingevende’ (Levinas) *andere* – dus, meer nadrukkelijk: door *interventie* van dat *andere*.⁷⁸ Waarmee deze metaforische parallelie van groot belang is voor de in dit onderzoek beproefde analyse van de betekenis- en zinproblematiek, zeker waar valt te verwachten dat we op analoge wijze in die zowel formeel-logische als metafysisch-ethische structuur van *zin*, *betekenis* en *cultuur* vergelijkbare semiotische complexen zullen aantreffen.

- Martin Heidegger -

Niet minder treffend in dit verband, en evenmin toevallig, is die andere parallel met de specifieke *zin-* en *zijns-*verhouding die Heidegger in zijn vroege werk exploreert. In Heideggers oppositie tegen de ‘zijnsvergetelheid’ (Seinsvergeessenheit) komt middels een hermeneutische zoektocht het verstaan van ‘zijn’ pas tot stand onder de belichting door de ‘zin’. In zijn magnum opus *Sein und Zeit* (1927) schrijft hij bijvoorbeeld: “Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält”.⁷⁹ Wat Ben Vedder in zijn Rede getiteld, *Erfgenamen van de Toekomst: Heideggers vraag naar zijn als vraag naar zin*, als volgt toelicht: “Het verstaan

77 “Veronderstellen de betekenissen niet noodzakelijk één enkele zin, waaraan zij hun betekende kracht ontlenuen?” (HAM 63), zo vraagt Levinas. Levinas’ fenomenologisch gezichtspunt richt zich op de *wijze* waarin de dingen transfenomenologisch *gegeven-zijn* (vgl. noot 57). In de beschouwing van Frege geldt de *verwijzing* als aanduiding voor een ding, een voorwerp, waarbij de *betekenis* bepalend is voor de specifieke *wijze* van gegeven-zijn (*Art des Gegebenseins*) van het betreffende ding of voorwerp.

78 De semioticus Umberto Eco stelt: “...culture continuously translates signs into other signs, and definitions into other definitions, words into icons, icons into ostensive signs, ostensive signs into new definitions, new definitions into propositional functions, propositional functions into exemplifying sentences and so on; in this way it proposes to its members an uninterrupted chain of cultural units composing other cultural units, and thus translating and explaining them.” – Umberto Eco, *A theory of semiotics* (Bloomington 1976), 71. Vgl. “The Peircean idea of semiosis is the idea of an infinite process of interpretation.” – Umberto Eco, *Semiotics and the philosophy of language* (Bloomington 1984), 2.

79 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1993), 151. We stuiten hier op de Heideggeriaanse notie ‘existentiaal’ (Existenzial): “Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, ‘hinter’ ihm liegt oder als ‘Zwischenreich’ irgendwo schwebt. Sinn ‘hat’ nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende ‘erfüllbar’ ist. *Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein*” (*ibid.*). ‘Existentiaalen’ duiden aldus het voorliggende – niet op te vatten als categoriën, maar als metafysische bepalingen van het menselijk begrippelijke, en als zodanig, existentieel ervaarbare. Zie het lemma ‘Existenzialien’, verwijzend naar Heidegger, in: HWP Bd. 2, 862.

wordt omgeven door een geheel dat buiten het verstaan valt; dat is hetgeen door Heidegger ‘zin’ wordt genoemd. Wanneer wij iets begrijpen dan wordt ons begrijpen omgeven door een horizon die dat begrijpen mogelijk maakt, het is juist dat wat als zin verschijnt. Deze zin-horizon is zelf lichtgevend, het is geen licht dat door de mens gemaakt wordt. Zin zegt alleen dat het om iets gaat dat op een of andere manier verstaanbaar is.”⁸⁰ Aldus herneemt Heidegger opnieuw een metafysica die haar aangrijpingspunt vindt in de transcendentie van het Zijn, maar vanwege de ontologische differentie van die transcendentie pas tot verstaan komt binnen de immanentie van de *zijnden*.⁸¹ Alzo krijgt dit verstaan betekenis binnen de existentie van een zijnde dat het in zijn *Dasein* om dat zijn zelf gaat, als de door het subject begrepen zijnsmogelijkheid van eigen bestaan. Op dit punt echter, onderscheidt het Heideggeriaans verstaan zich op cruciale wijze van dat van Levinas, voor wie het in zijn ethische differentiefilosofie niet gaat om de *Sorge* voor het *eigen* bestaan, maar om de *verantwoordelijkheid* voor het bestaan van de *ander*. De uitwerking van deze en andere verwijzingsrelaties komt in de hierna volgende exegese uitgebreid aan de orde. Waarmee ‘La signification et le sens’ binnen het breder wijsgerig aandachtsveld dat dit onderzoek beoogt is gesitueerd.

‘La signification et le sens’ wordt integraal naar de vertaling van Ad Peperzak als ‘Betekenis en zin’ (BZ) weergegeven, voorzien van de paginanummering in *Humanisme van de andere mens* (Kampen 1990), HAM 37-99. Mijn commentaar volgt de paragraafindeling van Levinas aldaar, met directe wijsgerige uiteenzettingen. Aanvullende toelichtingen en zakelijke informatie worden in voetnoten weergegeven. Citaten uit- en verwijzingen naar de oorspronkelijke Franse tekst betreffen de publicatie daarvan in *Humanisme de l'autre homme* (Parijs 1972), en worden waar nodig eveneens integraal weergegeven volgens de daarin geldende paginering als HAH 17-64.

3.2 EXEGESE ‘BETEKENIS EN ZIN’

§ 1. Betekenis en receptiviteit

In deze eerste paragraaf, getiteld ‘Signification et réceptivité’, worden de begrippen *betekenis* en *receptiviteit* aan een functionele analyse onderworpen met de bedoeling tot een bepaling

80 Ben Vedder, *Erfgenamen van de Toekomst: Heideggers vraag naar zijn als vraag naar zin* (Tilburg University Press 1990), 22.

81 Zie ook Heideggers *Was ist Metaphysik?* (1929) en *Einführung in die Metaphysik* (1935, uitgegeven in 1953), die na *Sein und Zeit* (1927) evenzovele manifesten zijn van de stadia in Heideggers denkweg naar een mogelijk zijnsverstaan, als een ‘denken-van-zijn’ in termen van ‘zin’ – een *prealabele* zin. Gelijk Vedder stelt: “De zin gaat vooraf en als voorafgaand is hij het *waarnaartoe* en het *vanwaaruit* wij iets begrijpen. Hij gaat vooraf aan het begrijpen en uitleggen. Het is het voorontwerp dat eerder vooruitgeworpen is en vanwaaruit iets wordt begrepen.” – Vedder, *Erfgenamen van de toekomst*, 22. Zie voor een vergelijking tussen Frege, Heidegger en Levinas, John Llewelyn ‘Levinas and language’ (CCL 119-138).

van hun onderlinge verhouding te komen. De kwestie die Levinas behandelt is er een van prioriteitstelling: is het de receptiviteit die de betekenis mogelijk maakt, of andersom: de betekenis die als voorwaardelijk geldt voor de receptiviteit? Levinas argumenteert voor het laatste. Daartoe behandelt hij twee opvattingen van betekenis: de, wat hij noemt “intuitionistische of intellectualistische opvatting van de betekenis” en de, wat we hier zullen benoemen als ‘contextualistische’ opvatting van betekenis.⁸² De ‘zuivere’ receptiviteit van de intellectualistische opvatting van betekenis noemt Levinas een mythe; het is de (contextuele) betekenis die de waarneming eerst mogelijk maakt en de receptiviteit activeert. Met deze positionering van betekenis en receptiviteit legt hij een belangrijke basis voor het vervolg van zijn betoog.

Tussen de werkelijkheid die de receptiviteit gegeven is, en de betekenis die deze werkelijkheid kan krijgen, schijnt een onderscheid te bestaan. Alsof de ervaring allereerst inhouden biedt – vormen, vastheid, ruwheid, kleur, geluid, smaak, reuk, warmte, zwaarte enz. – terwijl al deze inhouden vervolgens beziel worden door meta-foren – alsof ze een extra lading krijgen die ze over het gegevene heen draagt (HAM 37).⁸³

Een ironische ondertoon lijkt hier aanwezig (“semblent se distinguer”, HAH 19): is de moderne cultuur, wetenschap en filosofie, nu pas in staat de distale perceptie te thematiseren die haar wezen heeft bepaald? En wat is dan de inzet van dit thema, de problematisering van het objectiviteitsideaal? Levinas’ fenomenologisch uitgangspunt rekent al met de lichamelijke en ruimtelijke bepaaldheid van de waarneming en de pluralistisch culturele bepaaldheid van de taal zoals deze in § 2 aan de orde komen, waardoor zowel iedere ‘naïeve’ receptiviteit als elke

82 Met betrekking tot deze tweede opvatting van de betekenis spreekt Levinas even verder over “het model van een context” (*le modèle d’un contexte*) als “de ruimte waarbinnen de betekenis gesitueerd is” (HAM 41). Wat zeker niet opgevat moet worden als een pleidooi voor cultureel relativisme, maar als een contextualisme waarin de samenhang van de dingen en de historische positie van de deelnemer(s) binnen die samenhang bepalend zijn voor alle betekeniservaring en elke betekenisverlening. Het begrip ‘relativisme’ dient aldus nadrukkelijk onderscheiden te worden van ‘contextualisme’. Relativisme, cultureel of anderszins, heeft te zeer de connotatie van betrekkelijkheid en refereert als zodanig aan de afstandelijke positie van de buitenstaander die over de mogelijkheid beschikt tot het maken van een vergelijking tussen meerdere contexten. Levinas komt in § 4 wel te spreken over de veelheid van culturele betekenissen, maar gaat bij de behandeling van de hier bedoelde opvatting van de betekenis uit van “de spreker of waarnemer die zelf deel uitmaakt van dat verzamelde zijn(de)” (HAM 43). Spreken over relativiteit is dan ook alleen mogelijk in descriptieve zin vanuit een *buitenstaandersperspectief*; een normatief relativisme is een contradictio in terminus, en een praktisch relativisme is vreemd aan elk *deelnemersperspectief*. Zie in dit verband ook Koo van der Wal en Frans Jacobs, *Vragen naar zin: beschouwingen over zingevingproblematiek* (Baarn 1992), 213, waar gesteld: “Iets heeft alleen zin vanuit een deelnemersperspectief; een functie heeft iets vanuit een buitenstaandersperspectief [...] een functionele relatie is een externe relatie, een betekenisrelatie is een interne relatie”. De term ‘contextualisme’ doet dus meer recht aan de door Levinas geschetste horizon van het subject wiens ervaringen “betekenen vanuit de ‘wereld’ en de positie van degene die kijkt” (HAM 42).

83 “La réalité donnée à la réceptivité et la signification qu’elle peut revêtir, semblent se distinguer. Comme si l’expérience offrait d’abord des contenus – formes, solidité, rugosité, couleur, son, saveur, odeur, chaleur, lourdeur, etc. – et comme si, ensuite, tous ces contenus s’animaient de méta-phores, recevaient une surcharge les portant *au-delà* du donné” (HAH 19).

'objectieve' betekenisverlening gekritiseerd wordt – waarmee Levinas zich impliciet presenteert als *differentiënder* die zich keert tegen het eenheidsdenken van de westerse geest dat de Westerse filosofie beheerst (vgl. TI x).

- *Metaforisch 'gebeuren'* -

Het schematisme van “de ervaring” die “allereerst inhouden biedt” kunnen we in werkwoordelijke zin duiden als een *gebeuren* waarbinnen de werkelijkheid als gegeven verschijnt en betekenis verkrijgt. De receptiviteit geldt dan de *ontvankelijkheid* die de meta-foor – het *over-heen (l'au-delà)* van de betekenis – mogelijk maakt, en daarmee de noodzakelijke voorwaarde van betekenisgeving vormt. Waarmee op dit punt van het betoog nog niets is gezegd over de prioriteit van betekenis of receptiviteit, maar wel over de afhankelijkheidsrelatie tussen die beide. De prioriteitskwestie houdt direct verband met de vraag of de receptiviteit niet alleen als noodzakelijke, maar ook als voldoende voorwaarde van de betekenis kan gelden. In het navolgende zal Levinas eerst een opvatting van de betekenis presenteren waarin sprake is van receptiviteit als noodzakelijke én voldoende voorwaarde, de zogenaamde “zuivere receptiviteit”. De nadruk op de term *gebeuren* is in dit verband drieledig:

- De formulering van Levinas evoceert een dynamisch beeld van procesmatigheid: de ervaring “biedt” inhouden, deze inhouden “worden” bezield, en “krijgen” een extra lading die ze over het gegevene heen “draagt”.
- Dit vindt plaats middels de ervaring van een werkelijkheid die aan de receptiviteit “gegeven” is, waarbij allereerst (*d'abord*) de *waarneming* en vervolgens (*ensuite*) de *waardebepaling* van die werkelijkheid plaats vindt – ‘waarneming’ ruim opgevat als het hele scala tussen onbewuste apperceptie en bewuste perceptie, en ‘waardebepaling’ als het toekennen van een waarde (denotatie) aan een zaak, alsook het verlenen van een betekenis daaraan (connotatie) in relatie tot een specifieke context.
- Zo bezien vertoont de dynamische relatie tussen subject en wereld het tijdruimtelijk karakter van een *gebeuren*, opgevat als de interactie tussen *subject* en *object* met inbegrip van haar prereflexief moment.

In die zin ontmoeten we de formulering “un événement” ook bij Levinas. In § 2 maakt hij gewag van de artistieke uitdrukking als “een wezenlijk gebeuren” (*un événement essentiel*), met expliciete verwijzing naar “de schema's van de latere Heidegger”, waarin het gaat om “het subject dat door het zijn als zijn dienaar en hoeder is aangesteld”. En in § 5 duidt hij de eenheid van het zijn “als het oorspronkelijke gebeuren” (*événement primordial*) waarin het denken en het hele historisch leven van het zijn een plaats krijgen; in § 6 benoemd als, “het fundamentele gebeuren” (*événement fondamental*) van het zijn. Kennelijk bevinden we ons hier middenin de dialoog met Heidegger.⁸⁴

84 Waarmee we raken we aan de uniek Heideggeriaanse notie *Ereignis*: “Zum philosophischen Leitwort

Men kan deze *metafoer* beschouwen als iets dat voortvloeit uit een gebrek van de waarneming, of ook uit haar voortreffelijkheid, naargelang datgene waarnaar de metafoer *over* het gegeven *heen* verwijst, tot andere inhouden leidt, die alleen maar buiten het beperkte veld van de waarneming vallen, – of naargelang het *over-heen* (*l'au-delà*) transcendent is met betrekking tot de eigen orde van de inhoud of van het gegevene (HAM 37).⁸⁵

“Deze *metafoer*”, betreft de metafoer als talige stijlfiguur in het algemeen, maar meer direct ook het “bezield worden van de inhouden door meta-foren” (*tous ces contenus s'animaient de métaphores*) als metaforische uitspraak. Het *tertium comparationis* betreft hier de ‘levendigheid’ van de bezieling waardoor de betekenis van de inhouden tot spreken wordt gebracht. Met het “gebrek” en de “voortreffelijkheid” van de waarneming geeft Levinas aan dat langs twee kanten elke betekenisverlening noodzakelijk metaforisch is omdat de werkelijkheid als object niet *vanzelf*-sprekend is, maar tot spreken moet worden gebracht binnen een mentaal-relatoneel veld van onderlinge betrekkingen en associatieve reflectie. Daartoe krijgt de fenomenale werkelijkheid als objectiviteit een symbolische ‘opdruk’ vanuit de subjectiviteit, die op zijn best een geobjectiveerde intersubjectiviteit is met een geheel eigen talige economie, ofwel communicatiesysteem. Binnen dit systeem vormen de diverse symbolen ieder voor zich evenzoveel bouwstenen die volgens de regels van de intersubjectiviteit onderling verwisselbaar en dus multifunctioneel zijn. In *Metaphor and Thought* stelt Andrew Ortony dat: “The central idea of this approach is that cognition is the result of mental *construction*. Knowledge of reality, whether it is occasioned by perception, language, memory, or anything else, is a result of going beyond the information given. It arises through the interaction of that information with the

wird Ereignis dann besonders beim späteren Heidegger. Etymologisch bedeutet Ereignis hier kein Geschehen oder Vorkommnis, sondern ein einzigartiges An- und Zueignen, das Sichübergeben des ins Ereignis zurückgedachten ‘Seins’ an des Denken” (HWP Bd. 2, 608, 609. Herbert Spiegelberg ziet in het begrip echter weinig meer dan een tautologie: “This concept *Er-eygnis* had played an increasing role in Heidegger’s thought since the letter on humanism. But all that can be said in the end about the *Ereignis* is the tautology that the *Ereignis ereignet*” (TPM 378). Maar ‘de Ereignis ereignet’ is formeel net zo min een tautologie als ‘de schilder schildert’, er is immers sprake van twee verschillende syntactische valenties: een naamwoordelijke en een werkwoordelijke. George Steiner noemt dit “dynamisch nominalisme” fundamenteel voor Heideggers taaltheorie. Zie George Steiner, *Martin Heidegger* (Kampen 1994), 73. Wat wel gezegd kan worden is dat *Ereignis*, en veel andere neologismen van Heidegger, het talig onvermogen manifesteren het wezenlijke van de werkelijkheid uit te drukken. Vgl. CCL 126-127, waar het gaat om “...an excluded third infinity deeper and older than the verblatity of to-be-or-not-to-be”. Wanneer we *Über den Humanismus* (1949) er op naslaan blijkt dit alles dan ook meer dan een taalspel: “ist nicht in ‘S.u.Z.’ (S. 212), wo das ‘es gibt’ zur Sprache kommt, gesagt: ‘Nur solange Dasein ist, gibt es Sein’? Allerdings. Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. Dieses ist das Geschick der Lichtung.” – Martin Heidegger, *Über den Humanismus* (Frankfurt a.M., 1991), 27. Alzo bespeuren we in het schijnbaar tautologisch *gebeuren dat gebeurt* een direct heterologisch samengaan van logica en dynamica (vgl. CCL 192, 193).

85 “Cette *métaphore* peut être considérée comme relevant d’un défaut de la perception ou de son excellence, selon que l’au-delà de la *métaphore* mène à d’autres contenus, mais seulement absents du champ limité de la perception, ou selon que l’au-delà est transcendant par rapport à l’ordre même du contenu ou du donné” (HAH 19).

context in which it is presented, and with the knower's pre-existing knowledge. This general orientation is the hallmark of the relativist view that the objective world is not directly accessible, but is constructed on the basis of the constraining influences of human knowledge and language".⁸⁶ Het ethisch universalisme van Levinas biedt als zodanig ruimte aan "the relativist view", maar gaat daar tegelijk ook aan voorbij, wat hem de mogelijkheid biedt deze zijden van het metaforisch spectrum in twee voorbeelden uit te werken, en wel onder de respectievelijke noemers *intellectualisme* en *contextualisme*. Ad Peperzak tekent daarbij aan: "De eerste weg loopt van Plato tot Husserl; de tweede vindt zijn grootste verdediger in Heidegger" (MG 152n.2).

- Intellectualistische opvatting van de betekenis -

We volgen Levinas in zijn uitwerking van de metafoer als compensatie voor, wat hij hiervoor noemde, "een gebrek van de waarneming" (*d'un défaut de la perception*), wat aansluit bij een intellectualistische opvatting van de betekenis (HAM 37-40).

Deze rechthoekige en vaste ondoorzichtigheid zou alleen dán een boek worden, wanneer zij mijn denken naar andere, nog of reeds afwezige gegevens leidt: naar de auteur die schrijft, de lezers die lezen, de boekenrekken die schragen enz. Al deze termen kondigen zich aan, maar geven zich niet in de rechthoekige vaste ondoorzichtigheid die zich aan mijn gezicht en mijn handen opdringt. Deze afwezige inhouden verlenen een betekenis aan het gegeven, Maar uit dit beroep op de afwezigheid zou blijken dat de waarneming gefaald heeft in haar waarnemingstaak, welke bestaat in het tegenwoordig stellen, in het voorstellen (HAM 37, 38).⁸⁷

De waarneming zou door haar eindigheid ten opzichte van haar roeping te kort geschoten zijn en zij zou dit *tekort* hebben vergoed door te betekenen wat zij niet kan tegenwoordig stellen. Betekenen zou armer zijn dan waarnemen. Rechtsens zou de werkelijkheid van meet af aan een betekenis bezitten. Werkelijkheid en begrijpelijkheid zouden samenvallen. De identiteit der dingen zou de identiteit van hun betekenis schragen. Voor God, die tot een onbegrensde waarneming in staat is, zou er geen betekenis zijn die zich van de waargenomen werkelijkheid onderscheidt en zou begrijpen gelijkstaan met waarnemen (HAM 38).⁸⁸

Opmerkelijk is dat Levinas in deze beschrijving van de waarneming een theologische connotatie

86 Andrew Orthony (red.), *Metaphor and thought* (Cambridge University Press 1993), 1. Vgl. Umberto Eco, *Semiotics and the philosophy of language* (Bloomington 1984), 87-129. Zie noot 78.

87 "Cette opacité rectangulaire et solide ne deviendrait livre qu'en portant ma pensée vers d'autres données, encore ou déjà absentes – vers l'auteur qui écrit, les lecteurs qui lisent, les étagères qui supportent, etc. Tous ces termes s'annoncent sans se donner dans l'opacité rectangulaire et solide qui s'impose à ma vue et à mes mains. Ces contenus absents confèrent une signification au donné. Mais ce recours à l'absence attesterait que la perception a failli à sa mission de perception, laquelle consiste à rendre présent, à représenter" (HAH 19).

88 "La perception, à cause de sa finitude, aurait manqué à sa vocation et aurait suppléé à ce manque en signifiant ce qu'elle ne peut représenter. L'acte de signifier serait plus pauvre que l'acte de percevoir. En droit, la réalité posséderait d'emblée une signification. Réalité et intelligibilité coïncideraient. L'identité des choses porterait l'identité de leur signification. Pour Dieu, capable d'une perception illimitée, il n'y aurait pas de signification distincte de la réalité perçue, comprendre équivaudrait à percevoir" (HAH 19).

laat meeklinken: de ‘waarnemingstaak van de waarneming’ is een *mission de perception*, te verstaan als ‘haar roeping’, *sa vocation*. Het geldt dan ook geen descriptief beeld van de waarneming in evolutionair ontwikkelingsperspectief, maar een normatief oordeel over het tekort (*ce manque*) van de waarneming. Betekenen is in dit geval de ‘armelijke’ act die dit tekort aantoonst; wat impliceert dat de waarneming de werkelijkheid geen recht doet omdat ze de intrinsieke betekenis ervan “niet kan tegenwoordig stellen”, terwijl – zo blijkt uit het vervolg – deze beide in het voorbeeld van Levinas wel verondersteld worden samen te vallen. Ter illustratie daarvan introduceert Levinas, met verwijzing naar God als absolutum (“capable d’une perception illimitée”), de ruimte waarbinnen de werkelijkheid aan God – “het enige zijnde waarvan de essentie de existentie impliceert” (ZZ 86)⁸⁹ – verschijnt en hermeneutische opposities tot compositie worden. In die ethische ruimte vallen *waarnemen* en *begrijpen* van de dingen samen als extract van hun betekenisvolle identiteit, parallel met het samenvallen van *werkelijkheid* en *waarheid* en dat van *zijn* en *behoren*. Maar de werkelijkheid zoals ze óns verschijnt verschilt daarvan; alleen al uit oogpunt van menselijke beperktheid is ze in haar fenomenaliteit en contingentie slechts fragmentarisch te ervaren en te duiden, ter verheldering waarvan Levinas even verder het model hanteert van, “een taal en een cultuur – met alles wat zij bevatten aan historische avonturen en verworvenheden”, als, “de ruimte (*le lieu*) waarbinnen de betekenis gesitueerd is” (HAM 41). Waaruit blijkt, in vergelijking met Gods onbegrensde waarneming, waar het *tekort* van menselijke waarneming vandaan komt: het samenvallen van werkelijkheid en begrijpelijkheid – ideaal van positivistisch denken – is slechts wens en géén werkelijkheid. Zo kunnen we de kritische ondertoon van Levinas verstaan, blijkens de aanvoegende wijs die de hele alinea door (hier tien maal, maar ook elders) op de grens van potentialis en irrealis balanceert. Dat het hier een opvatting (*conception*) betreft die Levinas scherp kritiseert wordt vervolgens duidelijk.

Het intellectualisme – het rationalistische evengoed als het empiristische, idealistische of realistische intellectualisme – knoopt bij deze opvatting aan. Voor Plato, voor Hume en zelfs voor de hedendaagse logische positivisten bestaat de betekenis in niets anders dan de inhouden die aan het bewustzijn gegeven zijn. In de onmiddellijkheid van een bewustzijn dat zich voor gegevens openstelt, blijft de intuïtie de bron van iedere betekenis, of die gegevens nu ideeën, relaties of zintuiglijke kwaliteiten zijn (HAM 38).⁹⁰

De betekenissen die door de taal gedragen worden, moeten zich legitimeren in een reflectie over het bewustzijn dat die betekenissen beoogt. Iedere metafoer die door de taal wordt mogelijk gemaakt, moet herleid worden tot de gegevens waarvan men vermoedt, dat zij door de taal ten onrecht

89 “Comme l’étendue, la pensée, existence créée, court le risque de néant si Dieu – seul être dont l’essence implique l’existence, s’en retire” (EE 136).

90 “L’intellectualisme – qu’il soit rationaliste ou empiriste, idéaliste ou réaliste – se rattache à cette conception. Pour Platon, pour Hume et même pour les positivistes logiques contemporains, la signification se réduit à des contenus donnés à la conscience. L’intuition, dans la droiture d’une conscience accueillant des données, reste la source de toute signification, que ces données soient des idées, des relations ou des qualités sensibles” (HAH 20).

worden voorbijgestreefd. De figuurlijke zin dient haar rechtvaardiging te vinden in de letterlijke zin die aan de intuïtie wordt verstrekt (HAM 38, 39).⁹¹

Algemeen staat het intellectualisme voor een denkhouding die uitgaat van het primaat van de Rede die *avant la lettre* haar wortels heeft in het klassieke denken – reeds Socrates beschouwde de kennis (*logos*) als noodzakelijke en voldoende voorwaarde tot deugdzaamheid (*areté*). Veel later zou de Verlichting deze vooronderstelling in termen van ‘redelijk is zedelijk’ tot programmatisch statuut verheffen, wat bepalend is geweest voor de moderne rationalisering van wetenschap en samenleving. De postmoderne idee van ‘intellectualisme’ heeft een vooral pejoratieve connotatie waarin de tegenstelling tussen verstand en gevoel doorklinkt, maar dan zijn we al voorbij de typering die Levinas van dit begrip wil geven in aansluiting op de hiervoor geschetste opvatting van de betekenis waarin de absoluut geachte rede de ‘gebrekkige’ waarneming domineert. Het intellectualisme – van welke signatuur dan ook, aldus deze retorische simplificatie door Levinas – vertrekt vanuit de subjectiviteit van de rede om het *begrijpen* aan de objectiviteit te voltrekken. En het doet dit omdat het de werkelijkheid als onbemiddeld opvat, zoals Levinas even verder formuleert: “De zin is al gegeven in de onmiddellijkheid die de betrekking tussen noësis en noëma kenmerkt” (HAM 39). Met andere woorden, de *waarneming* is niet fundamenteel bepalend maar van ondergeschikt belang voor de betekenis, omdat deze bestaat “in niets anders dan de inhouden die aan het bewustzijn gegeven zijn”. Ziehier het machtsvertoon van de autonome rede die, hetzij idealistisch of empiristisch, totaliserend optreedt in het (be)grijpen van de werkelijkheid – geïllustreerd in de volgorde van “begrijpen” als “gelijkstaan met waarnemen” (*comprendre équivaudrait à percevoir*); wat wel past bij Gods onbegrensde waarneming, maar met betrekking tot het hier geschetste positief wetenschappelijk intellectualisme opgevat kan worden als: *men begrijpt niet wat men waarneemt, maar neemt intuïtief waar wat men denkt te begrijpen*, vanuit de ‘onmiddellijke’ betrekking tussen noësis en noëma – “...dans l’intuition, comprise comme l’intentionnalité qui atteint l’être” (THI 135; vgl. 138).

“In de onmiddellijkheid van een bewustzijn” kan dan ook gelezen worden als de ‘directheid’ tussen bewuste waarneming en intuïtie (of, ‘met de *directheid* van een bewustzijn’), waarbij de gewaarwording van gegevens in het bewustzijn onmiddellijk een betekenis oproept, – er is zo sprake van een functionele connotatie. Maar Levinas kan er ook (of tevens) mee bedoelen dat binnen de geschetste opvatting de eigen intentionaliteit van het bewustzijn niet om de intuïtie heen kan, en dan gaat het om een ethische connotatie; het zou er *wel* omheen moeten kunnen gaan. Zo werd “dans la droiture d’une conscience” (HAH 20) eerder door Peperzak vertaald met: “In de (op)rechtheid van een bewustzijn” (MG 153).⁹² In zijn kritiek resumeert Levinas

91 “Les significations portées par le langage, doivent se justifier dans une réflexion sur la conscience qui les vise. Toute métaphore que le langage rend possible, doit se ramener aux données que le langage est soupçonné de dépasser abusivement. Le sens figuré doit se justifier par le sens littéral fourni à l’intuition” (HAH 20).

92 Dit laatste doet denken aan de *ideale Anschauung* bij Brentano, welk idee nauw verweven is met zijn theorie over de intentionaliteit als de beslissende factor in psychologische verschijnselen. Wat

vervolgens het bestand van de westerse filosofie; in zijn visie: de ideeën van Plato, de causale relaties van Hume en de empiristische evidenties van de logisch positivisten, – die allen stellen *de facto* de onmiddellijkheid van de intuïtie boven de indirectheid van het discursieve denken, en nemen vanuit deze intuïtie (de ‘ideale Anschauung’), die de bron blijft van iedere betekenis, een voorschot op de waarheid als objectief kennen van de werkelijkheid. En daarom dient de taal (*le langage*) – de figuurlijke zin van de metafoor – “haar rechtvaardiging te vinden in de letterlijke zin die aan de intuïtie wordt verstrekt”. Maar in de noodzakelijke toepassing ervan, verraadt de metafoor, als betekenisdrager, veel minder het tekort van de taal dan wel van de intuïtie zelf, welks monistische tendens geen recht kan doen aan de differente figuraties binnen de werkelijkheid die *an sich* moeilijk of niet tot elkaar te herleiden zijn, maar waarvan de figuurlijke zin de semantische relaties adequater benadert dan de letterlijke zin.

In de *Jardin d’Épicure* brengt Anatole France de volgende propositie tot haar elementaire betekenis terug: ‘De Geest waait waar hij wil’. Hij pompt de metaforen leeg, die buiten ons weten om in deze propositie hun spel zouden spelen. Het valse prestige van de taal achter zich latend, wendt hij zich tot de atomen van de ervaring. In dit geval zijn het de atomen van Demokriet en Epikurus. Anatole France wil van de glans die door hun opeenhoping ontstaat, terug naar de druilerige regen van atomen die door de ruimten valt en de zintuigen treft.

Wat dit empirisme aan simplisme bevat, kan men gemakkelijk te boven komen zonder dat het wezenlijke van de intuitionistische of intellectualistische opvatting van de betekenis verloren gaat (HAM 39).⁹³

Voor de humanist Anatole France (1844-1924) waren zijn ironisch getinte romans – zeker sinds de ‘affaire Dreyfus’ – middel om sociaal-politieke kwesties aan de orde te stellen. Zijn maatschappelijk engagement met een sterke zin voor realisme richtte zich onder andere tegen een klerikaal conservatisme en politiek nationalisme dat alles over had voor ‘de eer van Frankrijk’. Vanuit dit motief valt er een correspondentie te bespeuren tussen zijn literaire kritiek op het naturalisme en symbolisme van de romantici en zijn maatschappijkritiek; in beide gevallen wil hij zuiverheid en helderheid herstellen door de glans van een schijnwerkelijkheid te doorbreken. Voor Levinas echter, illustreert deze tekst hoe het intellectualisme de willekeur van de metaforen wil aantonen ‘die buiten ons weten om hun spel spelen’ en daarom niet betrouwbaar zijn inzake

Brentano met ‘ideale Anschauung’ bedoelde heeft hij nooit expliciet gemaakt. Wel is duidelijk dat de term verwijst naar de innerlijke waarneming van ‘ideaaltypen’ die voor hem – meer nog dan de observatie van concrete zaken – van fundamentele betekenis zijn in zijn descriptieve verantwoording van psychologische fenomenen. Met andere woorden, zo stelt Spiegelberg: “ideal intuition’ was not only a selective experience but also largely one stylized for its typical or essential features” (TPM 33).

93 “Dans le Jardin d’Épicure, Anatole France ramène à sa signification élémentaire la proposition: ‘L’esprit souffle où il veut.’ Il ‘dégonfle’ l’enflement des métaphores qui, à notre insu, mèneraient leur jeu dans cette proposition. Il va du faux prestige du langage vers les atomes de l’expérience. En l’espèce, ce sont les atomes de Démocrite et d’Épicure. Anatole France cherche à revenir de l’éclat produit par leur agglomération à la morne pluie des atomes qui traverse les espaces et frappe les sens. Ce que cet empirisme comporte de simpliste, peut être facilement dépassé sans que l’essentiel de la conception intuitionniste ou intellectualiste de la signification se perde” (HAH 20).

de objectiviteit van de betekenissen die zij pretenderen. De winst die deze ontmanteling van de metafoor moet opleveren is de terugkeer naar de elementaire betekenis van de taal – in dit geval middels het ‘laten leeglopen’ (*dégonfle*) van de propositie “L’esprit souffle où il veut” (een verwijzing naar de woorden van Jezus in Joh. 3: 8). Maar het geheel blijkt altijd meer dan de som der delen, en dat geldt wel in het bijzonder voor de taal. Het atomisme in de lectuur van Anatole France staat echter voor een verouderde werkelijkheidsopvatting, en kan als zodanig geen argument meer vormen voor een courant wereldbeeld en dus ook niet voor afwijzing van hier bedoelde “intuïtionistische of intellectualistische opvatting van de betekenis” – wat geenszins impliceert dat voor Levinas *intuitionisme* en *intellectualisme* identiek zijn.⁹⁴

Husserl, die aan de andere kant een eind heeft gemaakt aan deze opvatting van de betekenis, zet het intellectualisme voort (en dit is een van de – wellicht vruchtbare – dubbelzinnigheden van zijn filosofie): *hij geeft rekenschap van de betekenissen door terug te keren tot het gegeven*. De categoriale intuïtie – een begrip waardoor hij breekt met het sensualistisch empirisme – is in feite een voortzetting van het intuïtionisme van de betekenis. De relaties en de essenties zijn op hun beurt gegeven. De intuïtie blijft de bron van alle begrijpelijkheid. De zin is al gegeven in de onmiddellijkheid die de betrekking tussen noësis en noëma kenmerkt (HAM 39).⁹⁵

Is de transcendentale filosofie van Husserl niet een soort positivisme, dat ten aanzien van elke betekenis teruggrijpt op zijn transcendentale inventaris? De hyletische gegevens en alle ‘zinsverleningen’ zijn daarin nauwkeurig geïnventariseerd, alsof het om een aandelenportefeuille ging. Zelfs wat onvervuld blijft, is in zekere zin als keerzijde gegeven in een ‘betekenende’ intentie die open blijft; het geeft zich als een ongedekte cheque te kennen in het noëma van de noësis. Elke afwezigheid heeft als *terminus a quo* en als *terminus ad quem* het gegeven. De uitdrukking van de betekenissen dient slechts om de betekenissen die in de intuïtie gelegitimeerd zijn, vast te leggen of mee te delen. De uitdrukking speelt geen enkele rol in de constitutie noch in het begrijpen van deze betekenissen (HAM 39, 40).⁹⁶

94 *Le Jardin d'Epicure* bevat een filosofische dialoog tussen twee fictieve gesprekspartners die zich ophouden in de tuin van Epicurus. Eén van hen uit zijn bezorgdheid omtrent de staat van de metafysische taal (*le langage métaphysique*), met de woorden: “A tout mot est l'image d'une image, le signe d'une illusion. Pas autre chose.” – Anatole France, ‘Ariste et Polyphile ou le langage métaphysique’, in: *Le Jardin d'Epicure* (Parijs 1924), 179-223. Vgl. noot 78.

95 “Husserl qui, par ailleurs, marque la fin de cette notion de signification, continue – et c'est là une des ambiguïtés (peut-être féconde) de sa philosophie – l'intellectualisme: il rend compte des significations par un retour au donné. L'intuition catégoriale – notion par laquelle il rompt avec l'empirisme sensualiste – prolonge, en réalité, l'intuitivisme de la signification. Les relations et les essences sont, à leur tour, données. L'intuition demeure la source de toute intelligibilité. Le sens est donné dans la droiture même qui caractérise la relation entre la noëse et le noème” (HAH 20).

96 “La philosophie transcendentale de Husserl, n'est-elle pas une espèce de positivisme remontant, pour toute signification, à son inventaire transcendantal? Les données hylétiques et les ‘prêts de sens’ y sont minutieusement inventoriés, comme s'il s'agissait d'un portefeuille de valeurs. Même ce qui reste irréalisé, est donné, en quelque manière, en creux, dans une intention ‘signitive’ ouverte, et s'atteste comme ‘effets impayés’ dans le noème de la noëse. Toute absence a pour *terminus a quo* et pour *terminus ad quem* le donné. L'expression des significations ne sert qu'à fixer ou qu'à communiquer les significations justifiées dans l'intuition. L'expression ne joue aucun rôle ni dans la constitution, ni dans la compréhension de ces significations” (HAH 20/21).

- *Husserliaanse fenomenologie* -

Langs een andere weg – de *fenomenologische* – vindt Levinas in Husserl wel argumenten contra deze opvatting van de betekenis, en wel “door terug te keren tot het gegevene” van de categoriale intuïtie.⁹⁷ Met deze gerichtheid op de ‘categorieën’ die vanuit het bewustzijn de waarneming structureren breekt Husserl niet alleen met het sensualistisch empirisme, maar neemt hij tevens afstand van de ideaaltypen van zijn leermeester Brentano. Maar, er is sprake van een dubbelzinnigheid: de “categoriale intuïtie” (*Kategoriale Anschauung*) gaat uit van de veronderstelde relaties en essenties binnen de werkelijkheid (*Wesenszusammenhänge*), die daarmee op hun beurt tot bewustzijnsgegevens worden.⁹⁸ Deze parallel tussen denken (noësis) en het gedachte (noëma) rechtvaardigt voor Husserl de directheid van een intuïtie die Levinas kritiseert als bron van alle zin en begrijpelijkheid en – in die hoedanigheid – als voortzetting van het intellectualisme (vgl. THI 99, 141, 174, 184). Tegelijk maakt dit echter ook duidelijk wat Levinas bedoelt met de ‘vruchtbaarheid’ van Husserls intellectualisme: het zich steeds verder uitkristalliserend motief namelijk, om zowel de objectiviteit (“den Sachen selbst”) als de subjectiviteit (“die fungierende Intentionalität”) in hun onderscheidenheid en betrokkenheid tot onderwerp van zijn studies te maken.⁹⁹

In de ontwikkeling van zijn filosofisch denken richtte Husserls wetenschappelijk rigorisme zich aanvankelijk op de objectiviteit van de *Sachen* (*Wende zum Gegenstand*),¹⁰⁰ maar middels

97 In het derde hoofdstuk van zijn *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* schrijft Levinas: “Les prédicats de valeur, les prédicats affectifs etc., appartiennent donc à l'existence du monde – et celui-ci n'est pas un milieu 'indifférent' de pure représentation. [...] Parce que volonté, désir etc. sont des intentions qui constituent, autant que la représentation, l'existence du monde et non pas des éléments de la conscience dénués de tout rapport à l'objet, l'existence elle-même du monde a une structure riche, différente selon les différents domaines” (THI 75, 76). En in het zevende hoofdstuk wijst Levinas op de erkenning in Husserls *Ideen* dat: “Il s'en suit que, des 'vérités axiologiques et pratiques', sont possibles à côté des 'vérités théoriques'” (THI 191). Vgl. “Comme l'impératif catégorique, l'axiologie appartenait au logos” (DQVI 17-18).

98 Spiegelberg verklaart deze zienswijze als volgt: “The relationship between pure logic and phenomenology, understood as the study of the experiences corresponding to the logical entities, illustrates an insight which pervades the whole of Husserl's work, including even his early and supposedly altogether psychologistic *Philosophy of Arithmetic*: the insight that there is a parallelism between the structures of the subjective act and of its objective correlate. This parallelism forms the basis for a correlative investigation under which both aspects of any phenomenon are to be studied and described in conjunction. To study one without the other would be an artificial abstraction which may have its uses, but which ultimately requires reintegration into the context of the concrete experience from which they have been isolated. This is what Husserl later on came to call the parallelism between the 'noetic' (act) and the 'noematic' (content)” (TPM 93).

99 “La conscience, pour Husserl, est un domaine premier qui rend seul possible et compréhensible un 'objet' et un 'sujet' – termes déjà dérivés” (THI 64).

100 Husserls *Wesensanschauung* – ‘Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand’ – impliceert een vorm van platonisme, aldus Theo de Boer: “Bepaalde problemen in logica en wiskunde dwongen Husserl te breken met een gangbare ontologie. Frege, en in mindere mate Natorp hebben hem tot die 'platonische' stap gebracht.” – Theo de Boer, *Van Brentano tot Levinas: studies over de fenomenologie* (Amsterdam 1989), 165 e.v.

zijn methode van de fenomenologische analyse kwam hij meer en meer tot de overtuiging dat de fundamenteën van onze kennis in het transcendentale bewustzijn gezocht moesten worden (*Wende zum Subject*). Niet het bestaan op zich, maar het feit dat de mens een wezen is met bewustzijn van eigen bestaan en dat van anderen vormde voor hem het centrale mysterie van alle ervaring. Deze fascinatie bracht Husserl in zijn *London Lectures* (1922) tot de uitspraak dat: “The wonder of all wonders is the pure ego and pure subjectivity” (TPM 151n.23). “Thus the ‘turn to the object’; aldus Spiegelberg, “was supplemented by a ‘turn to the subject’ by way of a new kind of reflection which left his erstwhile followers on the road to the ‘object’ far behind” (TPM 77). Niet het object, maar het subject werd voor Husserl de *Urtatsache* waarin idee en ideatum hun verankering vinden. Of, zoals Theo de Boer stelt: “Het bewustzijn en niet de wereld is de ware ‘Seinsboden’”.¹⁰¹ Waarmee we komen op het onderscheid tussen *noëma* en *noësis* dat zo kenmerkend is voor het intentionaliteitschema van Husserl, én Levinas’ kritiek daarop.

- Levinas’ kritiek op Husserl -

Het onderscheid tussen noëmatisch *object* van de voorstelling en noëtische *act* van het voorstellen beschouwt Levinas als fundamenteel meest vruchtbare stelling van de Husserliaanse fenomenologie (TI 96). Maar dit onderscheid raakt, aldus Levinas, in gedrang waar Husserls these de intentionaliteit verbindt met “het primaat van de objectiverende act”, leidend tot de stelling, “dat het object van het bewustzijn, dat van het bewustzijn onderscheiden is, als het ware een product is van het bewustzijn als een door het bewustzijn verleende ‘zin’, als resultaat van de *Sinngebung*” (TO 140).¹⁰² Waaruit zijn kritiek volgt, dat de Husserliaanse strenge *Wissenschaft* enerzijds een terugkeer naar de objectieve werkelijkheid beoogt die als ervaring binnen een Horizont of – wat in zijn latere geschriften heet – *Lebenswelt* gegeven is, via een intellectualisme dat zich duidelijk wil onderscheiden van het vigerend psychologisme en naturalisme van zijn tijd, wat Levinas als zodanig ook waardeert (THI 20-38). Anderzijds echter, verheft Husserl de intuïtie tot intermediair tussen intentionaliteit en werkelijkheid, waardoor alle existentia (*Dasein*) van individualiteit en particulariteit in de onmiddellijkheid van die intuïtie opgeofferd wordt aan de essentia (*Sosein*) van de Wesensschau. En daarmee maakt Husserl de intentionaliteit tot een procrustusbed voor de object-subject structuur van een werkelijkheid waarin – in termen van Levinas – het Andere altijd gevangen blijft binnen de begripelijke ondergrens (*a quo*) en bovengrens (*ad quem*) van het Zelfde. De kritiek van Levinas geldt

101 “Zo geraakt Husserl tot een consistente totaliteitsvisie, die de antinomie tussen het rijk der waarden en de natuur, tussen het ‘Sollen’ en het ‘Sein’ overwint. Deze wending in Husserls denken markeert ons inziens de geboorte van de geheel eigen visie van de fenomenologie vergeleken met andere wijsgerige stromingen. Het is deze totaliteitsvisie die, zij het geheel anders gefundeerd, kenmerkend zal blijven ook voor de existentiële fenomenologie. Dan is niet het absolute bewustzijn, maar de existentie (als ‘Offenheit’) de ‘rèpère central’ die de werkelijkheid ‘totaliseert.’” – De Boer, *Van Brentano tot Levinas*, 68.

102 “La thèse husserlienne sur le primat de l’acte objectivant [...] conduit à la philosophie transcendantale, à l’affirmation [...] que l’objet de la conscience, distinct de la conscience, est, quasiment un produit de la conscience comme ‘sens’ prêt par elle, comme résultat – de la *Sinngebung*” (TI 95, 96).

dus niet zozeer het intellectualisme op zich en evenmin de intentionaliteit, die bij hem beide eveneens een rol spelen, maar heel specifiek de objectiverende intuïtie als *agens cognitivus*. Immers, de Husserliaanse intentionaliteit verwijst naar de *thematische* gerelateerdheid tot een geponereerd object, waar Levinas de *metafysische*-, als bedoeld sociale-, relatie tot de Ander benadrukt. Met welke onderscheiding tussen objectiverende act en metafysische relatie we volgens Levinas niet aankoersen op de veroordeling van het intellectualisme, “maar juist op de meest strikte ontwikkeling ervan, als het tenminste waar is dat het intellect naar het zijn op zichzelf verlangt” (TO 121, 122).¹⁰³ Waarmee Levinas de intentionaliteit poneert als *metafysisch*, als gerichtheid op het *andere* van het gegevene via een intellectualisme dat de intuïtie achter houdt waar die niet voor zijn beurt spreekt, maar zich laat gezeggen door de Ander als *Καθ' αὐτό*; – waarin we de aan het begin gememoreerde tegenstelling tussen Freges *logische* relatie en Levinas' *ethische* relatie bespeuren; – en waarbij de vraag of het waar is, ‘dat het intellect naar het zijn op zichzelf verlangt’, een belangrijke heuristisch vertegenwoordigt waar we nog op terug komen. We besluiten deze intuïtionistisch intellectualistische betekenistheorie met de “aandelenportefeuille” (*portefeuille de valeurs*) als metafoor voor de transcendentale filosofie van Husserl. Het metaforisch tertium geldt hier de ‘inventaris’ waarin de hyletische gegevens en alle zinsverleningen direct voorhanden zijn, als betrof het aandelen klaar voor uitgifte. En die uitgave van het aandeel geschiedt zonder aanzien des persoons, gelijk de uitdrukking van de betekenis plaatsvindt zonder aanzien van uniciteit of particulariteit van het gegevene. Levinas stelt dan ook dat binnen deze betekenisopvatting de uitdrukking (*l'expression*) als discursiviteit geen enkele rol speelt in de constitutie noch in het begrijpen van de betekenissen. Waarmee de universalistische tendens van een verwetenschappelijkt intellectualisme is getypeerd: de ‘zelfarticulatie’ van haar beoogd object voegt niets toe aan de betekenis die op grond van “de zuivere receptiviteit” al van te voren vaststaat.

- Contextualistische opvatting van de betekenis -

In het volgende schetst Levinas ons zijn repliek op de intuïtionistisch intellectualistische opvatting van de betekenis. De waarneming wordt hier uit oogpunt van haar “voortreffelijkheid” (*de son excellence*) gezien, wat leidt tot een contextualistische opvatting van de betekenis die wel recht doet aan de metafoor als betekenisdrager (HAM 40-45).

Maar de metafoor – de verwijzing naar de afwezigheid – kan ook beschouwd worden als een voortreffelijkheid die tot een orde behoort welke volledig verschilt van de zuivere receptiviteit. De afwezigheid waarheen de metafoor voert, is in deze opvatting niet een ander gegeven, maar een dat nog in de toekomst ligt of reeds tot het verleden behoort. De betekenis zou geen troost zijn voor een teleurgestelde waarneming, maar ze *zou de waarneming eerst mogelijk maken*. De zuivere

103 “La métaphysique aborde sans toucher. Sa *manière* n'est pas acte, mais relation sociale. [...] En distinguant acte objectivant et métaphysique, nous ne nous acheminons pas vers la dénonciation de l'intellectualisme, mais vers son développement très rigoureux, s'il est vrai toutefois, que l'intellect désire l'être en soi” (TI 81).

receptiviteit, opgevat als iets zuiver zintuiglijks zonder betekenis, zou slechts een mythe of een abstractie zijn (HAM 40).¹⁰⁴

De metafoor, als verwijzing naar de afwezigheid (*renvoi à l'absence*), duidt op een 'openheid' in de sequentie van verleden, heden en toekomst (vgl. 2.2.1). Die openheid is de *afwezigheid van de directheid* in een heden dat zich als tijds- en bewustzijnsmoment presenteert met de schijn van onmiddellijke tegenwoordigheid. Maar elke betekende presentie van zowel object als subject is altijd bemiddeld door een 'vooraf' en 'nadien' – in § 2 en § 3 zal Levinas in dat verband wijzen op de filosofie van Bergson waarin tijdsduur (*temps durée*) en bewustzijn (*conscience*) belangrijke thema's vormen. De metafoor, beschouwd als een voortreffelijkheid (*une excellence*), verschilt in die orde volledig van de zuivere receptiviteit waar die verondersteld wordt samen te vallen met de directheid van de in de intuïtie gegeven betekenis als complement ("troost") voor een gebrekkige waarneming. Maar waarin precies bestaat die excellentie van de metafoor?

Aan het begin van deze paragraaf noemde Levinas – tegenover de verwijzing naar inhouden "die alleen maar buiten het beperkte veld van de waarneming vallen" – de transcendentie van de metafoor "met betrekking tot de eigen orde van de inhoud of van het gegevene" (HAM 37). Hier heet het dat de afwezigheid waarheen de metafoor voert geen ander gegeven is, "maar een dat nog in de toekomst ligt of reeds tot het verleden behoort". Enerzijds verwijst de metafoor dus naar een absentie in het heden, maar anderzijds naar een presentie in verleden en/of toekomst. De voortreffelijkheid van de metafoor nu, betreft precies die dubbele verwijzing naar immanentie en transcendentie van tijd, werkelijkheid en betekenis, binnen een duur waarop het heden zich als onmeetbaar bewustzijnsmoment voortbeweegt. En dan blijkt dat de modaliteiten van receptie en perceptie binnen deze beschouwing anders uitpakken dan algemeen gedacht – in § 2 zal Levinas dat benoemen als: "de omkering van het gnoseologische schema" (HAM 47). Want niet de veronderstelde omcirkeling van het object door het subject, "...zoals in de Timaeus, dat de 'cirkel van het Zelfde die van het Andere omgeeft'" (TNI 27, 28), maar de aan de objectiviteit immanent zijnde subjectiviteit vormt het substraat van de apperceptie. De transcendentie als subjectief bewustzijnscorelaat is daarom pas mogelijk door deze immanentie (TEI 12-14; TNI 28n.9). Of anders gezegd: doordat de mens *immanent* deel uitmaakt van een omvattend *transcendent* geheel, is kennis die het deelaspect van het individueel menselijke overstijgt in principe mogelijk. Evenzo vormt het historisch-relatieve kader van de betekenis – Levinas spreekt even verder van "een taal en een cultuur" (HAM 41) – de noodzakelijke voorwaarde tot de receptiviteit; een receptiviteit die eerst dan de perceptie *in actua* – wat is: de *selectieve* en als zodanig *beperkte* waarneming – mogelijk maakt. Toegepast op de taal, vormen de aangeboren

¹⁰⁴ "Mais la métaphore – le renvoi à l'absence – peut être considérée comme une excellence relevant d'un ordre tout différent de la réceptivité pure. L'absence vers laquelle conduit la méta-phore, ne serait pas un autre donné, mais encore futur ou déjà passé. La signification ne consolerait pas une perception déçue, mais *rendrait seulement la perception possible*. La réceptivité pure comme un pur sensible sans signification, ne serait qu'un mythe ou qu'une abstraction" (HAH 21).

gehoorfunctie als voorwaardelijk tot het horen- én de aangeleerde cognities als voorwaardelijk tot het verstaan, de combinatorische matrix die het begrijpen van gegevens mogelijk maakt. De ‘zuivere receptiviteit’ kan daarom met recht “een mythe of een abstractie” worden genoemd.¹⁰⁵

Sonore inhouden ‘zonder zin’, zoals de klinkers van de grammatica, hebben een ‘latente geboorte’ in betekenissen – dat was al de filosofische les van het beroemde sonnet van Rimbaud. Geen enkel gegeven zou van meet af aan van identiteit voorzien zijn en in het denken kunnen binnendringen door middel van een eenvoudige stoot tegen een wand van receptiviteit (HAM 40).¹⁰⁶

Levinas gaat in de volgende alinea’s in op enkele semantische dubbelverwijzing die zijn argumentatie illustreren: sonore inhouden ‘zonder zin’, als de klinkers van de grammatica, met hun “latente geboorte in betekenissen” (*naissance latente dans des significations*); de woorden die “in de eerste plaats zijdelings” (*mais en premier lieu, latéralement*) naar andere woorden verwijzen (HAM 41); en onze ervaringen die “ingebod zijn in de betekenis” (*plongent dans la signification*) die het zijn in zijn geheel voor ons heeft (HAM 43). Het beroemde *Sonnet des voyelles* (1871) van de dan zeventienjarige Arthur Rimbaud, wordt door vertaler en commentator Paul Claes betiteld als: “een van de drukst becommentarieerde gedichten uit de Franse literatuur”. Thematisch richten de commentaren zich op “de zoektocht naar bronnen voor de gelijkstelling van klanken en kleuren”; een zoektocht die vooral in de negentiende eeuw een gemeenplaats was doch weinig oplevert, aldus vertaler Claes.¹⁰⁷ Het is aannemelijk dat Levinas bekend was

105 Plato vatte de receptiviteit op als iets dat moeilijk te begrijpen is maar dat we kunnen beschouwen als, “het moederlijke en ontvankelijke” (*μητέρα και ύποδοχήν*), dat onafhankelijk moet zijn van al het tijdelijk bestaande omdat het bedoeld is het eeuwig bestaande volledig en zuiver te kunnen ontvangen (*Timaeus*, 51a). Als mythe heeft de zuivere receptiviteit een plaats binnen het neoplatonisme van Plotinos (205-270 n.C.). Ze vormt een attribuut van de ‘volmaakte redelijkheid’ die de individuele ziel als emanatie van de Wereldziel verbindt met de neoplatonische wereldwet of Logos. Deze receptiviteit maakt het mogelijk dat de aan de stoffelijke wereld ontstegen mens in staat is tot het schouwen van het object van kennis dat eigen is aan de ziel: de Oerbron, of eeuwige en onveranderlijke wereld der Ideeën. Als abstractie ontmoeten we de zuivere receptiviteit bij Kant, waar die in zijn *Kritik der reinen Vernunft*, handelend over de zuivere theoretische rede, de receptiviteit (*Rezeptivität*) gelijkstelt met de zintuiglijkheid (*Sinnlichkeit*). Aldus opgevat vormt de receptiviteit het vermogen (*Fähigkeit*) tot waarneming: ze gaat in de a priori waarnemingsvormen *ruimte* en *tijd* aan alle fenomenale waarneming vooraf en maakt op spontane wijze de voorstelling daarvan mogelijk. Zie het lemma ‘Rezeptivität’, in: HWP Bd. 8, 1009-1014.

106 “Des contenus sonores ‘dépourvus de sens’ comme les voyelles, ont une ‘naissance latente’ dans des significations — c’est là déjà l’enseignement philosophique du célèbre sonnet de Rimbaud. Aucune donnée ne serait d’emblée munie d’identité et ne saurait entrer dans la pensée par l’effet d’un simple choc contre la paroi d’une réceptivité” (HAH 21).

107 “De tegenspraken tussen de commentatoren en de lacunes in elk van de methodes afzonderlijk wijzen erop dat op dit sonnet geen symbolische sleutel past. Het lijkt erop dat Rimbaud willekeurig en eigenmachtig een vocaal met een kleur combineert en dan vanuit de kleuren verder associeert. [...] De kracht en de nieuwigheid van het sonnet liggen niet in een of andere geheime symboliek, maar in een combinatorisch spel dat betekenissen produceert. Met die techniek was Rimbaud zijn tijd ver vooruit”. Rimbauds tijdgenoot en persoonlijke vriend Paul Verlaine schreef in 1888 in *Les Hommes d’aujourd’hui* (geciteerd naar Claes): “De intense schoonheid van dit meesterwerk ontslaat het in mijn ogen van een theoretische exactheid waarvan ik denk dat ze de ongelooflijk geestige Rimbaud waarschijnlijk weinig kon schelen.” – Paul Claes, *Arthur Rimbaud: Gedichten* (Amsterdam 1998), 219-222. De beginregels

met de eigentijdse receptie van “het beroemde sonnet”. Maar ook hem gaat het duidelijk niet om enige theoretische exactheid want, “geen enkel gegeven [klank noch kleur] zou van meet af aan van identiteit voorzien zijn”. De ‘filosofische les’ zoals Levinas het noemt, lijkt dus alles te maken te hebben met de intuïtief-*poëtische* (en géén intuïtionistisch-*intellectualistische*) exactheid waarmee Rimbaud het semantisch veld van de prereflexieve ervaring weet te duiden.¹⁰⁸

Zich aan het bewustzijn geven, ervoor te voorschijn komen, zou vereisen, dat het gegeven zich eerst aftekent tegen een verlichte horizon; zoals het woord, dat de gave van verstaanbaarheid ontvangt van een context waarnaar het verwijst. De betekenis zou niets anders zijn dan de verlichting van die horizon. Maar deze horizon resulteert niet uit een samenvoeging van afwezige gegevens, aangezien elk gegeven reeds een horizon nodig heeft om gedefinieerd te kunnen worden en gegeven te zijn. Een dergelijke horizon of *wereld*, opgevat naar het model van een context en, uiteindelijk, naar het model van een taal en een cultuur – met alles wat zij bevatten aan historische avonturen en verworvenheden – is dus de ruimte waarbinnen de betekenis gesitueerd is (HAM 41).¹⁰⁹

van de eerste strofe van *Sonnet des voyelles* luiden: *A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu voyelles / Je dirai quelque jour vos naissances latentes.*

- 108 De correspondentie tussen verschillende zintuiglijke indrukken – in voorgaand voorbeeld tussen auditieve en visuele stimuli – is binnen de psychologie bekend als *synesthésie*. De mogelijke oorzaak van dit verschijnsel wordt gezocht in (1) de evolutionaire ontwikkeling van de soorten, waarbij pas in de latere stadia van hogere dieren en de mens de ons bekende neuronale differentiatie zou zijn opgetreden met de daaraan gekoppelde zintuigen. Het gehoor, als een in principe mechanisch werkend orgaan, zou zich aldus uit de tastzin hebben ontwikkeld. Verschillende stimuli corresponderen zo weliswaar met verschillende gewaarwordingen, maar in het limbisch systeem (het emotionele centrum) vervloeien deze stimuli, waardoor bij sommige mensen synesthésie kan optreden. Een bekend verschijnsel is bijvoorbeeld *visual hearing*, waarbij bepaalde optische prikkels tot geluidssensaties leiden. Maar er kan (2) ook sprake zijn van aangeleerde associaties; voor veel mensen bestaat er immers een ‘logische’ correspondentie tussen donkere tinten en lage tonen en andersom tussen lichte tinten en hoge tonen. Piet Vroon en Douwe Draaisma vroegen zich daarom af of ‘echte’ synesthésie wel bestaat, of dat het een product betreft van een enigszins geforceerde onderzoeksoepzet. Linguïstisch gezien houdt de pure-alsook de geconditioneerde correspondentie tussen verschillende zintuiglijke contexten een verwijzing in naar de verbreding van de connotaties van woorden. Het begrip ‘scherp’ kan bijvoorbeeld zowel voor het zien en horen als voor de smaak- en tastzin van betekenis zijn, alsook voor een gemaakte opmerking. Waaruit blijkt dat werkelijkheid, waarneming en taal in een altijd wederkerige en dus overdrachtelijke – is: *metaforische* – relatie met elkaar staan binnen een intentioneel bewustzijn dat uit is op begrip in de toekenning van betekenis. De metafoer vormt zo de intermediair tussen de diversiteit aan wisselende stimuli enerzijds en het op consistentie gerichte denken anderzijds. De taal legt dus niet alleen een relatie tussen de verschillende zintuigen, maar verwijst metaforisch eveneens op verschillende verbanden tussen fenomenen in de werkelijkheid. Zie Piet Vroon en Douwe Draaisma, *De mens als metafoer: over vergelijkingen van mens en machine in filosofie en psychologie* (Baarn 1985), 78-82. Vervolgens dient gezegd dat het fenomeen synesthésie kan duiden op het uiterst diverse receptievermogen van ‘de mens als membraam’ (Lat. *Membrana* = dunne huid), op te vatten als soortspecifieke sensibiliteit – een *gevoelige plek* of *plaats* in het geheel van de werkelijkheid (vgl. noot 105), waarbinnen betekenissen worden verzameld – wat aansluit bij Levinas’ idee van ‘verzamelplaats’ van het zijn(de), waarover hij in § 2 komt te spreken.
- 109 “Se donner à la conscience, scintiller pour elle, demanderait que la donnée, au préalable, se place à un horizon éclairé; semblablement au mot qui reçoit le don d’être entendu à partir d’un contexte auquel il se réfère. La signification serait l’illumination même de cet horizon. Mais cet horizon ne résulte pas d’une addition de données absentes, puisque chaque donnée aurait déjà besoin d’un horizon pour se définir et se donner. C’est cette notion d’horizon ou de *monde*, conçue sur le modèle d’un contexte et, finalement, sur le modèle d’un langage et d’une culture – avec toute la part et d’aventure et du ‘d’être fait’

- Horizon en context -

Levinas verduidelijkt hier de structuur van zijn *contextualistische* opvatting van de betekenis. Het gegeven verschijnt aan een ‘verlichte’ horizon zoals het woord in een context. Horizon en context fungeren als referentiekader voor respectievelijk het gegeven en het woord. Het eerste ontvangt de gave van zichtbaarheid door de verlichting van de horizon, het tweede de gave van verstaanbaarheid door de betekenis van de context. Horizon en context duiden aldus op een betekenisveld waarbinnen *waarneming* en *waardebepaling* in een specifieke verhouding tot elkaar staan. Verlichting en betekenis zijn synoniem voor de reeds aanwezige waardering die de inbedding – de receptiviteit – vormt voor de waarneming *in actua*. De horizon is geen optelsom van verleden- of toekomstige gegevens, maar vormt als noodzakelijke voorwaarde tot definiëring van elk gegeven een *regressum ad infinitum*: de bij iedere nadering altijd terugwijkende transcendentie die situationeel betekenis verleent aan de immanentie van het ‘historisch’ subject. Aldus Levinas’ invulling van het begrip “horizon”: opgevat “naar het model van een taal en een cultuur” (*sur le modèle d’un langage et d’une culture*), die de ruimte vormt waarbinnen de betekenis gesitueerd is. En die betekenis komt tot stand in de verlichting van de taal en cultuur door, “alles wat zij bevatten aan historische avonturen en verworvenheden”; waarin we een uitwerking zien van de eerdere Husserliaanse en Heideggeriaanse begrippen “Horizont” en “Lebenswelt”. Welke laatste door Husserl opgevat als alomvattende horizon, of referentiekader, waarbinnen het intentionele bewustzijn zich bevindt.¹¹⁰ Voor Heidegger betekent het begrip horizon de ‘tijd’ die het verstaan van het *Dasein*, en daarmee het *zijns*-verstaan (*Seinsverständnis*), mogelijk moet maken. We lezen in het voorwoord van *Sein und Zeit*: “Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‘Sein’ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel”.¹¹¹ Waar aldus bij Husserl de ruimtelijke dimensie voorop staat, treed bij Heidegger de tijdsdimensie op de voorgrond; Levinas betreft beide aspecten op zijn begrip “horizon” door *taal* en *cultuur* historisch en ruimtelijk te situeren en te definiëren.

Reeds van de woorden geldt dat ze geen isoleerbare betekenissen hebben, die in woordenboeken te vinden zijn. Ze zijn niet tot willekeurige inhouden en gegevens te herleiden. De woorden zouden niet aan een letterlijke zin vastzitten. Een letterlijke zin zou trouwens niet bestaan. De woorden zouden niet verwijzen naar inhouden die zij aanduiden, maar in de eerste plaats zijdelings naar andere woorden (HAM 41).¹¹²

historiques qu’ils comportent – qui est le lieu où la signification se situe dès lors” (HAH 21).

110 Spiegelberg wijst op: “Husserl’s new concept of the horizon of the perceptual field, inspired largely by William James’s conception of the ‘fringes’ of our perceptual consciousness. It finally led to the development of the phenomenology of the life-world encompassing all horizons” (TPM 117). “Thus, a life-world is to be conceived as an oriented world with an experiencing self at its centre, designated as such by personal pronouns. Around this pole the world is structured by such peculiar patterns as ‘near’ and ‘far’, as ‘home ground’ (*Heimat*) and ‘foreign ground’ (*Fremde*). Its spatial frame of reference is experienced as stationary, contrary to the scientific conception of the Copernican universe” (TPM 147).

111 Heidegger, *Sein und Zeit*, 1.

112 “Déjà les mots n’auraient pas de significations isolables, telles qu’elles figurent dans les dictionnaires et

We raken hier in bepaalde zin aan de grenzen van de taal, opgevat als het typisch menselijke vermogen tot het uitspreken van explicatorische en zinduidende woorden. Een ruime definitie van taal neemt *alle* intentionele expressievormen – ook lichaamstaal – in beschouwing. Daarenboven veronderstelt taal niet alleen het vermogen oorzakelijke verbanden aan te geven, maar ook hortative en vooral argumentatief redelijke. Dat begint voor wat betreft de menselijke taal waar het concrete niet langer een klank tweeebrengt zoals in de dierenwereld, maar omgekeerd een klank de gedachte aan het concrete oproept, en daarmee de abstractie van conceptuele betekenisrelaties. Die relaties zelf zijn dan weer gebaseerd op een inzichtelijk oordeel dat duidt op het zich bewust-zijn van een *zelf* (zelfbeeld) en van de *werkelijkheid* (wereldbeeld). Aldus opgevat betreft menselijke taal de communicatie van meningen en gevoelens met anderen, door middel van een gestructureerd geheel van spraakklanken. Belangrijk daarin is de samenhang tussen stemklanken en gedachtenwereld, of betekenisveld (“Sonore inhouden... hebben een ‘latente geboorte’ in betekenissen”). De taalwetenschappen rekenen hier met de progressie van *betekenis* naar *klank*, naar *spraak*, en tenslotte naar *schrift*; waarbij de juiste verantwoording van de relatie tussen spraakgeluid en klanksystematiek nog altijd een van de hachelijkste linguïstische problemen is.¹¹³ Bij de eerste *mag* vermoed worden dat het betekenisvol is, bij de tweede *moet* voorondersteld worden dat ze niet alleen systematisch maar ook betekenisvol *is*. Potentialis en realis vormen hier twee modaliteiten die niet altijd samenvallen. Woorden, als georganiseerde eenheden van spraakgeluid, manifesteren zo de binnen een taal gebruikelijke klanksystematiek. Het is dan ook plausibel dat Levinas spreekt over het, “in de eerste plaats zijdelings” verwijzen van woorden naar andere woorden. En dat zowel fonetisch als semantisch, getuige de soms opvallende harmonie tussen klank en betekenis van een woord. Een ‘klinkende’ illustratie van die verwijzingsfunctie vinden we bijvoorbeeld in de tonaliteit van de muziekcompositie, waar het gaat om de betrekking tussen de harmonische toonbewegingen binnen een muziekstuk en de *tonica* of grondtoon daarvan. Wordt de betrekking tot een nieuwe/alternatieve *tonica* sterker dan die tot de voorgaande, dan moduleert het muziekstuk. Op die wijze kan het de ‘achtergrond’ van de harmonische beweging zijn die de toon ‘A’ positioneert als respectievelijke ‘grondtoon’, ‘ters’ (grote of kleine), ‘kwint’, of ‘septiem’, enz. Waarmee de wederzijdse verwijzing tussen harmonische achtergrond en tonale voorgrond bepalend is voor het horend kunnen ‘verstaan’ van de hele melodie in al zijn ‘sprekende’ variaties.

Ondanks het wantrouwen dat Plato ten aanzien van de geschreven taal (en zelfs – in de 7^e brief – ten aanzien van iedere taal) aan de dag legt, leert hij in de *Kratylos* dat zelfs de namen die aan de goden gegeven zijn – de eigennamen die conventioneel, als tekens, met individuele wezens verbonden zijn – door hun etymologie naar andere woorden verwijzen die geen eigennamen zijn. Bovendien verwijst de taal naar de positie van de luisteraar en de spreker, dat wil zeggen naar de contingentie

que l'on pourrait réduire à des contenus et à des données quelconques. Ils ne seraient pas figés dans un sens littéral. Il n'y aurait d'ailleurs pas de sens littéral. Les mots ne renverraient pas à des contenus qu'ils désigneraient mais en premier lieu, latéralement, à d'autres mots” (HAH 21, 22).

113 S. C. Dik en J. G. Kooij, *Beginselen van de algemene taalwetenschap* (Antwerpen 1975), 96.

van hun geschiedenis. Het is een onzinnige onderneming, bij wijze van inventaris een greep te willen krijgen op alle contexten van de taal en van de posities waarin de gesprekspartners zich kunnen bevinden. Iedere woordbetekenis ligt op een punt waar ontelbare semantische stromen samenvloeien (HAM 41, 42).¹¹⁴

- *Taal en wereld* -

Plato's wantrouwen ten aanzien van de geschreven taal maakt deel uit van zijn hele opvatting omtrent de verhouding tussen *paradeigma* en *mimema*. Bij monde van Socrates benadrukt hij bijvoorbeeld, dat iemand met kennis omtrent rechtvaardigheid, schoonheid en goedheid zich er wel voor zal hoeden die kennis op te schrijven in woorden die niet voor zichzelf kunnen spreken en daarmee afdoen aan de waarheid van die begrippen (*Phaedrus* 276c). Daarnaast echter, zo merkt Levinas op, onderscheidt Plato wel degelijk een etymologische relatie tussen de woorden onderling. In de moderne taaloptiek is er dan meestal sprake van een historisch bepaalde verzelfstandiging van werkwoorden naar zelfstandige naamwoorden.¹¹⁵ Zo lezen we in de *Kratylos* (397c) hoe het geloof van de eerste inwoners van Griekenland zich aanvankelijk richtte op de zon, maan, aarde en sterrenhemel, alwaar de hemellichamen voortjagen in hun omloop, waarom ze naar hun gejaagdheid (*θείν*) goden (*θεοί*) werden genoemd. Daarnaast benoemt Levinas het probleem van de dubbele horizon van spreker en toehoorder, waartussen de taal de onmogelijke taak heeft als gelijkmaker te moeten fungeren – een problematiek die door Hans-Georg Gadamer (1900-2002) uitvoerig is gethematiseerd (*Wahrheit und Methode*, 1960), maar waar Levinas verder niet aan refereert omdat het vanuit zijn optiek vooraf gezien al een onzinnige onderneming is “greep te willen krijgen op alle contexten van de taal”. En die gedachte is momenteel binnen de taalwetenschappen ook de gangbare (vgl. noot 78); wat geldt voor zowel elk ontwerp van een streng wetenschappelijke logica, als voor het weefsel van het dagelijks leven dat wordt gevormd door wat Jean-François Lyotard (1924-1998) noemt, “de miljarden kleine en minder kleine verhalen”.¹¹⁶ En daarmee lijkt zowel de kracht als de beperking van de taal gegeven. Niettemin refereren al die taalhandelingen aan één werkelijkheid van wat Levinas even verder noemt: “het zijn in zijn geheel” (*l'être dans son ensemble*). Waardoor er binnen het connotatieve

114 “Malgré la méfiance que montre Platon à l'endroit du langage écrit (et même, dans la 7e lettre, de tout langage), il enseigne dans le *Cratyle* que même les noms donnés aux dieux – les noms propres attachés, conventionnellement, comme des signes, à des êtres individuels, – renvoient, à travers leur étymologie, à d'autres mots qui ne sont pas des noms propres. – De plus, le langage se réfère à la position de celui qui écoute et de celui qui parle, c'est-à-dire à la contingence de leur histoire. Saisir, par inventaire, tous les contextes du langage et des positions où peuvent se trouver les interlocuteurs, est une entreprise insensée. Chaque signification verbale est au confluent de fleuves sémantiques innombrables” (HAH 22).

115 Zoals ook de taalwetenschapper George Steiner opmerkt: “Het zelfstandig naamwoord is als het ware de momentane pauze of fictie van een handeling; het heeft dezelfde taalkundige vorm als de handeling omdat de laatste geheel erbinnen werkzaam is”, en stelt, “Dit dynamisch nominalisme is fundamenteel voor Heideggers existentiële fenomenologie en taaltheorie.” – Steiner, *Martin Heidegger*, 73. Vgl. noot 84.

116 Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982-1985* (Parijs 1986); Ned. vert., *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen* (Kampen 1987), 28.

spectrum van een woord altijd wel een punt van vergelijking is waarop dat betreffende woord impliciet of expliciet naar andere woorden en daarmee andere ‘spreekende’ betekenissen verwijst. Alzo kan de *metafoor* opgevat worden als een constellatie van betekenisvelden – contexten – die op punt van overeenkomst, het *tertium comparationis*, elkaar raken en met elkaar scharnieren, en als zodanig de mogelijkheidsvoorwaarde vormen tot het hermeneutisch *Verstehen*.¹¹⁷ Want:

Evenzeer als voor de taal geldt voor de ervaring dat deze niet langer schijnt te bestaan uit geïsoleerde elementen die als het ware in een Euclidische ruimte gelokaliseerd zijn, waarin zij zich, elk voor eigen rekening, zouden kunnen blootgeven in een onmiddellijke zichtbaarheid om uit zichzelf een betekenis te presenteren. Zij betekenen vanuit de ‘wereld’ en de positie van degene die kijkt. Wij komen nog terug op de essentiële rol die de aldus geponeerde contingentie zowel in de taal als in de ervaring speelt, tenminste als de theorie die wij hier uiteenzetten juist is (HAM 42).¹¹⁸

- *Con-figuratie van subject en wereld* -

Intussen is duidelijk dat Levinas geen linguïstische behandeling van alle mogelijke metafoorthorieën beoogt, hoe interessant ook, maar dat hij als fenomenoloog vooreerst geïnteresseerd is in een theorie van de waarneming die uitgaat van de *con-figuratie* van subject en wereld. Vervolgens staat deze theorie voor hem in dienst van een theorie van de betekenis, welke in haar voorlopige uiteenzetting aan het eind van deze eerste paragraaf zal resulteren in de prioriteitstelling van de “figuurlijke zin” (*sens figuré*) boven de “letterlijke zin” (*sens littéral*). De “aldus geponeerde contingentie” (*à cette prétendue contingence*) vervult in Levinas’ betoog een essentiële rol als tegenhanger van de Euclidische ruimte, waarbinnen de posities van de zijnden met wiskundige precisie geformaliseerd en berekend kunnen worden om zich vervolgens in hun betekenisvolheid – elk voor eigen rekening – uit te leveren aan de immanente intuïtie van een vorsend bewustzijn. De juistheid van Levinas’ uiteenzetting wint aan plausibiliteit wanneer we bedenken dat de Euclidische meetkunde een aantal paradigma’s achter ligt op de huidige wiskundige en natuurwetenschappelijke schema’s, waarom de eufore wetenschappelijke pogingen te komen tot een ‘theory of everything’ niet veel meer dan de nooit aflatende pretentie van een totaliserend denken demonstreren.

117 Waarbij fundamentele vragen gelden als: (1) hoe kan een radicale overdracht van *betekenis* van de ene naar de andere context plaatsvinden, (2) hoe komen we tot het *befes* van het overdrachtelijk karakter van de metafoor, en (3) hoe is het mogelijk dat we in dat geval die ene *juiste* betekenis ervan kunnen construeren en verklaren. Zie ‘Metaphor’, in: *The Encyclopedia of Philosophy* Vol. 5 (New York 1972). Dergelijke vragen entameren de kwesties die Levinas aan de orde stelt: de contextuele *configuratie* van de immanente intuïtie, contingente werkelijkheidservaring en transcendente zinduiding; wat elk ‘vanzelfsprekend’ gebruik van de metafoor problematiseert als bemiddeling van een *duale context* (dubbele horizon), en dat zowel binnen een formeel-logische ‘betekenis en zin’ als binnen Levinas’ ethisch perspectivisme van Ik en de Ander.

118 “Tout comme le langage, l’expérience n’apparaît plus faite d’éléments isolés, logés, en quelque façon, dans un espace euclidien où ils pourraient s’exposer, chacun pour son compte, directement visibles, signifiant à partir de soi. Ils signifient à partir du ‘monde’ et de la position de celui qui regarde. Nous reviendrons sur le rôle essentiel qui incombe, et dans le langage et dans l’expérience, à cette prétendue contingence de la position, à en croire la théorie que nous sommes en train d’exposer” (HAH 22).

Het zou onjuist zijn die betekenissen als de grondleggende te beschouwen, die de gewoonte hecht aan de woorden met behulp waarvan wij onze onmiddellijke en zintuiglijke ervaringen uitdrukken. Uit de ‘correspondenties’ van Baudelaire blijkt dat de zintuiglijke gegevens door hun betekenissen over de grenzen van het element waarin men ze besloten denkt heen wijzen (HAM 42, 43).¹¹⁹

De betekenissen die de gewoonte (*la coutume*) hecht aan de woorden zijn dikwijls economisch bepaald door de eis van efficiëntie die elke pragmatische context beheerst. Als zodanig zijn deze betekenissen van waarde, maar hun oorspronkelijkheid moet elders worden gezocht, voorbij een eng pragmatistische optiek. Levinas verwijst daarvoor opnieuw naar de poëzie, dit keer van de dichter Charles Baudelaire (1821-1867), wiens gedicht spreekt van een romantisch heimwee naar een premoderne wereld van harmonie, waarvan de natuur in symbolische taal getuigenis aflegt. Het eerste kwatrijn van het sonnet ‘Correspondances’ luidt:

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.*

Vertaler Peter Verstegen stelt in zijn commentaar: “Het begrip *correspondances*, waarvan wordt aangenomen dat Baudelaire het aan Swedenborg heeft ontleend, duidt op analogieën tussen diverse regionen van de natuur, vervolgens ook tussen natuur en kunst, en tussen de verschillende sensaties. Bepaalde ‘correspondenties’, zoals die tussen klanken, kleuren en geuren, kunnen de weg wijzen naar een wereld van zuiverheid”. De theoloog en mysticus Emanuel Swedenborg leerde in zijn *Opera philosophica et mineralogica* (1734) de mechanische en organische samenhang van de dingen. Interessant is daarom de vermelding van Verstegen dat Baudelaire, voorafgaand aan een citaat van *Correspondences* in zijn essay over Wagner, opmerkt: “wat echt verbazend zou zijn, dat is wanneer klank *niet kan doen* denken aan kleur, dat kleuren *niet* het idee *zouden kunnen* oproepen van een melodie, en dat klank en kleur niet geschikt zouden zijn om er ideeën in te vertalen; want de dingen zijn altijd tot uitdrukking gebracht door wederzijdse analogie, sinds de dag dat God de wereld geschapen heeft als een complexe en ondeelbare totaliteit”.¹²⁰ Waarmee Baudelaire de correspondentie der dingen benadrukt als oorspronkelijker manier van zijn, waarnemen, beleven en expressie; – in vervolg waarop ook Levinas verwijst naar die corresponderende samenhang van betekenissen die, “de grenzen van het element waarin men ze besloten denkt”, transcendeert.

In zijn mooie boek over de *Notion d'a priori* heeft Mikel Dufrenne kunnen aantonen dat bijvoorbeeld de ervaring van de lente en het kindzijn authentiek en autochtoon blijft ongeacht het voorbijgaan

119 “On aurait tort de concevoir comme primordiales les significations que la coutume attache aux mots servant à exprimer nos expériences immédiates et sensibles. Les ‘correspondances’ de Baudelaire attestent que les données sensibles débordent, de par leurs significations, l’élément où on les suppose enfermées” (HAH 22).

120 Peter Verstegen, *Charles Baudelaire. De bloemen van het kwaad* (Amsterdam 1995), 449. Vgl. noot 108.

van seizoenen en leeftijden. Wanneer een andere hedendaagse filosoof spreekt van ‘filosofieën van de avondschemering’ of ‘van de morgenstond’, dan hoeft de betekenis van de gebruikte adjectieven niet terug te gaan op onze meteorologische ervaringen. Het is veel waarschijnlijker, dat onze ervaringen van de morgen en de avond ingebed zijn in een betekenis die het zijn in zijn geheel voor ons heeft en dat het jubelen van de vroege morgen evenals het mysterie van de avondschemering daaraan reeds deelhebben. Zodat de uitdrukking ‘filosofie van de morgenstond’ een authentiekere zegswijze is dan ‘frisheid van de morgenstond’! (HAM 43).¹²¹

De *notion d'a priori* van de prereflexieve waarneming verwijst naar de oorspronkelijkheid van een zijn nog voordat dit in het bewustzijn wordt geconcipieerd. Zo duiden de begrippen ‘lente’ en ‘kindzijn’ in hun wederzijdse analogie op een fundamenteel zijnsgebeuren dat, eenmaal in de ervaring geconcretiseerd, een werkelijkheid tot bewustzijn brengt die door andere zijnsgebeurtenissen heen haar authentieke betekenis behoudt.¹²² Elders schrijft Levinas in een artikel: “Pour M. Dufrenne, les structures *a priori* ne sont pas l'œuvre de sujet [...] *La priori*, c'est le surgissement, au cours de l'expérience, – pour le sujet et non pas par le sujet – de significations qui éclairent l'ensemble de l'expérience et rendent seulement possibles ses enseignements *a posteriori*”.¹²³ En die “andere hedendaagse filosoof” is Henri Birault,¹²⁴ wiens voordracht ons vooralsnog onbekend is, maar waarnaar de verwijzing door Levinas eveneens geldt als illustratie van eerder genoemde ‘oorspronkelijkheid van het zijnsgebeuren’. De begrippen “morgen” en “avond” duiden alzo op de betekenis van een zijn, dat in de bewuste ervaring ervan een respectievelijke temporaliteit manifesteert die fundamenteeler is dan het bijvoeglijk gebruik ervan suggereert. Het is dan ook niet zozeer de ‘frisheid’, maar meer het juveniele karakter van de morgenstond die aan de bijvoeglijke bepaling van genoemde filosofie een pregnantere en als zodanig authentiekere betekenis verleent.

Maar de betekenissen zijn niet tot een bijzondere sfeer van objecten beperkt, noch het voorrecht van welke inhoud ook. Zij ontstaan juist uit het wederzijds verwijzen van objecten en inhouden naar elkaar, – en om het maar direct te zeggen, bij wijze van anticipatie: ze ontstaan uit de *verzameling van het hele zijn(de)* rondom de spreker of waarnemer die zelf deel uitmaakt van dat verzamelde

121 “Mikel Dufrenne, dans son beau livre sur la *Notion d'a priori* a pu montrer que l'expérience du printemps et de l'enfance, par exemple, reste authentique et autochtone, par-delà les saisons et les âges humains. Quand un autre philosophe contemporain parle de ‘philosophies crépusculaires’ ou ‘matinales’, la signification des adjectifs employés ne remonte pas nécessairement à nos expériences météorologiques. Il est bien plus probable que nos expériences du matin et du soir plongent dans la signification que revêt pour nous l'être dans son ensemble et que la jubilation des matins comme le mystère du crépuscule y participent déjà. De sorte que philosophie matinale se dit plus authentiquement que fraîcheur matinale!” (HAH 22, 23).

122 Spiegelberg stelt: “Dufrenne's philosophy is increasingly determined by his interpretation of the concept of a priori in which he sees a basic link between men and the universe. Thus in his book *La Notion de l'apori* (1959) he develops a number of new distinctions based on that between an objective and a subjective a priori. His conception of formal a priori is related to Kant, that of material a priori to Husserl and especially Scheler” (TPM 605). Dufrenne benadrukt vooral het subjectief en materieel a priori.

123 Emmanuel Levinas, “A priori et subjectivité”. A propos de la *Notion de l'a priori* de M. Mikel Dufrenne, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1962), 490-497 (491).

124 Volgens Ad Peperzak, naar een mondelinge toelichting door Levinas. Zie MG 155n.10; BPW 37n.13.

zijn(de) (HAM 43).¹²⁵

Nogmaals stipuleert Levinas de interactieve structuur van de betekenis zoals die tot uiting komt door de metaforische vergelijking, *dans la référence des uns aux autres*. En “bij wijze van anticipatie”: de betekenis is het bewustzijnscorrelaat van een oneindige transcendentie die slechts fragmentarisch – naargelang *het hele zijn(de)* dat de spreker rondom zich verzameld weet – geduid kan worden. Want de immer wisselende gestalten van tijd en toeval maken duidelijk dat geen enkele betekenis het absoluut voorrecht is van welk object of inhoud ook. Vanaf de eerste alinea’s van § 2 en vervolgens, zal Levinas uitgebreid ingaan op deze fundamentele idee van het “verzamelen” (*rassemblement*).

In een studie over de Homerische vergelijkingen wijst Bruno Snell (die wij naar Karl Löwith citeren) er op, dat het er – in de vergelijking die de Ilias tussen de weerstand tegen de aanval van een vijandelijke slagorde en de weerstand van een rots tegen aanstormende golven maakt – niet noodzakelijk om gaat een menselijk gedrag antropomorfisch tot rotsen uit te strekken, maar om de menselijke weerstand rotsachtig of petromorf te interpreteren. De weerstand is geen voorrecht van de mens noch van de rots, evenmin als het stralen op een meer authentieke wijze een mei-dag zou kenmerken dan het gelaat van een vrouw. De betekenis gaat aan de gegevens vooraf en verlicht ze (HAM 43, 44).¹²⁶

Ter illustratie – de *Ilias* (15, 613 e.v.) evoceert de volgende scène:

Hektor trachtte door de rijen der mannen te breken, waar hij het dichtste gedrang zag en de beste wapens. Maar, hoe graag hij het wilde, het gelukte hem niet. Zij hielden hem tegen, dicht aaneengesloten als een muur of als een grote klip, die stijl oprijst aan de kust van de grijze zee – onwrikbaar wacht hij af de aanstormende vlagen der gierende winden en de zwellende golven, die bulderen tegen zijn voet – zo ongeschokt weerstonden de Grieken de vijand en zij weken niet. (Vert. M. A. Swartz, *Homerus' Ilias*, Haarlem 1965).

Uitgangspunt bij deze vergelijking is volgens Bruno Snell het metaforisch gebruik van werkwoorden als ‘doorbreken’, ‘oprijzen’, ‘aanstormen’ enzovoort. Wat niet wil zeggen dat zulke vergelijkingen zich direct in een tertium comparationis aandienen; de verwijzingen kunnen ver voorbij het punt van vergelijking hun oorsprong hebben – en juist daarin ligt de zeggingskracht van de homerische vergelijkingen, aldus Snell. Maar, stelt hij, dat doet niets af van het principe

125 “Mais les significations ne sont limitées à aucune région spéciale d’objets, ne sont le privilège d’aucun contenu. Elles surgissent précisément dans la référence des uns aux autres – et disons-le tout de suite en anticipant – dans le rassemblement de l’être tout entier autour de celui qui parle ou perçoit et qui, par ailleurs, fait partie de l’être rassemblé” (HAH 23).

126 “Dans une étude des comparaisons homériques, M. Snell (que nous citons d’après Karl Löwith) fait remarquer que lorsque, dans l’*Iliade*, la résistance à l’attaque d’une phalange ennemie se compare à la résistance d’un rocher aux ondes qui l’assaillent, il ne s’agit pas nécessairement d’étendre au rocher, par anthropomorphisme, un comportement humain, mais d’interpréter pétromorphiquement la résistance humaine. La résistance n’est ni le privilège de l’homme, ni celui du rocher, comme le rayonnement ne caractérise pas plus authentiquement une journée de mai qu’un visage de femme. La signification précède les données et les éclaire” (HAH 23).

dat een vertelling (in dit geval over menselijke handelingen) pas door vergelijkingen tot spreken wordt gebracht.¹²⁷ Wat nogmaals duidt op eerder genoemde *duale context*, waar die vragen oproept omtrent de mogelijkheid van een ‘juiste overdracht’ van betekenissen tussen de dubbele horizon van het *een* en het *ander* (zie noot 117). Snell geeft aan dat in voorgaand voorbeeld de geprojecteerde bezieling van het subject interacteert met de gereflecteerde materialiteit van het dode object – een reflectie “im Echo” – met als gevolg een correlatief moment van semantische verificatie en existentiële identificatie: mens en rots vormen elkaars gelijke(nis) in het *weerstand bieden aan*. Deze structuuranalyse van de gelijkenis verduidelijkt Snells opvatting – die we hier overnemen – dat het tertium comparationis niet de oorsprong, maar het gevolg is van fundamentele verwijzingen die elkaar kruisen in een moment van semantische verificatie (Levinas’ “semantische stromen”, HAM 42)), en alzo een hermeneutiek stichten waardoor een werkelijkheid tot spreken wordt gebracht.

Maar, evenmin als de betekenissen, zijn ook de verwijzingen niet tot een bijzondere sfeer van objecten beperkt, noch het voorrecht van welke inhoud ook. De betekenis, als het bewustzijnscorelaat van een oneindige transcendentie, gaat als zodanig aan de gegevens vooraf om ze vervolgens in een moment van wederzijdse verwijzing te verlichten. Die verlichting is echter altijd beperkt, wat wil zeggen, motivationeel en/of situationeel bepaald, en daarmee ook selectief. Mens en rots bieden niet altijd weerstand – er zijn momenten denkbaar waarin bijvoorbeeld één, of beide, onder de druk bezwijken. De eerdere verwijzing valt dan weg en de betekenis *ont*-hecht zich van de gegevens om plaats te maken voor de mogelijkheid van andere betekenissen. En...

Hierin ligt de sterke rechtvaardiging en de grote kracht van Heideggers etymologieën, die vanuit de verarmde en banale zin van een woord dat een inhoud van de uitwendige of psychologische ervaring schijnt aan te duiden, ons naar een globale situatie voeren, waarin zich een totaliteit aan ervaringen samenbalt om zo tot klaarheid te komen. Van meet af aan presenteert het gegeven zich *als* dit of dat, d.w.z. als betekenis. De ervaring is een lezen, een verstaan van zin, een exegese, een hermeneutiek, en geen intuïtie (HAM 44).¹²⁸

127 Waarna hij met een toelichting dieper ingaat op de mentale structuur van de vergelijking: “Daß der Fels ein menschliches Verhalten deutlich macht, also ein toter Gegenstand etwas Lebendiges, beruht darauf, daß dieser tote Gegenstand anthropomorph gesehen wird: das unbeweglich Stehen der Klippe in der Brandung wird gedeutet als Ausharren, so wie der Mensch ausharrt in einer bedrohten Situation. Der Gegenstand wird also tauglich, im Gleichnis etwas so veranschaulichen, dadurch, daß in diesen Gegenstand das hineingesehen wird, was er dann seinerseits illustriert. Dies eigentümliche Verhältnis, daß menschliches Verhalten deutbar wird durch etwas, das selbst erst nach diesem menschlichen Verhalten gedeutet ist, gilt auch für alle anderen homerischen Gleichnisse, ja, es gilt weit darüber hinaus bei den echten Metaphern und überhaupt überall dort, wo der Mensch etwas ‘versteht’. Es ist also schon bedenklich, wenn wir sagen, den Fels würde ‘anthropomorph’ gesehen – man müßte denn hinzufügen, daß er nur dadurch, daß er den Felsen von sich aus interpretiert, ein eigenes Verhalten gewahr wird und den treffende Ausdruck dafür findet. Daß der Mensch sich selbst nur so im Echo hören und verstehen kann, ist grundlegend für das Verständnis der Gleichnisse.” – Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Göttingen 1980), 185.

128 “C’est là que réside la grande justification et la grande force des étymologies heideggériennes qui,

- *Heideggers etymologieën* -

Dat de taaltheoretische benadering van Heidegger, ondanks de diverse kritiek daarop, ver boven het speculatieve niveau verheven is mag duidelijk zijn. De taalwetenschapper George Steiner schrijft in zijn monografie over Heidegger: “Terecht spreekt Gadamer van Martin Heideggers *Wortgenie*. Heidegger is in staat etymologische ‘aders die leiden naar het oergesteente van de taal’ te voelen en te volgen. De schrijver van *Sein und Zeit*, van de voordrachten over de betekenis van de metafysica, van de *Brief over het ‘humanisme’*, van de commentaren op Nietzsche, op Hölderlin of op Schelling, is, met Plato en met Nietzsche, een stilist van buitengewone kracht. Zijn spel met woorden – waarbij ‘spel’ een te zwakke aanduiding is voor een griezelige gevoeligheid voor resonantie, consonantie, onderdrukte echo’s in fonetische en semantische eenheden – heeft, bijna tot het punt van de parodie, geleid tot het poststructuralisme en deconstructivisme van vandaag”.¹²⁹ De “rechtvaardiging” en de “kracht” (*la grande justification et la grande force*) van Heideggers etymologieën ligt voor Levinas dan ook juist in dit uitgaan én afstand nemen van, “de verarmde en banale zin van een woord” die de gewoonte daaraan hecht. Waarmee we komen op wat kan worden beschouwd als de kernzin¹³⁰ van deze eerste paragraaf: “**De ervaring is een lezen, een verstaan van zin, een exegese, een hermeneutiek, en geen intuïtie**” (*L’expérience est une lecture, la compréhension du sens, une exégèse, une herméneutique et non pas une intuition*). Bijna als slotbeschouwing en als conclusie poneert Levinas hier de hermeneutische praxis, waarvan de ervaring – *contra de intuïtie* – de modus vormt. Binnen ons symbolisch universum verschijnen de dingen ons als betekenis, maar die betekenis komt pas tot volheid door bemiddeling van de ervaring, en niet in de onmiddellijkheid van de (Husserliaanse) intuïtie. In de prioriteitskwestie tussen betekenis en receptiviteit beslist Levinas hiermee ten gunste van de betekenis: de gegevens hebben al betekenis in termen van overleving en genieting, en de receptiviteit voegt zich naar deze fundering van de werkelijkheid en vormt zo de matrix waarin de ervaring van betekenisvolle gegevens ‘gelezen’ en ‘verstaan’ kan worden.

Dit als dat: de betekenis is niet een wijziging die buiten elke taal om aan een bestaande inhoud wordt aangebracht. Alles blijft vervat in een taal of in een wereld, waarbij de structuur van de wereld op de orde van de taal lijkt, met mogelijkheden die geen enkel woordenboek fixeren kan. In *dit als dat* leveren *dit* noch *dat* zich van meet af aan en buiten een bespreking om aan ons uit

à partir du sens, appauvri et plat, du terme désignant, en apparence, un contenu de l’expérience extérieure ou psychologique, conduisent vers une situation d’ensemble où se ramasse pour s’éclairer une totalité d’expériences. Le donné se présente d’emblée *en tant que* ceci ou cela, c’est-à-dire en tant que signification. L’expérience est une lecture, la compréhension du sens, une exégèse, une herméneutique et non pas une intuition” (HAH 23).

129 Steiner, *Martin Heidegger*, 14. En elders: “...voor Heidegger is de *figura etymologica*, het opdiepen van betekenis uit de wortels en de geschiedenis van woorden, in de volste zin een ‘opduiken’, een aan het licht treden” (*ibid.*, 74).

130 In elke paragraaf benoem ik een ‘kernzin’ die naar mijn oordeel het meest pregnant de strekking van de betreffende paragraaf uitdrukt. In het *Resumé* (3.3) op het eind van de eerste exegese verbinden deze zinnen de lijn van het betoog.

(HAM 44).¹³¹

De taal, samen met de cultuur, kwamen al ter sprake als betekenisdrager, “met alles wat zij bevatten aan historische avonturen en verworvenheden” (HAM 41). Vanaf dit punt zal Levinas de begrippen *taal* en *cultuur* verder exploreren als vensters die uitzicht bieden op de betekenissen en de mogelijkheid deze, in een idioom dat geen enkel woordenboek kan fixeren, te communiceren; want woorden moeten het zicht op de betekenis openen en niet afschermen (TI 180). Het discursieve van “een bespreking” (*du discours*) toont in deze taal filosofie Levinas’ ethische optiek, als gesprek en dialoog tussen subjecten, waarmee de betekenis wordt gesticht – van aangezicht tot aangezicht (ADV 67). Het zijn dan ook niet in de eerste plaats de syntactische en semantische taalregels, maar de morele voorwaarden die het spreken *met* de ander tot echt spreken, en het spreken *over* de ander tot echte bespreking maken. Wat doet denken aan de ‘postulaten van de dialoog’, zoals geformuleerd door Theo de Boer: *intentionaliteit, integriteit en rationaliteit*.¹³² Wat Levinas in voorbereiding op de tweede paragraaf dan ook vooral lijkt te willen benadrukken, is het *pre*-talige van een wereld vol betekenissen die pas tot zijn recht komt in een bespreking die aan genoemde voorwaarden voldoet. Zoals in *Totalité et Infini* gesteld: “Niet de bemiddeling van het teken brengt de betekenis tot stand, maar juist de betekenis (waarvan het oorspronkelijke gebeuren de tegenwoordigheid van aangezicht tot aangezicht is) maakt de functie van het teken mogelijk. Het oorspronkelijke wezen van de taal moet niet gezocht worden

131 “*Ceci en tant que cela*, – la signification n’est pas une modification apportée à un contenu existant en dehors de tout langage. Tout demeure dans un langage ou dans un monde, la structure du monde ressemblant à l’ordre du langage avec des possibilités qu’aucun dictionnaire ne peut arrêter. Dans le *ceci en tant que cela*, ni le *ceci*, ni le *cela* ne se donnent d’emblée, en dehors du discours” (HAH 23).

132 “We vragen hier naar de voorwaarden van de mogelijkheid voor menselijke communicatie. Het alomvattend gezichtspunt is niet dat van een ‘ik denk’ en een ‘transcendentiaal object’, maar dat van twee gesprekspartners en een ‘wereld’. De ‘wereld’ is het correlaat van een ongereduceerde ervaring. Men kan haar ook ‘situatie’ noemen of ‘horizon van mogelijkheden’. Het is de wereld van de interne relaties als correlaat van ons handelen en ervaren voordat zij aan het extern-analytisch denken wordt onderworpen.” – Theo de Boer, *Grondslagen van een kritische psychologie* (Baarn 1980), 80. Vgl. John Llewelyn: “Therefore the other’s imperative both belongs to and exceeds a systematic *syntacs* of tenses and aspects and cases” (CCL 130 e.v.). In welk verband ook valt te denken aan Habermas’ *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), waarin de communicatieve gesitueerdheid van subjecten wordt gerubriceerd in termen van, (1) de voorhanden *feiten*, (2) de te volgen *normen*, en (3) de *gevoelens* die partijen hebben betreffende een bepaalde kwestie; op grond waarvan men tot voorstellen kan komen over de drie niveaus van *feiten*, *normen* en *gevoelens*. Habermas (waarnaar De Boer in *Grondslagen* veelvuldig verwijst), uitgaand van de mogelijkheid normatieve kwesties rationeel te kunnen bediscussiëren, spreekt van *geldigheidsaanspraken*: over de feiten beweert men dat ze *waar* zijn, over de normen dat ze *juist* zijn, en over de gevoelens dat ze *oprecht* zijn, waarmee de drie geldigheidsaanspraken *waarheid*, *juistheid* en *oprechtheid* de voorwaarden vormen van het communicatieve handelen. Zie de samenvatting van Habermas’ omvangrijke communicatie- en consensustheorie door Harry Kunneman: *Habermas’ theorie van het communicatieve handelen* (Amsterdam 1985). Elders, in een vergelijk tussen Habermas en Lyotard, spreekt Kunneman van ‘kritische pragmatiek’, waarmee bedoeld: “een analyse van de fundamentele structuren van de taal met het oog op het zichtbaar maken van het geweld dat via talige communicatie wordt uitgeoefend én van de verzoenende potenties die in taal besloten liggen.” – Kunneman, ‘De strijdigheid: het geheime bondgenootschap van Habermas en Lyotard’, in: Michiel Korthals & Harry Kunneman (red.), *Het communicatieve paradigma: mogelijkheden en beperkingen van Habermas’ theorie van het communicatieve handelen* (Meppel 1992), 191-213 (208).

in de lichamelijke operatie die het aan mij en anderen onthult en die met behulp van de taal een denken opbouwt, het moet gezocht worden in de presentatie van zin” (TO 240).¹³³

In het voorbeeld waarvan wij zijn uitgegaan, krijgt deze rechthoekige en vaste ondoorzichtigheid niet in een later stadium de zin van *boek*, maar is zij reeds betekend in haar zogenaamd zintuiglijke elementen. Zij tekent zich af tegen het licht en tegen de klaarte van de dag; zij verwijst naar de zon die is opgegaan of naar de lamp die aangestoken is. Zij verwijst ook naar mijn ogen; evenals de vastheid naar mijn hand verwijst. De handen en de ogen zijn dan niet alleen organen die deze vastheid *in* een subject grijpen en die daardoor in zekere zin aan het gegrepen voorwerp tegengesteld zijn, maar ook wezens die zich *naast* die ondoorzichtigheid bevinden, *in de schoot* van een wereld, die deze ondoorzichtigheid en deze vastheid, deze ogen, deze hand en ikzelf-als-lichaam gemeen hebben (HAM 44, 45).¹³⁴

Levinas komt hier – mét het antwoord op de vraag hoe de betekenis tot stand komt – terug op het voorbeeld uit het begin van de paragraaf. Niet het *a priori* van de intuïtie, maar dat van de ervaring van de zintuiglijke elementen maakt de objecten betekend. Met de opsomming van de interactieve elementen binnen deze *con*-figuratie – ‘de zon’, ‘mijn ogen’, ‘mijn hand’, ‘deze vastheid’, en ‘ikzelf-als-lichaam’ (*à moi-même comme corps*) enzovoort, wordt gepreludeerd op de fenomenologie van Merleau Ponty die in § 2 uitloopt op een kritische evaluatie van de postmoderne “overwinning van de subject-object-structuur” (HAM 51, 52). Voor Levinas heeft deze vooronderstelde ‘synthese’ tussen subject en object als (post)structuralistisch paradigma ertoe bijgedragen dat het moderne denken niet in staat is gebleken voorbij een functionele analyse van zaken een grondleggende zin en betekenis aan te wijzen, terwijl die wel bepalend zijn voor haar motivatie: een van particuliere aanslibbels gezuiverde rationaliteit met de belofte van een redelijk en zedelijk hoogstaande humaniteit, door vooruitgang in wetenschappelijke *waarheid* en sociale *rechtvaardigheid* als duurzame garantie voor een *schoner* menselijk samenleven wereldwijd. Alleen een terugkeer naar de idee van de immanente en transcendente gerelateerdheid van subject en object – zo zal uit het vervolg blijken – biedt hiertoe de juiste horizon; omdat object en subject onderscheiden, zich tegelijk “*in de schoot* van een wereld” (*au sein d’un monde*) bevinden die beide gemeen hebben.

Geen enkel ogenblik is er volgens deze filosofie sprake geweest van *een eerste geboorte van de betekenis vanuit een zijn zonder betekenis* en buiten een historische positie waarin de taal gesproken

133 “Ce n’est pas la médiation du signe qui fait la signification, mais c’est la signification (dont l’événement originel est le face-à-face) qui rend la fonction du signe possible. L’essence originelle du langage ne doit pas être cherchée dans l’opération corporelle qui la dévoile à moi et aux autres et qui dans le recours du langage, édifie une pensée, mais dans la présentation du sens” (TI 181).

134 “Dans l’exemple dont nous étions parti, cette opacité rectangulaire et solide ne prend pas ultérieurement le sens de livre, mais est déjà signifiante dans ses éléments prétendument sensibles. Elle tranche sur la lumière, sur le jour, renvoie au soleil qui s’est levé ou à la lampe qui a été allumée; à mes yeux aussi; comme la solidité renvoie à ma main; non seulement comme à des organes qui l’appréhendent dans un sujet et qui, par là, s’opposent, en quelque manière, à l’objet appréhendé, mais aussi comme à des êtres qui sont à côté de cette opacité, *au sein* d’un monde, commun et à cette opacité et à cette solidité et à ces yeux et à cette main et à moi-même comme corps” (HAH 23, 24).

wordt, om. En ongetwijfeld is het dat wat men heeft bedoeld, toen men ons leerde dat de taal het verblijf van het zijn is (HAM 45).¹³⁵

In *Über den Humanismus* (1949) schrijft Heidegger: “Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Volbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren”.¹³⁶ In de volgende paragraaf wordt deze gedachte door Levinas uitgewerkt in de notie van “de artistieke uitdrukking”, als een wezenlijk gebeuren, “dat zich door middel van kunstenaars en filosofen in het zijn voordoet” (HAM 51).

- Prioriteit van de ‘figuurlijke zin’ -

En daarmee zijn we op een beslissend punt aangeland inzake de vraag naar de letterlijke of figuurlijke betekenis van de gegeven zijnden. De intuïtie stelde de figuurlijke zin onder gezag van de letterlijke zin van het positivistisch denken. Maar nu, aan het eind van de paragraaf, wil Levinas ons van het tegendeel overtuigen en valt de beslissing andersom uit.

Vandaar de idee van de prioriteit van de ‘figuurlijke zin’, die niet het resultaat zou zijn van de loutere aanwezigheid zonder meer van een object dat voor het denken geplaatst is: een idee dat radicaal ingaat tegen de tendens waarmee Anatole France speelde. Objecten zouden hun betekenis krijgen van de taal en niet andersom. De taal ontleent haar betekenis niet aan de objecten die het denken gegeven zijn en de woorden waardoor ze worden aangeduid functioneren niet alleen als tekens (HAM 45).¹³⁷

De Romeinse schrijver en rector Marcus Fabius Quintilianus (35-96 n.C.) benadrukte reeds de centrale positie van het figuurlijk spreken in elk discours, met de woorden, “*paene iam quidquid loquimur figura est*” – ‘bijna al ons spreken is beeldspraak’ (*Institutio Oratoria*, IX, 3, 1). Veel later, in de achttiende eeuw, is het Giambatista Vico (1668-1744) die, in de lijn van Quintilianus, de metafoer als meer oorspronkelijke denkvorm voorstelt. Voor Vico vertoonde het totale vocabulaire van de diverse talen een hoge mate van metaforische samenhang. Maar ook Rousseau, in weerwil van de verlichtingskritiek (*‘Comparaison n’est pas raison’*), benadrukt dat meer dan het rationalistische proza van de wetenschap de mythische en poëtische beeldspraak de oorspronkelijke uitdrukkingwijze der mensheid is.¹³⁸ En met betrekking tot de moderne wetenschap – ondanks haar scrupuleuze aandacht voor taal en theorie – geldt volgens Paul

135 “A aucun moment, il n’y aurait eu *naissance première de la signification à partir d’un être sans signification* et en dehors d’une position historique où le langage se parle. Et c’est sans doute cela qu’on a voulu dire quand on nous a enseigné que le langage est la demeure de l’être” (HAH 24).

136 Heidegger, *Über den Humanismus*, 5.

137 “D’où, dans un mouvement radicalement opposé à celui qui avait amusé Anatole France, l’idée de la priorité du ‘sens figuré’, lequel ne résulterait pas de la présence pure et simple d’un objet placé devant la pensée. Les objets deviendraient signifiants à partir du langage et non pas le langage à partir des objets donnés à la pensée et que désigneraient les mots fonctionnant comme simples signes” (HAH 24).

138 Zie voor een uitgebreid historisch overzicht het lemma ‘Metapher’, in: HWP Bd 5, 1179-1186.

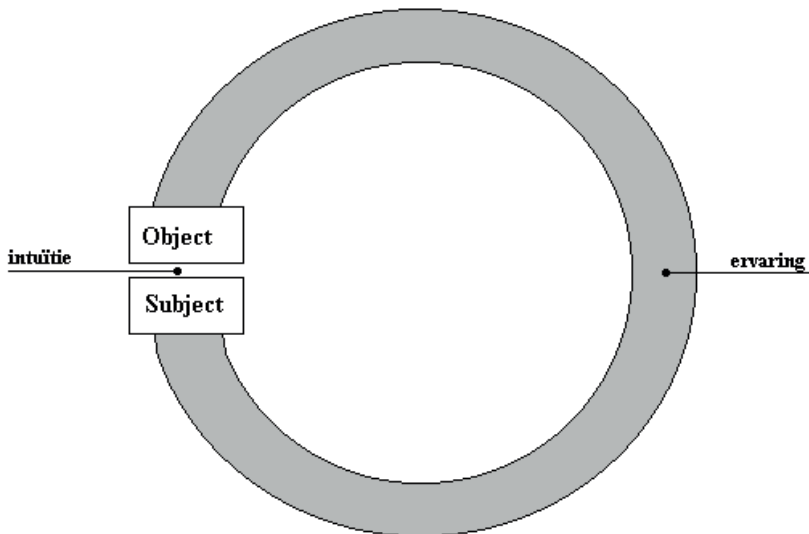
Ricoeur, dat het werken met modellen een duidelijk metaforische structuur vertoont: “The central argument is that, with respect to the relation to reality, metaphor is to poetic language what the model is to scientific language. Now in scientific language, the model is essentially a heuristic instrument that seeks, by means of fiction, to break down an inadequate interpretation and to lay the way for a new, more adequate interpretation [...] The scale model, through its sensible quality, adjusts what is too large or too small to our level and size”.¹³⁹ Waarmee op het eind van deze alinea naar aanleiding van dat laatste citaat van Levinas nog een schijnbare moeilijkheid moet worden opgehelderd. Want wat is nu het geval? Is de taal betekenisgevend voor de objecten, of zijn andersom, de objecten bepalend voor de taal? *Nee*, bedoelt Levinas, dit laatste is niet het geval: “de taal ontleent haar betekenis niet aan de objecten die het denken gegeven zijn...”. En dan gaat het in het bijzonder om: *die het denken gegeven zijn*. Want de figuurlijke zin is niet het resultaat van de intuïtie als *onmiddellijkheid* tussen gegeven object en denkend subject, maar van de ervaring. De metaforische samenhang van de taal waarvan sprake is en waarvan het figuurlijke spreken de uitdrukking vormt, is als zodanig verweven met de eerder genoemde *configuratie* van subject en wereld. Ter verheldering kan aan de laatste zin daarom het volgende worden toegevoegd: De taal ontleent haar betekenis niet aan de objecten die het denken (de intuïtie) gegeven zijn, *maar aan de objecten die in de ervaring* (de historische positie van het subject) *gegeven zijn*. De schijn van de moeilijkheid zit hier in de wijze van formuleren door Levinas die soms meer retorisch dan systematisch is.¹⁴⁰ In dit geval: in de genoemde tegenstelling tussen taal en objecten, en de *bedoelde* tegenstelling tussen intuïtie en ervaring (zie figuur A op het eind van deze paragraaf). Aldus opgevat, zijn de woorden geen algebraïsche tekens die tot louter adequate rekenarij nodigen, maar *symbolen* die samengebalde ervaringen herbergen. Zoals ook Heidegger zegt, ‘woorden groeien naar betekenissen toe, en niet omgekeerd: het is niet zo dat woord-dingen van betekenissen worden voorzien’.¹⁴¹

139 Paul Ricoeur, *La métaphore vive* (Parijs 1975); Eng. vert. R. Czerny e.a., *The rule of metaphor: multidisciplinary studies of the creation of meaning in language* (Londen 1978), 240. Vgl. Hans-George Dürr, *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen: die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften* (Freiburg 2006).

140 Mogelijk kan Levinas’ eerste proefschrift, *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie* de Husserl (1930), nog als meest ‘systematisch’ worden aangemerkt. Jan Keij spreekt zelfs van: “de ogenschijnlijk chaotisch schrijvende Levinas.” – Keij, *De filosofie van Emmanuel Levinas*, 17. Vgl. ELB 255. Maar we doen misschien meer recht aan Levinas’ oeuvre met de erkenning van zijn *anders*-georiënteerde, *niet*-methodische maar daarom niet minder *systematische* competentie, de complexe hiërarchische gelaagdheid van rationale, sociale, ethische en spirituele aspecten aan elkaar te kunnen relateren; in welke zin Renée van Riessen spreekt van “...the development of Levinas’ systematic philosophy after *Totalité et Infini*.” – Renée van Riessen, *Man as a place of God: Levinas’ hermeneutics of kenosis* (Dordrecht 2007), 179n.11.

141 “Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.” – Heidegger, *Sein und Zeit*, 161.

Figuur A.



- | | |
|-------------------------|--|
| Intuïtie | <ul style="list-style-type: none"> - bron van alle begrijpelijkheid - de zin is al gegeven in de onmiddellijkheid (HAM 39) |
| Ervaring | <ul style="list-style-type: none"> - een lezen - een verstaan van zin - een exegese - een hermeneutiek - van een wereld - waarvan de structuur op de orde van de taal lijkt (HAM 44) |
| Object / Subject | <ul style="list-style-type: none"> - bevinden zich in de schoot van een wereld - die zij gemeen hebben (HAM 44, 45) |

§ 2. Betekenis, totaliteit en cultureel gebaar

In deze tweede paragraaf, getiteld ‘Signification, totalité et geste culturel’, argumenteert Levinas verder vanuit de prioriteit van de figuurlijke betekenissen zoals “ze ontstaan uit de *verzameling van het hele zijn(de)*” (HAM 43) en voegt daar vervolgens nieuwe standpunten aan toe. Het heet hier: “Eerst moet het zijn verlicht worden en een betekenis krijgen in functie van dit ‘verzamelen’, wil het subject in staat zijn het te ontvangen”. In dat verband spreekt hij terzelfder plaatse van “de omkering van het gnoseologische schema”; want, “de kenactiviteit begint nu aan de kant van of vanachter het object, in de coulissen van het zijn” (HAM 47). Binnen de kenactiviteit die het gevolg is van deze omkering vervult de “totaliteit” van het “culturele gebaar” (taal, kunsten, wetenschappen) een intermediaire functie tussen betekenis en receptiviteit want, “het culturele scheppen is geen toevoeging aan de receptiviteit, maar van het begin af aan is het er de keerzijde van” (HAM 50). Een samenvallen van receptie (‘impressie’) en expressie dus, waarmee de notie *cultuur* heel expliciet “volgens deze zienswijze door de uitdrukking wordt gedefinieerd” (HAM 51). En waarmee, in Levinas’ *ontologie* van het verzamelen, het betekenende symbool als culturele uitdrukking méér blijkt “dan welke receptiviteit ter wereld ook ooit zou kunnen ontvangen [...] omdat het betekende tot een andere orde behoort dan het gegeven” (HAM 52).

Het wezen van de taal, waaraan de filosofen tegenwoordig een fundamentele rol toekennen – en die precies het begrip cultuur kenmerkt – bestaat hierin: over het gegeven heen het zijn(de) in zijn geheel aan het licht te brengen. Het gegeven zou vanuit deze totaliteit een betekenis krijgen.

Maar de totaliteit die verlicht, zou niet het totaal zijn van een optelling die door een in zijn eeuwigheid gefixeerde God verkregen is. De totalisering van de totaliteit zou niet gelijken op een wiskundige bewerking. Het zou een scheppend en onvoorzienbaar verzamelen of schikken zijn, dat door zijn nieuwigheid en zijn verworteling in de geschiedenis een duidelijke gelijkenis vertoont met de Bergsoniaanse intuïtie (HAM 45, 46).¹⁴²

- *Taal en cultuur* -

“Het *wezen* van de taal” (*L’essence du langage*) als kenmerk van alle cultuur, is het onderwerp waarmee Levinas deze paragraaf opent. Ten tijde van de *linguistic turn*, zo half de twintigste eeuw, gold de taal als wezenlijk voor de analytische benadering van het totale culturele gebeuren van ‘gegeven-zijn-van’ en ‘betekenis-geven-aan’ de werkelijkheid. Natuurwetenschappers (Wiener Kreis), wiskundigen en taalfilosofen (Wittgenstein, Russel e.a.) waren de intermediaire geesten die deze wending naar de taal moesten voltrekken, met het doel een ontologie te stichten die het zijn in zijn totaliteit op zodanige wijze kenbaar en communiceerbaar zou maken dat

142 “L’essence du langage auquel les philosophes accordent désormais un rôle primordial – et qui marquera la notion même de culture – consiste à faire luire, par-delà le *donné*, l’être dans son ensemble. Le donné prendrait une signification à partir de cette totalité.

Mais la totalité qui éclaire, ne serait pas le total d’une addition obtenue par un Dieu fixé dans son éternité. La totalisation de la totalité ne ressemblerait pas à une opération mathématique. Ce serait un rassemblement ou un arrangement créateur et imprévisible, très semblable, par sa nouveauté et par ses redevances à l’égard de l’histoire, à l’intuition bergsonienne” (HAM 25).

kennend subject en *gekend object* op adequate wijze met elkaar verzoend konden worden.¹⁴³ Intussen echter, blijkt de totaliteit die verlicht (*qui éclaire*) geen verifieerbare optelsom van eeuwige en absolute structuren die zich onmiddellijk en volledig aan de logisch-linguïstische schema's van een positieve wetenschap onderwerpen, en als zodanig ook geen vrucht van "een wiskundige bewerking" (*une opération mathématique*) van elementen die, zoals Levinas eerder opmerkte, "als het ware in een Euclidische ruimte gelokaliseerd zijn" (HAM 42). De "totalisering" (*totalisation*) blijkt een "scheppend en onvoorzienbaar" (*créateur et imprévisible*) "verzamelen en schikken" (*rassemblement ou un arrangement*). Waarmee Levinas ons attendeert op de menselijke en culturele creativiteit van het *verzamelen* als intermediaire modus van oriëntatie in en betekenisgeving aan de werkelijkheid. Voor Ad Peperzak is er wat dat "verzamelen" betreft duidelijk sprake van een Heideggeriaanse notie ('Sammlung'), wat gezien Levinas' veelvuldig verwijzen naar Heidegger in deze paragraaf zeer waarschijnlijk juist is.¹⁴⁴ Maar in dit verband kent de notie *verzamelen* meer woordvoerders. Er is bijvoorbeeld een duidelijke analogie met het *conjecturale* denken van Nicolaus Cusanus (1401-1464).¹⁴⁵ Weliswaar vinden we bij Levinas geen directe verwijzing in die richting maar, zoals Inigo Bocken op grond van zijn Cusanus-onderzoek stelt: "De mens is een verzamelend wezen dat in de *praxis* van het verzamelen ook zichzelf verzamelt. In dit opzicht zou gesproken kunnen worden van een 'ontologie van het verzamelen'".¹⁴⁶ En dat is precies wat Levinas doet: in het vervolg van deze paragraaf expliciteert

143 Illustratief in deze zijn de woorden van Bertrand Russell op het eind van zijn *A History of Western Philosophy* (1945): "Neem zulke problemen als: wat is een getal? Wat zijn ruimte en tijd? Wat is geest, en wat is stof? Ik zeg niet, dat wij hier en nu een definitief antwoord kunnen geven op al deze oude vragen, maar ik beweer wel, dat er een methode is ontdekt met behulp waarvan wij, zoals in de natuurwetenschap, de waarheid geleidelijk kunnen benaderen, waarbij elk volgend stadium het resultaat is van een verbetering, en niet van een verwerping van het voorafgaande." – Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day* (Londen 1945); Ned. vert. *Geschiedenis der westerse filosofie in verband met politieke en sociale omstandigheden van de oudste tijden tot heden* (Wassenaar 1975), 750. Al in zijn eerste proefschrift neemt Levinas hiertegen duidelijk stelling: "La chose n'est jamais totalement connue: sa perception se caractérise essentiellement par le fait d'être inadéquate" (THI 45).

144 In een noot bij de tekst vermeldt Peperzak: "This description of *das Seiende im Ganzen* (Beings as a whole) as a totality and a creative assembling or arranging refers to Heidegger's *Lichtung*, *Sammlung*, and *Geschick*" (BPW 38n.16). In *Über den Humanismus* (26) schrijft Heidegger: "Weil das Sein noch ungedacht ist, deshalb wird auch in 'S.u.Z.' vom Sein gesagt: 'es gibt'. Doch über dieses il y a kann man nicht geradezu und ohne Anhalt spekulieren. Dieses 'es gibt' waltet als das Geschick des Seins." En vervolgend: "...nur solange die *Lichtung* des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die *Lichtung* als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst" (*ibid.*, 27). In *Einführung in die Metaphysik* (97-100) noemt Heidegger met verwijzing naar Herakleitos de *Λόγος* 'de bestendige verzameling (*Sammlung*), als het op zich staande verzameld-zijn (*Gesammeltheit*) van het zijnde, dat wil zeggen het zijn.' "Sammlung" heeft in het Duits twee betekenissen, met resp. een 'uitwendige' en 'innerlijke' connotatie: die van een *verzameling* objecten, en die van *zelfbeheersing* – het zichzelf 'bijeën' houden (Eng. 'composed', 'composure').

145 "*Ars coniecturalis* heißt die Kunst des Nikolaus von Kues, sichere Mutmaßungen (coniecturae) über das zu finden, was nicht unmittelbar in seinem Wesen erkannt werden kann. Sie ist das positive Gegenstück der *Docta ignorantia*, welche nur in negativer Form bzw. durch die *Coincidentia oppositorum* Aussagen zuläßt" (HWP Bd. 1, 522 e.v.).

146 Inigo Bocken, *Waarheid en interpretatie: perspectieven op het conjecturale denken van Nicolaus Cusanus*

hij het subject dat staat aan de kant van het zijn, “om de verzameling ervan te bewerken”, wat leidt tot, “de omkering van het gnoseologische schema...” (HAM 47). Hetgeen raakt aan door Bocken genoemde *ontologie van het verzamelen*, en door Levinas bedoelde “totaliteit” als *conjectuur*. Vervolgens ziet Levinas in de “nieuwheid” en “verworteling in de geschiedenis” van dit *scheppend verzamelen* een analogie met de Bergsoniaanse intuïtie, die weer alles te maken heeft met Bergsons “algemene herwaardering van het worden” (HAM 56); een aspect waar Levinas in § 3 nader op in zal gaan.

- De totaliteit als verzameling -

De idee van een ‘ontologie van het verzamelen’ is van belang waar Levinas de modus van de totalisering uitwerkt als “scheppend gebaar van de subjectiviteit”, en even verder als “culturele scheppingen”. Het *conjecturale denken* van Cusanus biedt daarbij vruchtbare aanknopingspunten omdat het ook hem niet gaat om een ontologie van het *zijn* (waar Heidegger op uit was maar niet in slaagde), maar om een conjecturale betekenistheorie.¹⁴⁷

De oorspronkelijkheid van de nieuwe opvatting van de betekenis, als iets dat even onherleidbaar is tot de integratie van intuïtief gegeven inhouden als tot de Hegeliaanse totaliteit, die zich objectief constitueert, kan men karakteriseren door de verwijzing van die verlichtende totaliteit naar het scheppende gebaar van de subjectiviteit (HAM 46).¹⁴⁸

Het gaat in Levinas’ contextualistische opvatting van betekenis duidelijk om dat ‘verzamelen’, wat Levinas hier typeert als, “het scheppende gebaar van de subjectiviteit” (*au geste créateur de la subjectivité*), en waarvan de oorspronkelijkheid evenmin herleidbaar is tot het *zijn* van de “zuivere receptiviteit” van het in § 1 afgewezen “intuitionisme van de betekenis”, als tot de objectiviteit van de Hegeliaanse totaliteit die als Absolute Idee het totaal aan noodzakelijke

1401-1464 (Maastricht 2002), 2. En volgend: “...dat Cusanus met het begrip van de *coniectura*, dat etymologisch nauw verwant is met het *symbool*-begrip (van con-icere, Grieks: sum-ballein), een categorie gevonden meent te hebben, die hem toelaat de gemeenschappelijke grondstructuur van de verschillende, tegenstrijdige menselijke levensvormen in beeld te brengen en ze te interpreteren als de vele concrete vormen waarin de waarheid gestalte krijgt” (*ibid.*, 6). Wat aansluit bij Levinas’ notie van wat hij verderop benoemt als: “...het culturele pluralisme van de betekenissen aan de ene kant, en de zin, de oriëntatie en de eenheid van het zijn – als het oorspronkelijke gebeuren waarin alle andere stappen van het denken en het hele historisch leven van het zijn een plaats krijgen – aan de andere kant” (HAM 63). Vgl. ADV 163 e.v., waarin Levinas die veelvuldigheid voorwaardelijk stelt voor “la plénitude de la ‘vérité absolu”.

147 “De breuk tussen kennen en zijn als de onherleidbaarheid van twee perspectieven die in *De docta ignorantia* nog onverzoend naast elkaar blijven staan, doen Cusanus tot de ontdekking komen dat zowel de analyse van het menselijk weten, als een analyse van de waarheidsgedachte, vragen om een herdefiniëring van de taakstelling van de filosofie, die noch tot een louter kentheoretische vraagstelling, noch tot een ontologie herleid kan worden, maar uiteindelijk verwijst naar een betekenistheorie die in zijn tweede hoofdwerk *De coniecturis* een eerste uitwerking zal vinden.” – Bocken, *Waarheid en interpretatie*, 22.

148 “C’est par cette référence de la totalité éclairante au geste créateur de la subjectivité, que l’on peut caractériser l’originalité de la nouvelle notion de la signification irréductible à l’intégration de contenus intuitivement donnés, irréductible aussi à la totalité hégélienne se constituant objectivement” (HAH 25).

en voldoende voorwaarden van alle *worden* aan zich trekt. Want, zo lijkt Levinas te bedoelen, daarin ligt de *oorspronkelijkheid* van de nieuwe betekenisopvatting: – het *subject* verzamelt en ordent ervaringsgewijs de werkelijkheid in een totaliteit aan contextuele indrukken, die dan, binnen de horizon van de eigen receptiviteit, *worden* verlicht en betekend.

Als verlichtende en voor de waarneming zelf noodzakelijke totaliteit is de betekenis een vrije en scheppende schikking: het oog dat ziet, is *wezenlijk* in het lichaam, dat ook hand, stemgevend orgaan en door gebaar en taal scheppende activiteit is. De ‘positie van de kijker’ introduceert geen relativiteit in de zogenaamd absolute orde van de totaliteit die zich op een absoluut netvlies projecteert. De blik zou *uit zichzelf* van een bepaalde opstelling afhankelijk zijn en dus relatief zijn. Zien zou *wezenlijk* met het lichaam verbonden zijn en van het oog afhangen. *Wezenlijk* en niet alleen *feitelijk* (HAM 46).¹⁴⁹

Als verlichtend is de totaliteit noodzakelijk voor de ‘gestalte’ waarin de werkelijkheid zich aandient. *Fragmenten, vormen, impressies*, van ogenblik tot ogenblik waargenomen en in een bewustzijn ondergaan, dienen verzameld en geordend te worden in “een vrije en scheppende schikking” (*un arrangement libre et créateur*) van betekenisgeving wil er van bewuste receptie sprake kunnen zijn. Het lichaam, opgevat naar Merleau-Ponty’s *corps propre* – het voor-bewuste lichamelijke subject *in* de wereld – dat de ruimtelijke coördinaten van de waarneming bepaalt, is het instrument *per se* van deze verzamelende en scheppende activiteit.¹⁵⁰ En de positie van de kijker – hoezeer ook gerelateerd aan “een bepaalde opstelling” – introduceert daarbij geen ‘relativisme’ zoals we reeds noteerden (noot 82) maar een contextualisme, omdat het lichaam al “deel uitmaakt van dat verzamelde zijn(de)” (HAM 43), waardoor het zintuiglijk waarnemen een *wezenlijke* deelname aan de orde van de totaliteit is en niet slechts een zogenaamd door abstractie verkregen *feitelijke* observatie daarvan. Op die wijze staan het ‘subject’ als *lichaam* en de *wereld* als ‘object’ in een betrekking van innerlijke communicatie. Ofwel, *cultuurbeeld* en *mensbeeld* staan tegen de achtergrond van een gedeeld *wereldbeeld* in een convergente betrekking, waarbij de hermeneuse van genoemde termen ligt in de wederkerige verwijzing binnen die semiotische triade.

Volgens deze opvatting is het oog niet het min of meer vervolmaakte instrument waardoor in het menselijk geslacht de ideale onderneming van een zien dat zonder schaduwen of misvormingen de spiegeling van een zijn opvangt, op een empirische wijze slaagt. Zowel het feit dat de totaliteit meer omvat dan het waarneembare gegeven, als het feit dat het zien geïncarneerd is, behoren tot het wezen van het zien. Hiervan zou de oorspronkelijke en ultieme functie niet bestaan in het

149 “La signification, – en tant que totalité éclairante et nécessaire à la perception elle-même – est un arrangement libre et créateur: l’œil qui voit est *essentiellement* dans un corps qui est aussi main et organe de phonation, activité créatrice par le geste et le langage. La ‘position de celui qui regarde’, n’introduit pas une relativité dans l’ordre, prétendument, absolu de la totalité se projetant sur une rétine absolue. *De soi*, le regard serait relatif à une position. La vision *par essence* serait attachée au corps, tiendrait à l’œil. *Par essence*, et non pas *en fait* seulement” (HAH 25).

150 Peperzak: “According to information supplied by Levinas, this study was written after he read Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960); trans. Richard C. McCleary, *Signs* (Evanston: Northwestern University Press, 1964)” (BPW 39n.17).

weerspiegelen van het zijn als in een spiegel (HAM 46).¹⁵¹

De receptiviteit van het zien moet niet worden opgevat als een geschiktheid om indrukken te ontvangen. Een bepaalde filosofie – zoals die van Merleau-Ponty, waardoor deze analyse zich laat leiden – heeft zich kunnen verbazen over het wonder van een zien dat wezenlijk aan een oog gebonden is. In deze filosofie zal het lichaam worden gedacht als iets dat onafscheidelijk is van de scheppende activiteit, en de transcendentie als onafscheidelijk van de lichamelijke beweging (HAM 46, 47).¹⁵²

- Een geïncarneerde waarneming -

“Volgens deze opvatting” (en in dit verband zeker), is elke positivistisch nagestreefde idee van *waardevrije, neutrale en objectieve* kennisverwerving een illusie. Alle registratie is al direct empirisch bepaald en elke interpretatie idiografisch geormerkt, wat de adequatie van waarneming en werkelijkheid tot onmogelijkheid maakt – de mens komt immers geen absolute vermogens toe – gelijk Blaise Pascal (1623-1662) in zijn *Pensées* opmerkt: “Een niets vergeleken bij het oneindige, een al vergeleken bij het niets, houdt hij het midden tussen niets en alles. Oneindig ver verwijderd van het begrip van deze uitersten, blijven het einde der dingen en hun begin voor hem onherroepelijk verborgen in een ondoordringbaar geheim...”.¹⁵³ Wat regelrecht aansluit bij “het feit dat de totaliteit meer omvat dan het waarneembare gegeven”. Want het zien, en als zodanig de *gewaar*-wording, is “geïncarneerd” (*est incarnée*). Waarmee het als ‘bewustzijn-van’ *wezenlijk* is voor de tijdruimtelijke en daarmee existentiële oriëntatie en positionering van een beziend lichaam. Ofwel, buitenwereld en binnenwereld staan in een bijzondere relatie tot elkaar, als in existentiële zin wel *onderscheiden* maar in essentiële zin niet *gescheiden*. Echter, het eigen lichaam toont zich haast *absoluut* in het “behoren tot het wezen van het zien”. Wat ook precies het uitgangspunt is van Merleau-Ponty’s *Phénoménologie de la perception* (1945), waar hij het lichaam als constante presentie tegenover de wisselende objecten van de buitenwereld stelt.¹⁵⁴ En als zodanig is de menselijke waarneming ook geen “weerspiegelen van het zijn”

151 “L’œil ne serait pas l’instrument plus ou moins perfectionné par lequel, dans l’espèce humaine, empiriquement, réussirait l’entreprise idéale de la vision captant, sans ombres ni déformations, le reflet de l’être. Et le fait que la totalité déborde le donné sensible et le fait que la vision est incarnée appartiennent à l’essence de la vision. Sa fonction originelle et ultime ne consisterait pas à refléter l’être comme dans un miroir” (HAH 25, 26).

152 “La réceptivité de la vision ne devrait pas être interprétée comme une aptitude à recevoir des impressions. Une philosophie – comme celle de Merleau-Ponty qui guide la présente analyse – a su s’étonner de la merveille d’une vision attachée essentiellement à un œil. En elle, le corps sera pensé comme inséparable de l’activité créatrice, et la transcendance comme inséparable de l’activité créatrice, et la transcendance comme inséparable du mouvement corporel” (HAH 26).

153 Blaise Pascal, *Pensées de M. Pascal sur la religion* (Parijs 1669), XV 199; Ned. vert. *Gedachten* (Utrecht 1963), 33-34.

154 “In het bijzonder is het object slechts object, als er afstand van kan worden genomen en het dus aan de uiterste grens uit mijn gezichtsveld kan verdwijnen. Het heeft een aanwezigheid die nooit zonder mogelijke afwezigheid is. De bestendigheid van het eigen lichaam is echter van een geheel andere aard: het bevindt zich niet aan het eind van een oneindige verkenning, het onttrekt zich aan ieder onderzoek en toont zich altijd onder dezelfde gezichtshoek aan mij. De bestendigheid ervan is geen bestendigheid in de wereld, maar een bestendigheid die bij mij hoort. Dat het altijd bij mij is en altijd

(à refléter l'être), maar een existentiële oriëntering en positionering binnen steeds wisselende maatverhoudingen.¹⁵⁵ Waarom de receptiviteit niet moet worden opgevat als een “geschiktheid om indrukken te ontvangen”, terwijl in natuurlijke zin de receptiviteit alleszins geschikt is om ‘indrukken’ te ontvangen, alleen geen *zuivere*. Kennelijk gaat het Levinas om iets *anders!* Het gaat hem, voorbij de natuurlijke zin, om “het wonder van een zien dat wezenlijk aan een oog gebonden is” – met expliciete verwijzing naar de fenomenologie van Merleau-Ponty¹⁵⁶ –, als het wonder van een *immanentie* en *transcendentie*, die elkaar ‘kruisen’ in de fysica “van de lichamelijke beweging” en metafysica “van de scheppende activiteit”. Waarop hij vervolgt met:

Laten we deze fundamentele begrippen verduidelijken. Om het gegeven te verlichten, moet het geheel van het zijn(de) zich voordoen. Het moet zich voordoen nog voordat een zijnde zich in het denken als een object weerspiegelt. Want niets kan zich in een denken reflecteren voordat er een voetlicht aangaat en een gordijn wordt opgehaald aan de kant van het zijn. De taak van degene die er moet zijn om ‘de weerspiegeling in zich op te nemen’, staat of valt met deze verlichting. Maar deze verlichting is een proces waarin het zijn verzameld wordt. Wie zal deze verzameling bewerken? Het subject, dat het zijn voor ogen heeft om ‘de weerspiegeling in zich op te nemen’, staat echter ook aan de kant van het zijn om de verzameling ervan te bewerken. Deze alomtegenwoordigheid is precies de incarnatie, het wonder van het menselijk lichaam (HAM 47).¹⁵⁷

De meest directe explicatie lijkt hier: er moet eerst ‘iets’ te zien *zijn* wil men ‘iets’ *kunnen* zien, en dat er eerst ‘iets’ van *betekenis* moet zijn wil men zich ‘iets’ als zodanig *bewust* kunnen worden. Levinas verduidelijkt dit met een theater-metafoor: er moet een “voetlicht” (*rampe*) aangaan en er moet een “gordijn” (*rideau*) worden opgehaald wil het gegeven verlicht worden.¹⁵⁸ “De

beschikbaar voor mij is, wil zeggen dat het nooit werkelijk vóór mij aanwezig is, dat ik het niet onder mijn blikken kan ontvouwen, dat het aan de rand van al mijn waarnemingen blijft en dat het *met* mij is.” – Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Parijs 1945); Ned. vert., *Fenomenologie van de waarneming* (Amsterdam 1997), 134.

- 155 Inigo Bocken formuleert het plastisch: “De menselijke geest is een levend beeld, geen doodse afbeelding die fotografisch weergeeft wat er al is. Dit betekent dat de menselijke geest, in tegenstelling tot de andere dingen in de werkelijkheid steeds op zoek kan gaan naar nieuwe en betere maatstaven. De hele werkelijkheid begint om zo te zeggen bij iedere individuele menselijke geest opnieuw.” – Bocken, *Waarheid en interpretatie*, 66. Vgl. noot 146, 147.
- 156 Peperzak noemt op dit punt van zijn tekstbehandeling (BPW 39n.18) Maurice Merleau-Ponty’s *L’Œil et l’esprit* (Parijs 1964), waarin deze ageert tegen: “het verabsoluteren van de kensituatie van de wetenschapper, alsof alles wat er was of is altijd alleen maar voor het laboratorium bestemd was.” – Merleau-Ponty, *Oog en geest* (Amsterdam 2012), 16.
- 157 “Précisons ces notions qui sont fondamentales. L’ensemble de l’être doit se produire pour éclairer le donné. Il doit se produire avant qu’un être ne se reflète dans la pensée comme objet. Car rien ne peut se refléter dans une pensée avant qu’une rampe ne s’éclaire et qu’un rideau ne se lève du côté de l’être. L’office de celui qui doit être là pour ‘accueillir le reflet’, est à la merci de cette illumination. Mais cette illumination est un processus de rassemblement de l’être. Qui opérera ce rassemblement ? Il se trouve que le sujet qui est là en face de l’être pour ‘accueillir le reflet’, est aussi du côté de l’être pour opérer le rassemblement. Cette ubiquité est l’incarnation même, la merveille du corps humain” (HAM 26).
- 158 Zie op het eind van *De l’existence à l’existant* Levinas over: “...le théâtre du monde, où des places sont toutes prêtes pour accueillir les existants” (EE 173, 174), als verwijzing naar wat hij noemt, “de kosmos van het Griekse rationalisme”, waarbinnen zich vragen voordoen, “naar de ‘toestanden’ die de mens kunnen overkomen, of naar wat de handelingen zijn die uit zijn natuur voortspruiten, en [...] naar

taak van degene die er moet zijn”, staat of valt met deze verlichting. Maar de passage over “de weerspiegeling” staat opvallend tussen aanhalingstekens (‘accueillir le reflet’) – is hier sprake van ironie? De idee van *weerspiegeling* impliceert immers zoveel als een “zuivere receptiviteit” of, de *zuivere reflectie* van een gegeven op het spiegelend vlak van een *tabula rasa*, zonder inmenging of tussenkomst van ‘derden’; wat Levinas eerder “als iets zuiver zintuiglijks zonder betekenis” betitelde of, gedacht als intiem verkeer met de Waarheid, “slechts een mythe of een abstractie” (HAM 40). En dat kan nooit de taak zijn van *degene die er moet zijn*, zelfs niet in opdracht van het ‘zuivere denken’ zelf of in naam van de ‘zuivere wetenschap’, wat, zoals eerder opgemerkt, ook niet “de oorspronkelijke en ultieme functie” is van “het wezen van het zien” (HAM 46). Aan *tussenkomst* van een ‘derde’ valt dus niet te ontkomen, wat blijkt uit het procesmatige van “deze verlichting [...] waarin het zijn verzameld wordt”. Want: “Wie zal deze verzameling bewerken? Het subject...” dat, mogelijk nog verkerend in de illusie van een onbevleete weerspiegeling, altijd al, en direct, partij is, “aan de kant van het zijn om de verzameling ervan te bewerken” – een ambigue positie waaraan Merleau-Ponty ruim aandacht geeft.¹⁵⁹ En zo tekent deze beduimelde situatie precies “deze alomtegenwoordigheid” (*cette ubiquité*), “de incarnatie” (*l’incarnation*), als “het wonder van het menselijk lichaam” (*la merveille du corps humain*). Waarmee het, enigszins vooruitlopend op het betoog, tekenend is voor de existentiële modus van *degene die er moet zijn*, alleen zó in staat te zijn de totaliteit van het ‘alomtegenwoordige’ op de eigen plaats te verzamelen, wat niet enkel het *betekenen* van ‘al het tegenwoordige’ mogelijk maakt, maar ook aan *degene die er moet zijn* bijzondere betekenis verleent als *dé plaats* bij uitstek waar een samenvallen van ‘plaatsnemen’ én ‘plaats-bieden’ mogelijk is.¹⁶⁰ Want het ‘geestelijk’ (=) ‘menselijk’ Ik kan alleen

zijn plaats in de werkelijkheid”. Al die levensvragen thematiseren op bijzondere wijze de subject-object relatie van mens en wereld, waarin elke explicatie van het *cogito* al impliciet schatplichtig is aan, “een situatie die voorafgaat aan de splitsing van het zijn in een ‘binnen’ en een ‘buiten’” (ZZ 106, 107).

159 Merleau-Ponty kritiseert de volgende cartesische opvatting: “...men bestaat als ding of men bestaat als bewustzijn. Geheel daarmee in tegenstelling onthult de ervaring van het eigen lichaam ons een wijze van bestaan die ambigu is. Als ik het lichaam als een bundel processen in de derde persoon – het ‘zien’, de ‘motoriek’, de ‘seksualiteit’ – probeer te denken, bemerk ik dat deze ‘functies’ noch onderling, noch met de buitenwereld door causale betrekkingen kunnen worden verbonden, dat zij gezamenlijk op verwarde en impliciete wijze telkens in een eenmalig drama worden opgenomen. Het lichaam is dus geen object. Om dezelfde reden is het bewustzijn dat ik ervan heb geen denken. Ik kan namelijk het lichaam niet uit elkaar nemen en weer in elkaar zetten om er een helder idee van te krijgen. De eenheid ervan blijft altijd impliciet en vaag. Steeds is het iets anders dan wat het is, steeds tegelijkertijd seksualiteit en vrijheid, in de natuur geworteld op hetzelfde moment waarop het zich door de cultuur omvormt, nooit in zichzelf opgesloten, maar ook nooit volledig overschreden.” – Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming*, 246, 247. Psychiater en theoloog Guus Labooy spreekt van een *compositie* van lichaam en geest; daarmee verwijzend naar de ontologie van Duns Scotus (1265-1308) als: “alternatief voor [fysicalistisch] monisme en [cartesiaans] dualisme.” – Guus Labooy, *Waar geest is, is vrijheid* (Amsterdam 2009), 101-138. Deze *compositie*-idee wordt door Labooy theologisch-wijsgerig uitwerkt.

160 We komen terug op de idee van ‘de plaats’ die we in noot 105 en 108 al aanstipten en die we hier verbinden met het begrip *chora* (Gr. *χώρα* – ‘plaats’, ‘regio’, ‘ruimte’); door Plato uitgelegd als bestemde *plaats-van* of *ruimte-voor* de vier kosmische elementen water, vuur, aarde en lucht (*Timaeus* 48e-53c), en door Jacques Derrida in een artikel getiteld *Chora* (1997) geïnterpreteerd als “receptacle” (*vergaarplaats*) en “receptivité” (*ontvankelijkheid*) – wat niet alleen een analogie met het

dié plaats aanbieden die het eerder (als geïncarneerde geest) heeft ingenomen; – ook dát concrete *geven*, is een wonder van het menselijk lichaam.¹⁶¹ En zoals gezegd: de modaliteiten van receptie en perceptie pakken binnen die beschouwing anders uit dan algemeen gedacht.

De omkering van het gnoseologische schema verdient bewondering: de kenactiviteit begint nu aan de kant van of vanachter het object, in de coulissen van het zijn. Eerst moet het zijn verlicht worden en een betekenis krijgen in functie van dit ‘verzamelen’, wil het subject in staat zijn het te ontvangen. Maar het gordijn wordt opgehaald door het geïncarneerde subject wanneer dit het zijn verzamelt. De toeschouwer is zelf acteur. Zien is niet te herleiden tot de ontvangst van het schouwspel, maar voert tegelijkertijd iets op in het schouwspel dat het in zich opneemt (HAM 47, 48).¹⁶²

- Omkering van het gnoseologisch schema -

Bewondering alom – althans, voor wie Levinas hierin volgt – en dat vanwege het gnoseologisch schema. Want, zien is niet alleen maar ‘iets’ zien, “maar voert tegelijkertijd iets op in het

dubbele perspectief van ‘plaatsnemen’ en ‘plaats-bieden’ evident maakt, maar ook met de idee van het subject als ‘verzamelplaats’. Levinas benoemt de mens elders als het wezenlijk moment van die transcendentie in haar menselijke manifestatie (ADV 149). Zie ook de eerste dichtregel van Gerrit Achterbergs gedicht ‘Deïsme’ (1961): “De mens is voor een tijd een plaats van God” – ofwel, van intermenselijke *godsvrucht*. Het werd de titel van een studie door Renée van Riessen, *Man as a place of God: Levinas’ hermeneutics of kenosis*, 12-14. Zie aldaar het laatste (zesde) hoofdstuk, ‘Hermeneutics of kenosis: the road of dispossession’ (173-205), waarin Van Riessen een vergelijking trekt tussen Levinas’ transcendent a-historisch en Gianni Vattimo’s seculier historisch perspectief op de *kenose*, en benadrukt: “...that kenosis is not only a theological notion. [...] It’s always about letting go, letting go of the past, of an influential position at the university; letting go of a successful future [...] Letting go of positions of power and the status connected with them. In addition there is the motif of solidarity with what is insignificant...” (174-175). In die zin is de *kenose* (Gr. κενός, letterlijk: ‘leeg’, ‘zonder inhoud’), in termen van ‘zelfontleding’ (ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν., Filipp. 2: 7) een existentiële categorie die het concrete plaats-bieden van het Zelf aan de Ander (vreemdeling, vluchteling, hulpbehoevende) typeert. Van Riessen onderscheid drie betekenissen van het begrip *kenosis* in de filosofie van Levinas: “First, kenosis is the process in which God contracts himself and descends to become an experience in the life of the subject. ‘Of God who comes to mind.’ Second, the subject itself undergoes a process of kenosis when confronted with this ‘kenotic’ God. God’s kenosis is echoed in the kenosis of the human being. Third, kenosis is implicitly present at the heart of the ethical experience as an experience of the infinite” (*ibid.*, 194). Alzo blijkt de ethische grond van de Levinasiaanse socialiteit als relatie tot de Ander kenotisch gestructureerd.

161 Voor Levinas geldt de transcendentie niet als de fundamentele eerste stap in het ontologisch avontuur, maar de non-transcendentie van het plaatsnemen. Deze “non-transcendense de la position” (EE 173), correspondeert met de “positie van de kijker”, welke “een bepaalde opstelling” impliceert (HAM 46) – wat ook een bijzonder licht werpt op de idee van het verzamelen. De dynamiek daarvan bestaat immers niet uit het verlaten van de concrete plaats om zoveel mogelijk ervaringen te verzamelen – een toerisme wat wel de zinnen bevredigt maar geen *zin* sticht – maar uit een “plaatsnemen” in de concrete werkelijkheid teneinde zoveel mogelijk betekenis te verzamelen. Dit ‘plaatsnemen’ wordt gaande het betoog in BZ steeds nadrukkelijker betrokken op de ethische imperatief van het ‘plaats-bieden’ *aan* – het ‘van-betekenis-zijn’ *voor* – de Ander.

162 “Admirons le retournement du schéma gnoseologique: voici que l’œuvre de la connaissance commence du côté de l’objet ou de derrière l’objet, dans les coulisses de l’être. L’être doit d’abord s’éclairer et prendre une signification en se référant à ce rassemblement, pour que le sujet puisse l’accueillir. Mais c’est le sujet incarné qui, en rassemblant l’être, va lever le rideau. Le spectateur est acteur. La vision ne se réduit pas à l’accueil du spectacle; simultanément, elle opère au sein du spectacle qu’elle accueille” (HAH 26).

schouwspel dat het in zich opneemt". De "kenactiviteit" (*l'œuvre de la connaissance*) die Levinas als participerende observatie typeert,¹⁶³ verwijst hier op bepaalde manier naar zowel het *Verstehen* van de geesteswetenschappen als het *Erklären* van de natuurwetenschappen. Als vooraanstaande instanties van respectievelijk het 'begrijpen' en het 'verklaren' beogen beide een zo objectief mogelijke kennis van zaken. Maar beide 'zienswijzen' vinden, ondanks methodologische verschillen (*idiografisch* versus *nomothetisch*), geen absolute voor hun subjectief aandeel in het proces van kennisverwerving. Want prereflexief ontvangt het kennend subject, *in casu* de onderzoeker, zijn *con-signes* al "vanachter het object", vanuit "de coulissen van het zijn", waar hij zich samen mét het object "*in de schoot* van een wereld" bevindt (HAM 44). Ofwel, het zijn is al betekenisdragend, maar wil het als zodanig "verlicht worden" dan moet het ook *door* een 'betekenend' subject in de bewuste ervaring daarvan, als door een prisma, verzameld worden.

Dit zijn verrichtingen die van één kant natuurlijk herinneren aan de syntheses van het verstand die volgens de transcendentale filosofie de ervaring mogelijk maken. En deze vergelijking is des te meer gerechtvaardigd, waar Kant een scherp onderscheid heeft gemaakt tussen de syntheses van het verstand aan de ene kant, en de aanschouwing aan de andere kant, – alsof hij op het gebied dat ons hier interesseert, weigerde het inzicht in een betekenis te identificeren met het zien van een willekeurig gegeven, ook al mocht dit van een hogere of sublieme orde zijn. Maar de transcendentale verrichtingen van het verstand corresponderen niet met het ontstaan van de betekenissen binnen de concrete horizonten van de waarneming. Op deze horizonten heeft Merleau-Ponty de aandacht gevestigd (HAM 48).¹⁶⁴

Op intrigerende wijze verbindt Levinas de exploratie van het *verzamelen* met de *synthesen* van Immanuel Kant. Kant schrijft in zijn *Kritik der reinen Vernunft*: "Ervaring is alleen mogelijk door de voorstelling van een noodzakelijke verbinding van de waarnemingen. Ervaring is empirische kennis, d.w.z. kennis die door waarnemingen een object bepaalt. Ervaring is dus een synthese van de waarnemingen, die niet in de waarneming zelf aanwezig is; ze bevat in één bewustzijn de synthetische eenheid van het menigvuldige van de waarneming, en die eenheid vormt het wezenlijke van de kennis van de *objecten* van de zintuigen, d.w.z. van de ervaring".¹⁶⁵ De synthese is in dit geval het 'samen-stellen', het 'verbinden' of 'bijeengbrengen', en daarmee ook in zekere zin een *verzamelen* van de waarnemingen in één bewustzijn – en die verzamelende instantie is het

163 "Participer est une façon de se référer à l'Autre: tenir et dérouler son être, sans jamais perdre sur aucun point, contact avec lui" (TI 32).

164 "Opérations qui, par un côté, certes, évoquent les synthèses de l'entendement rendant, pour la philosophie transcendantale, l'expérience possible. Et ce rapprochement est d'autant plus légitime que Kant a rigoureusement distingué les synthèses de l'entendement et l'intuition, comme si, dans le domaine qui nous intéresse ici il se refusait à identifier l'intelligence, que l'on peut avoir d'une signification, avec la vision d'une quelconque donnée, fût-elle de rang supérieur ou sublime. Mais les opérations transcendantales de l'entendement ne correspondent pas à la naissance des significations dans les horizons concrets de la perception. C'est sur ces horizons que Merleau-Ponty a appelé l'attention" (HAH 26, 27).

165 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Riga 1787), B 218; Ned. vert., *Kritiek van de zuivere rede* (Amsterdam 2004), 253.

categoriale verstand. Ook voor Kant ligt de betekenis dus niet in “het zien van een willekeurig gegeven, ook al mocht dit [als *Ding-an-sich*] van een hogere of sublieme orde zijn”, maar in een voorstelling die het *a priori* van de waarneming met het *a posteriori* van het denken verbindt. Waarom Levinas meermaals de kracht van de Kantiaanse filosofie affirmeert, waar deze het empirisch zintuiglijke scheidt van het synthetische vermogen van het categoriale verstand (TI 109). Maar Kants transcendentale verrichtingen van het verstand (*kwantiteit, kwaliteit, relatie, modaliteit*) corresponderen niet met de betekenissen zoals door Levinas bedoeld en de concrete horizonten zoals door Merleau-Ponty onder de aandacht gebracht. Want zo stelt die laatste: “De natuurlijke wereld is de horizon van alle horizonten, de stijl van alle stijlen, die mijn ervaringen onder alle brokstukken van mijn persoonlijke en historische leven een gegeven en niet-gewilde eenheid garandeert, en waarvan het correlaat in mijzelf de gegeven, algemene en voorpersoonlijke existentie van mijn zintuiglijke functies is waarin wij de definitie van het lichaam hebben ontdekt”¹⁶⁶

- Het verzamelen als cultureel gebaar -

Na zijn uitleg van de betekenis en de constituerende totaliteit gaat Levinas vanaf dit punt dieper in op de inhoudelijke finesses van de *cultuur* en al het *cultuurlijke*. Het is nog lang geen “Filosofische bepaling van het begrip cultuur” in de zin van het tweede artikel zoals dat in hoofdstuk 4 aan de orde komt, maar een bepaling van het verzamelen van culturele objecten als ‘cultureel gebaar’.

Het verzamelen van het zijn, dat de objecten verlicht en er betekenis aan verleent, is niet een of andere opeenhoping van objecten. Het komt tot stand in het voortbrengen van bepaalde niet-natuurlijke zijnden van een nieuw type: culturele voorwerpen zoals schilderijen, gedichten, melodieën, maar ook in iedere taaldaad en ieder handgebaar, hoe banaal ook, in zover deze scheppend zijn via het oproepen van vroegere culturele scheppingen (HAM 48).¹⁶⁷

Deze culturele ‘objecten’ brengen de verspreide zijnden en hun opeenhoping in totaliteiten bijeen. Zij stralen licht uit en verlichten; zij geven uitdrukking aan een tijdperk of werpen er licht op, zoals wij trouwens plegen te zeggen. In een geheel bijeenbrengen, wil zeggen: uitdrukken, en dat wil weer

166 Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming*, 388. En daaraan voorafgaand: “Het gaat er nu om dit oorspronkelijke begrip van de wereld te verhelderen. De natuurlijke wereld, zeiden wij, is de typiek van de intersensorische betrekkingen. Wij bedoelen daarmee niet dat het, in de zin van Kant, een systeem van onveranderlijke betrekkingen zou zijn, waaraan al het bestaande wordt onderworpen zodra men het wil leren kennen. De wereld is niet zoals een kristallen kubus, waarvan alle mogelijke presentaties vanuit zijn constructiewet kunnen worden begrepen en die zelfs de verborgen zijden ervan door zijn huidige transparantie laat zien. De wereld heeft haar eenheid zonder dat de geest er eerst in moet slagen alle facetten ervan met elkaar te verbinden en deze vervolgens te verenigen in het denkbeeld van een geometrisch model” (*ibid.*, 385).

167 “Le rassemblement de l'être, qui éclaire les objets et les rend signifiants, n'est pas un quelconque amoncellement d'objets. Il équivaut à la production de ces êtres non naturels d'un type nouveau que sont les objets culturels – tableaux, poèmes, mélodies – mais aussi à l'effet de tout geste linguistique ou manuel de l'activité la plus banale, créateur à travers l'évocation de créations culturelles anciennes” (HAH 27).

zeggen: de betekenis mogelijk maken; dát is de functie van het culturele ‘object’ als werk of gebaar (HAM 48, 49).¹⁶⁸

“Het verzamelen van het zijn” is geen willekeurig ‘iets’, maar een nieuwe ordening van het zijn in “niet-natuurlijke zijnden” (*êtres non-naturels*). Wat aansluit bij de idee van de *cultuurgenese* zoals in 2.2.5 uiteengezet: ‘een brede en descriptieve opvatting van cultuur’, die elke materiële en sociale organisatie van menselijk samenleven tot cultuur bestempelt, en als “type nouveau” tal van culturele gedragingen en voorwerpen voortbrengt. Daarin begrepen gaat het om *alle* voortbrengsels van de cultuur, van de *haute culture* van de kunsten tot en met bijvoorbeeld de zogenaamd ‘banale’ (*la plus banale*) hygiëne van onze sanitaire verrichtingen, in zover deze de “vroegere culturele scheppingen” (*créations culturelles anciennes*) continueren. De culturele ‘objecten’ “stralen licht uit en verlichten” (*Ils luisent et éclairent*), en geven zo “uitdrukking” (*ils expriment*) aan een tijdperk. Bijvoorbeeld archeologie, paleografie, en tal van andere geschiedkundige vakdisciplines, scharen zich rond elke nieuwe vondst van *culturele artefacten*, teneinde de betekenisvolle uitdrukking daarvan te verstaan. Materiële gestalten en vormen mogen oogverblindend en verassend zijn; dieper gaat het altijd weer om de betekenis daarvan – wat drukken de *artefacten* als culturele objecten uit? Hoe zijn ze te *verstaan*, te *begrijpen*? Want in de “uitdrukking” ligt de “betekenis”, en “dát is de functie van het culturele ‘object’ als werk of gebaar”.

En zo ontstaat een nieuwe functie van de *uitdrukking* (*expression*) met betrekking tot die welke men er tot dan toe aan toeschreef en die hierin bestond dat zij communicatie mogelijk maakte óf de wereld omvormde in overeenstemming met onze behoeften. De nieuwigheid van deze functie komt ook van het oorspronkelijke ontologische vlak waarin zij gesitueerd is. Als communicatiemiddel of als uiting van onze praktische ontwerpen zou de uitdrukking geheel en al voortvloeien uit een denken dat eraan voorafgaat; de uitdrukking zou van binnen naar buiten gaan (HAM 49).¹⁶⁹

“En zo ontstaat een nieuwe functie van de *uitdrukking*”. Want de *taal* is niet alleen een communicatiemiddel in het rechtlijnig verkeer van de een naar de ander, en de *cultuur* niet enkel behoeftebevrediging in de strijd tot overleven; beide zijn veel meer dan dat. En de reden daarvan ligt in “het oorspronkelijke ontologische vlak” (*au plan ontologique original*) waarin hun functie “gesitueerd is” (*où elle se situe*). Levinas lijkt hier opnieuw te refereren aan “*de schoot van een wereld*” (HAM 44) die subject en object gemeen hebben, waarom er *geen* sprake is van

168 “Ces ‘objets’ culturels ramassent en des totalités la dispersion des êtres ou leur amoncellement. Ils luisent et éclairent; ils expriment ou illuminent une époque, comme nous avons d’ailleurs l’habitude de le dire. Ramasser en un ensemble, c’est-à-dire exprimer, c’est-à-dire encore rendre la signification possible – voilà la fonction de l’objet – œuvre ou geste culturel” (HAH 27).

169 “Et voilà que s’instaure une nouvelle fonction de l’*expression* par rapport à celle qu’on lui attribuait jusqu’alors et qui consistait soit à servir de moyen de communication, soit à transformer le monde en vue de nos besoins. La nouveauté de cette fonction tient aussi au plan ontologique original où elle se situe. Comme moyen de communication ou comme marque de nos projets pratiques, l’*expression* découlerait, tout entière, d’une pensée à elle antérieure; l’*expression* irait de l’intérieur vers l’extérieur” (HAH 27).

een éézijdig denken en betekenen vanuit een subject, als zou de uitdrukking “van binnen naar buiten gaan”.

In haar nieuwe functie en op het niveau van het culturele ‘object’ wordt de uitdrukking niet meer geleid door een voorafgaand denken. Door een uitgesproken woord of door een handgebaar waagt het subject zich binnen de dichtheid van de vooraf bestaande wereld van taal en cultuur (waarmee het subject vertrouwd is, maar niet door kennis, – en waar het tevens vreemd tegenover staat, maar niet door onwetendheid). Door hun incarnatie behoren woord en gebaar van meet af aan tot deze culturele wereld, en alleen zo kunnen zij ze in beweging brengen, herordenen en openbaren voor het forum internum van het denken, dat altijd al te klein was voor het avontuur van het culturele gebaar (HAM 49).¹⁷⁰

Als cultureel object belicht de uitdrukking naar twee zijden: het *betekenen* van de wereld (object) en het *betekenen* van en door de mens (subject). Maar het initiatief ligt daarbij niet meer bij “een voorafgaand denken” (*une pensée préalable*). Want alle ‘uitdrukkingen’ van zowel *object* als *subject* komen samen in de “vooraf bestaande wereld van taal en cultuur” (*de la langue et du monde culturel pré-existants*). Waarbij de toevoeging ‘vertrouwd zijn met, maar niet door kennis’ (*qui lui est familière, mais non pas de connaissance*) en ‘vreemd tegenover staan, maar niet door onwetendheid’ (*qui lui est étrangère, mais non pas d’ignorance*), naast grote poëtische schoonheid ook van een bijzondere diepte getuigt. De wereld van taal en cultuur is er immers een van *natuur* en *geest*, van het *lichamelijke* en het *psychische*. En het natuurlijk subject is al *vertrouwd* met het wezen van de natuur, de schoonheid, maar ook met de kwetsbaarheid ervan door een lichamelijke die zijn materialiteit deelt met de stoffelijke wereld, zonder kennis van héél die wereld. Daarom ook staat het geestelijk subject enigszins *vreemd* tegenover de wereld, zijn ruimtelijkheid en geschiedenis, zijn overrompelende vormentaal, maar zonder onwetendheid over de geïncarneerde geesten die haar bevolken en waarmee het zijn psyche deelt. En door die *indaling* in de natuur behoren woord en gebaar “van meet af aan” tot de cultuur, om als culturele objecten de betekenissen te “herordenen en openbaren” (*ré-arranger et révéler*) voor een denken dat daar altijd achteraan komt. Want:

Het culturele handelen drukt geen voorafgaand denken uit, maar het zijn, waartoe het door zijn incarnatie reeds behoort. *De betekenis kan niet in een innerlijkheid van een denken geïnventariseerd worden*. Door het woordgebaar van het lichaam dat aan het denken voorafgaat en er over heen grijpt, is het denken zelf als element in de Cultuur opgenomen. Het wordt verlicht en geleid door de objectieve Cultuur waaraan het door verbale schepping iets nieuws toevoegt (HAM 49).¹⁷¹

170 “Dans sa nouvelle fonction, prise au niveau de l’‘objet’ culturel, l’expression n’est plus guidée par une pensée préalable. Le sujet s’aventure par la parole effective ou par le geste manuel dans l’épaisseur de la langue et du monde culturel pré-existants (qui lui est familière, mais non pas de connaissance – qui lui est étrangère, mais non pas d’ignorance) et à laquelle cette parole et ce geste, en tant qu’incarnés, appartiennent d’ores et déjà, et qu’ils savent remuer et ré-arranger et révéler seulement de la sorte au ‘for intérieur’ de la pensée, que l’aventure du geste culturel avait toujours déjà débordé” (HAM 27).

171 “L’action culturelle n’exprime pas une pensée préalable, mais l’être, auquel, incarnée, elle appartient déjà. *La signification ne peut s’inventorier dans l’intériorité d’une pensée*. La pensée elle-même s’insère dans la Culture à travers le geste verbal du corps qui la précède et la dépasse. La Culture objective à

- Handelen en denken -

De optiek ‘dat het culturele handelen geen voorafgaand denken uitdrukt’ doet denken aan een dagboeknotitie van Søren Kierkegaard (1813-1855), waarin deze de snedige opmerking maakt, ‘dat het leven wel achterwaarts *begrepen* kan worden, maar vooral voorwaarts *geleefd* moet worden.’¹⁷² Het *handelen* gaat aan het *denken* vooraf, zo lijkt Levinas te bedoelen, zoals ook

laquelle, par la création verbale, elle ajoute quelque chose de nouveau, l'éclairc et la guide” (HAH 27, 28).

- 172 Verwijzing naar Kierkegaards dagboeknotitie (fragment IV A 164): “Het is volkomen waar, wanneer de filosofie zegt, dat het leven terugwaarts begrepen moet worden. Maar daarbij vergeet men die andere stelling: het moet voorwaarts geleefd worden”, in: H.A. van Munster, *Kierkegaard: een keuze uit zijn dagboeken* (Utrecht 1957), 36. Maar daar valt nog iets aan toe te voegen: het verleden laat zich achterwaarts tot op zekere hoogte wel kennen maar *niet* meer beïnvloeden, terwijl de toekomst zich voorwaarts niet laat kennen maar juist *wel* beïnvloeden. En daarmee werpt Kierkegaards ogenschijnlijk triviale constatering een bijzonder licht op de verhouding tussen het menselijk *weten* en begrijpen van een causale ordening op basis van de empirie enerzijds en het menselijk *willen* en handelen naar een ideële voorstelling van zaken op basis van verworven kennis en intuïtie anderzijds. Verder verwijst die eerste (de causale ordening) niet enkel naar de natuurwetmatigheid van oorzaak en gevolg met haar constituerende determinanten, maar evenzeer naar de menselijke keuzevrijheid die, eenmaal geëffectueerd in de concrete handeling, oorzakelijk deel van het eigen historisch verhaal wordt. Die tweede, de ideële voorstelling, duidt vervolgens op diezelfde menselijke vrijheid waarin de veelheid aan keuzemogelijkheden een bijzonder beroep doet op de verantwoordelijkheid. Ofwel, de eerste betreft de *geslotenheid* van de voltrokken en daarmee onveranderlijke realisatie in de objectieve buitenwereld; de tweede de *openheid* en daarmee vrije optiek van een te kiezen idealisatie in de subjectieve binnenwereld. Maar die constatering zelf, als moment van reflectie en inzichtelijkheid, heeft ook weer een aparte status; ze vindt plaats in de bijzondere actualiteit van een ondeelbaar *heden* waarin we ons op intrigerende wijze bewust worden van het precair gepositioneerde zijn tussen een verleden werkelijkheid enerzijds en een toekomende werkelijkheid anderzijds, waarmee zowel naar de objectzijde van de buitenwereld als naar de subjectzijde van de eigen binnenwereld het zicht wordt geopend op de steeds wisselende relatie tussen onze beschouwelijke én onze praktische betrokkenheid op het geheel van de intelligibele werkelijkheid. Immers, in de terugblik wordt de voltooid verleden praktijk tot theoretische reflectie op dat verleden, terwijl in de vooruitblik elk theoretisch beschouwen op enig moment noodzakelijkerwijs het mandaat moet overgeven aan een praktijk van selectieve en daarmee min of meer bewust te kiezen handelingen naar de toekomst; handelingen waarvan de effecten na voltooiing weer deel van het verleden worden om zo op hun beurt weer uit te nodigen tot verdere reflectie en evaluatie. Zo gewaagt Nietzsche bij monde van Zarathoestra, in gesprek zijnd met de dwerg over ‘de eeuwige wederkeer’, van een ‘Ogenblik’, als de doorritpoort waarin de wegen van verleden en toekomst elkaar treffen: “Zij spreken elkander tegen, deze wegen; zij stoten elkaar recht voor het hoofd: – en hier bij deze wegpoort is het, dat zij elkander raken. De naam van de poort staat er boven geschreven: ‘ogenblik.’ – Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1885), I 3; Ned. vert. *Aldus sprak Zarathoestra: een boek voor allen en voor niemand* (Amsterdam 1985), 129. In commentaar op die tekst schrijft de cultuurfilosoof André Klukhuhn: “Aan het begin van dit gesprek voert Nietzsche de drempelgod Janus ten tonele, die met zijn twee gezichten – tegelijkertijd terug in het verleden kan kijken waar alles al vastligt, en vooruit in de toekomst waar alles nog vorm moet krijgen – en dan tweemaal zichzelf in wat Douglas Hofstadter een ‘vreemde lus’ noemt terugziet.” – André Klukhuhn, *Alle mensen heten Janus. Het verbond tussen filosofie, wetenschap, kunst en godsdienst* (Amsterdam 2008), 567. En elders schrijft Kierkegaard: “Het ogenblik is dat dubbelzinnige, waarin de tijd en de eeuwigheid elkaar raken, en daarmee is het begrip *tijdelijkheid* gesteld, waar de tijd steeds de weg afsnijdt voor de eeuwigheid en de eeuwigheid steeds in de tijd doordringt. Pas nu krijgt de indeling waar we het over hadden haar betekenis: de tegenwoordige tijd, de voorbijgegangene tijd, de toekomstige tijd.” – Søren Kierkegaard, *Begrebet angst* (Kopenhagen 1844); Ned. vert. *Het begrip angst* (Budel 2009), 97.

Kierkegaard met zijn opmerking. Waarbij dat “handelen” een *menselijk* handelen, en daarmee *cultureel* handelen is. En het hier bedoelde “denken” een *reflectief* denken, en als zodanig een *na-denken* om te *begrijpen* – wat precies het schema weergeeft van de *cultuurgenese*, gevolgd door het *cultuurbesef* en de *cultuurkritiek*. Wat niet wil zeggen dat er geen voorafgaand denken is. Dat is er wel degelijk(!) – het praktische denken dat zich door ongewisse bezorgdheden laat leiden waar het de omvang en diepere betekenis (nog) niet van bevroedt. Het culturele handelen drukt immers *meer* uit dan dat denken kan inventariseren: “het zijn, waartoe het door zijn incarnatie reeds behoort”. Want, “*De betekenis kan niet in de innerlijkheid van een denken geïnventariseerd worden*”, omdat het denken – gelijk elk register – niet ‘bedacht’ is op al dié “mogelijkheden die geen enkel woordenboek fixeren kan” (HAM 44). Met welk cursief Levinas vooruitloopt op de slotzin van deze paragraaf, die tevens als de kernzin ervan kan worden gezien: “*Het ontvangen van gegevens zou niet de oorspronkelijke manier zijn waarop men op het zijn betrokken is*” (HAM 52). Maar dat straks. Het “handelen”, hier voorgesteld als “het woordgebaar van het lichaam” (*le geste verbal du corps*) neemt het denken mee in het avontuur van “de Cultuur” (tweemaal mét hoofdletter) waar het door wordt “verlicht en geleid” (*l'éclairer et la guide*) en waaraan het ook “iets nieuws toevoegt” (*elle ajoute quelque chose de nouveau*). Wat refereert aan de “cultuur” als *factum*, een maaksel, en als *datum*, een gegeven – een onderscheid dat we te danken hebben aan de Italiaanse cultuurfilosoof Giambattista Vico.¹⁷³

Het is dus duidelijk dat de taal waardoor de betekenis zich in het zijn(de) voordoet, een taal is die door geïncarneerde geesten wordt gesproken. De incarnatie van het denken is geen toevallig ongeluk dat het denken is overkomen en dat zijn taak verzwaart door de rechtlijnige beweging waarin het denken zijn object beoogt, van haar rechte lijn af te brengen. Het lichaam is het feit dat het denken in de wereld duikt, en dus ook, dat het deze wereld uitdrukt op hetzelfde moment waarop het de wereld denkt. Het lichamelijke gebaar is geen nerveuze ontlading, maar een vieren van de wereld, poëzie. Het lichaam is iets dat tegelijk voelt en gevoeld wordt, – dát is volgens Merleau-Ponty het grote wonder van het lichaam (HAM 50).¹⁷⁴

“Geïncarneerde geesten” (*esprits incarnés*) is Levinas’ pertinente formulering voor een uiterst controversiële kwestie, waar deze raakt aan de aloude maar nog immer actuele vraag naar de relatie *stof en geest, lichaam en ziel*; – een kwestie die vandaag binnen het vigerend reductionisme

173 “Cultuur is in wezen een *factum*, een maaksel; maar zij verschijnt ons meestal als een *datum*, een gegeven”, aldus Koos de Valk, in een noot verwijzend naar de achttiende-eeuwse Italiaanse cultuurfilosoof Giambattista Vico (1668-1744), aan wie wij naar zijn zeggen dit onderscheid tussen ‘datum’ en ‘factum’ hebben te danken. Zie J. M. M. de Valk, ‘Mens en cultuur’, in: Edith Brugmans (red.), *Cultuurfilosofie: katholieke, reformatorische, humanistische, islamitische en joodse reflecties over onze cultuur* (Budel 2002), 19-37 (21n.1).

174 “Il est évident, dès lors, que le langage par lequel la signification se produit dans l'être, est un langage parlé par des esprits incarnés. L'incarnation de la pensée, n'est pas un accident qui lui serait arrivé et qui lui alourdirait la tâche en détournant de sa droiture le mouvement droit selon lequel elle vise l'objet. Le corps est le fait que la pensée plonge dans le monde qu'elle pense et, par conséquent, qu'elle exprime ce monde en même temps qu'elle le pense. Le geste corporel n'est pas une décharge nerveuse, mais célébration du monde, poésie. Le corps est un sentant senti, – c'est là, d'après Merleau-Ponty, sa grande merveille” (HAH 28).

van de biofysische optiek overwegend fysicalistisch wordt benaderd en beantwoord. Hoogleraar biologische psychiatrie Johan den Boer stelt bijvoorbeeld: “De centrale vraag is of onze intentionele handelingen – op grond waarvan wij beslissingen nemen – gegrond zijn in de hersenen of dat zij er deels (maar in hoeverre dan?) van losgeraakt zijn”.¹⁷⁵ En dat geldt een uiterst fundamentele vraag, maar voor Levinas geen wezenlijk thema, want: “Het is dus duidelijk dat...”. Levinas lijkt echter wel in te gaan op een andere vraag: Is er sprake van een “toevallig ongeluk”, of niet? De hele antieke idee vanaf Plato tot voorbij Plotinos beschouwd de incarnatie immers als een onvoorziene omstandigheid, resulterend in de gevangenschap van de ziel in een stoffelijk lichaam dat het *ware* doorzicht van de geest op de werkelijkheid verhindert en daarmee “zijn taak verzwart”. Maar ook hier ziet Levinas geen echt probleem, want: “De incarnatie van het denken is geen toevallig ongeluk”. Waarbij overigens de vraag gesteld kan worden of Waarheid omtrent de Werkelijkheid, als criterium van reflectief *bewust-zijn*, wel gediend is met “de rechtlijnige beweging waarin het denken zijn object beoogt”? Want dat is van oudsher de preoccupatie van het rationalisme: een *adaequatio rei et intellectus* (THI 113, 128 e.v.), middels een rechtlijnigheid die elk object onder het ‘zuivere’ opzicht van het subject moet stellen – het zogenaamde ‘to the point’-denken, met uitsluiting van alles wat daar van afleidt. Levinas noemt dit “les sciences naïves” (THI 129). Het denken is immers geïncarneerd – *geïncorporeerd*, waarmee het met elke *act* ook tegelijk uitdrukking geeft aan zijn lichamelijkheid; een lichamelijkheid die, al of niet in het besef van eigen eindigheid, beslist niet uit is op een rechtlijnig bereik van dat ‘einddoel’ maar eerder op het *ausharren* daarvan. Waarom er, evenmin als van een “ongeluk”, in het “lichamelijk gebaar” (*geste corporel*) sprake is van een “nerveuze ontlading” (*décharge nerveuse*) als zou een spastische reflex uitdrukking geven aan dat lichamelijk ongemak, maar van “een vieren van de wereld” (*célébration du monde*), van “poëzie”. En precies dat *vieren van de wereld*, van het *zijn* zelf, staat diametraal tegenover elke rechtlijnigheid. Het is een *celebreren* dat niet uit is op snelle en efficiënte beëindiging van haar inspanningen en genietingen, maar naar het *wezen van de viering zelf* van geen einde wil weten. Waarmee Levinas impliciet maar niet minder plastisch, het fenomenologisch onderscheid tussen de *zorg om* het leven en de *genieting van* het leven aangeeft. Het reeds gememoreerde dubbelperspectief van het lichaam geldt hier vervolgens de ‘belichaming’ van “het feit” (*le fait*) – “het grote wonder” (*sa grande merveille*) – dat het “de wereld denkt” en daarmee “deze wereld uitdrukt”, want: “Het lichaam is iets dat tegelijk voelt en gevoeld wordt”. Merleau-Ponty noemt deze overgankelijkheid ‘een beslissend moment in het

175 Johan A. den Boer, *Neurofilosofie: hersenen, bewustzijn, vrije wil* (Amsterdam 2004), 260. Uitgaand van de fysicalistische idee formuleert Den Boer de aporie van die optiek als volgt: “...hoe *brain states* uiteindelijk in staat zijn om tot bewustzijn te leiden, blijft toch iets raadselachtigs houden [...] Ook indien we de hersenen [...] zien als zelforganiserend systeem, moeten we nog steeds uitleggen hoe dit zelforganiserende systeem op het niveau van de neurobiologie invloed op zichzelf kan uitoefenen, waarbij deze oorzakelijke beïnvloeding niet reduceerbaar is tot de som van activiteiten die plaatsvinden in de verschillende delen van de cortex” (*ibid.*, 199 e.v.). Vgl. noot 159. Levinas wijdt de aporie van deze ‘apperceptie’ grotendeels aan het niet onderscheiden tussen een psychologisch en fenomenaal bewustzijn (zie noot 57); dat laatste is direct en aldus concreet (nomothetisch) georiënteerd, waar de eerste (idiografisch) die laatste reflexief transcendeert (THI 206 e.v.).

ontstaan van de objectieve wereld’ – maar dan in het bijzonder als *beslissend* in de onthulling van de rol van het waarnemend subject.¹⁷⁶

Hoewel het gevoeld wordt, staat het tóch nog aan deze kant: aan de kant van het subject; maar als voelend bevindt het zich ook reeds aan de andere kant: aan de kant van de objecten; het is een denken dat niet meer verlamd is, een beweging die niet blind meer is, maar culturele objecten schept. Het verenigt de subjectiviteit van het waarnemen (een intentionaliteit die een object beoogt) met de objectiviteit van het uitdrukken (een verrichting in de waargenomen wereld die taal, gedichten, schilderijen, symfonieën, dansen en andere culturele realiteiten schept en daardoor horizonten verlicht) (HAM 50).¹⁷⁷

- Lichamelijkheid, bewustzijn en differentie -

De fenomenologische analyses die Levinas hier uitvoert, nog versterkt door de observaties van Merleau-Ponty, ‘ont-dekken’ de wonderbaarlijkheid van de subject-object relatie: *absolute subjectiviteit en objectiviteit als substraat van bewustzijn bestaan niet*. Zuivere objectiviteit vergt absolute indifferentie door uitschakeling van het subjectieve denken en van elke subjectief lichamelijke beweging en positionering. Want het bewustzijn is de *differentie per se*: het is niet “verlamd” (*paralytique*) en de beweging is niet “blind” (*aveugle*). De inbreng van het subject binnen de zogenoemde objectieve werkelijkheid is er een van *bewust-zijn* van..., van *bezield-zijn*..., en daarmee *different-zijn* in relatie tot zichzelf en de wereld. Het is als zodanig een inbreng die in onderscheid met de directe natuur in-direct “culturele objecten schept” (*créateur d’objets culturels*). En elk waarnemen dat “een object beoogt” doet dat vanuit een in-directe subjectiviteit die niet anders is dan de *subjectiviteit* welke samenvalt met de “objectiviteit van het uitdrukken” – “taal, gedichten, symfonieën, dansen en andere culturele realiteiten” – waarmee niet zoiets als een objectief *Ding an sich* wordt verlicht maar een bestaans- en betekenis-horizon.

Interessant in dat verband is de ‘*drie-wereldentheorie*’ van de Britse wetenschapsfilosoof Karl Popper (1902-1994) – een ontologisch model dat op bijzondere wijze de *subject-object* problematiek toelicht. Popper spreekt in zijn *Objective Knowledge* (1973) van een 1^e wereld als de

176 “Als wij ertoe worden gebracht de erachter liggende ervaring te herontdekken, wordt deze overgang slechts gemotiveerd doordat het objectieve denken zichzelf in verlegenheid heeft gebracht. Laten wij dus dit denken beschouwen terwijl het de constituerende van ons lichaam als object aan het voltrekken is, want in het ontstaan van de objectieve wereld is dit een beslissend moment. We zullen zien dat het eigen lichaam zich, in de wetenschap zelf, aan de behandeling onttrekt die zij het wil opleggen. En zoals het ontstaan van het objectieve lichaam slechts een moment in de constituerende van het object is, zal het lichaam, door zich uit de objectieve wereld terug te trekken, de intentionele draden met zich meentrekken die het met zijn omgeving verbinden, en zal het ons uiteindelijk zowel het waarnemende subject als de waargenomen wereld onthullen.” – Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming*, 115 e.v.

177 “Senti, il est cependant encore de ce côté-ci, du côté du sujet; mais sentant, il est déjà de ce côté-là, du côté des objets; pensée qui n’est plus paralytique, il est mouvement qui n’est plus aveugle, mais créateur d’objets culturels. Il unit la subjectivité du percevoir (intentionnalité visant l’objet) et l’objectivité de l’exprimer (opération dans le monde perçu qui crée des êtres culturels – langage, poème, tableau, symphonie, danse – éclairant des horizons)” (HAH 28).

wereld van de materiële objecten en hun onderlinge fysische relaties; een 2^e wereld van subjectief menselijke ervaringen binnen een veld van psychische relaties, en een 3^e wereld van ideeën en abstracte concepten met logisch-argumentatieve relaties.¹⁷⁸ Alle drie de ‘werelden’ bestaan echt, zo betoogt Popper. De eerste wereld is de materiële wereld van de aardse werkelijkheid, van de elementen, zon, maan en sterren, evenals ons eigen lichaam. Het is het geheel van fysieke gestalten en processen waarbinnen ons aards bestaan zich voltrekt. Sinds mensenheugenis vertoont die werkelijkheid een hoge mate van continuïteit – er is verandering, maar op zeer trage schaal. De tweede wereld is die van de menselijke beleving van de werkelijkheid; van hoe we ons in de wereld bevinden en hoe we die werkelijkheid ervaren en duiden – aangenaam, onaangenaam, beangstigend, uitnodigend, wonderbaarlijk of vanzelfsprekend. Dat zijn onze subjectieve psychische aandoeningen, ieder met een eigen objectieve status van werkelijk bestaande gevoelens en waarderingen. Vervolgens is er de conceptuele wereld van meningen en theorieën, de derde wereld. Eveneens een objectief bestaande werkelijkheid, maar dan van intersubjectief gedeelde en beargumenteerde overtuigingen en voorstellingen over mens, wereld, de tijd en het leven; kortom, al de grote thema’s die niet alleen het academisch maar ook het dagelijks denken beheersen. Voor Popper is de verhouding tussen *wereld-1* en *wereld-2* vergelijkbaar met die tussen lichaam en geest. De 3^e wereld van theorieën en abstracte concepten typeert hij als het ‘natuurlijk’ product van *wereld-2*. De interactie tussen *wereld-1* en *wereld-3* is nooit rechtstreeks, zo benadrukt Popper met klem, maar wordt bemiddeld door *wereld-2*; – die ‘produceert’ kennis over *wereld-1* met *wereld-3* als ‘product’. Aldus postuleert Popper drie interactieve en intersubjectief *fysische*, *perceptuele* en *conceptuele* werelden, met ieder een eigen ‘objectieve’ status.¹⁷⁹

Het culturele scheppen is geen toevoeging aan de receptiviteit, maar van het begin af aan is het er de keerzijde van. Wij zijn geen subject van de wereld en deel van de wereld vanuit twee verschillende gezichtspunten, maar in de uitdrukking zijn wij tegelijkertijd subject en deel. Waarnemen is: door

178 Popper: “In this pluralistic philosophy the world consists of at least three ontologically distinct sub-worlds; or, as I shall say, there are three worlds: the first is the physical world or the world of physical states; the second is the mental world or the world of mental states; and the third is the world of intelligibles, or of *ideas in the objective sense*; it is the world of possible objects of relations; of arguments in themselves; and of problem situations in themselves [...] *Theories, or propositions, or statements are the most important third-world linguistic entities* [...] One can even admit that the third world is man-made and, in a very clear sense, superhuman at the same time. It transcends its makers.” – Karl R. Popper, *Objective knowledge: an evolutionary approach* (Oxford 1973), 154 e.v.

179 Wetenschapsfilosoof Gerard de Vries stelt: “Met deze karakterisering van het begrip ‘objectief’ neemt Popper afstand van wat hij de (empiristische en rationalistische) *belieffilosophers* noemt. Met deze term duidt hij filosofen aan als Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant en Russell. Zij immers behandelen wetenschap als een speciaal soort opvattingen, als een speciaal soort ‘geloof’, namelijk die opvattingen of dat geloof waarvoor een bijzondere (namelijk ‘rationele’) rechtvaardiging gegeven kan worden. Naar Poppers mening berust hun gedachtengang op een logische fout. Een ‘kennend subject’ kan geen rechtvaardiging geven voor de theorieën die het accepteert [...] Wat het wel kan doen is: een rechtvaardiging geven voor zijn keuze om een bepaalde theorie en niet haar rivalen te aanvaarden.” – Gerard de Vries, *Ontwikkeling van wetenschap: een inleiding in de wetenschapsfilosofie* (Groningen 1985), 86.

een soort anticipatie terzelfdertijd ontvangen en uitdrukken. Door gebaren zijn wij in staat het zichtbare na te bootsen en op *kinesthetische* wijze samen te vallen met het *geziene* gebaar: in de waarneming is *ons* lichaam tegelijk de ‘afgevaardigde’ van het *Zijn* (HAM 50, 51).¹⁸⁰

Begrijpelijk is nu ook dat het *conceptuele* van het culturele scheppen in de optiek van Levinas geen toevoeging is aan het *perceptuele* van de receptiviteit want, “van het begin af aan is het er de keerzijde van”. Het gaat hier expliciet om dat *ene* gezichtspunt van de “uitdrukking” (*l’expression*), waarin het “ontvangen” door ons *subject*-zijn en het “uitdrukken” van ons *object*-zijn met elkaar samenvallen. “Door gebaren” (*par le geste*) zijn wij in staat samen te vallen met “het *geziene* gebaar” (*le geste vu*); waardoor er sprake is van een zekere *resonantie* – het ontvankelijk *mee-* of *terug-* (re-) *klinken* (sonare) van en met het grotere Geheel – wat ons op unieke wijze maakt tot ‘afgevaardigde’ van het *Zijn* (vgl. noot 108).

- *Cultuur gedefinieerd als ‘uitdrukking’* -

In het hele betoog bereiken we nu het moment waarop Levinas zich waagt aan een eerste voorlopige definitie van *cultuur* als “uitdrukking”, “kunst”, “viering”. Het is een definitie die aansluit bij de algemeen gangbare cultuuropvattingen waarin de menselijke *taal* als belangrijkste aspect wordt gezien. Meer precies werkt Levinas deze definitie uit als “de artistieke uitdrukking”, als “een wezenlijk gebeuren” dat het *zijn*(de) verzamelt en tot betekenis brengt.

Het is duidelijk, dat de cultuur volgens deze zienswijze door de uitdrukking wordt gedefinieerd, dat de cultuur kunst is en dat de kunst of de viering van het *zijn* het oorspronkelijke wezen van de incarnatie uitmaakt. Als uitdrukking is de taal vóór alles de scheppende taal van de poëzie. De kunst is dus geen zalige verdwazing van de mens die zich aan het maken van iets moois zet. De cultuur en de artistieke schepping maken deel uit van de ontologische orde zelf. Zij zijn ontologisch bij uitstek, want zij maken het begrijpen van het *zijn* mogelijk (HAM 51).¹⁸¹

In schema: ‘deze *zienswijze*’ → ‘de *cultuur*’ → ‘de *uitdrukking*’ → ‘*kunst*’ → ‘*viering* van het *zijn*’ → ‘oorspronkelijk *wezen* van de incarnatie’. In zekere zin komen hier alle vragen omtrent het wezen van de kunst samen – Wat is *kunst*? – en de plaats van de kunsten in de samenleving – Wat is de *maatschappelijke* (*meer*)waarde van kunst? Ze worden door Levinas niet als zodanig gethematiseerd, maar naar een metafysisch niveau getild waarop elk economisch verweer tegen

180 “La création culturelle ne s’ajoute pas à la réceptivité, mais en est d’emblée l’autre face. Nous ne sommes pas sujet du monde et partie du monde de deux points de vue différents, mais, dans l’expression, nous sommes sujet et partie à la fois. Percevoir, c’est, à la fois, recevoir et exprimer, par une espèce de prolepsie. Nous savons par le geste imiter le visible et coïncider *kinesthétiquement* avec le geste *vu*: dans la perception, *notre corps* est aussi le ‘délégué’ de l’Être” (HAH 28).

181 “Il est visible que, dans toute cette conception, l’expression définit la culture, que la culture est art et que l’art ou la célébration de l’être constitue l’essence originelle de l’incarnation. Le langage, comme expression, est, avant tout, le langage créateur de la poésie. L’art n’est donc pas un heureux égarement de l’homme qui se met à faire du beau. La culture et la création artistique font partie de l’ordre ontologique lui-même. Elles sont ontologiques par excellence: elles rendent la compréhension de l’être possible” (HAH 28, 29).

het *artistieke* in termen van ‘verdwazing’ en ‘verspilling’ van economisch nuttig rendement het zwijgen wordt opgelegd. Want, “cultuur en de artistieke schepping maken deel uit van de ontologische orde zelf”, en vertegenwoordigen (scheppen) als zodanig de randvoorwaarden tot “het begrijpen van het zijn” (*la compréhension de l'être*). En dat niet bij toeval – het heeft alles te maken met “de oorspronkelijke manier”, zo ontdekken we op het eind van de paragraaf, “waarop men op het zijn betrokken is” (HAM 52) – waarom ook het volgende geen toeval is.

Het is dus geen toeval dat de verheerlijking van de cultuur en de culturen en de verheerlijking van het artistieke aspect van de cultuur het hedendaagse geestesleven leiden; dat musea en theaters – meer dan het gespecialiseerde werk van het wetenschappelijke onderzoek – evenals eertijds de tempels, de communicatie met het zijn mogelijk maken; en dat poëzie doorgaat voor gebed. De artistieke uitdrukking zou het zijn(de) bijeen en tot betekenis brengen en zo het oorspronkelijke licht aandragen waarvan ook de wetenschap zich bedient. Op deze wijze zou de artistieke uitdrukking een wezenlijk gebeuren zijn dat zich door middel van kunstenaars en filosofen in het zijn voordoet (HAM 51).¹⁸²

“Het is dus geen toeval dat” (*Ce n'est donc pas par hasard que*):

- de verheerlijking van *de cultuur* en *het artistieke* het hedendaagse geestesleven leiden;
- dat *musea* en *theaters* de communicatie met het zijn mogelijk maken;
- dat *poëzie* doorgaat voor gebed.

Waarmee we al snel in de verleiding komen uit te wijden over het wel en wee van dat geestesleven, en dan niet alleen het hedendaagse, maar ook dat van vroeger tijden, toen de Muzen, de negen dochters van Zeus en Mnemosyne, zich nog op bergen en in tempels lieten aanroepen om kunsten en wetenschap te bezielen. Maar dat is niet zozeer waar Levinas op uit is; het accent ligt op de onderhuidse motieven van “het hedendaagse geestesleven” (*la vie spirituelle contemporaine*). Want secularisatie of niet, het spirituele kruipt waar het niet gaan kan, wat gezien de orde van het Zijn zelf geen toeval lijkt. Immers, het leven van geïncarneerde geesten impliceert naast tal van materiële en lichamelijke besognes vooral een enerverend geestesleven, tot uiting komend in een gepassioneerd verzamelen van Zijn, als betrof het een kwestie van *To be or not to be* – Spinoza's *conatus essendi* – wat het in bepaalde zin ook is.¹⁸³ En waarom de postmoderne

182 “Ce n'est donc pas par hasard que l'exaltation de la culture et des cultures, l'exaltation de l'aspect artistique de la culture, dirige la vie spirituelle contemporaine; que, par-delà le labeur spécialisé de la recherche scientifique, les musées et les théâtres, comme autrefois les temples, rendent possible la communion avec l'être et que la poésie passe pour prière. L'expression artistique assemblerait l'être en signification et apporterait ainsi la lumière originelle qu'emprunterait le savoir scientifique lui-même. L'expression artistique serait ainsi un événement essentiel qui se produirait dans l'être à travers les artistes et les philosophes” (HAH 29).

183 “De mens is een verlangen te zijn (*désir d'être*), een *conatus essendi* (Spinoza) of, zoals Heidegger het nogal droog uitdrukt: hij is het wezen dat het ‘in zijn zijn om dat zijn’ gaat. Zijn identiteit is ‘authenticiteit’, het geheel zichzelf-zijn waarnaar hij rusteloos zoekt” (TFP 125 e.v.). Hamlet's woorden, “To be, or not to be; that is the question: whether 't is nobler in the mind to suffer the slings and arrows of outrageous fortune, or to take arms against a sea of troubles, and by opposing end them?”, weerspiegelen het dilemma van de menselijke existentie als verscheurd tussen lust en last, goed en

mens, vervreemd van zichzelf en daarom zo kwetsbaar en hyperactief, zich niet zelden verliest in allerlei oneigenlijke vormen van ‘hebben’ en ‘doen’. Maar dat verzamelen heeft alleen zin, en daarmee kans van slagen, op de voorwaarden die de *orde* van het Zijn zelf daartoe stelt. Waarbij we kunnen denken aan de axiologische orde van de klassieke transcendentia: Verum, Bonum en Pulchrum. Want – ook niet toevallig – zijn het niet precies de kunsten en wetenschappen die zich ieder op eigen wijze deze kwesties aantrekken, en zich er als zodanig op voorstaan in alle diversiteit zin te verlenen aan dat geestesleven? Waarbij, voor zover deze *zin* aansluit bij onze centrale intuïties omtrent *waarheid*, *goedheid* en *schoonheid*, “kunstenaars en filosofen” (*les artistes et les philosophes*) de bemiddelende celebranten zijn van dit “wezenlijke gebeuren” (*événement essentiel*). Ziehier in het kort – en in de toon van Levinas niet zonder scherts – het profiel van de *haute culture* die haar bestaan zoekt te rechtvaardigen in een idealiteit die weliswaar haar *wezen* verraadt, maar nog niet toekomt aan de ontdekking daarvan als verborgen in de relatie tot de wezenlijk *alteriteit* en *illeïteit* van het transcendente Andere.

Het is dan ook niet te verwonderen dat Merleau-Ponty een ontwikkeling schijnt doorgemaakt te hebben in de richting van Heideggers denken. Met de uitzonderlijke plaats die de culturele betekenis inneemt tussen het objectieve en het subjectieve, met de culturele activiteiten die het zijn onthullen en met de bewerk van deze onthulling; het subject dat door het zijn als zijn dienaar en hoeder is aangesteld, komen wij terecht bij de schema’s van de latere Heidegger, maar ook bij het idee fixe van het hele huidige denken: de overwinning van de subject-object-structuur (HAM 51, 52).¹⁸⁴

Misschien ligt echter aan de bron van al deze filosofieën de Hegeliaanse visie van een subjectiviteit die zichzelf begrijpt als een onontkoombaar moment van het worden, waardoor het zijn uit zijn duisternis tevoorschijn treedt, een visie waarin het subject verwekt wordt door de logica van het zijn (HAM 52).¹⁸⁵

Nogmaals Merleau-Ponty, wiens postuum uitgegeven *Le visible et l’invisible* (1964) volgens Ad Peperzak schatplichtigheid betoont aan Heideggers denken (BPW 41n.22). Met “de

kwaad, geluk en ongeluk, moed en wanhoop, eer en schande, leven en (zelfgekozen) dood. Zie William Shakespeare, *Hamlet* Act III, scene I. Levinas voegt daar nog het dilemma van egoïsme versus altruïsme aan toe: “The celebrated ‘right to existence’ that Spinoza called the *conatus essendi* and defined as the basic principle of all intelligibility is challenged by the relation to the face. Accordingly, my duty to respond to the other suspends my natural right to self-survival, *le droit vitale*.” – Richard A. Cohen (red.), *Face to Face with Levinas* (New York 1986), 24. Vgl. noot 158 over *le théâtre du monde*; en Levinas’ opmerking elders: “Rien n’est plus théâtre, le drame n’est plus jeu. Tout est grave” (HAH 78).

184 “Il n’est donc pas étonnant que la pensée de Merleau-Ponty ait semblé évoluer vers celle de Heidegger. La place exceptionnelle qu’occupe la signification culturelle entre l’objectif et le subjectif, l’activité culturelle dévoilant l’être; l’ouvrier de ce dévoilement, le sujet, investi par l’être comme son serviteur et gardien – nous rejoignons les schémas du dernier Heidegger, mais aussi l’idée fixe de toute la pensée contemporaine: le dépassement de la structure sujet-objet” (HAH 29).

185 “Mais, peut-être, à la source de toutes ces philosophies, trouve-t-on la vision hégélienne d’une subjectivité qui se comprend comme un moment inéluctable du devenir par lequel l’être sort de son obscurité, vision d’un sujet suscité par la logique de l’être” (HAH 29).

uitzonderlijke plaats” van de culturele betekenis – uitzonderlijk in de zin van ‘verzamelplaats’ waar het zijn ‘verzameld’, ‘onthuld’, ‘betekent’ en ‘verlicht’ wordt (vgl. noot 160) – en het subject als “de bewerker van deze onthulling”, sluit ook Levinas op dit punt aan bij de subjectfilosofie van Heidegger. In zijn brief *Über den Humanismus* schrijft deze: “Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‘geworfen’, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine [...] Der Mensch ist der Hirt des Seins”.¹⁸⁶ In schrill contrast met dit subjectdenken staat de “idée fixe van het hele huidige denken” die deze subject-object-structuur als achterhaald beschouwt; een anti-humanisme waar Levinas zich in het derde essay van *Humanisme de l'autre homme*, getiteld ‘Sans identité’, expliciet over uitlaat in termen van ‘modieuze apocalyptische ideeën of slogans van een intellectuele elite’ (HAH 85).¹⁸⁷ Waarbij we ook nog kunnen denken aan de invloed van “de Hegeliaanse visie”, die het *subject*-zijn begrijpt als dialectisch structuurmoment van een onpersoonlijke Geest die als Grote Gelijkmaker garant staat voor de uiteindelijk absolute *in*-differentie van alles-in-één, waarmee “het zijn uit zijn duisternis te voorschijn treedt”. En dat laatste mag zo zijn, maar niet op die manier, aldus Levinas. Want:

De symboliek van de betekenis die vastzit aan de taal – en aan de cultuur die met de taal gelijkgesteld wordt – kan dus op geen enkele manier gezien worden als een aanschouwing die te kort schiet, of als een ervaring die gescheiden is van de volheid van het zijn en die zich daarom tevreden moet stellen met tekens, maar die men bij gebrek aan beter voor lief neemt. Het symbool is geen compendium van een werkelijke tegenwoordigheid die reeds tevoren bestond, maar het geeft in deze opvatting méér dan welke receptiviteit ter wereld ook ooit zou kunnen ontvangen. Het betekende zou boven het gegeven uitgaan, niet omdat het – bij gebrek aan intellectuele aanschouwing – boven onze manieren om het gegeven te vangen, uitreikt, maar omdat het betekende tot een andere orde behoort dan het gegeven, ook al is het de prooi van een goddelijke aanschouwing. *Het ontvangen van gegevens* zou niet de oorspronkelijke manier zijn waarop men op het zijn betrokken is (HAM 52).¹⁸⁸

186 Heidegger, *Über den Humanismus*, 21, 22. Op het eind van § 1 (HAM 45) verwees Levinas al naar Heideggers uitspraak “Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung.” – Heidegger, *Über den Humanismus*, 5.

187 En in het tweede essay van *Humanisme de l'autre homme*, getiteld ‘Humanisme et an-archie’, stelt Levinas de intrigerende vraag, krachtens welke inconsequentie dit anti-humanisme het ware weten voor de mens nog kan reserveren waar dat noodzakelijkerwijs redeneert vanuit een zelfbewust subject (HAH 68). In alles ijvert Levinas dus voor “une défense de la subjectivité” (TI xiv). Wat niet wegneemt dat ‘het subject’ binnen de wijsgerige antropologie nog steeds het grondprobleem vormt (vgl. noot 175). Of, zoals Hannah Arendt met betrekking tot de *condition humaine* stelt, “De vraag naar de menselijke natuur, Augustinus’ *quaestio mihi factus sum* (‘ik ben mijzelf een vraagstuk geworden’), lijkt noch in individueel psychologische, noch in algemeen filosofische zin te beantwoorden. Het is hoogst onwaarschijnlijk dat wij, die van alle ons omringende dingen de eigen aard kunnen vaststellen, doorgronden en definiëren, ooit in staat zouden zijn dit te doen met betrekking tot ons zelf – het zou zoiets zijn als het springen over onze eigen schaduw.” – Hannah Arendt, *The human condition* (Chicago 1958); Ned. vert. *Vita activa – de mens: bestaan en bestemming* (Amsterdam 2004), 22.

188 “Le symbolisme de la signification rivée au langage – et à la culture assimilée au langage – ne saurait donc, en aucune façon, passer pour une intuition défaillante, pour le pis-aller d’une expérience séparée

- *Symboliek, betekenis en cultuur* -

Levinas refereert nog even aan het begin van het artikel, aangaande het *onderscheid* “tussen de werkelijkheid die de receptiviteit gegeven is, en de betekenis die deze werkelijkheid kan krijgen” (HAM 37). Dat onderscheid, opgevat als scheiding tussen werkelijkheid en betekenis, wordt niet overbrugd door de letterlijke zin maar door de figuurlijke zin van de metafoor als *verzameling* en *samenballing* van de betekenis in het *symbool*. Daarom is “De symboliek van de betekenis”, vervat in de taal en de cultuur, ook altijd verbonden met “de volheid van het zijn”. Waarmee die symboliek niet getuigt van een “aanschouwing die te kort schiet” – wat Peperzak in *Het menselijk gelaat* vertaalt met: “een intuïtie die te kort schiet” (MG 161) – maar van het middels de culturele uitdrukking *betekenen* van het betekende door de symbolische betekenis (zie figuur B aan het eind van deze paragraaf). Het gaat hier dus in zeer bepaalde zin om de één-op-één-relatie tussen *symboliek* en *aanschouwing/intuïtie*; een relatie die semiotisch *niet* te kort schiet omdat de ervaring nooit te scheiden is van de volheid van het zijn en de oneindig mogelijke interpretaties daarvan in termen van ‘zijnden-die-zijn’ (vgl. noot 78). Met de zichtbare “tekens” op zich kan men zich dan ook moeilijk tevreden stellen, maar als verwijzende ‘taaltkens’ delen deze wel in de directheid van de symboolwaarde. En als zodanig vertegenwoordigt het symbool het *universum* van de betekenis, waarin het talig *subject* de centrale betekenaar is. Waarmee we refereren aan de woorden van Ernst Cassirer: “No longer in a merely physical universe man lives in a symbolic universe. Language, myth, art, and religion are parts of this universe. They are the varied threads which weave the symbolic net, the tangled web of human experience. All human progress in thought and experience refines upon and strengthens this net. [...] Hence, instead of defining man as an *animal rationale*, we should define him as an *animal symbolicum*. By so doing we can designate his specific difference, and we can understand the new way open to man – the way to civilization.”¹⁸⁹ Alzo vormt het symbolische de mentaal-geestelijke verstaanswijze van de taal, als uitdrukkingwijze voor de *betekenis* die het in de cultuur middels de ervaring verzamelde zijn verkrijgt.

de la plénitude de l'être et qui, pour autant, en serait réduite aux signes. Le symbole n'est pas le raccourci d'une présence réelle qui lui préexisterait, il donnerait plus qu'aucune réceptivité du monde ne pourrait jamais recevoir. Le signifié dépasserait le donné non pas parce qu'il dépasserait nos façons de le capter, – alors que nous serions privés d'intuition intellectuelle, – mais parce que le signifié est d'un autre ordre que le donné, fût-il la proie d'une intuition divine. *Recevoir du donné*, ne serait pas la façon originelle de se rapporter à l'être” (HAH 29).

189 Ernst Cassirer, *An essay on man, an introduction to a philosophy of human culture* (London 1968) 25, 26. Maar Cassirer schetst ook de keerzijde: “No longer can man confront reality immediately; he cannot see it, as it were, face to face. Physical reality seems to recede in proportion as man's symbolic activity advances. Instead of dealing with the things themselves man is in a sense constantly conversing with himself. He has so enveloped himself in linguistic forms, in artistic images, in mythical symbols or religious rites that he cannot see or know anything except by interposition of this artificial medium. His situation is the same in the theoretical as in the practical sphere. Even here man does not live in a world of hard facts, or according to his immediate needs and desires. He lives rather in the midst of imaginary emotions, in hopes and fears, in illusions and disillusion, in his fantasies and dreams. ‘What disturbs and alarms man’, said Epictetus, ‘are not the things, but his opinions and fancies about the things’” (*ibid.*, 25).

In *Totalité et Infini* benadrukt Levinas die ‘intrede’ van de zijnden in een propositie als de oorspronkelijke gebeurtenis van hun *betekenis-krijgen*, waarom de letterlijke taal geen modaliteit van het symbolisme is, maar elk symbolisme terugverwijst naar de figuurlijke taal als dat *betekenis-krijgen* zelf (TI 71).¹⁹⁰ Waarmee begrijpelijk wordt dat het symbool geen compendium kan zijn “van een werkelijke tegenwoordigheid die reeds tevoren bestond”; die tegenwoordigheid wordt pas *werkelijk* bij “de intrede van de zijnden in een propositie” (TO 110) die er betekenis aan verleent. Niettemin geeft het symbool in die betekenisverlening “méér dan welke receptiviteit ter wereld ook ooit zou kunnen ontvangen”. Waarop Levinas concluderend deze paragraaf besluit met de stelling dat het betekende boven het gegeven uitgaat. En dat niet “bij gebrek aan intellectuele aanschouwing” (*d’intuition intellectuelle*)¹⁹¹ als manier om het gegeven “te vangen” (*de le capter*), maar omdat het betekende van “een andere orde” is dan het gegeven, ook al is het “de prooi van een goddelijke aanschouwing” (*la proie d’une intuition divine*). Wat impliciet verwijst naar Kants onderscheid tussen een zintuiglijkheid die oorspronkelijk is (*intuitus originarius*) en een die afgeleid is (*intuitivus derivativus*); “en dus”, zoals Kant in zijn *Kritik der reinen Vernunft* (B 72) betoogt, “geen intellectuele aanschouwing is, die [...] alleen het opperwezen lijkt toe te komen, en nooit een wezen dat wat betreft zijn bestaan en zijn aanschouwing afhankelijk is”.¹⁹² Waarmee er, zoals in § 1 al duidelijk werd, in wezen helemaal geen sprake is van “intellectuele aanschouwing”, zowel bij Kant niet als bij Levinas niet; en dus ook niet van “een gebrek” aan intellectuele aanschouwing, als zou die oorspronkelijk volkomen dienen te zijn. Want, aldus de kernzin van deze paragraaf: **“Het ontvangen van gegevens zou niet de oorspronkelijke manier zijn waarop men op het zijn betrokken is”** (*Recevoir du donné, ne serait pas la façon originelle de se rapporter à l’être*). Ofwel, niet het direct *ontvangen van gegevens* maar het indirect *geven van betekenis* ‘tekent’ onze meer oorspronkelijke betrokkenheid op het zijn.¹⁹³

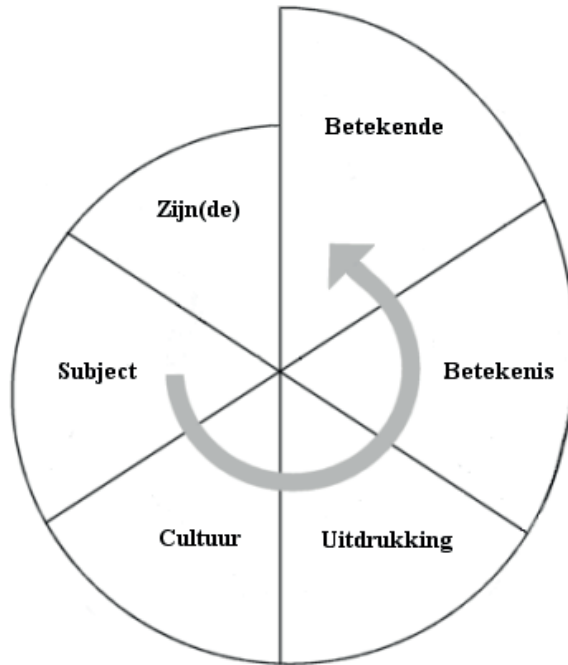
190 In een noot bij de tekst schrijft vertaler en commentator Theo de Boer: “Ook dit is waarschijnlijk een verwijzing naar Heidegger, bij wie de taal een afgeleid karakter heeft. De taal gaat terug op de pretalige existentiaal van ‘Die Rede’. ‘Die Rede’ is niet hetzelfde als het spreken (Duits: reden; Frans: la parole), maar kan wellicht het best vertaald worden met ‘de articulatie’. Taal is de uitgesprokenheid (Hinausgesprochenheit) van die articulatie; zie *Sein und Zeit*, blz. 161. Ook bij filosofen als Husserl, Cassirer en Ricoeur is trouwens de taal een hoogste niveau van een dieper liggend symbolisch vermogen, waar ook de waarneming een modaliteit van is” (TO 110n.104). Vgl. noot 79.

191 Peperzak: “Zoals de eerste uitleg (blz. 152-154) in het voetspoor van Kant beweert” (MG 161n.20), waarmee Peperzak doelt op wat Levinas noemt: “de intuïtionistische of intellectualistische opvatting van de betekenis” (MG 153; HAM 39), om vervolgens te verwijzen naar Kants “intellectuelle Anschauung” (zie *Kritik der reinen Vernunft*, B 68-72).

192 Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, 144, 145.

193 Wat doet denken aan Wittgensteins uitspraak: “Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zu Lösung” – Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logica-philosophicus*, 6.4321. Nooit spreken de feiten zo maar ‘voor-zich’, maar worden in de betekenisgevende act door subjecten vanuit een welbepaalde context intersubjectief ‘ter-sprake’ gebracht.

Figuur B.



- | | | |
|--------------------|---|--|
| Zijn(de) | - | het zijn(de) als gegeven moet zich voordoen (HAM 47) |
| Subject | - | degene die het zijn voor ogen heeft (HAM 47) |
| Cultuur | - | culturele objecten verzamelen het zijn als totaliteit (HAM 48) |
| Uitdrukking | - | cultuur wordt door de uitdrukking gedefinieerd (HAM 51) |
| Betekenis | - | de uitdrukking brengt het zijn(de) tot betekenis (HAM 51) |
| Betekende | - | het betekende behoort tot een andere orde dan het gegeven, het is oorspronkelijke betrokkenheid op het zijn (HAM 52) |

§ 3. Het antiplatonisme van de hedendaagse filosofie van de betekenis

In deze paragraaf, getiteld ‘L’antiplatonisme de la philosophie contemporaine de la signification’, blijven we nog even bij de *betekenis*, met bijzondere aandacht voor de diversiteit daaraan binnen eenzelfde cultuur en de vermenigvuldiging daarvan in het pluriforme van meerdere culturen. Levinas refereert hier aan het platonisme, want die diversiteit waar het hedendaagse denken zo gecharmeerd van is staat in schril contrast met de eenheid van Plato’s intelligibele wereld der Ideeën – een eenheid, analoog aan wat Levinas in § 5 benoemt als “de ene Zin”. De vraag die hier kennelijk aan de orde is luidt: hoe verhoudt het Zijn zich tot wat op het eind van de paragraaf wordt betiteld als, “deze veelzinnigheid van de zin van het zijn – deze wezenlijke des-oriëntatie” (HAM 57)? Een vraag die op overtuigende wijze wordt geëntameerd, maar pas gaande de volgende paragrafen wordt beantwoord.

De totaliteit van het zijn waarin het zijn te voorschijn komt als betekenis, is geen entiteit die tot in alle eeuwigheid vastligt, maar ze vereist een ordening en schikking door de culturele activiteit van de mens. Het zijn(de) in zijn geheel – de betekenis – toont zich in de werken van dichters en kunstenaars. Maar dit geschiedt op uiteenlopende wijzen bij de verschillende kunstenaars die tot eenzelfde cultuur behoren en het drukt zich op telkens andere wijzen uit in de verschillende culturen (HAM 52, 53).¹⁹⁴

De mens als *animal symbolicum* sticht de culturele betekenis. En hij doet dat door een ordening en schikking die op zich, ‘als verlangen naar bewust begrip’, al veelbetekenend is. *Rangorde, kwantiteit, kwaliteit, ruimte, tijd, overeenkomst, verschil, verleden en toekomst, goed en kwaad*, het zijn slechts enkele van de vele categorieën die een universele matrix vormen waarop de menselijke waarneming zich beroept en de begripsmatige schikking van het verzamelde zijn zich voltrekt, want de totaliteit daarvan is geen entiteit die “tot in alle eeuwigheid vastligt” (*fixée pour l’éternité*). Toch leidt die universaliteit niet tot een éénvormige cultuur; de ordening en schikking daarvan geschiedt op uiteenlopende wijzen en drukt zich veelvormig op telkens andere manieren uit – als *betekenis* – “in de werken van dichters en kunstenaars”. Maar wat ‘betekent’ die caleidoscopische verscheidenheid als zodanig?

Volgens Merleau-Ponty pleegt deze verscheidenheid in uitdrukking geen verraad aan het zijn, maar stelt zij de onuitputtelijke rijkdom van het zijnsgebeuren in het volle licht. Ieder cultureel werk doorloopt het zijn ten einde toe, maar laat het tegelijk intact. En bij Heidegger openbaart het zijn zich vanuit de verborgenheid en het mysterie van het niet-gezegde, dat dichters en wijsgeren verwoorden zonder ooit alles te zeggen (HAM 53).¹⁹⁵

194 “La totalité de l’être où l’être resplendit comme signification, n’est pas une entité fixée pour l’éternité, mais requiert l’arrangement et l’assemblage, l’acte culturel de l’homme. L’être dans son ensemble – la signification – luit dans les œuvres des poètes et des artistes. Mais il luit de façons diverses chez les artistes divers de la même culture et s’exprime diversement dans les cultures diverses” (HAH 30).

195 “Cette diversité d’expression ne trahit pas, pour Merleau-Ponty, l’être, mais fait scintiller l’inépuisable richesse de son événement. Chaque œuvre culturelle le parcourt jusqu’au bout en le laissant intact. Et chez Heidegger, l’être se révèle à partir de l’abscondité et du mystère du non-dit que les poètes et les

- *Verscheidenheid in uitdrukking en betekenis* -

Levinas verwijst veelvuldig naar Merleau-Ponty en Heidegger, aan wier fenomenologische analyses hij belangrijke argumenten ontleent om die vervolgens op verschillende punten in zijn betoog *pro* en *contra* in te zetten. Volgens Merleau-Ponty is de ‘betekenis’ op zich *onzichtbaar*, maar het onzichtbare van de betekenis is daarmee niet tegengesteld aan het zichtbare van de culturele objecten, want het zichtbare zelf heeft een onzichtbaar ‘raamwerk’ (*membrure*) als verborgen keerzijde van het zichtbare. De betekenis als zodanig – op zich *niet-zichtbaar* (*Nichturpräsentierbar*)¹⁹⁶ – presenteert zich in de culturele *verscheidenheid* als uitdrukking van het Zijn, waarmee die uitdrukking “de onuitputtelijke rijkdom” van dit zijns-*gebeuren* “in het volle licht” stelt (*mais fait scintiller l’inépuisable richesse de son événement*). Want, aldus Merleau-Ponty, alle *verscheidenheid* samen vormt een Wereld waarin elke particulariteit als *totaliteit* op zich onbegrensde dimensies van betekenis opent.¹⁹⁷ En in die zin ook doorloopt “ieder cultureel werk” (*chaque œuvre culturelle*) het zijn ten einde toe – immers, in termen van τέλος (doelgerichtheid), vertegenwoordigt elke culturele inzet van begin tot eind de menselijke θέλω (wilsbepaling), zonder de transcendentie van die zijnsmodus in tijd en ruimte te kunnen verabsoluteren: het zijn zelf blijft daarmee “intact”, *ongeschonden*, *onaangeroerd*. Waarom “het niet-gezegde” (*du non-dit*), vanuit dit perspectief gezien, altijd meer kan openbaren van “de verborgenheid en het mysterie” (*l’abscondité et du mystère*) dan alle gedane zeggings door dichters en wijsgeren tezamen. In het denken van Heidegger vormt deze notie van de *verborgenheid* een complexe samenhang met ‘Lichtung’, ‘Wahrheit’, ‘Unverborgenheit’, ‘Offenheit’ en ‘Seinsverständnis’, waarbij kunstenaars en filosofen de openheid van de waarheid als *on-verborgenheid* van het mysterie ‘bevechten’, zonder daar op beslissende wijze eens en voor altijd in te slagen.

Een prachtig voorbeeld daarvan is Heideggers fameuze uitleg van ‘de schoenen’ van Vincent van Gogh, waarin hij laat zien dat de werkelijkheid van het kunstwerk ligt in wat hij noemt, “het in het werk stellen van de waarheid”. Dat het hier niet om de vraagstelling van de esthetica gaat

philosophes amènent à la parole sans jamais tout dire” (HAH 30).

196 “Meaning is *invisible* [...] one cannot see it there and every effort to *see it there* makes it disappear, but it is *in the line* of the visible, it is its virtual focus, it is inscribed within it (in filigree).” – Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et L’invisible* (Parijs 1964); Eng. vert. *The Visible and the Invisible* (Evanston 1968), 215.

197 “The ‘World’ is this whole where each ‘part’, when one takes it for itself, suddenly opens unlimited dimensions – becomes a *total part*.” – Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 218. Vervolgend: “that the ‘objects’ of consciousness themselves are not something positive *in front of* us, but nuclei of signification about which the transcendental life pivots, specified voids – and that the consciousness itself is an *Urpräsentierbar* for itself which is presented as *Nichturpräsentierbar* for the other, that sense experience (*le sentir*) is an *Urprésentation* of what by principle is *Nichturpräsentierbar*” (*ibid.*, 238). Vgl. Harold Langsam: “When one has contact with portions of the world external to one’s mind, we talk of perception; when one has contact with portions of one’s own mind, we speak of introspection. I take myself to have learned through introspection that the mind has properties that are not reductive physical properties: it has properties that are neither structural nor causal properties.” – Harold Langsam, *The wonder of consciousness: understanding the mind through philosophical reflection* (Cambridge Ma. 2011), 17.

maar om de zijnsvraag licht Heidegger als volgt toe: “Waar het op aankomt is het inzicht – het kweken van het inzicht – dat het werkachtige van het werk, het tuigachtige van het tuig en het dingachtige van het ding ons pas nader komen als we het zijn van het zijnde denken. Daarvoor is nodig dat eerst de grenzen die de vanzelfsprekendheid heeft opgeworpen wegvallen en de ingesleten schijnbegrippen aan de kant worden gezet”.¹⁹⁸ ‘Seinsverständnis’ vormt op die wijze voor Heidegger het *summum* van de hermeneutische inzet.

Alle uitdrukkingen die het zijn in de loop van de geschiedenis heeft gekregen en nog krijgt, zouden waar zijn, want de waarheid is volgens deze opvatting niet te scheiden van haar historische uitdrukking, en zonder uitdrukking denkt het denken niets. Zo komt de hedendaagse filosofie van de betekenis, of zij nu van Hegeliaanse, Bergsoniaanse of fenomenologische oorsprong is, op een fundamenteel punt in tegenspraak met Plato: het intelligibele is niet denkbaar buiten het worden waardoor het wordt gesuggereerd (HAM 53).¹⁹⁹

Met het “waar zijn” van “alle uitdrukkingen” bedoelt Levinas overigens geen moreel-ethische of logische *adaequatio*, maar een ervaringswaarheid in existentiële zin. De uitdrukking van die ervaring is *waar* als existentieel bewustzijn van het *historisch-in-de-wereld-zijn* van het subject zelf. Ervaring, beleving en betekenisgeving verlenen het bewuste denken een uitdrukkelijkheid die, weliswaar uiterst divers, toch altijd die ene werkelijkheid van dat ene *zijn* beoogt: de verhouding van het *eigen-zijn* tot het intelligibele Zijn met een hoofdletter dat, idiografisch gezien, op het vlak van het *worden* uiterst suggestief is. Dat is de existentiële kern van wat Levinas in de jaren-zeventig van de vorige eeuw waarin deze tekst tot stand komt als “de hedendaagse filosofie” betitelt, die, “of zij nu van Hegeliaanse, Bergsoniaanse of fenomenologische oorsprong is”, het historisch *subject* als vertrekpunt neemt en daarmee “op een fundamenteel punt in tegenspraak met Plato” komt: het intelligibele is immers *niet* denkbaar buiten het worden om, terwijl voor Plato het denken in *zijn* reiken naar de betekenisvolheid van de volmaakte Ideeënwereld dat worden juist moet ontstijgen.²⁰⁰ Want, zo betoogt Levinas...

198 Na een fenomenologische uitleg van wat het schilderij te zien geeft (“Uit de donkere opening van het uitgetrapte binnenste van het schoeisel staart het afmattende van het altijd maar werken...”) thematiseert Heidegger het “tuig-zijn van het tuig”, dat “alle dingen in zich verzameld houdt”. Waarop hij de vraag stelt: “Wat gebeurt hier? Wat is er in het werk aan het werk? Van Goghs schilderij is de openstelling van wat het tuig, het paar boerenschoenen, in waarheid *is*. Dit zijnde treedt naar voren in de onverborgenheid van zijn zijn [...] In het werk geschiedt die openstelling, dat wil zeggen het ontbergen, dat wil zeggen de waarheid van het zijnde. In het kunstwerk heeft de waarheid van het zijnde zich in het werk gesteld.” – Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Frankfurt a.M. 1950); Ned. vert. *De oorsprong van het kunstwerk* (Amsterdam 1996), 24, 25.

199 “Toutes les expressions que l'être reçoit et reçoit dans l'histoire, seraient vraies, car la vérité serait inséparable de son expression historique et, sans son expression, la pensée ne pense rien. Quelle soit d'origine hégélienne, bergsonienne ou phénoménologique, la philosophie contemporaine de la signification s'oppose ainsi à Platon sur un point fondamental: l'intelligible n'est pas concevable en dehors du devenir qui le suggère” (HAH 30).

200 Peperzak voegt toe: “Volgens Plato is het *intelligibele* (*ta noëta*: de ware werkelijkheid die slechts door het denken bereikt kan worden) wel in de zintuiglijke wereld, die door wisseling en wording wordt gekenmerkt, aanwezig; men kan ze dan ook alleen maar *via* de zintuiglijke werkelijkheid ontdekken,

Er bestaat geen *betekenis op zichzelf* die een denken zou kunnen bereiken door over de misvormende of getrouwe maar zintuiglijke weerspiegelingen die naar de betekenis leiden, heen te springen. Men moet de hele geschiedenis doormaken, de duur opnieuw beleven of uitgaan van de concrete waarneming en de taal die zich daarin heeft geïnstalleerd om het intelligibele te achterhalen (HAM 53).²⁰¹

Alle eigenaardigheden van de geschiedenis en alle culturen, – het zijn geen beletsels meer die ons scheiden van het wezenlijke en van het Intelligibele, maar wegen die er toegang toe verschaffen. Meer nog! Het zijn de enig mogelijke wegen; ze zijn onvervangbaar en bijgevolg in het intelligibele zelf vervat (HAM 53, 54).²⁰²

De technische betekenis van de term *betekenis* duidt op de uiterst complexe heteronome betrekking(en) tussen twee of meer termen (object; subject), waarvan de *betekeniswaarde* via een *tertium comparationis* (impliciet/verborgen; expliciet/zichtbaar) in de betekenisgeving door een subject en cultuur wordt uitgedrukt. In die zin is de notie *betekenis* een relationeel begrip dat nooit “op zichzelf” bestaat en ook nooit buiten het *tertium* van de comparatieve ervaringsgegevens om bereikt wordt.²⁰³ Praktisch komt dit tot uiting bij elk antecedentenonderzoek waarin de contextuele verzameling van historische, psychosociale en culturele gegevens noodzakelijkerwijs ‘licht’ moet werpen op feitelijke kwesties van allerlei aard, teneinde de betekenis daarvan bespreekbaar en aldus *verstaanbaar* te maken (vgl. noot 193). Ofwel, men moet de hele geschiedenis doormaken... , om bij het intelligibele uit te komen (*pour arriver à l’intelligible*). Het is op die wijze, *via* “alle eigenaardigheden van de geschiedenis en alle culturen”, dat de abstractie van de betekenis zich hecht aan de concrete gestalten van het intelligibele. De ervaring in zijn historische ontvouwing vormt aldus geen beletsel, maar “de enig mogelijke” *via intelligibilis* die leidt tot “het Intelligibele” met een hoofdletter (*l’Intelligible*), wat is: de wezenlijke betekenis der dingen. Dat is wat Levinas hier benadrukt, om vervolgens een vergelijking te trekken met de betekeniswereld van Plato.

maar het denken moet daarboven uitstijgen. De ideeën gaan niet in de zintuiglijkheid op, maar blijven er innerlijk onafhankelijk van. Dit is de grondgedachte, die in de gescheidenheid van de ideeënwereld wordt uitgedrukt. De hedendaagse stromingen die Levinas hier bespreekt, bestrijden deze innerlijke transcendentie van de idee door hun uitleg van de incarnatie. De waarheid is *zelf* historisch geworden” (MG 162n.21).

- 201 “Il n’existe pas de *signification* en soi qu’une pensée aurait pu atteindre en sautant par-dessus les reflets, déformants ou fidèles, mais sensibles, qui mènent vers elle. Il faut traverser l’histoire ou revivre la durée ou partir de la perception concrète et du langage installé en elle, pour arriver à l’intelligible” (HAH 30).
- 202 “Tout le pittoresque de l’histoire, toutes les cultures – ne sont plus des obstacles nous séparant de l’essentiel et de l’intelligible, mais des voies qui nous y font accéder. Plus encore! Ce sont les voies uniques, les seules possibles, irremplaçables et impliquées, par conséquent, dans l’intelligible lui-même” (HAH 30).
- 203 Vgl. George Lakoff en Mark Johnson, *Metaphors we live by* (Chicago 2003); David Chandler, *Semiotic: the basics* (Londen 2007).

- *Plato's wereld van de betekenissen* -

We stuiten hier op een complicatie in het betoog aangaande een oorspronkelijke *betekenisvolheid* op zich, die in de opvatting van Plato voorafgaat aan de taal en de cultuur; een opvatting waar Levinas in onderstaande alinea's zeer kritisch op ingaat, maar waar hij in § 8 "op een nieuwe wijze" (HAM 88) ook weer bij aansluit. Waarmee deze ambivalentie niet alleen noodt tot een 'nieuwe' omzichtigheid in de exegese van de tekst, maar evenzeer tot verdere differentiatie van de idee van de *betekenissen*.

In het licht van de hedendaagse filosofie – en door contrastwerking – begrijpen wij beter wat Plato's gescheidenheid van de intelligibele wereld betekent, zonder daarbij te vervallen in de mythische zin die men aan het realisme van de Ideeën toeschrijft; volgens Plato gaat de wereld van de betekenissen vooraf aan de taal en de cultuur waarin ze uitgedrukt worden; ze staan onverschillig ten opzichte van het tekensysteem dat men kan uitvinden om deze wereld binnen het bereik van het denken te brengen. De wereld van de betekenissen beheerst dus de historische culturen. (HAM 54).²⁰⁴

"Door contrastwerking" (*et par contraste*), verwijst impliciet al naar onze modus van kennisverwerving; het niet door de onmiddellijkheid van de intuïtie maar ervaringsgewijs verzamelen en vergelijken van het *een* met het *ander*; alleen daardoor ontwikkelen we praktisch en theoretisch inzicht en "begrijpen wij beter". In dit geval: de betekenis van "Plato's gescheidenheid van de intelligibele wereld". Maar, *wat* precies begrijpen wij beter? En zouden wij bij dat begrip mogelijkwijs nog kunnen vervallen in de mythische zin die men aan het realisme van de Ideeën toeschrijft? We willen de beantwoording van die vraag hier niet overhaasten maar uitstellen tot aan het slot van de paragraaf, waar Levinas het heeft over "deze wezenlijke desoriëntatie" van een denken van het zijn "dat uitgaat van de veelvoudige en veelzinnige culturele betekenis" (HAM 57).

Voor Plato bestaat er een bevoorrechte cultuur, die dicht bij de ideeënwereld komt en die in staat is het voorlopige en 'kinderlijke' karakter van de historische culturen te begrijpen; er zou een cultuur bestaan, die zich hierdoor onderscheidt, dat ze de louter historische culturen geringschat en in zekere zin de wereld koloniseert, te beginnen bij het land waarin deze revolutionaire cultuur, deze filosofie die boven de culturen uitgaat, ontstond; er zou een cultuur bestaan die bestaat in het herscheppen van de wereld in functie van de tijdloze orde der Ideeën, zoals Plato's Republiek dat doet, die de zinspelingen en aanslibbels van de geschiedenis opruimt en waaruit de dichters van de *mimesis* (nabootsing) zijn weggejaagd (HAM 54).²⁰⁵

204 "A la lumière de la philosophie contemporaine – et par contraste – nous comprenons mieux ce que veut dire la séparation du monde intelligible chez Platon, par-delà le sens mytique qu'on prête au réalisme des Idées: le monde des significations précède, pour Platon, le langage et la culture qui l'expriment; il est indifférent au système des signes que l'on peut inventer pour rendre présent ce monde à la pensée. Il domine, par conséquent, les cultures historiques" (HAH 31).

205 "Il existerait, pour Platon, une culture privilégiée qui s'en approche et qui est capable de comprendre le caractère provisoire et comme enfantin des cultures historiques; il existerait une culture qui consisterait à déprécier les cultures purement historiques et à coloniser en quelque façon le monde, à commencer par le pays où surgit cette culture révolutionnaire – cette philosophie dépassant les cultures; il existerait

Niet zonder anachronisme stuiten we hier op een ‘etnocentrisme’ dat in zekere zin kenmerkend is voor elk zichzelf rechtvaardigend cultuurbesef; en dat vanuit een naïeve apperceptie die het *eigene* tot uitgangspunt en daarmee tot maatstaf en absoluut ijkpunt neemt. De Grieken voelden zich duidelijk verheven boven de niet-Grieken, de *barbaroi* (*Politeia* 470; *Menoon* 82b), die niet deelden in de beschaving en deugdzaamheid van de vrije burgers en daarom ook als slaven konden dienen. Voor Plato bestaat die bevoorrechtiging van de eigen cultuur in de nagenoeg directe nabijheid van *idealis* en *realis*, waarom deze cultuur de historische culturen niet alleen geringschat maar zich ook geroepen voelt die te koloniseren middels “het herscheppen van de wereld in functie van de tijdloze orde der Ideeën, zoals Plato’s Republiek dat doet”. Om reden waarvan, afgaand op de inleidende woorden van Marsilio Ficino op boek X van de *Politeia*, ‘Platoon zelfs de dichter Homeros niet ontziet’.²⁰⁶

De taal van deze dichters voert immers niet naar betekenissen die eeuwig zijn en reeds bestonden vóór hun uitdrukking. Hun taal is geen louter relaas over deze ideeën – ‘een eenvoudige uiteenzetting zonder nabootsing’ (*haplè diègèsis aneu mimèseos*, *Politeia* 394 b). Zij is er op uit, het spreken van de talloze culturen en van de ontelbare uitingen waarin al die culturen zich ontplooiën, na te bootsen. Zo laten deze dichters zich meevoeren in de ontwikkeling van particuliere, vreemde en zonderlinge aspecten die men volgens de dichters van de *mimèsis* (evenals voor heel wat modernen) niet van de daarin uitgedrukte gedachten kan scheiden en die men niet kan samenvatten in een eenvoudig verhaal. Het verlies of het vergeten of de afschaffing van deze particulariteiten – van de idiotismen – zou de mensheid beroven van onschatbare rijkdommen aan betekenis, die onherroepelijk verloren zouden gaan als men al deze culturele vormgevingen niet herneemt, d.w.z. als men ze niet nabootst (HAM 54, 55).²⁰⁷

Plato verwijt Homeros en de andere dichters een onwerkelijk verhaal te scheppen door hun eigen manier van spreken zoveel mogelijk te doen lijken op die van de personen die zij als sprekers opvoeren – dus *imitatie*. Dit bezwaar mag triviaal klinken, het betreft immers de literaire stijlfiguur van de *directe rede* waarin personen worden nagebootst. Maar voor Plato gaat het om

une culture qui consisterait à refaire le monde en fonction de l’ordre intemporel des Idées, comme cette République platonicienne qui balaie les allusions en les alluvions de l’histoire, comme cette République où les poètes de la μῆσις sont chassés” (HAH 31).

206 Marsilio Ficino (1433-1499), hoofd van de in 1462 op instigatie van Cosimo de’ Medici gestichte *Accademia Platonica*, vertaalde alle dialogen van Plato uit het Grieks in het Latijn, waarmee het Westen voor het eerst met de authentieke Plato bekend raakte. Voor de ongeoeffende lezer voorzag hij verschillende dialogen van commentaar. Zie Marsilio Ficino, *De wereld als kunstwerk: inleiding tot de platonische theologie. Vijf Sleutels tot de platonische wijsheid* (Kampen 2005).

207 “Le langage de ces poètes fonctionne, en effet, non pas pour conduire vers des significations préexistant à leur expression et éternelles. Ce langage n’est pas pur récit de ces idées – ἀπλῆ διηγησις ἀνευ μιμήσεως (*Rep.* 394 b). Il cherche à imiter les discours directs des innombrables cultures et des innombrables manifestations dans lesquelles chacune s’épanouit. Ces poètes se laissent ainsi entraîner dans le devenir des particularités, étrangetés et bizarreries dont les pensées exprimées ne seraient pas séparables pour les poètes de la μῆσις (comme pour bien des modernes) et dont on ne peut faire un simple récit. La perte ou l’oubli ou l’abolition de ces particularités – de ces idiotismes – feraient perdre à l’humanité d’inappréciables trésors de significations, irrécupérables sans la reprise de toutes ces formes culturelles, c’est-à-dire sans leur imitation” (HAH 31).

de meer fundamentele vraag ‘of de beschermers van onze gemeenschap na-apers moeten worden of niet?’ (*Politeia* 394 e). Het geldt immers ook de vraag omtrent de *rechtvaardige samenleving*, de ideale gemeenschap, gebaseerd op de idee van het Goede, dat nooit bereikt wordt door de onvolkomenheid van de nabootsing met al z’n mogelijk subversieve tendensen.²⁰⁸ Het is volgens Plato in die zin dat de *mimesis* verhullend werkt en de mens het zicht op het Ware en Goede ontnemt. En we begrijpen dat Levinas enerzijds op dit punt akkoord is met de opvatting van Plato, want het zijn niet alleen “de dichters van de *mimesis*”, maar ook “heel wat modernen”, die zich niet zelden kinderlijk naïef laten meevoeren in deze “ontwikkeling van particuliere, vreemde en zonderlinge aspecten” die niet zijn te scheiden van “de daarin uitgedrukte gedachten” en betekenissen. Anderzijds echter, valt het uiteenlopende en verschillende van deze (taal)eigenaardigheden, of “idiotismen” (*idiotismes*), niet “in een eenvoudig verhaal” samen te vatten dan op straffe van verlies “van onschatbare rijkdommen aan betekenis”. Men *moet* daarom wel, wat in dit opzicht evenzeer de zienswijze van Levinas is, “al deze culturele vormgevingen” hernemen door ze na te bootsen.

Voor de hedendaagse filosofie is de betekenis niet alleen correlatief met het denken en het denken niet alleen in correlatie met een taal die van de betekenis een *haplè diègèsis* zou maken. Boven op deze intellectualistische structuur van een *correlatie* tussen intellect en intelligibele, die de scheiding tussen de verschillende vlakken handhaaft, komen een *onderlinge nabijheid* en een *naast-elkaar*, een *verwantschap* die het intellect en het intelligibele verenigen op het ene vlak van de wereld, dat de ‘fundamentele historiciteit’ vormt waarvan sprake is bij Merleau-Ponty (HAM 55).²⁰⁹

“Voor de hedendaagse filosofie” is de betekenis correlatief met het denken en de taal, die de betekenis tot “een eenvoudige uiteenzetting” (*ἀπλή διήγησις*) reduceren – zo zou men de letterlijke zin van het positiefwetenschappelijk/structuralistisch denken kunnen typeren. Maar ‘buiten’ dat wetenschappelijk denken schiet die letterlijke zin tekort, omdat bovenop deze “*correlatie* tussen intellect en intelligibele”, die redeneert vanuit de veronderstelde legitimiteit van haar eigen idee, nog de “*onderlinge nabijheid*” (*un voisinage*) en het “*naast-elkaar*” (*un côte-à-côte*) komen van de eigen existentiële ervaring, “die het intellect en het intelligibele verenigen op het ene vlak van

208 René Girard vertolkt de opvatting van Plato zo: “In de tragedie herkent Plato een geduchte doorbraak naar de duistere en angstwekkende bron van alle sociale waarden, een vage beschuldiging van de grondvesten zelf van de stadstaat [...] Om de stad tegen de subversie te beschermen moet men haar van subversieve geesten zuiveren, moet men Sophocles samen met Oedipus verbannen, moet men van de dichter een andere *catharma* [zondebok] of een andere *farmakos* [gif] maken.” – René Girard, *La violence et le sacré* (Parijs 1972); Ned. vert. *God en geweld: over de oorsprong van mens en cultuur* (Tielt 1993), 296. Vgl. Levinas’ *vrede*, volgend op oorlog maar gefundeerd op oorlogsdreiging (TI x).

209 “Pour la philosophie contemporaine, la signification n’est pas seulement corrélatrice de la pensée et la pensée n’est pas seulement corrélatrice d’un langage qui ferait de la signification une *ἀπλή διήγησις*. A cette structure intellectualiste de la *corrélacion* entre intelligence et intelligible, qui maintient la séparation de plans, – se superposent un *voisinage* et un *côte-à-côte*, un *apparemment* qui unit l’intelligence et l’intelligible sur le plan unique du monde formant cette ‘historicité fondamentale’ dont parle Merleau-Ponty” (HAH 31, 32).

de wereld”, en daarmee het *univoque* van die positivistische opvatting delegitimeren.²¹⁰ Waarmee die *ver-eniging* zeker geen resultaat is van een transcendentiaal opklimmen tot het Ene, maar van een concreet lichamelijk-existentieel gepositioneerd zijn in de wereld – “*in de schoot van de wereld*” (HAM 44) – dat de “fundamentele historiciteit” vormt waarvan niet alleen sprake is bij Merleau-Ponty maar ook bij Bergson, zoals Levinas verderop uiteenzet.

Aldus doet de liefde tot de waarheid, die bij Plato het zuivere denken tegenover de betekenis stelde, zich kennen als een incestueuze vermenging, teweeggebracht door genoemde bloedverwantschap van intellect en intelligibele, die met elkaar verstrengeld zijn in het netwerk van de taal, terwijl deze op zijn beurt ontstaat uit de uitdrukking, waarvan het denken onafscheidelijk zou zijn (HAM 55).²¹¹

“De liefde tot de waarheid” (*L'amour de la vérité*) – pregnante conceptie van *decisionisme* – betreft niet enkel een wijsgerige maar evenzeer theologische notie (τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας, 2 Thess. 2: 10); refererend aan de intentioneel-ethische betrekking tussen subject en Absolutum – de liefde tot God; tot de Waarheid –, maar die bij Plato “het zuivere denken” (*la pensée pure*) met de directheid (*en face*) van de betekenis verbindt. De veronderstelde onmiddellijkheid van die verbintenis typeert Levinas echter als een onordelijke “incestueuze vermenging” (*trouble incestueux*); een “bloedverwantschap” (*consanguinité*) tussen intellect en intelligibele, die weliswaar in stand wordt gehouden door de immanent ‘bedachte’ legitimiteit daaromtrent, maar daarmee voorbijgaat aan de cultuur en de taal als meer oorspronkelijke “uitdrukking, waarvan het denken onafscheidelijk zou zijn”. Ergo, het denken verloochent zijn directe afkomst uit de historische ervaring en ‘denkt’ zichzelf, in deze omschrijving van Levinas, een intuïtief onmiddellijke toegang tot een Idee die het zelf *bedenkt*. Wat andersom wel weer een bevestiging inhoudt van de eerder aangestipte *meer* oorspronkelijke manier “waarop men op het zijn betrokken is” (HAM 52): het gegeven als *vertrekpunt*, het zijn als *betrekking*.

- De hedendaagse filosofie van de betekenis -

We komen nu op een punt waar Levinas de impasse van het hedendaags denken belicht als: enerzijds antiplatonistisch en daarmee uiterst relativistisch, maar ook nog steeds – in bepaalde zin tegen beter weten in – obsessief gecommitteerd aan het project van ‘zekere en onbetwifelbare kennis’; een impasse die alles te maken heeft met “een bepaalde ontologie” die niet meer te scheiden is, van wat hij even verder noemt “de veelvoudige veelzinnige culturele betekenis” (HAM 57).

210 Wat ook doet denken aan de postmoderne *narrativiteit* zoals Lyotard die als gevolg van de delegitimatie van het *Grand récit* van de moderniteit beschrijft, de *narrativiteit* van de “miljarden kleine en minder kleine verhalen die het weefsel van het dagelijks leven vormen.” – Lyotard, *Het postmoderne uitgelegd*, 26-30. Vgl. noot 116.

211 “L'amour de la vérité qui plaçait, chez Platon, la pensée pure en face de la signification, se révèle ainsi trouble incestueux, à cause de cette consanguinité de l'intelligence et de l'intelligible, embrouillés dans le réseau du langage, naissant dans l'expression dont la pensée serait inséparable” (HAM 32).

Het antiplatonisme van de hedendaagse filosofie bestaat in deze onderschikking van het intellect aan de uitdrukking: daardoor wordt het oog-in-oog van ziel en idee uitgelegd als de grens-abstractie van een zij-aan-zij in een gemeenschappelijke wereld; het intellect dat het intelligibele beoogt, zou zelf gebaseerd zijn op het zijn waarvan dit beogen alleen maar een verheldering wil geven (HAM 55, 56).²¹²

Het hedendaags antiplatonisme kan opgevat worden als het intellectuele zwakgebod inzake het cartesiaans en (neo)positivistisch kennisideaal: het ideaal bestaat nog wel, spreekt nog wel tot de verbeelding, maar is ondergeschikt aan de pluriformiteit en polyinterpretabiliteit van de uitdrukking, ook van de wetenschappelijke uitdrukking. Daarom moet “het [platoonse] oog-in-oog van ziel en idee” (*le face-à-face: âme-idée*) – de absolute *adequatie* van ‘zekere en onbetwifelbare kennis’ – worden uitgelegd als een onbereikbare abstractie en als zodanig *niet te overschrijden grens*, die het “zij-aan-zij” (*d’un cotoiement*) van intellect en intelligibele ‘inperkt’ tot de contingentie van “een gemeenschappelijke wereld”. En dat alles als gevolg van een intellect dat, zoals gezegd, zijn *meer* directe transcendentale verworteling in de concreet lichamelijke existentie loochent, waar zijn wezenlijke intentie blijft: het betekenen van dat geboorterecht op ‘weten’ door verheldering van een oorspronkelijk intelligibel *zijn*.

Geen enkele wijsgerige beweging heeft beter dan de hedendaagse fenomenologie de transcendentale functie belicht van ons lichamenlijk, technisch, sociaal en politiek bestaan in heel zijn concrete massiviteit; maar deze heeft daardoor tegelijk in de ‘fundamentele historiciteit’ – deze nieuwe vorm van het *mengsel* – de interferentie van de transcendentale relatie met de fysieke, technische en culturele verhoudingen die de wereld constitueren, op de voorgrond geplaatst (HAM 56).²¹³

- *Historiciteit, fenomenologie en betekenisgeving* -

De *fenomenologie* geldt voor Levinas als dé wijsgerige beweging die deze intentionaliteit heeft gethematiseerd. Ons “lichamelijk, technisch, sociaal en politiek bestaan” vertegenwoordigt de “concrete massiviteit” van dat bestaan, dat *op zich* immanent is maar niet absoluut. Want de *existentie* van die ‘fundamenteel historische’ massiviteit is intentioneel gericht op de betekenis – de *essentie* – van datzelfde bestaan, wat ook haar transcendentale functie is, zoals door hedendaagse fenomenologen onder de aandacht gebracht. En daarmee plaatst de fenomenologie “de transcendentale relatie” (*la relation transcendantale*)²¹⁴ van het abstract intelligibele met

212 “L’antiplatonisme de la philosophie contemporaine consiste dans cette subordination de l’intellect à l’expression: le face-à-face: âme-idée, s’interprète, par là, comme une abstraction-limite d’un cotoiement dans un monde commun; l’intellect visant l’intelligible reposerait lui-même sur l’être que cette visée prétend seulement éclairer” (HAH 32).

213 “Aucun mouvement philosophique n’a mieux fait ressortir que la phénoménologie contemporaine, la fonction transcendantale de toute l’épaisseur concrète de notre existence corporelle, technique, sociale et politique, mais, par là même, l’interférence dans ‘l’historicité fondamentale’ – dans cette nouvelle forme du *mixte* – de la relation transcendantale et des rapports physiques, techniques et culturels qui constituent le monde” (HAH 32).

214 Peperzak: “Met *la relation transcendantale* is hier bedoeld de relatie tot het ‘ideale’: de waarachtige werkelijkheid die men slechts door een transcenderende (boven de onmiddellijke ervaring uitstijgende)

het concreet fysieke van de “technische en culturele verhoudingen die de wereld constitueren op de voorgrond”. Levinas’ toevoeging: “deze nieuwe vorm van het *mengsel*”, als bepaling van die ‘fundamentele historiciteit’, verwijst volgens Peperzak naar Plato’s handeling “over de derde soort van zijnde, dat ‘gemengd’ is uit oneindigheid en eindigheid”.²¹⁵ De klassiek wijsgerige problematiek van het dualisme tussen *geest* en *stof*, *idee* en *afspiegeling*, *eeuwigheid* en *vergankelijkheid* wordt aldus voortgezet in een fenomenologisch antiplatonisme dat de historiciteit van de “concrete massiviteit” funderend acht voor de relatie tot het *wezen* van een *boven*-historische intelligentie.²¹⁶

Boven hebben wij reeds gezinspeeld op de verwantschap tussen Bergson en de fenomenologie. Het antiplatonisme van Bergson schuilt niet alleen in zijn algemene herwaardering van het worden, men vindt het, op een wijze die sterk lijkt op het fenomenologische antiplatonisme, in de Bergsoniaanse opvatting van het begrijpen terug. Wanneer Bergson de keus die het vrije wezen moet maken niet wil scheiden van het hele verleden van dit wezen, wanneer hij niet wil aanvaarden, dat het probleem dat om een beslissing vraagt, verwoord kan worden in abstracte en verstandelijke termen waarover ieder willekeurig redelijk wezen zich kan uitspreken, – dan situeert hij het intelligibele in het verlengde van het hele concrete bestaan van het individu (HAM 56).²¹⁷

Hoewel Henri Bergson niet tot de fenomenologische beweging *sec* gerekend wordt benadrukt Levinas meermaals de verwantschap tussen Bergson en de fenomenologie.²¹⁸ Ook Bergson neemt de historische wording en ervaring als uitgangspunt voor het menselijk gesitueerd zijn in- en betekenisvol betrokken zijn op de werkelijkheid. Een werkelijkheid die hij in *L'évolution créatrice* (1907) als dynamisch ‘scheppende ontwikkeling’ omschrijft en waarvan het wezen niet gevat wordt door een louter verstandelijk analytisch kennen van de ruimte, maar in een bewustzijn dat de tijd als ‘duur’ (*durée*) ervaart en de zich daarin uitdrukken levensdrang

beweging kan bereiken” (MG 164n.28).

- 215 Vgl. *Philibos* 25b–27c. Peperzak voegt toe: “Misschien moet men ook denken aan Plato’s analyse in de *Politeia* van de *thumos*, die zowel aan de redelijkheid (*logistikón*) als aan het lagere begeren (*epithumétokón*) deelheeft. Zie ook Descartes, *VI^e Méditation* AT. IX, 43: *Je suis un milieu entre Dieu et le néant*; enerzijds ben ik onderhevig aan velerlei vergissingen” (MG 164n.27; BPW 43n.28).
- 216 Vgl. Tsjalling Swierstra, ‘Anti-Platonisme in de ethiek: het belang van het Latouriaanse wetenschapsonderzoek’, *Krisis: tijdschrift voor filosofie* 71 (1998), 43-58. Met verwijzing naar de wetenschapsfilosoof en socioloog Bruno Latour behandelt Swierstra het antiplatonisme van het constructivistisch wetenschaps- en techniekonderzoek.
- 217 “Nous avons déjà fait allusion plus haut à la parenté entre Bergson et la phénoménologie. L’antiplatonisme de Bergson ne réside pas seulement dans sa revalorisation générale du devenir; on le retrouve, tout semblable à l’antiplatonisme phénoménologique, dans la conception bergsonienne de la compréhension. Quand Bergson se refuse à séparer le choix que l’être libre aurait à faire, de tout le passé de cet être, quand il se refuse à admettre que le problème qui exige une décision puisse se formuler en termes abstraits et intellectuels sur lesquels n’importe quel être raisonnable soit à même de se prononcer – il situe l’intelligible dans le prolongement de toute l’existence concrète de l’individu” (HAH 32).
- 218 “Bergson and Husserl never met. But when Alexandre Koyré brought word of Bergson’s philosophy of intuition to the Göttingen Circle in 1911, Husserl exclaimed: ‘We are the true Bergsonians’. And it was Scheler who initiated the first translations of Bergson’s Works into German”, aldus Herbert Spiegelberg (TPM 428).

(*élan vital*) ‘intuïtief’ begrijpt als diepste grond van heel de kosmische werkelijkheid. Men heeft Bergson daarom wel als ‘irrationalist’ bestempeld.²¹⁹ Volgens Frans van Peperstraten echter, staat de ‘intuïtie’ hier niet tegenover het ‘verstand’ (is dus geen *irrationaliteit*) maar kan/moet ze opgevat worden als: “een hogere vorm van rationaliteit [...] ongeveer zoals bij Kant en Hegel het verstand door de rede wordt overtroffen”.²²⁰ En zo heeft evenals voor Levinas ook voor Bergson “de keus die het vrije wezen moet maken” zijn antecedenten, waardoor “het probleem dat om een beslissing vraagt” een concreet contextuele en geen abstract universele benadering behoeft. Waarmee ook Bergson “het hele concrete bestaan” voorstelt als de enig aangewezen *via intelligibilis* die leidt tot “het Intelligibele” met een hoofdletter.

De betekenis van de te nemen beslissing kan slechts begrepen worden door iemand die het hele verleden dat tot deze beslissing heeft geleid, heeft meegemaakt. De betekenis kan volgens hem niet direct begrepen worden in een plotselinge lichtflits die de nacht waarin ze ontstaat en die ze ontwart, verheldert en verjaagt. De hele massa van de geschiedenis is daarvoor nodig.

Zowel voor de fenomenologen als voor de Bergsonianen is de betekenis niet te scheiden van de toegangsweg die er heen voert. *De toegang maakt deel uit van de betekenis zelf*. Men kan de steigers nooit slechten, de ladder wordt nooit weggetrokken (HAM 56, 57).²²¹

Als zodanig kan de betekenis van die beslissing slechts *verstaan* worden door wie “het hele verleden dat tot deze beslissing heeft geleid, heeft meegemaakt”. Wat daarin zijn bevestiging vindt dat men zich nooit genoeg kan verdiepen in de ‘voorgeschiedenis’ van een ervaringsdrama wil men recht doen aan een *juister* begrip daarvan. Voor Bergson gaat het dus niet om een intuïtie die als een plotseling inzicht, een “lichtflits” (*fulguration*), de nacht verheldert en verjaagt, maar om “de hele massa van de geschiedenis” (*toute l'épaisseur de l'histoire*), zonder welke geen begrip mogelijk is. Peperzak ziet in deze *fulguration* “een allusie op de plotselinge schouwing van het Schone of van het Ene, die bij Plato (*Symposion* 210e–212a) en Plotinos (*Enneade* VI 9, 4, 7-10) een lange voorbereiding beëindigt” (MG 164n.31). En zo maakt voor zowel fenomenologen als voor bergsonianen de toegang *deel uit van de betekenis zelf*, want “de ladder” – *topos* van de menselijke ontwikkelingsgang – “wordt nooit weggetrokken”. Ofwel: “De ‘steigers’ die voor

219 Kolakowski schrijft: “Men heeft Bergson systematisch als een ‘irrationalist’ bestempeld; het meest geciteerde bewijs voor deze beschuldiging komt uit zijn essay *Introduction à la métaphysique* (1903). Hoewel schijnbaar in overeenstemming met zijn andere geschriften, waarvan vele dezelfde grondbeginselen herhalen, pikten vele rationalistische critici dit essay er vaak uit omwille van enkele bijzonder sterke formuleringen en omdat ‘intuïtie’ er als een toonaangevende oorlogskreet werd gebruikt.” – Leszek Kolakowski, *Bergson* (1985); Ned. vert. *Bergson: een inleiding in zijn werk* (Kampen 2003), 42.

220 Bernard Delfgaauw en Frans van Peperstraten, *Beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte: van Thales tot Lyotard* (Kampen 2000), 208.

221 “La signification de la décision à prendre, ne peut être intelligible que pour celui qui aurait vécu tout le passé menant à cette décision. La signification ne peut être comprise directement dans une fulguration qui éclaire et chasse la nuit où elle surgit et qu'elle dénoue. Toute l'épaisseur de l'histoire y est nécessaire. Pour les phénoménologues, comme pour les bergsoniens, la signification ne se sépare pas de l'accès qui y mène. *L'accès fait partie de la signification elle-même*. On n'abat jamais les échafaudages. On ne tire jamais l'échelle” (HAH 32, 33).

wetenschappelijke constructies nodig zijn, worden nooit overbodig, als men tenminste de *zin* van deze bouwsels in het oog wil houden. De Ideeën die het bewustzijn transcenderen, laten zich niet scheiden van hun oorsprong in het door en door tijdelijke bewustzijn. Ondanks zijn intellectualisme en zijn zekerheid aangaande de voortreffelijkheid van het Westen, heeft Husserl aldus een vraagteken gezet achter het – tot dan toe onbetwiste – Platoonse privilege van een werelddeel dat zich zelf het recht toeschrijft de wereld te koloniseren” (MG 28).²²²

Terwijl bij Plato de ziel, als ze eenmaal uit de concrete conditie van haar lichamelijke en historische bestaan is bevrijd, de hoogten van het Emyreum vermag te bereiken om de Ideeën te beschouwen, – terwijl de slaaf, als hij maar ‘Grieks kent’, zodat hij met zijn meester in relatie kan komen, tot dezelfde waarheden komt als de meester, – vragen onze tijdgenoten van God zelf, dat hij, om op de hoogte te zijn van de natuur, eerst vertrouwd raakt met het laboratorium, de maten en de gewichten, de zintuiglijke waarneming en zelfs met de eindeloze serie aspecten volgens welke het waargenomen object zich doet kennen (HAM 57).²²³

De platoonse ziel (*l'âme platonicienne*), bevrijd van “haar lichamelijke en historische bestaan”, mag zich vanaf de hoogten van het Emyreum verheugen in de onmiddellijke aanschouwing van de Ideeën, waarmee Levinas verwijst naar Plato’s mythen over het verblijf der gelukzaligen (*Gorgias* 523a–527d; *Phaidoon* 107c–115d; *Politeia* 614c e.v.; *Phaidros* 246d e.v.).²²⁴ En de slaaf, “als hij maar Grieks kent”, deelt in dezelfde waarheden als zijn meester.²²⁵ Maar “onze tijdgenoten” (*les contemporains*) houden er een geheel ander programma op na. Bij hen is er al lang geen sprake meer van een archimedisch punt dat nog zekerheid en houvast biedt inzake het ‘weten’. Zij vragen “van God zelf” (*demandent à Dieu, lui-même*) zich te voegen naar de ontologische

222 In een noot voegt Peperzak toe: “Omdat de ideeën volgens Husserl niet onafhankelijk zijn van de concrete ervaring van de leefwereld waaruit zij stammen, zijn ze ook niet los te maken van de cultuur waaruit ze zijn geboren. Volgens Plato gelden ze echter – als eeuwige en van hun verstoffelijking in de empirie onafhankelijke ideeën – niet alleen voor deze of die cultuur, maar voor alle mensen, in zover ze denken. Husserls vertijdelijking van de ideeën (via hun reductie tot de concrete ervaring) ondergraaft dus de Platoonse ideeën. Zie echter Levinas’ verdediging van Plato en zijn kritiek op deze kritiek van het kolonialisme in *Betekenis en zin*, blz.163 [Plato’s “bevoorrechte cultuur” (HAM 54)] en 260 [MG 165n.35]” (MG 28n.21).

223 “Alors que l’âme platonicienne, libérée des conditions concrètes de son existence corporelle et historique, peut atteindre les hauteurs de l’Emyrée pour contempler les Idées, alors que l’esclave, pourvu qu’il ‘entende le grec’ qui lui permet d’entrer en relation avec le maître, arrive aux mêmes vérités que le maître – les contemporains demandent à Dieu, lui-même, s’il veut être physicien, de passer par le laboratoire, par les pesées et les mesures, par la perception sensible et même par l’infinie série d’aspects dans laquelle l’objet perçu se révèle” (HAH 33).

224 Peperzak noteert: “*Emyreum*’ is geen uitdrukking van Plato, maar van een andere Griekse traditie, die in de middeleeuwse theologie en o.a. bij Dante opgang maakte. Het woord duidt – in een bepaald kosmologisch systeem – op de hoogste (of buitenste) hemel, waar men het vuur geconcentreerd dacht” (MG 164n.33).

225 In *Menoon* 82b–82d e.v. beschrijft Plato een maieutische demonstratie van Socrates waarin deze de huisslaaf van Menoon (‘Is hij een Griek en spreek hij Grieks?’) tot inzicht brengt aangaande enkele meetkundige problemen. Vervolgens besluit Socrates deze exercitie, concluderend ‘dat hij de antwoorden al wist zonder dat hem geleerd is; door louter vragen te stellen kon hij zich de kennis weer voor de geest halen’.

en epistemologische concepties die het hedendaags empiristisch paradigma verplicht stelt. Waarmee dit “à Dieu” – hoe bedoeld?: letterlijk, of figuurlijk; in de betekenis van ‘totdat God beslist’, of andersom, ‘er is geen God die beslist’ – het dramatisch afscheid markeert van elke beginselvastheid en daarmee van alle vooraf gegeven *zin*.²²⁶ De slotzin van de paragraaf spreekt die suggestie in ieder geval niet tegen.

De meest recente, meest gedurfde en invloedrijkste etnografie handhaaft de veelheid van culturen op een en het zelfde vlak. Daardoor ontstaat er een verband tussen het politieke werk van de dekolonisatie en een bepaalde ontologie: met een denken van het zijn namelijk dat uitgaat van de veelvoudige veelzinnige culturele betekenis. Deze veelzinnigheid van de zin van het zijn – deze wezenlijke des-oriëntatie – is wellicht de moderne uitdrukking van het atheïsme (HAM 57).²²⁷

- Veelheid, veelzinnigheid en des-oriëntatie -

Relativisme alom – grondtoon van de huidige tijdgeest – , wat niet verwonderlijk is als het contingente in termen van ‘*anything goes*’ (Feyerabend) nog het enig denkbare referentiepunt is. Intussen zeker niet meer de meest recente, maar mogelijk nog wel de “meest gedurfde en invloedrijkste” etnografie – die van Claude Lévi-Strauss – transposeert “de veelheid van culturen” als structureel gegeven naar datzelfde vlak. Wat in de recente geschiedenis ongetwijfeld heeft bijgedragen aan de totstandkoming van een bewonderenswaardige ontologie van gelijkwaardigheid.²²⁸ Als culturele en sociaal-politieke variant van het hedendaags antiplatonisme rekent deze etnografie radicaal af met elke ethnocentrische opvatting van “een

226 In *Entre nous* schrijft Levinas over deze ‘ongekende’ God die elke thematisering transcendeert, en zich in die niet-tegenwoordigheid blootstelt aan de verloocheningen van het atheïsme, maar daarmee ook ontsnapt aan de finale thematisering van het theïsme – “*A Dieu*” staat voor die niet-thematisering (EN 195 e.v.). Vgl. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas* (Parijs 1997); Eng. vert. *Adieu to Emmanuel Levinas* (Stanford CA 1999): “*A Dieu* is accorded to the face” (120). Theo Zweerman, schrijvend over Levinas’ ‘zin’ als oriëntatie stelt: “De vraag die hem [Levinas] kennelijk bezig hield, was, of er een versnippering van betekenissen dreigde: de absurditeit van de veelheid zonder beginsel, van de (slechte) anarchie.” – Blans, *Stapstenen*, 195.

227 “L’ethnographie la plus récente, la plus audacieuse et la plus influente, maintient sur le même plan les cultures multiples. L’œuvre politique de la décolonisation se trouve ainsi rattachée à une ontologie – à une pensée de l’être, interprétée à partir de la signification culturelle, multiple et multivoque. Et cette multivocité du sens de l’être – cette essentielle désorientation – est, peut-être, l’expression moderne de l’athéisme” (HAH 33).

228 “Bedoeld is de culturele antropologie van Claude Lévi-Strauss”, aldus Peperzak, “die alle culturen als gelijkwaardige variaties op een zelfde thema ziet. Levinas wijst hier op de verwantschap tussen Lévi-Strauss (die zijn boek *La pensée sauvage*, Paris 1962, aan Merleau-Ponty heeft opgedragen) en Merleau-Ponty (zie *De Mauss à Claude Lévi-Strauss* in *Signes*, Paris 1960, p. 142-157; *Signes*, p. 114-124” (MG 165n.35; BPW 44n.33). Evenzo betitelt Ton Lemaire het oeuvre van Claude Lévi-Strauss als “een van de invloedrijkste van de afgelopen eeuw.” – Ton Lemaire, *Claude Lévi-Strauss: tussen mythe en muziek* (Amsterdam 2008), 11. Aangaand door Peperzak genoemde gelijkwaardigheid is interessant wat Lemaire met verwijzing naar Sartre schrijft over de houding van de aan het westers rationalisme geassimileerde Joden, als bevangen door een emancipatoire (Sartre:) “passie voor het Universele”, en als zodanig, “ontsnapping in het universele” (*ibid.*, 43 e.v.). Waar Levinas echter schrijft over de relatie tussen de Joden en Europa koppelt hij die universaliteit eerder aan zijn notie van ‘Joodse wijsheid vertalen in het Grieks’, zoals in ‘Assimilation et culture nouvelle’ (ADV 229-233). Zie noot 15.

bevoorrechte cultuur” (HAM 54); een afrekening waarvan de mondiale apotheose ligt in de naoorlogse dekoloniseringsgolf die het ‘bevoorrechte’ Europa in meerdere opzichten een letterlijke *des-Oriëntatie* heeft bezorgd. En, zoals Levinas in § 5 en volgend nog nader uiteenzet: “Een dergelijke opvatting van de algemeenheid is uiteindelijk de uitdrukking van de radicale en voor onze tijd kenmerkende oppositie tegen de expansie van de cultuur door kolonisatie” (HAM 86). Fundamenteel gaat het in deze ‘algemeenheid’ om een idee van het *zijn* (à une pensée de l'être) dat uitgaat van de veelvoudige en veelzinnige betekenis van al het culturele. Waarmee ook hier de slotzin als kernzin van de paragraaf kan worden beschouwd: **“Deze veelzinnigheid van de zin van het zijn – deze wezenlijke des-oriëntatie – is wellicht de moderne uitdrukking van het atheïsme”** (*Et cette multivocité du sens de l'être – cette essentielle désorientation – est, peut-être, l'expression moderne de l'athéisme*). En hoewel de term “atheïsme” bij Levinas ook nog een *niet*-negatieve betekenis heeft,²²⁹ lijkt de verwijzing hier in alles op eerder gememoreerd ‘à Dieu’ als symbool voor een relativisme dat, niet meer op een diepere zin georiënteerd, te midden van alle veelzinnigheid wezenlijk gedesorïenteerd is. Waarmee de eerdere vraag, ‘of we mogelijk nog kunnen vervallen in de mythische zin die men aan het realisme van Plato’s Ideeën toeschrijft’, lijkt beantwoord: *nee*, waar het in termen van de klassieke metafysica gaat om een absoluut-transcendente opvatting daarvan; *ja*, waar het gaat om de vele ideële-egologische vertellingen die ons vandaag omringen. Die laatste vormen immers geen residu van eerdere ontwikkelingsstadia, nog herkenbaar in zogenaamd ‘primitieve’ samenlevingen en rudimentair bij de moderne neuroticus, zoals Freud in *Totem und Tabu* (1913) beargumenteerde,²³⁰ maar

229 In *Totalité et Infini* definieert Levinas het begrip “atheïsme” als grondvoorwaarde tot de onafhankelijkheid van een gescheiden zijnde – het *genietend* subject – als van nature atheïstisch. Een positie die Levinas typeert als voorafgaand aan zowel de ontkenning als de bevestiging van het goddelijke (TI 23 e.v.). Theo de Boer stelt: “Het Jodendom onttovert de wereld. Het ziet de vervoering door een hogere macht als een aanslag op de vrijheid en waardigheid van de mens. In de religieuze extase gaat de mens onder en verdwijnen de intermenselijke relaties. Ten opzichte van deze vorm van religiositeit is het Jodendom atheïstisch” (TFP 80). Vgl. noot 226. In de modern-christelijke traditie was het Dietrich Bonhoeffer die de existentialistische notie ‘*etsi deus non daretur*’ (leven in de wereld alsof God niet bestaat) tot persoonlijk leidmotief maakte. Deze formulering, toegeschreven aan de rechtsgeleerde Hugo de Groot, wordt door Bonhoeffer in een van zijn gevangenisbrieven (16-06-1944) als volgt in beschouwing genomen: “We kunnen niet redelijk zijn, als we niet erkennen dat we in de wereld moeten leven, ‘*etsi deus non daretur*’. En dat erkennen wij voor God! God zelf dwingt ons dit te erkennen. Zo brengt onze mondigheid ons tot de waarachtige kennis van onze situatie tegenover God. God doet ons weten dat wij moeten leven als diegenen die hun leven inrichten zonder God. De God die met ons is, is de God die ons verlaat (Marc. 15: 34)! De God die ons in de wereld doet leven zonder de werkhypothese God, is de God voor wiens aanschijn wij staan. Voor en met God leven wij zonder God.” – Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 1970); Ned. vert. *Verzet en overgave* (Baarn 2007), 359.

230 In *Totem und tabu* (1913) behandelt Freud “Enkele punten van overeenkomst in het zieleven van wilden en neurotici”, openend met de woorden: “De mens uit de voortijd, in de verschillende stadia van ontwikkeling die hij heeft doorlopen, kennen wij door de onbezielde denktekenen en werktuigen die hij ons heeft nagelaten, door wat wij over zijn kunst, zijn religie en levensbeschouwing te weten zijn gekomen, het zij op directe wijze, hetzij via de traditie in sagen, mythen en sprookjes, en door de overblijfselen van zijn denkwijzen in onze eigen zeden en gebruiken. Maar bovendien is hij in zekere zin nog onze tijdgenoot; er leven mensen van wie wij menen dat zij nog zeer dicht bij de

betekenen de dynamische grondstructuur van iedere zelfarticulatie in de individuele en culturele strijd om wezenlijke identiteit en legitimiteit. Waarmee het onverwoestbaar fenomeen *mythe* zich als narratieve modus van intrinsiek menselijke spiritualiteit manifesteert – ook van de postmoderne of seculiere spiritualiteit; opgevat als conceptueel *verlangen* en concreet *streven* naar harmonisatie van reëls en idealis.²³¹

§ 4. De ‘economische’ betekenis

In het voorgaande is reeds veel gezegd over “de betekenis” en hoe die volgens Levinas tot stand komt, maar zeker nog niet het laatste woord. In deze paragraaf, getiteld ‘La signification ‘économique’, zal Levinas meer nadrukkelijk ingaan op de “zin”-categorie als nadere bepaling van alle betekenis. Hier geldt dat in kritische zin de dominantie van de economische optiek, waarin de moderne mens en wereld onder een specifieke belichting onderworpen lijken aan noodzakelijkheden die het betekenisveld versmallen tot “één enkele zin en richting” (HAM 58). Maar welke? Is de bevrediging van behoeften, waar de heersende economische praktijken zich graag en onverholven exclusief toe garant stellen – Levinas spreekt van “de éénzinnige wijze van dierlijke behoeften” (HAM 59) – de enig geldige en waarachtige zin die we aan de werkelijkheid mogen toekennen? Niet geheel verassend geeft de slotzin van deze relatief korte paragraaf, met verwijzing naar de platoonse “filosofen die hun behoeften meester zijn geworden” (HAM 60), uitsluitel omtrent die fundamentele vraag.

Tegenover de veelheid aan betekenisissen die de werkelijkheid vanuit de cultuur en de culturen te beurt valt, staat de vaste en bevoorrechte betekenis die de wereld verkrijgt krachtens de behoeften van de mens. De behoeften heffen de dingen boven hun pure gegevenheid uit en verlenen er waarden aan (HAM 57, 58).²³²

-
- primitieve mens staan, veel dichter dan wij, en in wie wij bijgevolg de rechtstreekse afstammelingen en vertegenwoordigers van de vroegere mensen ontwaren. Wij oordelen op die manier over de zogenaamde wilden en halfwilde volken, wier zieleleven een bijzonder belang voor ons krijgt wanneer wij daarin een goed bewaard gebleven voorstadium van onze eigen ontwikkeling mogen herkennen.” – Sigmund Freud, ‘Totem en taboe’, in: *Beschouwingen over cultuur* (Amsterdam 1999), 19-203 (25).
- 231 “Myth might be more usefully defined as a narrative which is considered socially important, and is told in such a way as to allow the entire social collective to share a sense of this importance”, en, “Myth is a function of social ideology – Bruce Lincoln would define as ‘ideology in narrative form’ – and we should not insist on certain contents and contexts but rather use these as evidence for the existence of the mythic function.” – Eric Csapo, *Theories of Mythology* (Oxford 2007), 1-9 (9). De historicus Frank Ankersmit stelt: “De mythe markeert altijd de overgang van natuur naar geschiedenis en is een verhaal over de wijze waarop de geschiedenis uit de natuur is voortgekomen”, en, “hoe meer geschiedenis we hebben, hoe geslaagder, ‘objectiever’ en wetenschappelijker ze is, des te meer mythe we bezitten.” – Frank Ankersmit, *De sublieme historische ervaring* (Groningen 2007), 162, 405. Alsook Roland Barthes, *Mythologies* (Parijs 1957): “Wat is vandaag de dag een mythe? Een eerste, heel eenvoudig antwoord, dat volledig in overeenstemming is met de etymologie: *de mythe is spraak*.” – Roland Barthes, *Mythologies* (Parijs 1957); Ned. vert. *Mythologieën* (Utrecht 2002), 209. Zie Lakoff en Johnson, *Metaphors we live by*, 185 e.v. Vgl. noot 20, 21.
- 232 “En fait, à la multiplicité de significations qui advient à la réalité à partir de la culture et des cultures, s’oppose la signification fixe, privilégiée que le monde acquiert en fonction des besoins de l’homme.

- Betekenis van de behoeften -

In de Inleiding kwam de *Cultuurgenese als materiële en sociale organisatie van de leefwereld* (2.2.3) reeds ter sprake, met alle nadruk op het eerste stadium van die cultuurgenese waarin de primaire waarneming en beleving van de natuurlijke werkelijkheid bepalend is voor het menselijk overleven. De tegenstelling tussen levensbegunstigende en levensbedreigende omstandigheden is echter geen specifiek prehistorische aangelegenheid, maar vormt een constante prikkel tot ingrijpen in- en omvorming van de natuurlijke omgeving. Met als gevolg, een specifieke waardering en interpretatie van de werkelijkheid als basis voor een waardenschaal waarop factoren die de bevrediging van elementaire behoeften als voedsel, onderdak en veiligheid begunstigen een “bevoorrechte betekenis” (*signification fixe*) krijgen, ook vandaag. En het is dát primaire niveau waarop “de behoeften van de mens” (*des besoins de l’homme*) de dingen boven hun pure natuurlijke gegevenheid doen uitstijgen en tot fundamentele waarden verheffen.

Door hun bewonderenswaardig rechtlijnige en ongeduldige bedoeling is het enige oogmerk van de behoeften ten aanzien van de vele mogelijkheden die de betekenis heeft: de ene weg van de bevrediging (HAM 58).²³³

Behoeften, in de hier bedoelde zin, zijn zonder omhaal gericht op bevrediging. En dat uit oogpunt van onze fysieke conditie met begrijpelijke noodzakelijkheid; waarvan de succesvolle wederopbouw van het naoorlogs Europa als sprekend voorbeeld mag gelden. In vervolg waarop we nu, begin eenentwintigste eeuw, in optima forma het neoliberale *economisme* van het private ondernemerschap kennen. Maar waar eerstgenoemde omstandigheid nog blijk gaf van die evidente noodzakelijkheid, blijkt nu de keus (*y choisir*) zich geforceerd te moeten beroepen op twijfelachtige noodzakelijkheden, door overheid en bedrijfsleven aangeprezen als recept voor individueel, bedrijfsmatig, nationaal en zelfs cultureel succes, leidend tot algehele vooruitgang van mens en wereld. Binnen die context van politiek-economische drift worden wetenschap, techniek en de 24-uurs economie als vanzelfsprekende motoren van de samenleving opgevat, en daarmee als panacee voor tal van maatschappelijke onwenselijkheden. Waarmee deze “bewonderenswaardig rechtlijnige en ongeduldige bedoeling” (*admirablement droits et impatients dans leur visée*) – we noemden reeds het zogenaamde ‘to the point’-denken – haar uiteindelijke legitimatie zoekt in de cultivering van steeds nieuwere behoeften waarvan de bevrediging geen uitstel duldt.²³⁴

Les besoins élèvent les choses simplement données au rang de valeurs” (HAH 34).

233 “Admirablement droits et impatients dans leur visée, les besoins ne se donnent les multiples possibilités de la signification que pour y choisir la voie unique de la satisfaction” (HAH 34).

234 Hans Achterhuis schrijft: “Na de ondergang van de communistische utopie in 1989 leek het wel alsof wij, zoals Fukuyama dat hegeliaans heeft uitgedrukt, het einde van de geschiedenis hadden bereikt. Het kapitalisme had definitief overwonnen. Via regelrecht door Friedman geïnspireerde leiders als Thatcher en Reagan kreeg de vrije markt ons allen meer en meer in de ban. Privatisering van staatsdiensten en staatsbedrijven, steeds verder gaande deregulering van de economie en uitschakeling van de vakbonden: dat waren de recepten die ook in West-Europese economieën werden voorgeschreven.” – Hans Achterhuis, *De utopie van de vrije markt* (Rotterdam 2010), 9 e.v.

De mens geeft dus één enkele zin en richting aan het zijn, niet door het te vieren, maar door het te bewerken. In de technische en wetenschappelijke cultuur zou de veelzinnigheid van het zijn, evenals de veelzinnigheid van de betekenis, overwonnen zijn. Daarom zou men – in plaats van zich te vermeien in het spel van de culturele betekenissen – uit bezorgdheid voor de waarheid het woord van alle metaforen moeten bevrijden door het scheppen van een wetenschappelijke of wiskundige terminologie, terwijl de werkelijkheid, die op duizend manieren voor de waarneming te voorschijn komt, gezien moet worden vanuit het perspectief van de menselijke behoeften en van de actie die door de Realiteit wordt uitgeoefend of ondergaan (HAM 58).²³⁵

De vertaling “één enkele zin en richting” (*un sens unique*) heeft iets pleonastisch, *zin* impliceert al *richting*, maar meer daarover in de volgende paragraaf. Levinas duidt hier op een éézzinnige betekenis van het zijn die vanuit een geheel eigen ‘realiteitszin’ de spot drijft met alle veelzinnigheid – die geldt binnen “de technische en wetenschappelijke cultuur” (*la culture technique et scientifique*) immers als “overwonnen” (*surmontée*). En het motief?: “bezorgdheid voor de waarheid” (*dans un souci de vérité*). Een waarachtig sterk motief want, zoeken niet alle cultuurhistorische posities hun legitimatie in een uiteindelijke Waarheid? Op fijnzinnige wijze moet deze ‘bezorgdheid voor de waarheid’ echter onderscheiden worden van de in de vorige paragraaf gememoreerde “liefde tot de waarheid”, opgevat als intentioneel-ethische betrekking tussen subject en Absolutum. Bezorgdheid, in termen van ‘zeker willen stellen’, lijkt hier alles van doen te hebben met de zorg (*souci*) om wat men reeds meent te bezitten: *waarheid*. Liefde is echter van een andere hoedanigheid; ook zij kent bekommernis, maar die geldt bovenal het verlangen naar een *goede* relatie met wat men *niet* kan bezitten. Daarom ook is de hier bedoelde zorg uit op eliminatie van elk tertium dat haar eigendomsrecht op de waarheid betwist. Waarom dit motief noodzaakt (!) tot bevrijding van alle metaforiek door het scheppen van een wetenschappelijke en wiskundige terminologie die alle taal en cultuur reduceert tot de formele calculus van te kwantificeren realiteiten. En het meest overtuigende bewijs voor de *waarachtigheid* van deze “Realiteit” (*le Réel*) is de alomtegenwoordigheid van “de menselijke behoeften” (*des besoins humains*) die de duizendvoudige fonkeling (*scintillant*) van alle betekenisvolheid terugvoert tot het elementaire vlak van ‘stofwisseling’ tussen menselijke en andere objecten.

Wij zouden de waarneming moeten herleiden tot de wetenschap, die haar rechtvaardiging vindt in een mogelijke transformatie van de wereld; de mens zou opgaan in de complexen van de psychoanalyse, en de samenleving in haar economische structuren. Onder de betekenis, de metafoer, de sublimatie en de literatuur zou men steeds de zin moeten terugvinden. Er zouden dus ‘serieuze’, reële, in wetenschappelijke termen uitgedrukte betekenissen zijn, die door de behoeften en in het algemeen door de economie georiënteerd zijn (HAM 58).²³⁶

235 “L’homme confère donc un sens unique à l’être, non pas en le célébrant, mais en le travaillant. Dans la culture technique et scientifique, l’équivoque de l’être, comme l’équivoque de la signification, serait surmontée. Dès lors, au lieu de se complaire dans le jeu des significations culturelles, il faudrait, dans un souci de vérité, soustraire le mot à la métaphore en créant une terminologie scientifique ou algorithmique, insérer le réel scintillant de mille lumières pour la perception, dans la perspective des besoins humains et de l’action que le Réel exerce ou subit” (HAH 34).

236 “Il s’agirait de ramener la perception à la science que la transformation possible du monde justifie,

- *De economische transformatie van de wereld* -

De dwingende eisen van het neoliberaal monetair stelsel transformeren de leefwereld tot een rekensom van winst en verlies die alleen nog ‘wetenschappelijk’ (econometrisch) te verantwoorden is, en aldus uitsluitend rekest met de betekenis van het algemeen menselijke voor zover dat zich in termen van productieve en consumptieve behoeften laat uitdrukken. Aldus schrijft dit sciëntisme de waarneming een wetenschappelijke optiek voor (‘onderzoek wijst uit dat...’) “die haar rechtvaardiging vindt in een mogelijke transformatie van de wereld” (*que la transformation possible du monde justifie*). Want, de wereld ‘dient’ onze behoeften. Levinas noemt de psychoanalyse, die alle psychofysische drama’s reduceert tot libidinale manifestaties van een onderbewustzijn waar het bewustzijn geen weet van heeft, totdat de wetenschap haar doorlicht en voorlicht.²³⁷ Vervolgens de economische structuren; een ‘structuralisme’ dat weinig betoog behoeft, maar qua idee een duidelijke prolongatie inhoudt van het positivistisch ‘*savoir pour prévoir pour pouvoir*’ van August Comte (1798-1857). Bij nader inzien echter treffen we in deze optiek, die zich in alles laat leiden door een rigoureuze economisme, een hermeneutiek van zeer bedenkelijk allooi. Of zoals Ton Lemaire schrijft: “Economisch denken en een economische gezindheid zijn ongemerkt verinnerlijkt, zodat onze leefwereld meer en meer in het teken is komen te staan van de economie. De sinds eeuwen verzelfstandigde economie lijkt bezig te zijn om zich opnieuw in te bedden, maar ditmaal in een cultuur die zelf ‘economistisch’ is geworden en waarin de ‘homo economicus’ langzaam gaat samenvallen met de mens tout court.”²³⁸ Ergo:

Alleen de economie zou in de ware zin van het woord georiënteerd en betekenisvol zijn. Zij alleen zou het geheim bezitten van een eigen zin die voorafgaat aan de figuurlijke zin. Wanneer de culturele betekenis wordt losgemaakt van deze economische – technische en wetenschappelijke – zin, heeft zij alleen nog de waarde van een symptoom: een versiersel dat beantwoordt aan de behoeften van het spel, een verkeerde en bedrieglijke betekenis die buiten de waarheid valt. Er kan geen enkele twijfel bestaan aan het grondige rationalisme waardoor het streven van dit materialisme zich kenmerkt, noch aan de trouw waarmee het vasthoudt aan de eenheid van zin, die volgens deze leer door de veelheid van culturele betekenissen verondersteld wordt (HAM 58, 59).²³⁹

l’homme aux complexes de la psychanalyse, la société à ses structures économiques. Partout, il faudrait retrouver le sens, sous la signification, sous la métaphore, sous la sublimation, sous la littérature. Il y aurait donc des significations ‘sérieuses’, réelles, dites en termes scientifiques, orientées par les besoins et, d’une façon générale, par l’économie” (HAH 34).

237 Zo kritiseert Levinas de Freudiaanse reductie van de seksualiteit, waar die op het menselijk vlak tot louter lustbevrediging wordt gedegradeerd zonder vermoeden van de transcendentale voorwaarden die het (erotisch) genieten mogelijk maken. Levinas benadrukt daarin het in relatie treden met wat *absoluut anders* is, en daarmee alle formeel-logische rekenarij alsook elk oppervlakkig liefdesspel transcendeert (TI 253 e.v.).

238 Ton Lemaire, *De val van Prometheus: over de keerzijden van de vooruitgang* (Amsterdam 2010), 131.

239 “L’économie seule serait véritablement orientée et signifiante. Elle, seule, aurait le secret d’un sens propre antérieur au sens figuré. La signification culturelle, détachée de ce sens économique – technique et scientifique – n’aurait que la valeur d’un symptôme, le prix d’un ornement conforme aux besoins du jeu, signification abusive et trompeuse, extérieure à la vérité. Aucun doute n’est possible sur l’aspiration, profondément rationaliste de ce matérialisme, sur sa fidélité à l’unité de sens que la multiplicité des significations culturelles, elle-même, supposerait” (HAH 34, 35).

Het door Levinas aldus getypeerde economisme domineert de culturele en maatschappelijke oriëntaties en betekenissen. Hetgeen evident is in een tijd van monetaire crisis en andere ‘megaschokken’,²⁴⁰ waarbij herstel van de economie binnen het vigerend economistisch paradigma noodzakelijk leidt tot vergaande bezuinigingen op tal van maatschappelijke terreinen. Dat hier de economie, in bredere zin op te vatten als *oikonomie* – van de oorspronkelijke notie ‘*oikos*’ als gratis woonplaats van en voor allen (zie noot 43) – in het geding is, kan niet voorkomen dat het totaal van de problematiek binnen een geheel van econometrische beschouwingen gereduceerd wordt tot de abstracte rekenarij van kosten en baten, waarbij een naïef vertrouwen in de markt overheerst en de noodzaak van ethisch handelen enkel nog een kwestie lijkt van financiële prikkels omdat de marktwerking geen morele belemmeringen toestaat.²⁴¹ En binnen die ‘logica’ geheel vanzelfsprekend, worden sociaal-culturele, artistieke en recreatieve instellingen en manifestaties gezien als randfenomenen die in wezen los staan van de ‘harde’ economische Realiteit. Waarbij dit “grondige rationalisme” (*profondément rationaliste de ce matérialisme*) over sterke troeven beschikt; zich oriënterend op de concrete evidenties van een materialisme dat elk lichamelijk subject aangaat en daarmee, die oriëntatie getrouw, de “veelheid van culturele betekenissen” reduceert tot de ene zin (*sur sa fidélité à l’unité de sens*) van de fysieke behoeften, zonder uitzicht op metafysische waarden.

Men zal echter moeten toegeven, dat de grote verdienste van Bergson en van de fenomenologie hierin bestaat, dat zij het metaforische karakter van deze identificatie van de realiteit met *Wirklichkeit* hebben aangetoond. De technische interpretatie van het heelal is zelf een modaliteit van de cultuur: ze herleidt het *Reële* tot een ‘Object in het algemeen’, en haar uitleg van het zijn doet alsof dit voor het Laboratorium en de Fabriek was bestemd (HAM 59).²⁴²

Maar zonder twijfel, aldus Levinas, bezitten Bergson en de fenomenologie de verdienste “het metaforisch karakter van deze identificatie van de realiteit met *Wirklichkeit*”, te hebben aangetoond. De overdracht van het Aristotelische *energeia* als dynamisch werkelijkheidsperspectief,

240 De Belgische econoom Geert Noels noemt de economische crisis een ‘megaschok’, zoals we “maar één keer in de 250 jaar ervaren”. Zie Geert Noels, *Econoshock: hoe zes economische schokken uw leven fundamenteel zullen veranderen* (Antwerpen 2008), 12. In een latere toelichting op zijn publicatie spreekt Noels zorgelijk over de chronische onderschatting van de problemen bij bestuurders en beleidsmakers, die veelal blijven geloven in zelfregulering van de neoliberale markteconomie.

241 Achterhuis citeert Alan Greenspan, die uitging van de gedachte: “Zolang alle marktdeelnemers maar ‘uit eigenbelang’ blijven handelen, lijkt er geen vuiltje aan de lucht. Zijn theoretische vooruitzichten tot 2030 die hierop gestoeld waren, eindigde hij daarom in majeur: ‘Wij hebben geen andere keuze dan de markt haar werk te laten doen. Het gebeurt maar zelden dat de markt faalt en de consequenties daarvan worden verzacht door een flexibel economisch en financieel systeem’ [Alan Greenspan, *The Age of Turbulence: Adventures in a New World*, 2007]. Op grond van dit inzicht zag Greenspan het daarom als zijn voornaamste taak om dit systeem zodanig in te richten en te ondersteunen dat de markt maximale vrijheid kreeg.” – Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, 58.

242 “Cela aura toutefois été le grand mérite de Bergson et de la phénoménologie que de montrer le caractère métaphorique de cette identification entre réalité et *Wirklichkeit*. La désignation technique de l’univers, est, elle-même, une modalité de la culture: réduction du Réel à l’‘Objet en général’, interprétation de l’être, comme s’il était destiné au Laboratoire et à l’Usine” (HAH 35).

via de Hegeliaanse “Wirklichkeit” (*ergon* opgevat als ‘werk’)²⁴³ op de specifieke dimensie van het economische, is zelf een cultuurhistorisch fenomeen dat binnen de context van de sociaalmaatschappelijke noden en materiële behoeften van de mens door Marx c.s. als evident dwingend systeem niet alleen aan de waarneming maar aan het hele denken en handelen is opgelegd. En precies die “uitleg van het zijn” (*interprétation de l'être*) herleidt het *Reële* tot een ‘Object in het algemeen’, waarmee dat “zijn” tot object van wetenschap (“het Laboratorium”) en techniek (“de Fabriek”) is verworden.

Het gaat hier om een wetenschappelijke en technische visie die de behoeften aan zich onderwerpt en ze eerder wijzigt, nivelleert en scheidt dan dat zij door hun oorspronkelijke rechtlijnigheid en eenzinnigheid wordt opgeroepen. Want in werkelijkheid bestaat geen enkele menselijke behoefte op de éénzinnige wijze van dierlijke behoeften. Iedere menselijke behoefte is van meet af aan door een cultuur geïnterpreteerd. Alleen wanneer men ze benadert op het niveau van de onderontwikkelde mensheid kan men de onjuiste indruk krijgen, dat menselijke behoeften eenzinnig zijn (HAM 59, 60).²⁴⁴

- Manipulatie van de behoeften -

Deze “wetenschappelijke en technische visie” (*vision scientifique et technique*) neemt het totaal aan menselijke behoeften in portefeuille, waardoor die behoeften worden teruggebracht tot het niveau van puur utilistische overwegingen en pragmatische praktijken, om vervolgens binnen de complexe samenhang van Wetenschap, Techniek en Economie – het zogeheten WTE-complex – kunstmatig te worden aangekweekt, gemanipuleerd en vermenigvuldigd.²⁴⁵ Immers, nieuwe mogelijkheden creëren op hun beurt weer nieuwe begeerten, waarbij het verschil tussen primaire noodzakelijkheden, optionele wenselijkheden en diepere verlangens nagenoeg verdwijnt. Waarom Levinas in de volgende paragraaf ook spreekt van een “absurditeit”, als gevolg “van een veelheid die gepaard gaat met pure onverschilligheid” (HAM 63).²⁴⁶ En zo

243 Zie Peperzak, BPW 45n.34, en elders: “De werkelijkheid (*réalité*) is veel meer dan de economische dimensie van het werken of arbeiden, die men kan horen in Marx’ gebruik van het woord *Wirklichkeit*” (MG 166n.38).

244 “*Vision scientifique et technique qui s’impose aux besoins, les modifie, les nivelle et les crée plutôt qu’elle n’est suscitée par leur droiture et univocité originelles. Car aucun besoin humain n’existe, en réalité, à l’état univoque du besoin animal. Tout besoin humain est d’ores et déjà interprété culturellement. Seul le besoin abordé au niveau de l’humanité sous-développée, peut laisser cette fausse impression d’univocité*” (HAH 35).

245 Meerdere naoorlogse auteurs waaronder Martin Heidegger, Hans Jonas, Jacques Ellul, en recenter Bruno Latour, Bernard Stiegler en Peter Sloterdijk, duiden pro en contra de correlatie tussen wetenschap, techniek en kapitalistische economie: – *wetenschap* stimuleert techniek, *techniek* de economie, en de *economie* het wetenschappelijk onderzoek. Koo van der Wal noemt dit WTE-complex: “kern en motor van de moderne samenleving.” – Van der Wal en Goudzwaard, *Van grenzen weten: aanzetten tot een nieuw denken over duurzaamheid* (Budel 2006), 159.

246 Het is vooral de absurde onoverzichtelijkheid aan opgedrongen producten die het publiek afhankelijk maakt van de retoriek van reclamemakers. Van een werkelijk ‘vrije’ keus op basis van authentieke behoeften is geen sprake meer. De politicoloog Benjamin R. Barber spreekt van ‘overkill’, en citeert de socioloog Barry Schwartz, die stelt: “dat het hierbij gaat om een ‘overdosis aan keuzemogelijkheden’ in een wereld waarin méér niettemin kan aanvoelen als minder.” En, zo benadrukt Barber: “Met dat laatste verwijst hij naar een oud, niet van wijsheid verstoken cliché met betrekking tot de keuzes die

bezien, aldus Levinas, is er een wezenlijk verschil tussen menselijke en dierlijke behoeften. Waar die laatsten, exclusief voor ‘het rijk van de natuur’, in termen van stofwisseling nog een zekere fysiek bepaalde éénzinnigheid vertonen, zijn de behoeften van de mens veel meer te typeren als metafysiek verankerd in ‘het rijk der waarden’ waarin taal en cultuur op bijzondere wijze uitdrukking geven aan de menselijke hang naar echte identiteit en morele legitimatie. Daarom: alleen een geforceerde reductie van het metafysische tot het fysieke kan “de onjuiste indruk” van éénzinnigheid (*cette fausse impression d’univocité*) suggereren.

Het is trouwens niet zeker, dat de wetenschappelijke en technische betekenis van de wereld de veelheid van culturele betekenissen kan ‘oplossen’. Men kan dat inderdaad betwijfelen, als men ziet hoe de eenheid van een nieuwe internationale samenleving in het teken van de moderne wetenschappelijke en industriële ontwikkeling en van een mensheid die zich hergroept rondom de éénzinnige imperatieven van het materialisme, bedreigd wordt door nationale particularismen. Het lijkt er op, dat deze particularismen zelf aan bepaalde behoeften beantwoorden. Het is wel zeker, dat zij daardoor hun karakter van eenvoudige superstructuren verliezen (HAM 60).²⁴⁷

- De behoefte aan betekenis -

Maar, Levinas signaleert een probleem. De éénzinnige optiek van “de wetenschappelijke en technische betekenis” conflicteert met “de veelheid van culturele betekenissen”, en wil deze daarom “oplossen” (*dissoudre*). De kansen daarop acht Levinas echter gering, ondanks de dominantie van “de éénzinnige imperatieven van het materialisme” die de menselijke motieven binnen een internationale economische orde onder de enkele noemer van de behoeften wil brengen. Want, “de eenheid van een nieuwe internationale samenleving” wordt bedreigd door nationale particularismen.²⁴⁸ En dat niet zomaar, maar vanuit de diepere intrinsieke behoeften van deze particularismen zelf. Gelijk vandaag – ruim vijftig jaar na de eerste publicatie van ‘La signification et le sens’ – het nadrukkelijker dan ooit de nationale, etnische én sociaal-culturele “particularismen” zijn die het mondiale streven naar een ‘geoliede’ wereldeconomie parten spelen – waarom we worstelen met het *multiculturele* probleem, zoals eerder in 1.1 met

echt van belang voor ons zijn, namelijk dat ‘het meeste van wat mensen echt graag willen in dit leven: liefde, vriendschap, respect, familie, status, plezier, helemaal niet op de markt te koop is.’ – Benjamin R. Barber, *Consumed: how markets corrupt children, infantilize adults, and swallow citizens whole* (New York 2007); Ned. vert. *De infantiele consument: hoe de markt kinderen bederft, volwassenen klein houdt en burgers vertrappt* (Amsterdam 2007), 178.

247 “– Il n’est pas certain d’ailleurs que la signification scientifique et technique du monde puisse ‘dissoudre’ la multiplicité des significations culturelles. On peut en douter, en effet, lorsqu’on constate les menaces que font peser sur l’unité de la nouvelle société internationale placée sous le signe du développement scientifique et industriel moderne et du regroupement de l’humanité autour des impératifs univoques du matérialisme, les particularismes nationaux, comme si ces particularismes répondaient eux-mêmes à des besoins. Et cela leur enlève, certes, le caractère de simples superstructures” (HAH 35).

248 In een voetnoot bij de tekst expliciteert Peperzak: “Hoewel zowel China als Rusland zich op het marxistische materialisme baseren om een homogene maatschappij in te richten, is het tussen beide landen toch tot een schisma gekomen. Levinas meent, dat de reden hiervan gezocht moet worden in een vorm van nationalisme. Zie zijn diagnose van het conflict in *Le débat russo-chinois et la dialectique*, in: *Esprit*, oct. 1960” (MG 166n.39).

verwijzing naar de optiek van Rudy Visker benadrukt (zie noot 4, 5). En precies dat recalcitrant multiculturalisme vertegenwoordigt met zijn aversie tegen elk geforceerd materialistisch en cultureel uniformisme (zie 2.4.6) een latent diepere zinstructuur die er toe bijdraagt dat, zoals door Levinas benoemd, “de éénzinnige imperatieven van het materialisme [...] hun karakter van eenvoudige superstructuren verliezen”.

En tenslotte zijn de vormen waarin dit zoeken naar de éne zin van het zijn op basis van de behoeften tot uiting komt, daden die gesteld worden met het oog op de verwezenlijking van een samenleving. Ze worden bezielde door een geest van offervaardigheid en altruïsme, die niet meer uit behoeften voortkomt (tenzij men het woord ‘behoefte’ in oneigenlijke zin wil gebruiken). Dat was reeds de grote les van Plato’s *Politeia*: de Staat, die op de behoeften van de mensen is gebaseerd, kan niet blijven bestaan noch tot stand komen zonder de filosofen die hun behoeften meester zijn geworden en die de Ideeën en het Goede beschouwen (HAM 60).²⁴⁹

Hier opent Levinas het zicht op het achterliggend motief: “de verwezenlijking van een samenleving”. De vele vormaspecten van een cultuur, op het eerste gezicht zo in het oog lopend en daarmee zo dominant, bezitten weliswaar een geheel eigen noodzakelijkheid – in dit geval: de bevrediging van de primaire particuliere behoeften – maar *verwezenlijken* geen samenleving.²⁵⁰ Wat het aporetisch zoeken naar “de éne zin van het zijn op basis van de behoeften” typeert; daarin geldt immers de achterliggende bezieling “door een geest van offervaardigheid en altruïsme, die niet meer uit behoeften voortkomt”. Waarmee deze blik tussen de coulissen van de cultuur ons iets toont van de diepere waarden als constitutief voor de verwezenlijking van een rechtvaardige samenleving. In eigentijdse termen: *vrijheid, gelijkheid en broederschap*, die slechts tot stand kunnen komen in een geest van offervaardigheid en altruïsme. Waarom Levinas verwijst naar de grote les in Plato’s *Politeia* – en ook hier de kernzin op het eind van de paragraaf: **“De Staat, die op de behoeften van de mensen is gebaseerd, kan niet blijven bestaan noch tot stand komen zonder de filosofen die hun behoeften meester zijn geworden en die de Ideeën en het Goede beschouwen”** (*L’État qui se fonde sur les besoins des hommes, ne peut ni subsister, ni même surgir, sans les philosophes qui ont maîtrisé leurs besoins et qui contemplent les Idées et le Bien*). Vandaar ook Plato’s nadruk op ‘mensen met een natuurlijke liefde voor de wijsheid’, geschikt om de gemeenschap te leiden, waar andersgezinden hun leiders moeten volgen (*Politeia*

249 “– Enfin, les formes sous lesquelles se manifeste cette recherche du sens unique de l’être à partir des besoins, sont des actes en vue de la réalisation d’une société. Ils sont portés par un esprit de sacrifice et d’altruïsme, qui ne procède plus de ces besoins (à moins de jouer sur le mot ‘besoin’). Les besoins, qui, prétendument, orientent l’être, reçoivent leur sens à partir d’une intention qui ne procède plus de ces besoins. Ce fut déjà le grand enseignement de la République de Platon: l’État qui se fonde sur les besoins des hommes, ne peut ni subsister, ni même surgir, sans les philosophes qui ont maîtrisé leurs besoins et qui contemplent les Idées et le Bien” (HAH 35).

250 René Girard stelt: “The consumer society, at its extreme, turns us into mystics in the sense that it shows us that objects will never satisfy our desires. It can corrupt us in the sense that it can lead us to all sorts of useless activities, but it also brings us back to an awareness of our need for something entirely different. Something that the consumer society itself cannot provide.” – René Girard, *Evolution and conversion: dialogues on the origin of culture* (New York 2010), 80 e.v.

474b, c).²⁵¹ Wat de vraag beantwoordt, of het politiek gefaciliteerde instituut van de economische behoeftebevrediging over *het* geldig monopolie beschikt op de éénzinnige waarde en betekenis van het menselijk bestaan. In de volgende paragraaf zal Levinas op het alternatief ingaan: “de ene zin”, opgevat als, “het eenheidsideaal dat de kracht van de Waarheid en de hoop op een akkoord tussen de mensen uitmaakt” (HAM 61).

§ 5. De ene zin

We bevinden ons met deze paragraaf, getiteld ‘Le sens unique’,²⁵² letterlijk en figuurlijk *in medias res* van Levinas’ betoog. Als ‘midden’ van in totaal negen paragrafen gaat Levinas hier onverhuld in op “de ware betekenis” (HAM 64); wat hij doet door “de betekenissen te leiden naar de eenheid van zin, zonder welke er geen zin bestaat” (HAM 65). Die zin wordt echter niet gesticht door de materiële behoeften, noch door de vele culturalismen, hoewel die allen wel “één enkele zin en richting” veronderstellen (HAM 62), maar door “wat *uit zichzelf* betekent – de andere mens” (HAM 63). Waarmee Levinas vanaf dit punt steeds nadrukkelijker, zoals reeds aangegeven (zie noot 161), zal uitweiden over het ‘betekenen’ *voor* en *door* de Ander. Verrassenderwijs echter loopt deze deliberatie over de zin naar het eind van de paragraaf uit op een puur godsdienstfilosofische²⁵³ exercitie, want: “De zin laat zich niet beschrijven op basis van een louter economische Godsidee; de notie van God die in de zin verborgen ligt, kan alleen door een analyse van de zin worden opgediept” (HAM 65). En daarmee ontkomen we in deze paragraaf niet aan een diepere etymologische en semantische analyse van de zincategorie.

De onmogelijkheid om de éénzinnige betekenis van het zijn op het materialisme te funderen – hoewel het zoeken daarnaar dit materialisme zeer tot eer strekt – is daarmee nog geen aantasting van het eenheidsideaal dat de kracht van de Waarheid en de hoop op een akkoord tussen de mensen

251 Volgens Peperzak is het hele middendeel van de *Politeia* (471c–541b) hieraan gewijd (MG 167n.40). Het is Plato’s aristocratisch maatschappijmodel; een standenmaatschappij van ‘regenten’, ‘wachters’ en ‘werkers’. Waarbij de eersten door wijsheid en deugdzaamheid uitblinken in geschiktheid om de samenleving te leiden; de *wachters* vervolgens een beschermende en verdedigende taak hebben, en de *werkers*, als laagste klasse in de samenleving waartoe het merendeel der mensen behoort, een productief economische functie vervullen (landbouw, visserij, nijverheid, handel) ter bevrediging van de lichamelijke en materiële behoeften.

252 In een noot bij de paragraaftitel gaat Peperzak in op het dubbele in de vertaling van ‘De ene zin’ als fundament voor de betekenis. “*Signification*”, aldus Peperzak, “is in het vervolg steeds als ‘betekenis’ of ‘betekenen’ vertaald. *Sens* betekent niet alleen ‘zin’, maar ook richting, bv. in de uitdrukking *une rue à sens unique*. *Le sens unique*, dat hier is weergegeven door ‘de ene zin’ is dan ook dubbelzinnig: behalve de ene (of enige) zin die iets kan hebben (en die ook uitgedrukt kan worden door het woord ‘eenzinnigheid’ of *univocité*), betekent *le sens unique* ook de allesoverheersende en radicale oriëntatie” (HAM 60n.h; MG 167n.41).

253 Waar Levinas “God” thematiseert gaat het nooit om theologie op zich of het bevorderen van de godsdienstigheid (zie 2.1.1), maar om het stipuleren van de ethische relatie tot de Ander. Ofwel: “Omdat het mij dieper raakt dan mijn intentioneel bewustzijn, is elk thematiseren, elk theo-logiseren, een praten achteraf, dat slechts indirect getuigenis kan afleggen van wat daaraan voorafgaat, de epifanie van God in het gelaat van de Ander”, aldus Theo de Boer (TFP 18). Vgl. EI 95.

uitmaakt. Het culturele en esthetische begrip van de betekenis kan die eenheid niet uit zichzelf halen, en het ook niet zonder stellen (HAM 60, 61).²⁵⁴

Het is een eervolle aangelegenheid (*le grand honneur*) in staat te zijn “de éénzinnige betekenis van het zijn” te funderen – het zou immers getuigen van een verstrekkende macht; de macht niet alleen het *zijn* zelf, maar ook alle *zijnden* op te nemen in een transcenderende betrekking die recht doet aan het totaal van hun betekenissen. En dat is nu precies waar het materialisme *niet* toe in staat is. Meer nog: het is wel in staat te *betekenen*, maar niet ‘gemachtigd’ uit hoofde van “het *wezen* van het zijn” waar het in de volgende alinea over gaat die betekenis te fixeren, laat staan te funderen. Al wie het materialisme als zodanig ‘aanroept’ moet het dan ook vroeg of laat sceptisch en daarmee onverrichterzake de rug toekeren, op gevaar af “het eenheidsideaal dat de kracht van de Waarheid en de hoop op een akkoord tussen de mensen uitmaakt” te verloochenen en te verliezen, – en typeert dat niet het huidige cynisme? Echter, noch het culturele, noch het esthetische begrip van de betekenis (*La notion culturelle et esthétique de la signification*) kunnen het zonder die eenheid stellen.

Men beweert wel, dat de culturele betekenissen door hun pluralisme geen verraad plegen aan het zijn, maar zich daardoor alleen maar verheffen tot de maat en het *wezen* van het zijn, dat wil zeggen tot de *wijze* waarop het is. De wijze waarop het zijn *is*, bestaat niet hierin dat het zich in een Parmenidiaanse bol met zichzelf identificeert en vastlegt, en ook niet in een voltooid en gefixeerd schepsel. De totaliteit van het zijn op basis van de culturen zou op geen enkele wijze panoramisch zijn (HAM 61).²⁵⁵

De bewering, “dat de culturele betekenissen door hun pluralisme geen verraad plegen aan het zijn” verwijst impliciet naar Merleau-Ponty, zoals eerder door Levinas benadrukt (“Volgens Merleau-Ponty pleegt deze verscheidenheid in uitdrukking geen verraad aan het zijn”, HAM 53). Dit “pluralisme” betekent dan ook geen ontkenning – want in die zin willen we de notie “verraad” opvatten – van “het *wezen* van het zijn”, maar eerder een bevestiging van “de *wijze* waarop het is” (à sa façon d’être), ofwel het *hoe*: uiterst beweeglijk, divers en veelzinnig. Het betreft immers “een denken van het zijn”, zoals eerder gememoreerd, “dat uitgaat van de veelvoudige en veelzinnige culturele betekenis” (HAM 57). Omtrent dit “*wezen*” (*essence*) wijst Peperzak op: “de actieve of ‘overgankelijke’ zin van het woord die Heidegger naar voren heeft gebracht” (MG 167n.42; BPW 46n.36) – waarmee de ‘werkwoordelijke’ werkzaamheid van deze *zijnswijze* is benadrukt.²⁵⁶ “De

254 “L’impossibilité d’asseoir sur le matérialisme la signification univoque de l’être – mais dont la recherche est le grand honneur du matérialisme – ne compromet pas pour autant cet idéal d’unité qui fait la force de la Vérité et l’espoir d’une entente entre hommes. La notion culturelle et esthétique de la signification, ne saurait la tirer d’elle-même, ni s’en passer” (HAH 36).

255 “On nous dit, certes, que les significations culturelles ne trahissent pas l’être par leur pluralisme, mais s’élèvent seulement par là à la mesure et à l’essence de l’être, c’est-à-dire à sa façon d’être. L’être *n’est* pas de façon à se figer en sphère parmenidienne, identique à elle-même, ni en créature achevée et fixe. La totalité de l’être à partir des cultures ne serait en aucune façon, panoramique” (HAH 36).

256 “*Essence* is Levinas’ vertaling van Heideggers *Wesen*, dat als een verzelfstandigd overgankelijk werkwoord beluisterd moet worden: *das Sein west und waltet*. Om de verbale en transitieve betekenis

wijze waarop het zijn *is*” heeft dan ook weinig of niets gemeen met de Parmenidiaanse idee van een eeuwig en onveranderlijk *zijn* dat, als in een “bol” (*sphère parmenidienne*)²⁵⁷ naar alle richtingen gelijkelijk verdeeld, altijd en overal zichzelf gelijk is, en evenmin met “een voltooid en gefixeerd schepsel” (*créature achevée et fixe*) dat boven alle ‘wording’ verheven is. Waaruit volgt dat de totaliteit van het zijn op basis of op het niveau van de culturen “op geen enkele wijze panoramisch”, en alzo ogenblikkelijk, in beschouwing kan worden genomen.

In het zijn zou er geen sprake zijn van totaliteit, maar van totaliteiten. Deze zouden door niets worden omvat. Ze zouden zich onttrekken aan ieder oordeel dat een laatste oordeel wil zijn. Men zegt: het zijn *is* op een historische wijze; om zich te verzamelen vergt het de mensen en hun culturele ontwikkeling (HAM 61).²⁵⁸

Men zegt ook: de eenheid van het zijn zou ieder ogenblik alleen maar bestaan in het feit dat de mensen elkaar begrijpen en in de onderlinge doordringbaarheid van de culturen; deze doordringbaarheid zou niet tot stand kunnen komen door tussenkomst van een gemeenschappelijke taal, die onafhankelijk van de verschillende culturen de eigen ideële geledingen van de betekenissen vertaalt en daardoor deze afzonderlijke talen eigenlijk overbodig maakt. In heel deze opvatting komt – volgens de door Merleau-Ponty gebezigde uitdrukking – de wederzijdse doordringing ‘zijdelings’ (*latéralement*) tot stand (HAM 61, 62).²⁵⁹

De meervoudige totaliteit van het zijn onttrekt het aan “ieder oordeel dat een laatste oordeel wil zijn” want, zoals eerder al in § 1 benadrukt: “het zijn *is* op een historische wijze” (*l'être est historiquement*). En de verzameling ervan, waar Levinas in § 2 al op anticipeerde, kan niet anders plaatsvinden dan middels “de mensen en hun culturele ontwikkeling”. Daar ligt het momentum van “de eenheid” (*l'unité de l'être*), “in het feit dat de mensen elkaar begrijpen”; wat tegelijk de voorwaarde is tot de onderlinge ‘doordringbaarheid’ van de culturen. Want deze “doordringbaarheid” (*la pénétrabilité*) kan geen object van formalisering zijn; ze wordt niet bereikt door een systeem van talige of economische unificatie – of, in de woorden van Merleau-Ponty: “constructiewet [...] die zelfs de verborgen zijden ervan door zijn huidige transparantie laat zien” (zie noot 166) – maar verwijst in alles naar een *oriëntatie* die fundamenteler is dan

te onderstrepen schrijft Levinas in latere geschriften ook wel *essance*” (HAM 61n.i). Vgl. ‘Levinas and Language’ in CCL 125 e.v., waarin John Llewelyn stelt dat de uitgang ‘-ance’ representatief is voor: “the verb-noun ambiguity of *Sein* and *Wesen* and the fact that être can be either a verb or a noun”.

257 Zie Parmenides, Περὶ φύσεως; Eng. vert. John Burnet (1892), *Poem of Parmenides: on nature*: “... Where, then, it has its farthest boundary, it is complete on every side, equally poised from the centre in every direction, like the mass of a rounded sphere; for it cannot be greater or smaller in one place than in another...” (frag. VIII, 42-44).

258 “Il n’y aurait pas de totalité dans l'être, mais des totalités. Rien ne les engloberait. Elles seraient soustraites à tout jugement qui se prétendrait dernier. On dit: l'être *est* historiquement, il requiert les hommes et leur devenir culturel pour se rassembler” (HAH 36).

259 “On dit: l'unité de l'être, à tout instant, consisterait simplement dans le fait que les hommes se comprennent, dans la pénétrabilité des cultures, les unes aux autres; cette pénétrabilité ne saurait se faire par l'entremise d'une langue commune, traduisant, indépendamment des cultures, les articulations propres et idéales des significations et rendant, en somme, inutiles ces langues particulières. Dans toute cette conception, la pénétration se ferait, selon l'expression de Merleau-Ponty, latéralement” (HAH 36).

welk structuralisme, historisme of culturisme ook maar kan vermoeden.

Voor een Fransman is het inderdaad mogelijk om Chinees te leren en van de ene cultuur naar een andere over te gaan zonder tussenkomst van een *esperanto* dat de twee talen met elkaar verbindt, maar ze daardoor tegelijk vervalst. Wat bij deze mogelijkheid echter buiten beschouwing blijft, is de *oriëntatie* die nodig is om de Fransman er toe te brengen Chinees te leren in plaats van te verklaren dat die taal barbaars is (d.w.z. verstoken van de kwaliteiten, die nodig zijn voor een echte taal), en het woord te verkiezen boven de oorlog (HAM 62).²⁶⁰

- Oriëntatie en zin -

Levinas betuigt zich weinig 'hoopvol' over een *esperanto* dat "talen met elkaar verbindt, maar ze daardoor tegelijk [geheel contra de bedoeling van 'Dr. Esperanto' (1887)] vervalst". In zijn beschouwing gaat het om "de oriëntatie die nodig is om [...] het woord te verkiezen boven de oorlog"; ofwel, te *verstaan* in plaats van te *verklaren*, en te *begrijpen* zonder te willen *ingrijpen*. Het is een oriëntatie die vanuit een gedeelde humaniteit alle taal en cultuur doordringt en doordrenkt, en daarmee een fundamentele oriëntatie waar weliswaar niet altijd gehoor aan wordt gegeven, maar waarvan de ethische imperatief in termen van een 'menselijke' en 'universele broederschap' niet te loochenen valt. Elders zegt Levinas daarvan: "De anderen zijn mij *meteen* een zorg. Broederschap gaat hier vóór [cultureel] soortgenootschap. Mijn relatie met een ander als naaste verleent de zin aan mijn relaties met al de anderen" (AZ 227).²⁶¹ In de volgende alinea's gaat het met name om die zinverlening.

Men redeneert alsof de gelijkwaardigheid van de culturen, de ontdekking van hun veelvormigheid en de erkenning van hun rijkdommen zelf niet reeds het gevolg waren van een ondubbelzinnige oriëntatie en zin, waardoor de mensheid een basis heeft en samenhangt. Men redeneert alsof de veelheid van culturen te allen tijde haar wortels had in het tijdperk van de dekolonisatie, alsof onbegrip, oorlog en verovering niet even natuurlijk voortvloeien uit het feit dat de vele uitdrukkingen van het zijn, de talloze bundelingen en ordeningen waarin het zich in de verschillende beschavingen doet gelden, naast elkaar bestaan. Men redeneert alsof een vreedzame coëxistentie niet veronderstelt dat er zich in het zijn een oriëntatie aftekent die er één enkele zin en richting aan

260 "Il existe, en effet, la possibilité pour un Français d'apprendre le chinois et de passer d'une culture dans l'autre, sans l'intermédiaire d'un *esperanto* qui fausserait les deux langues qu'il médiatiserait. Ce qui reste cependant hors considération dans cette éventualité, c'est qu'il faut une *orientation* qui conduise précisément le Français à apprendre le chinois au lieu de le déclarer barbare (c'est-à-dire dépourvu des véritables vertus du langage), à préférer la parole à la guerre" (HAH 36, 37).

261 "Les autres *d'emblée* me concernent. La fraternité précède ici la communauté de genre. Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres" (AE 202). Theo de Boer, betogend "dat de westerse ontologie met de begrippen vrijheid en gelijkheid in principe geen moeite heeft", stelt daarom de vraag: "Maar hoe staat het met de broederschap? Voor de universele broederschap onder de mensen is de liefde niet genoeg. De liefde noemt Levinas een *egoïsme à deux*. Broederschap onderstelt meer dan wat met de lelijke en ledige term 'medemenselijkheid' wordt aangeduid. Zij vergt, om met Marx te spreken, een *kritiek* die in de *crisis* brengt" (TFP 130). Vgl. noot 63 over de preconditionele vóór de cultuur gaande verbondenheid van allen met allen, wat het particulier cultuurbesef in *crisis* brengt.

verleent (HAM 62).²⁶²

In haast poëtische alliteratie schrijft Levinas drie maal “On raisonne comme si...”. En drie maal volgt er een argumentatie die de “ondubbelzinnige oriëntatie en zin, waardoor de mensheid een basis heeft en samenhangt” moet benadrukken. Eerst gaat het om “de gelijkwaardigheid van de culturen” en “de ontdekking van hun veelvormigheid” – een optiek die opgevat kan worden als verworvenheid van de moderne culturele antropologie, die daarmee een brede descriptieve cultuurtheorie introduceerde naar het model van de ‘vader’ van de antropologie E.B. Tylor (zie noot 28). Vervolgens refereert Levinas aan de dekolonisatie als *demasqué* van een apert euro- en etnocentrisme dat het eigen “onbegrip” (*l’incompréhension*) niet kon begrijpen als blijk van een meer oorspronkelijke en daarmee legitieme culturele diversiteit. En tenslotte, als dan de legitimiteit van die culturele diversiteit uiteindelijke erkenning heeft gevonden, redeneert het postkoloniale Europa alsof het de “vreedzame coëxistentie” (*coexistence pacifique*) zelf heeft uitgevonden, waarmee het zich alsnog verheft boven al die culturen die afhankelijk zijn van zo’n ‘toegift’; waarom deze er verstandig aan doen op passende wijze erkentelijkheid te blijven betonen voor die genadegave. En daarmee blijken al deze redeneringen op dramatische wijze ontdaan van het diepere besef van een meer wezenlijke oriëntatie die aan elk vreedzaam co-existeren “één enkele zin en richting verleent” (*qui lui confère un sens unique*).

Maar moet men dan niet een onderscheid maken tussen het culturele pluralisme van de betekenissen aan de ene kant, en de zin, de oriëntatie en de eenheid van het zijn – als het oorspronkelijke gebeuren waarin alle andere stappen van het denken en het hele historische leven van het zijn een plaats krijgen – aan de andere kant? Komen de culturele betekenissen als willekeurige gehelen te voorschijn uit de verstrooiing van het gegevene? Krijgen zij hun betekenis niet van een dialoog die men aangaat met dat, wat *uit zichzelf* betekent, – met de andere mens? (HAM 62, 63).²⁶³

Het zijn intrigerende vragen die Levinas hier opwerpt: “moet men dan niet een onderscheid maken tussen...?” Maar het onderscheid waar hij op doelt vergt wel een heel bijzondere apperceptie: “aan de ene kant” (*d’une part*) “het culturele pluralisme” en “aan de andere kant” (*d’autre part*) “de zin, de oriëntatie en de eenheid van het zijn”. Op fenomenaal niveau laten

262 “On raisonne comme si l’équivalence des cultures, la découverte de leur foisonnement et la reconnaissance de leurs richesses, n’étaient pas elles-mêmes les effets d’une orientation et d’un sens sans équivoque où l’humanité se tient. On raisonne comme si la multiplicité des cultures plongeait, de tous temps, leurs racines dans l’ère de la décolonisation, comme si l’incompréhension, la guerre et la conquête, ne découlaient pas tout aussi naturellement du voisinage des multiples expressions de l’être – des assemblages ou arrangements nombreux qu’il prend dans les civilisations diverses. On raisonne comme si la coexistence pacifique ne supposait pas que dans l’être se dessine une orientation qui lui confère un sens unique” (HAH 37).

263 “Ne faut-il pas, dès lors, distinguer, d’une part, les significations, dans leur pluralisme culturel et, d’autre part, le sens, orientation et unité de l’être, événement primordial où viennent se placer toutes les autres démarches de la pensée et toute la vie historique de l’être? Les significations culturelles surgissent-elles comme des ensembles quelconques dans la dispersion du donné? Ne prennent-elles pas signification dans un dialogue entretenu avec ce qui *de soi* signifie – avec autrui?” (HAH 37).

beide perspectieven zich niet onderscheiden en hoeft men er ook geen besef van te hebben om volledig te kunnen opgaan in de veelvormigheid en veelzinnigheid van al het culturele. Waarom op het economisch vlak van de materiële behoeften dat onderscheid al helemaal niet wordt gethematiseerd, terwijl het volgens Levinas wel gaat om een “oorspronkelijk gebeuren” (*événement primordial*) dat het totaal van alle denken en handelen fundeert. Het is dan ook een vergissing – de tweede vraag – te veronderstellen dat de culturele betekenissen “als willekeurige gehelen” (*des ensembles quelconques*) ontstaan en te voorschijn komen. Waarmee de derde vraag meer een retorische vraag wordt waarin het antwoord al is gegeven: Ja, zij krijgen hun betekenis “van een dialoog die men aangaat met dat, wat *uit zichzelf* betekent, – met de andere mens”. Het is in heel het artikel de eerste rechtstreekse verwijzing naar “de andere mens” – grondtoon van Levinas’ ethische denkweg – die hij hier nog niet uitwerkt; pas in § 7 zal hij zijn uiteenzetting vervolgen over “de Ander”, die betekent, “uit zichzelf en zonder bemiddeling” (HAM 76). Hier blijven we nog even bij het door de eerste vraag opgeworpen onderscheid tussen *de culturele betekenissen enerzijds* en *de ene zin anderzijds*.

Dan zouden deze oorspronkelijke betekenissen de verzamelingen van het zijn beheersen en gebieden; en de betekenissen zouden niet – vóór en buiten iedere dialoog om – geconstitueerd worden door die willekeurige samenbundelingen van het zijn. Veronderstellen de betekenissen niet noodzakelijk één enkele zin, waaraan zij hun betekende kracht ontleen? (HAM 63).²⁶⁴

Uit de positieve beaming van de zojuist gestelde vragen concludeert Levinas, dat “deze oorspronkelijke betekenissen de verzamelingen van het zijn beheersen en gebieden”, en niet dat ze andersom “geconstitueerd worden door die willekeurige samenbundelingen van het zijn”. Peperzak wijst hier op een interessante woordspeling, waar het er om gaat “de verwantschap tussen *commander* in de betekenis van bevelen en *commandement* in de betekenis van gebod niet te verliezen” (MG 168n.44; 96n.1). Zijn vertaling “beheersen en gebieden” probeert op die wijze recht te doen aan Levinas’ “...commanderaient les rassemblements de l'être” (HAH 37). Maar los van die linguïstische overweging beschikt Levinas’ argumentatie al over voldoende interne evidentie: de culturele betekenissen zijn onnoemelijk veelzijdig en veelzinnig, zoals tot nu toe meermaals betoogd, maar missen elke intrinsieke verankering in de veelvormige symbolische fenomenaliteit die hun betekenissen uitdrukt, waarom we noodzakelijkerwijs niet alleen mogen, maar misschien wel móeten veronderstellen dat ze gefundeerd zijn in “één enkele zin, waaraan zij hun betekende kracht ontleen”. En daarmee is de diepere wijsgerige vraag naar de zincategorie nadrukkelijk gesteld.²⁶⁵

264 “Ces significations originelles commanderaient les rassemblements de l'être; ce ne seraient pas ces assemblages – quelconques – qui constitueraient, déjà en dehors de tout dialogue, des significations. Les significations ne requièrent-elles pas un sens unique auquel elles empruntent leur signification même?” (HAH 37).

265 Op dit punt past een veelzeggende explicatie van Ad Peperzak in een andere publicatie, waarin hij benadrukt: “...dat de geschiedenis van de filosofie gelezen kan worden als één lang nadenken over de vraag wat het betekent dat mensen zich om (de zin van) hun eigen leven bekommeren, hoe ze dit het

- Etymologie van het nomen “zin” -

We willen hier breder ingaan op de betekenis van het *zin*-begrip, en doen dat aan de hand van een beknopte etymologische exercitie. De etymologie van het nomen “zin” gaat in zijn historie terug op de Indo-Germaanse wortel *sent*, die is terug te vinden in het Latijnse *sentire*, *sensus* “voelen”, “waarnemen”, het Oost-Germaanse (Gotisch) *sinps* “gang”, “keer”, het Noord-Germaanse (Scandinavisch) *sind*, *sinni* en het West-Germaanse (Hoog- en Nederduits) *sin(ne)*. Het Duitse *Sinn* is als zodanig verwant aan het Oud-friese *sin* (“...ist ein dem deutsch-friesisch sprachgebiete eigenthümliches wort”) en het Middelnederlandse *sin*, *sen* of *sinne* “rich-ting”. Het nomen wordt gezien als een verzelfstandiging van het Oudgermaanse *sinnan* (causatief *senden*), dat als werkwoord de betekenis heeft van “gaan”, “een richting nemen naar”. Vanuit de concrete plaatsverandering ontwikkelt zich vervolgens de abstractie “zijn gedachten richten op”, “waarnemen”, “voelen”, “menen”, waarna ook het begrip “betekenis”, “strekking” zich laat verklaren uit “richting”. Opgevat als “zinnig”, “zinnig”, met de ons vertrouwde teleologische connotatie, verkrijgt “betekenis” tenslotte de subjectwaarde van “nut” en “belang”, waarmee in het kort de linguïstische gang naar het moderne zinbegrip is geschetst. In schema vermeldt het *Woordenboek der Nederlandse Taal* bij het lemma ‘Zin’ de volgende ontwikkelingen:

- I. Richting; weg; wijze, manier.
- II. Wens; wil; streven; trek.
- III. Geest, verstandelijke vermogens en daarbij aansluitende betekenissen.
- IV. Hart, gemoed, gevoelens en daarbij aansluitende betekenissen.
- V. (Metonymisch) Mensch; levend wezen; personage.
- VI. Betekenis, inhoud en daarbij aansluitende betekenissen.
- VII. Nut; waarde; bestaansgrond.

Internetbron <<http://www.wnt.inl.nl/>>.

Uitgaand van deze opsomming laat zich een betekenisontwikkeling van het zin-begrip vermoeden die haar aangrijpingspunt heeft in de concreet fysische gegevenheid van de objectief ruimtelijke *exterioriteit* (betekenis I), welke vervolgens via de psychische gegevenheid van de subjectief mentale *interioriteit* (betekenissen II-VI) een toenemende abstrahering ondergaat,

best kunnen doen en waarom de ene wijze van zorgen beter is dan de andere. Dit nadenken heeft in onze geschiedenis de vorm aangenomen van een poging om de *waarheid* en het *goede* van de werkelijkheid te ontdekken. Omdat ‘waar’ en ‘goed’ in feite echter sterk aan het kennende intellect en de handelende wil zijn gekoppeld, waarbij het affectieve leven onderbelicht raakte, en omdat de betekenis van ‘waar’ en ‘goed’ al door zoveel visies is heen gegaan, schijnt het beter om te beginnen met een veel vager, maar minder gecompromitteerd en wellicht oorspronkelijker woord: ‘zin’. De stelling die ik vanuit dit begin zal verdedigen luidt: De radicale en eigenlijke betekenis van het wijsgerig denken bestaat in het denkend zoeken naar zin. Het belang van deze stelling schuilt vooral in de onverbrekelijke band die ze bevestigt tussen een zo groot mogelijke *strengheid* in het logisch, epistemologisch en metalogisch verantwoorde denken, dat men als een vak moet leren, en het geleefde *leven*, dat uit is op zin.” – Ad Peperzak, *Zoeken naar zin: proeven van wijsbegeerte* (Kampen 1990), 11-12.

om tenslotte – naast oudere betekenissen die nog goeddeels hun geldigheid behouden – te gaan verwijzen naar wat we hier de metafysische *superioriteit* van een transcendente werkelijkheid of werkelijkheidsgrond kunnen noemen (betekenis VII), dat is: *zin* als aanduiding voor de grond van al het menselijk *zijn* en *handelen*, en als zodanig: *zin van het bestaan* (*Sinn des Daseins*), en: *zin van het leven* (*Sinn des Lebens*). Waaruit blijkt dat de linguïstische analyse van een begrip nauw verweven is met de cultuurhistorische ontwikkeling daarvan; waarmee genoemde betekenisovergangen van groot belang zijn voor een juiste interpretatie van het zin-begrip zoals hier aan de orde gesteld. Het is immers die ontwikkeling die het ‘zin’-begrip tot wijsgerig grondthema van de moderniteit heeft gemaakt. Wat het hier geuite vermoeden ondersteunt dat zich in de ontwikkeling daarvan een overgang voordoet vanuit de concrete vraagstelling (werkelijkheid) naar de metafysische vraagstelling (werkelijkheidsgrond). Waarom we in het vervolg nog zullen terugkomen op deze etymologische exercitie om te zien of genoemde relaties tussen *exterioriteit*, *interioriteit* en *superioriteit* voldoende aannemelijk te maken zijn, teneinde die transities te kunnen relateren aan de door Levinas gestelde zinproblematiek.²⁶⁶

- *Veelzinnigheid en éénzinnigheid* -

De volgende twee alinea's behandelen heel direct de relatie tussen ‘veelzinnigheid’ en ‘éénzinnigheid’. Daarin benoemt Levinas “de absurditeit” (*l'absurdité*), waarmee hij impliciet verwijst naar het naoorlogs *absurdisme* à la Camus c.s. – een wijsgerig literaire stroming in de Europese cultuur die de *zin*-loosheid van het moderne bestaan thematiseert. Ook stuiten we hier op een afhankelijkheidsrelatie met vergaande implicaties voor de verhouding *autonomie* versus *heteronomie* zoals die later aan de orde komt.

Zodra men zich van de nederige taken van het dagelijkse leven en de banale conversatie verwijdert, verliezen de wereld en de taal de éénzinnigheid die ons veroorlooft de criteria voor zinvolheid aan diezelfde taal en wereld te ontleen. De absurditeit bestaat niet in de on-zin (*non-sens*), maar in het isolement van de ontelbare betekenissen en in de ontstentenis van een zin die aan deze betekenissen een oriëntatie verleent (HAM 63).²⁶⁷

Wat ontbreekt, is de zin der zinnen, het Rome waar alle wegen heenleiden, de symfonie waarin alle zinnen beginnen te zingen, het hoogste lied van alle liederen. De absurditeit komt van een veelheid die gepaard gaat met pure onverschilligheid. Wanneer men de culturele betekenissen als de uiteindelijke poneert, ontploft de eenheid (HAM 63, 64).²⁶⁸

266 Vgl. Ad Peperzak, Zoeken naar zin: proeven van wijsbegeerte (Kampen 1990); G.A. (Koo) van der Wal en Frans C.L. Jacobs, Vragen naar zin: beschouwingen over zingevingsproblematiek (Baarn 1992); Gerard Koek, Op het spel gezet: een speurtocht naar de zin of de zinloosheid van ons leven (Best 1993).

267 “Le monde, dès que l'on s'écarte des humbles tâches quotidiennes, et le langage, dès que l'on s'écarte de la conversation banale, ont perdu l'*univocité* qui nous autoriserait à leur demander les critères du sensé. L'*absurdité* consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente” (HAH 37).

268 “Ce qui manque, c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tous les sens deviennent chantants, le cantique des cantiques. L'*absurdité* tient à la multiplicité dans

“De nederige taken van het dagelijkse leven en de banale conversatie” bewegen zich binnen een vanzelfsprekendheid die de diepere zin vraag tot overbodigheid bestempelt; de éénzinnigheid ervan lijkt immers al gegeven in het directe van al hun praktische betrekkingen. Pas de verwijdering daarvan – het wegvallen van die vanzelfsprekendheid – brengt een perspectivische omkeer teweeg waarin wereld en taal hun aanvankelijke éénzinnigheid verliezen. Dat was de diepe grenservaring van waaruit het naoorlogs existentialisme de absurditeit van het menselijk bestaan wilde benadrukken als het ontbreken van elke zin, als “de on-zin” (*non-sens*). De ‘absurditeit’²⁶⁹ van de zin vraag is echter geen on-zin maar in essentie de zin zelf die, bij monde van de mens als *homo semioticus*, zoekt naar een fundering die aan “het isolement van de ontelbare betekenissen [...] een oriëntatie verleent”. Want de geïsoleerde betekenissen zijn niet zelden ook conflicterende betekenissen, waardoor ‘zin’ en ‘tegenzin’ op het alledaagse vlak elkaar annihileren; er wordt wel een stortvloed aan ‘symbolische energie’ gegenereerd (bijv. via internet en andere media), maar van wezenlijke zinbeleving is nauwelijks sprake. Waarom Levinas vervolgens stelt: “Wat ontbreekt, is de zin der zinnen”; wat refereert aan het Hooglied (*le cantique des cantiques*) als getuigenis van de hoogste Zin, die der liefde, die alle zinnen verbindt.²⁷⁰ Maar “pure onverschilligheid” verhindert het onderscheiden van deze zin, waarmee de absurditeit blijft. Immers, wanneer men zich blind staart op de veelheid van al of niet conflicterende culturele betekenissen, barst de eenheid uiteen (*l'éclatement d'une unité*).

Het komt er niet alleen op aan, de voorwaarden vast te stellen waaronder de feiten van onze ervaring of de tekens van onze taal in ons het gevoel opwekken dat wij begrijpen, of waaronder zij zich voordoen als de uitwerking van een redelijke intentie en de vertaling van een gestructureerde orde. Boven al deze logische en psychologische problemen uit, gaat het om de ware betekenis (HAM 64).²⁷¹

l'indifférence pure. Les significations culturelles posées comme l'ultime, sont l'éclatement d'une unité” (HAH 37, 38).

269 Camus' idee van het *absurde* thematiseert het irrationele van het menselijk bestaan waarbinnen elke vraag naar zin en bedoeling uiteindelijk als absurd moet worden begrepen. De consequenties die hij echter aan deze existentiële posities verbindt, aan de *religie*, de *zelfmoord*, het absurdistisch *heldendom* (nietzscheaans *amor fati*), ontkomen op meta-niveau, door uiterst consequent recht te willen doen aan de fundamentele vraag naar ‘de zin van de on-zin’, niet aan het zinperspectief: “I therefore conclude that the meaning of life is the most urgent of questions. How to answer it?” – Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (1942); Eng. vert. *The Myth of Sisyphus* (London 2005), 2.

270 Victor Kal schrijft: “In zijn bespreking van de *Stern der Erlösung* maakt Levinas melding van het feit dat Rosenzweig de openbaring opvat als liefde van de kant van God, – liefde die voor de mens tevens het gebod inhoudt op zijn beurt zijn medemens lief te hebben (DL 266-269). Levinas neemt het thema van Rosenzweig over, en varieert op het thema: ook van het incident waarbij het ik met de blik van de ander geconfronteerd wordt, oftewel van de openbaring waardoor het Ik in aanraking komt met het Andere, vormt een gebod of een imperatief de kern.” – Victor Kal, *Levinas en Rosenzweig: de filosofie en de terugkeer tot de religie* (Zoetermeer 1999), 164.

271 “Il ne s'agit pas simplement de fixer les conditions dans lesquelles les faits de notre expérience ou les signes de notre langage suscitent en nous le sentiment de compréhension ou apparaissent comme procédant d'une intention raisonnable ou traduisant un ordre structuré. Il s'agit, par-delà ces problèmes logiques et psychologiques, de la signification vraie” (HAH 38).

De voorwaarden waaronder ervaringsfeiten en taaltekens begrepen kunnen worden, evenals de wijze waarop deze uitdrukking geven aan een redelijke intentie en een gestructureerde orde, vormen het object van de hermeneutische methode, als gericht op de logische, psychologische en daarmee semantische probleemstelling van verstaanbaarheid en betekenisgeving. Maar daar bovenuit, zo stelt Levinas, en analoog aan de eerdere *zin der zinnen*, “gaat het om de ware betekenis” (*Il s’agit... de la signification vraie*). Peperzak tekent hierbij aan: “D.w.z. de betekenis die door de ene Zin wordt georiënteerd en daardoor waarheid verkrijgt” (MG 169n.47). En zo komen we op de Levinasiaanse ‘kernfusie’ van *zin*, *oriëntatie*, *betekenis* en *waarheid*; een fusie die binnen Levinas’ ethische optiek nooit, zoals soms bij Rosenzweig en Buber, object *sec* van theologische of esoterische beschouwing kan zijn, omdat het wezen ervan zich slechts laat vatten in dat ene *ethisch* heteronome begrip: “God”. Het is dan ook dit pregnante begrip dat Levinas in de resterende alinea’s van deze paragraaf inzet om het thema van ‘veelzinnigheid’ versus ‘éénzinnigheid’ nader toe te spitsen.

Het verlies van de eenheid is geproclameerd – en in omgekeerde zin geheiligd – door de beroemde paradox over de dood van God, die intussen een banaliteit is geworden. En zo wordt de crisis van de zin door onze tijdgenoten ervaren als een crisis van het monotheïsme. Een god greep in de menselijke geschiedenis in uit hoofde van zijn kracht, die weliswaar soeverein was, maar onzichtbaar voor het oog en niet door de rede te bewijzen, een bovennatuurlijke of transcendente kracht dus. Maar zijn ingrijpen maakte deel uit van een systeem van wederkerigheid en uitwisseling. Een systeem, dat in zijn opbouw uitging van een om zichzelf bezorgde mens (HAM 64).²⁷²

- De crisis van de zin -

En hier opnieuw een verwijzing naar het antihumanisme en atheïsme zoals eerder gethematiseerd in § 2 en § 3: “Einde van het humanisme, einde van de metafysiek – dood van de mens, dood van God (of ‘Weg met God!’) – apocalyptische ideeën of slogans van de intellectuele elite” (HAM 128);²⁷³ waarmee “het verlies van de eenheid is... geheiligd” (*consacrée*). En zo wordt “de crisis van de zin” (*la crise du sens*), als “de moderne uitdrukking van het atheïsme” (HAM 57), ervaren als “een crisis van het monotheïsme” (*une crise du monothéisme*) – maar is in wezen een diagnostische crisis in het Europees zelfbegrip, paradigmatisch analoog aan de Babylonische

272 “Cette perte d’unité a été proclamée – et consacrée à rebours – par le célèbre paradoxe, devenu poncif, sur la mort de Dieu. Et ainsi la crise du sens est ressentie par les contemporains comme une crise du monothéisme. Un dieu intervenait dans l’histoire humaine à titre de force, souveraine certes, invisible à l’œil sans être démontrable par la raison, surnaturelle, par conséquent, ou transcendante; mais son intervention se plaçait dans un système de réciprocités et d’échanges. Système qui se dessinait à partir d’un homme préoccupé de soi” (HAH 38).

273 “Fin de l’humanisme, de la métaphysique – mort de l’homme, mort de Dieu (ou mort à Dieu) – idées apocalyptiques ou slogans de la haute société intellectuelle” (HAH 85). In de Nederlandse vertaling stelt Peperzak: “De tekst varieert en interpreteert hier ‘la mort de Dieu (de sinds Nietzsche al te vaak geproclameerde dood van God) door er tussen haakjes ‘ou mort à Dieu (dood aan God!) aan toe te voegen. De ‘dood van de mens’ (*la mort de l’homme*) en de ‘dood van het subject zijn door Foucault en andere ‘structuralisten’ geproclameerd” (HAM 128n.a).

spraakverwarring.²⁷⁴ Het concept “monotheïsme” gebruikt Levinas hier echter metaforisch: het gaat in het volgende vooral over het relaas – in zekere zin het *debacle* – van “een god” (*une dieu*) met een kleine letter, als bedoeld: de god van de economie, en daarmee de god van de menselijke berekening en beoogde zelfverzekering, wiens ingrijpen deel uitmaakte van “een systeem van wederkerigheid en uitwisseling” – ora et labora (!) – dat uitging van “een om zichzelf bezorgde mens” (*d’un homme préoccupé de soi*). Waarom Levinas niet zonder ironie vervolgt...

De god die de wereld transcendeert, bleef met die wereld verenigd door de eenheid van de economie. De feiten die hij teweegbracht kwamen terecht tussen de gevolgen van alle andere krachten en vermengden zich ermee in het *wonder*. Een God van wonderen, zelfs in een tijd waarin men geen wonderen meer verwacht; een kracht in de wereld, magisch dus, ondanks al zijn moraliteit; een moraliteit die tot magie verwordt door magische eigenschappen aan te nemen; een god die men opzoekt om te bedelen (HAM 64).²⁷⁵

De moderne wereld heeft zich op merkwaardige wijze vertild aan een ‘symbiotische’ voorstelling van twee *wezenlijk* onderscheiden zaken: God en Wereld. God, die de wereld transcendeert (‘Mijn Koninkrijk is niet van deze wereld’, Joh. 18: 36), werd alzo tot “een kracht in de wereld” (*force dans le monde*) die alle huishoudkundige berekeningen ten dienste van de menselijke behoeftebevrediging zou moeten zegenen en garanderen. Adam Smith’s metafoor van de *invisible hand* (1759) kan opgevat worden als paradigmatisch voor dit metafysisch economisme, dat bij gelegenheid koketteert met diffuse noties omtrent Voorzienigheid en Vooruitgang en zich niet ontziet de moraal te verheffen – of, zo men wil, *verlagen* – tot magische pasmunt binnen een systeem van wederkerigheid en uitwisseling (‘voor wat, hoort wat’ – wij dienen God – God zegent ons).²⁷⁶ Op die wijze werd de God die de wereld transcendeert “de god” met een

274 Zie Nietzsche’s *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) III 125 en V 343, waarin hij de crisisgedachte aldus formuleert: “Hoe het met onze opgewektheid gesteld is – De grootste gebeurtenis uit het recente verleden, – dat ‘God dood is’, dat het geloof in de christelijke god ongelooftwaardig geworden is – begint reeds haar eerste schaduwen over Europa te werpen. Tenminste voor die weinigen wier ogen, *wier argwaan* in hun ogen sterk genoeg is en verfijnd genoeg voor dit schouwspel, schijnt er zojuist een zon ondergegaan, een oud diep vertrouwen in twijfel verkeerd: hun moet onze oude wereld met de dag avondlijker, wantrouwiger, vreemder, ‘ouder’ toeschijnen.” – Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* (Amsterdam 2005), 205.

275 “Le dieu transcendant le monde, restait uni au monde par l’unité d’une économie. Ses effets aboutissaient parmi les effets de toutes les autres forces et s’y mêlaient, dans le *miracle*. Dieu des miracles, même à une époque où l’on ne s’attend plus à des miracles, force dans le monde, magique malgré toute sa moralité, la moralité s’invertissant en magie, acquérant des vertus magiques; dieu à qui on se présente en *quémandeur*” (HAH 38).

276 Het geldt hier complexe cultuurhistorische configuraties van premoderne en modern religieuze concepties. In voorchristelijke betekenis duidt het gnostisch begrip Voorzienigheid (ontleend aan de Stoa) op de redelijke Wereldorde (*Logos*) die het lot van mens en wereld ‘voor-ziet’ en bepaalt. In christelijke zin wordt het begrip geïnterpreteerd als Gods genadevolle beschikking (*Providentia Dei*), gericht op de uiteindelijke vervolmaking van mens en wereld. De vrijzinnige en na-christelijke opvatting van het seculier modernisme maakt van de Voorzienigheid een min of meer anonieme instantie als laatste referentiekader voor (nog resterende) religieuze noties en noodlotsgedachten, waarbij het historisch verloop der dingen wordt opgevat als ‘het werk’ van een (zorgzame) Voorzienigheid die als

kleine letter die – in gestalte als *afgod* – met de wereld verenigd bleef “door de eenheid van de economie” (*par l'unité d'une économie*).²⁷⁷ Waarmee de godsdienstigheid van een “om zichzelf bezorgde mens” niet verder reikt dan “een god die men opzoekt om te bedelen”.

Het statuut van zijn transcendentie (ondanks de immanentie van zijn openbaring) – een andere transcendentie dan die van Aristoteles' ontoegankelijke god, – het statuut van deze transcendentie van het boven-natuurlijke is nooit opgemaakt. Op de ingrepen van de boven-natuurlijke god kon men tot op zekere hoogte rekenen; men kon er zelfs invloed op uitoefenen evenals op de gevolgen van andere willens en krachten die achter de gebeurtenissen zitten (HAM 64, 65).²⁷⁸

Zeer beknopt refereert Levinas hier aan wat binnen de christelijke geloofsleer bekend staat als het *cultuurmandaat* – een concept dat als zodanig een belangrijk aspect vormt van het westers mens- en wereldbeeld, namelijk: Gods opdracht aan de mens de aarde te bewonen en te bewerken (Gen. 1: 28). Alzo wordt God in zijn verhouding tot de wereld én immanent én transcendent gedacht; hij transcendeert de wereld, maar heeft zich er ook in geopenbaard, Schriftuurlijk en Natuurlijk. Want, aldus Herman Berkhof: “Gods zelf-zijn wordt in het partnerschap van de openbaring niet opgeofferd of uitgewist, maar juist verwerkelijkt”.²⁷⁹ Anders dan Aristoteles' “ontoegankelijke god” is God daarmee ook een toegankelijke god die zich op voorwaarden door de mens laat vinden.²⁸⁰ De theologie heeft het statuut van die voorwaardelijke relatie tussen God en mens trachten te doordenken en daarmee op formule gebracht. Maar binnen het westers politiek, maatschappelijk en economisch handelen zijn de transcendentale implicaties “van het boven-natuurlijke” (*du sur-naturel*) nooit opgemaakt. Integendeel, in praktische zin en gemakshalve “rekende men tot op zekere hoogte” met de vele Schriftuurlijke beloften van zegen en voorspoed, en meende daar vanuit vrome wederkerigheid zelfs aanspraak op te kunnen maken.²⁸¹ Aldus verwerd dit cultuurmandaat tot legitimatie voor een politiek-economisch expansionisme dat ‘In Naam van...’, en ‘Ter meerdere Eer en Glorie van...’, de wereld meende te moeten koloniseren en

Rede over het levensevenwicht waakt. Zie Andries Hoogerwerf, *Vooruitgang en verval* (Budel 2006), 70 e.v.; Hans Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, 177-185.

277 Mogelijk is Peperzaks vertaling “Een God van wonderen...” abusievelijk gestoeld op de zinsopening “Dieu des miracles...”, waar naar de bedoeling van Levinas dan sprake zou moeten zijn van “Een god” met een kleine letter.

278 “Le statut de sa transcendance – malgré l'immanence de sa révélation – de sa transcendance nouvelle par rapport à l'infranchissable transcendance du dieu aristotélicien – le statut de cette transcendance du sur-naturel – n'a jamais été établi. Les interventions du dieu sur-naturel pouvaient, dans une certaine mesure, s'escompter et même s'infléchir, comme les effets d'autres volontés et d'autres forces qui président aux événements” (HAH 38).

279 Met betrekking tot “de vraag naar de formele verhouding van het feit-van-de-openbaring tot het feit-van-het-wezen” spreekt de theoloog Herman Berkhof van *transcendentie* en *condescendentie*, waarmee bedoeld: ‘overstijging’ en ‘neerbuiging’ (dat laatste ook opgevat als ‘nabijheid’). Zie Herman Berkhof, *Christelijk geloof: een inleiding tot de geloofsleer* (Nijkerk 1979), 112.

280 Peperzak verwijst naar Aristoteles' *Physika* 267 b 6-9; *Metaphysika* 1072 a 18-1073 a 13; 1074 b 15-1075 a 11; cf. 1064 a 37 (MG 169n.50).

281 De socioloog Max Weber (1864-1920) heeft de relatie tussen godsdienst en kapitalisme uitvoerig beschreven in zijn bekende studie *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905).

omvormen tot profijtelijk wingebed.

Wanneer de geschiedenis deze economie weersprak, dan betekende dit geen weerlegging van de bovennatuurlijke voorzienigheid, evenmin als de Ptolemeïsche astronomie zich liet weerleggen door de afwijkingen van de hemellichamen. Deze tegenspraken confermeerden de economie zelfs tegen de prijs van een paar nieuwe theologische ‘epicyclussen’ (HAM 65).²⁸²

Hoe vindingrijk de menselijke verbeelding is leert de geschiedenis van de natuurwetenschap, waarin niet zelden geïdealiseerde voorstellingen soms tot in het absurde worden aangepast en theoretisch gerechtvaardigd alvorens te moeten wijken voor een weerbarstige realiteit die door andere, meer adequate observaties, beter wordt benaderd – wat, in geval van een ‘wetenschappelijke revolutie’, ook wel *conceptuele discontinuïteit* wordt genoemd.²⁸³ Levinas noemt het voorbeeld van de Ptolemeïsche astronomie, die zich uiteindelijk wel liet weerleggen.²⁸⁴ Aangaande de “theologische ‘epicyclussen’” (‘epicycles’ théologiques), die Levinas niet verder toelicht, valt te denken aan Leibniz’ *harmonia praestabilita* – de opvatting dat deze wereld de beste van alle werelden is (*mundus optimus*), welk standpunt na de beruchte aardbeving van Lissabon in 1755 van meerdere zijden hevige kritiek ondervond.

Deze godsdienst die de persoon meer voor zichzelf vroeg dan zich er door opgeëist te voelen, en deze god die in de kringloop van de economie was opgenomen – een godsdienst en een god die de boodschap van de Schriften overigens niet uitputten – hebben hun invloed op de mensen zien verminderen. Daarom ging de zin van een volmaakt en heel eenvoudig op die god georiënteerde wereld verloren (HAM 65).²⁸⁵

282 “Les démentis que l’histoire infligeait à cette économie, ne réfutaient pas plus la providence surnaturelle que les écarts des astres ne réfutaient l’astronomie ptoléméenne. Ils la confirmaient même au prix de quelques nouveaux ‘epicycles’ théologiques” (HAH 38).

283 De wetenschapsfilosoof Thomas Kuhn spreekt van *incommensurabiliteit*. Sociologisch gezien kan het daarbij gaan om ‘communicatieproblemen’ tussen gemeenschappen van onderzoekers die verschillende paradigma’s hanteren, daardoor langs elkaar heen praten – eerder refereerden we aan de Babylonische spraakverwarring –, verschillende associaties maken en andere problemen stellen (bijvoorbeeld analytische versus hermeneutische psychologie). In kentheoretische zin betreft het onderzoekers die zich van verschillende begrippenkaders bedienen, op verschillende manieren naar de wereld verwijzen, andere scheidslijnen hanteren en als gevolg daarvan ook andere conclusies trekken. Waaraan Gerard de Vries toevoegt: “Een neutrale taal waarin alle wetenschappelijke begrippen zonder verlies van betekenis vertaald en dus onderling afgemeten kunnen worden, bestaat eenvoudig niet. Daarop zinspeelt de term ‘incommensurabiliteit’, die Kuhn aan de meetkunde ontleent”, om even verder te vervolgen: “Tussen beoefenaren van de wetenschap die niet hetzelfde gezichtspunt delen, heersen fundamentele communicatieproblemen. De wetenschappelijke stellingen die men betreft, zijn incommensurabel. Niet ‘waarheid’, maar ‘macht’ geeft de doorslag.” – De Vries, *Ontwikkeling van wetenschap*, 99, 137.

284 Het was Johannes Kepler (1571-1630) die het hypothetisch systeem van epicycli verving door ellipsbanen voor de omloop van de planeten.

285 “Cette religion que la personne demandait pour soi, plutôt que de se sentir requise par cette religion, et ce dieu entré dans le circuit de l’économie – religion et dieu qui n’épuisent pas d’ailleurs le message des Écritures – ont perdu de leur influence sur les hommes. Et, dès lors, se perdit le sens d’un monde parfaitement et très simplement ordonné à ce dieu” (HAH 38, 39).

“Deze godsdienst”, hiervoor betiteld als bedelpraktijk, was gecentreerd rond de persoon die “voor zichzelf vroeg” (*demandait pour soi*) zonder te beseffen dat geven zaliger is dan ontvangen (Hand. 20: 35). En daarmee participeerde “deze god” (*ce dieu*) – opgenomen in de “kringloop van de economie” (*le circuit de l'économie*) als belangen-legitimerende ‘schakel’ tussen burgers, overheid, financiële instellingen en tal van min of meer dwingende internationale verhoudingen – heel direct in de kringloop van productie en consumptie.²⁸⁶ Echter zonder dat recht werd gedaan aan de diepere portee van de Schriften (Écritures), mede waarom de zeggingskracht van die god en godsdienst hun invloed op de mensen hebben verloren.²⁸⁷ Ziehier de reden van genoemd zinverlies; wat Levinas brengt tot de volgende overweging:

Wij zijn niet van mening, dat het zinvolle zonder God kan, noch dat de idee van het zijn of van het zijn van het zijnde er voor in de plaats kunnen komen, om de betekenissen te leiden naar de eenheid van zin, zonder welke er geen zin bestaat.

De zin laat zich echter niet beschrijven op basis van een louter economische Godsidee; de notie van God die in de zin verborgen ligt, kan alleen door een analyse van de zin worden opgediept. De zin is onmogelijk wanneer het uitgangspunt is: een Ik, dat – zoals Heidegger zegt – op zo'n wijze bestaat, ‘dat het in zijn zijn om dit zijn zelf gaat’ (HAM 65, 66).²⁸⁸

Levinas is duidelijk niet van mening dat “het zinvolle” (*le sensé puisse*) “zonder God” (*se passer de Dieu*) – nu mét hoofdletter – kan, noch dat een heideggeriaanse zijns-benadering het heuristisch potentieel aandraagt “om de betekenissen te leiden naar de eenheid van zin, zonder welke er geen zin bestaat”. Maar hoe moet de zin dan worden opgevat als die niet samenvalt met “een louter economische Godsidee”? En ook andersom: hoe moeten we de notie van God in deze context verstaan, anders dan godsdienstig of theologisch? Levinas ziet maar één mogelijkheid om tot klaarheid te komen, middels “een analyse van de zin” (*c'est l'analyse du sens*) – en dan vooral vanuit de direct empirisch existentiële betekenis van het woord *zin* zelf.

286 Het concept van de “economische kringloop” stamt uit de Fysiocratische school van midden achttiende eeuw. De term is een vondst van de Franse arts en econoom François Quesnay (1694-1774), die daarmee duidde op een verondersteld evenwichtsmechanisme binnen de economische processen. In reactie op het mercantilisme waren de vertegenwoordigers van de Fysiocratische school – de naam verraad het prerogatief van de landbouw (natuur) boven de industrie en de handel – vóór economische vrijheid en tégen staatsbemoeienis (*laissez faire*).

287 Sinds lang laat de seculiere samenleving zich in voorwaardenscheppende en garanties biedende zin niets meer gelegen liggen aan God en godsdienst, behalve binnen sommige orthodox kerkelijke kringen waar men nog vasthoudt aan de traditie van een ‘Biddag voor Gewas en Arbeid’ in het voorjaar en ‘Dankdag’ in het najaar. In Amerika en Canada is ‘Thanksgiving Day’ nog steeds een nationale feestdag.

288 “Nous ne pensons pas que le sensé puisse se passer de Dieu, ni que l'idée de l'être ou de l'être de l'étant puissent s'y substituer, pour conduire les significations vers l'unité de sens sans laquelle il n'y a pas de sens.

Mais ce n'est pas à partir d'une idée encore économique de Dieu que l'on pourrait décrire le sens; c'est l'analyse du sens qui doit livrer la notion de Dieu que le sens recèle. Le sens est impossible à partir d'un Moi qui existe comme dit Heidegger de telle manière ‘qu'il y va dans son existence de cette existence même’” (HAH 39).

- *Semantische analyse van de moderne zincategorie* -

Hier vervolgen we de eerdere etymologie van het nomen “zin” met een beknopte semantische analyse van de moderne zincategorie.²⁸⁹ We concentreren ons daarbij op de eigentijdse betekenisvariant (VII, *nut, waarde, bestaansgrond*), waar deze direct aansluit bij de existentiële vraagstelling aangaande betekenis en zin van de wereld in het algemeen en die van het eigen bestaan in het bijzonder. Dit betreft enerzijds een filosofisch probleem: hoe kan de zin van het bestaan filosofisch geformuleerd en gefundeerd worden?, en anderzijds een sociaalpsychologisch en daarmee vooral maatschappelijk probleem: hoe verhoudt de individuele zinbeleving zich tot de sociale context, ofwel: wat is de aard van de zinbehoefte en de afhankelijkheidsrelaties welke voor de vervulling daarvan belangrijk zijn? De filosofische vraagstelling komt in volgende paragrafen breder aan de orde; voor hier bedoelde semantische analyse van de zincategorie biedt vooral de tweede vraag goede aanknopingspunten.²⁹⁰ Zo kunnen we stellen dat voor het huidige levensgevoel van velen het wegvallen van vertrouwde zingevingskaders op zowel macro- als microniveau van directe invloed is op de mogelijkheid tot individuele zinbeleving. Zin-*geven* én zin-*ontvangen* kunnen immers alleen tot stand komen in een specifieke verhouding van onze binnenwereld tot de buitenwereld, de *context*, als dié verhouding welke door het subject en relevante anderen wordt gespecificeerd in termen van richtinggevend of doelbepalend voor het totale (wel)zijn en handelen daarbinnen. Alzo betreft de zinproblematiek de problematisch geworden betekenisrelatie tussen subject en context; waarbij het probleem aan de subject-zijde (het deelnemersperspectief) vooral de psychosociale structuur geldt die deze verhouding kenmerkt, omdat elke poging tot zinbeleving uitgaat van de interne betekenisrelatie die daaraan ten grondslag ligt. En het aan de context-zijde naast het wegvallen van algemeen oriënterende kaders gaat om een veelheid van maatschappelijke veranderingen binnen de cultuur die, lokaal of sectorisch, op korte of langere termijn van grote betekenis zijn voor individu en collectief. Op grond waarvan gesteld kan worden dat een ‘zinvolle’ verhouding tussen subject en context alleen tot stand kan komen binnen het kwetsbaar evenwicht van enerzijds een *kennen van-*

289 De hier gepresenteerde analyse is onderdeel van een eerder door mij gepubliceerd artikel, getiteld, ‘Zin en context: een poging tot verstaan van de individuele zinbeleving’, *Filosofie* 2 (1998), 4-7.

290 Als vertrekpunt benoemen Van der Wal en Jacobs ‘de interne betekenisrelatie van het deelnemersperspectief’ (zie noot 82). Dit betreft het perspectief waarbinnen het individu de *zin* van een met betekenis geladen relatie tot elementen uit de context beleeft. Deze pen bijvoorbeeld, de pen die ik tóén van mijn vriendin cadeau kreeg, is van bijzondere betekenis voor mij. En dit huis, waar ik mijn jeugd jaren doorbracht, herbergt tal van betekenisvolle en meest dierbare herinneringen. Daarnaast werpt het buitenstaandersperspectief, wat hier als achtergrond dient, licht op het *functionele* karakter van die elementen welke vanuit dat perspectief in hun veranderlijkheid verwisselbaar en/of vervangbaar zijn – die pen had net zo goed een andere kunnen zijn, evenals dat huis, en (misschien moeilijk toe te geven) ook die vriendin. Het “deelnemersperspectief” wordt aldus gekenmerkt door *personalisatie* van de relatie tot de context en het “buitenstaandersperspectief” door *depersonalisatie* van die relatie vanwege de contingente functionaliteit van de context. Van der Wal en Jacobs stellen dan ook: “Door zingevingsproblematiek worden diegenen gekweld die het vage vermoeden hebben dat vele problemen waarmee de mensheid kampt, voortkomen uit, of ten minste versterkt worden door, een gebrek aan algemeen-oriënterende kaders.” – Van der Wal en Jacobs, *Vragen naar zin*, 210.

en *deelnemen aan* de wereld, en anderzijds het *gekend worden door-* en *opgenomen zijn in* de wereld. Evenwicht in deze verhouding komt tegemoet aan de intrinsiek menselijke behoefte aan psychosociale harmonie die voorwaardelijk is voor een brede en stabiele zinbeleving, vanuit het voor het individu betekenisvol besef *tot zijn of haar recht te komen in de wereld*.

Anders gezegd: het subject beleeft *de 'zin'* van eigen bestaan in het tot zijn recht komen van één of meerdere, door het subject en relevante anderen, als belangrijk en daarmee betekenisvol beschouwde aspecten van dat bestaan.²⁹¹ Waarmee 'zin' als existentieel perspectief een fundamenteel relationeel, en daarmee tegelijk *sociaal én spiritueel* begrip is, waarvan de diepere beleving pas tot stand komt binnen een intersubjectief axiologische context. Terugkomend op Levinas' "mening" vergt het dan ook geen aristotelische-, economische- of anderszins functionalistische godsidee, maar een vooral personalistische Godsidee, "om de betekenissen te leiden naar de eenheid van zin, zonder welke er geen zin bestaat". Want: "**De zin is onmogelijk**", zo luidt de laatste en tevens kernzin van de paragraaf, "**wanneer het uitgangspunt is: een Ik, dat – zoals Heidegger zegt – op zo'n wijze bestaat, 'dat het in zijn zijn om dit zijn zelf gaat'**" (*Le sens est impossible à partir d'un Moi qui existe comme dit Heidegger de telle manière 'qu'il y va dans son existence de cette existence même'*).²⁹² Heideggers 'Ik' immers, laat de dialoog "die men aangaat met dat wat *uit zichzelf* betekent, met de andere mens" (HAM 63), goedgevoel buiten beschouwing; wat de verhoudingen depersonaliseert tot louter inwisselbare functies die geen recht kunnen doen aan het bredere sociaalpsychologische en diepere spirituele werkelijkheidsverband van Ik *en* de Ander.

291 Dat het hier om zeer complexe psychosociale structuren van betekenisverlening gaat blijkt onder andere uit de rol van het persoonlijk wereldbeeld en zelfbeeld die, over de verschillende levensfasen heen, bepalend zijn voor de tijdruimtelijke alsook morele dimensie van deze zinbeleving. Zo zal bijvoorbeeld de zinbeleving van de een voldaan zijn in het besef kinderen grootgebracht te hebben en in gezondheid en redelijke welstand te zien opgroeien, terwijl een ander die mate van voldaanheid pas ervaart bij internationale erkenning van zijn of haar persoon voor een belangwekkende maatschappelijke bijdrage, en een derde die voldoening vindt in een sober leven van anonieme dienst aan de naaste. De mentale huishouding van het subject vormt alzo de katalysator van de uiteindelijke zinbeleving doorheen de verschillende levensfasen. In verband waarmee Ad Peperzak heeft opgemerkt: "In de filosofische literatuur is bijzonder weinig te vinden over de eigen aard, de mogelijkheden en de zin van de verschillende levensfasen. Als het zojuist gezegde waar is, ligt hier echter een belangrijke taak voor de samenwerking van filosofen met psychologen van de levensloop." – Peperzak, *Zoeken naar zin*, 27. Een duidelijke poging in die richting vormt de bijdrage van de cultuurfilosoof Arnold Cornelis (1934-1999), die in zijn *Logica van het gevoel: filosofie van de stabiliteitslagen in de cultuur als nesteling der emoties* (Amsterdam 1997), betoogt dat de wereld niet uit feiten maar uit mogelijkheden bestaat die kunnen worden ingezien en benut voor persoonlijke zelfsturing en maatschappelijk beleid, waarbij gevoel en emotie essentiële informatiebronnen vormen.

292 De tekst waaraan Levinas refereert luidt: "Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht." – Heidegger, *Sein und Zeit*, 12.

§ 6. De Zin en het Werk

In deze paragraaf, getiteld ‘Le sens et l’œuvre’, tracht Levinas de zincategorie heel direct te verbinden met de ethische dimensie. Hij introduceert daartoe een dynamisch begrip: “het Werk” (*l’Œuvre*); nader uitgewerkt als “een oriëntatie die op een *vrije* wijze van het Zelfde naar het Andere gaat...” (HAM 67, 68); “*een beweging van het Zelfde naar het Andere die nooit tot het Zelfde terugkeert*” (HAM 68); wat de begrippen ‘zin’, ‘oriëntatie’ en ‘vrijheid’ tot ethische éénzinnigheid herleidt. Vervolgens concretiseert Levinas het ‘werk’ als “liturgie” – een ‘publiek werk’ (*leitourgia*) – dat zich voltrekt “in een volledig overheersen en te boven gaan van mijn tijd”, om daarmee dit begrip te typeren als “de ethiek zelf” (HAM 71). Toelichtend wijst hij tenslotte op een traumatisch oorlogsverleden waarin de ethiek zich manifesteerde als een “werken *in* het heden, niet *voor* het heden” (HAM 71), ofwel: een *en-ergie* in verantwoordelijkheid voor een toekomst, die bevrijdt “uit de omknelling van het heden” (HAM 72).

De reflectie over de culturele betekenis kwam tot een pluralisme waaraan één enkele zin en richting ontbreekt. Het leek er even op dat economie en techniek deze zouden aangeven. Maar al laten de culturele betekenissen zich als superstructuren van de economie uitleggen, de economie ontleent haar vormen weer aan de cultuur. De dubbelzinnigheid van de betekenissen getuigt van een desoriëntatie (HAM 66).²⁹³

In voorgaande paragrafen werkte Levinas toe naar een idee van de culturele betekenis die in hoge mate pluralistisch was, maar ook “een pluralisme waaraan één enkele zin en richting ontbreekt”. Toch leken economie en techniek nog een zekere éénzinnigheid te kunnen bieden. Bij nader inzien echter moeten ook die, ondanks hun dominantie, als aspecten van culturele pluriformiteit worden begrepen: het hele complex van wetenschap, techniek en economie (WTE-complex, zie noot 245) is niet *funderend voor* maar *resulterend uit* – ze “ontleent haar vormen weer aan de cultuur”. En daarmee blijkt de cultuur, altijd balancerend tussen oppervlakkige en diepere motieven, in hoge mate ambivalent – in dit geval een ambivalentie die op haar beurt “getuigt” (*atteste*) van een evidente desoriëntatie.

- Een dubbelzinnige filosofische mentaliteit -

Het betreft hier echter niet enkel een desoriëntatie die ons overkomt, maar een die in zekere zin willens en wetens wordt gecultiveerd en daarmee welbewust in stand wordt gehouden.

Wij willen hier allereerst bij aantekenen dat deze dubbelzinnigheid schijnt te beantwoorden aan een bepaalde filosofische mentaliteit die zich thuis voelt in een niet-gepolariseerde ether. Wijst de zin als oriëntatie niet op een aandrift en een buiten zichzelf treden naar het *andere dan zichzelf*, terwijl

293 “La réflexion sur la signification culturelle amène à un pluralisme auquel manque un sens unique. L’économie et la technique semblaient un moment le dessiner. Mais si les significations culturelles se laissent interpréter comme des superstructures de l’économie, l’économie, à son tour, emprunte ses formes à la culture. L’ambivalence des significations atteste une désorientation” (HAH 40).

de filosofie al het Andere juist wil opsorpen in het Zelfde en de andersheid wil neutraliseren? (HAM 66).²⁹⁴

Die dubbelzinnigheid sluit aan bij “een bepaalde filosofische mentaliteit” (*un certain esprit philosophique*), waarmee Levinas kennelijk bedoelt: een sofistieke mentaliteit die zich verpand heeft aan de ‘methodische twijfel’ als modus van theoretische onbeslisbaarheid, waarmee ze andersom toch een zekere eenzinnigheid – “een niet-gepolariseerde ether” (*un éther non polarisé*) – handhaaft. Het is de eenzinnigheid van de zogenaamde ‘objectiviteit’ die er voor waakt zich te verliezen in een of ander oncontroleerbaar engagement en daarom alle “andersheid wil neutraliseren” (à neutraliser l’altérité), maar daarmee tegelijk alle zin neutraliseert die juist, en wel zeer precies, afhangt van een geëngageerd “buiten zichzelf treden naar het *andere dan zichzelf*”.

Wantrouwen ten aanzien van iedere onoverwogen daad, – helderheid van de ouderdom die de onbezonnenheden van de jeugd heeft verwerkt, – een Aktie die bij voorbaat is ingehaald door het weten waardoor ze zich laat leiden – dát is wellicht de definitie van de filosofie (HAM 66).²⁹⁵

Een objectiviteit die haar formele neutraliteit bewaakt moet uiterst wantrouwend zijn ten aanzien van elk onoverwogen handelen; dat is de “helderheid” (*lucidité*) van de hedendaagse filosofie die “de onbezonnenheden” (*imprudences*) van haar vroegere naïeve preoccupaties heeft verwerkt. En dan gaat het Levinas niet om een grondige definitie, maar eerder om een suggestieve typering van de filosofie die, introvert en niet wars van cynisme geworden, aan meerdere ouderdomsverschijnselen lijdt, blijkens de overspannen preoccupatie met haar (post-)moderne klachten.²⁹⁶ Met “een Aktie” (*l’Action*) – hoofdletter (!) – kan dan ook weinig anders bedoeld zijn dan het *ethisch* handelen zelf, dat maar al te dikwijls wordt verlamd door ‘verstandige’ overwegingen die de objectieve neutraliteit van de eigen positie als hoogst na te streven graad van integriteit moeten garanderen.²⁹⁷

294 “Notons d’abord que cette ambiguïté semble répondre à un certain esprit philosophique qui se complait dans un éther non polarisé. Le sens, en tant qu’orientation n’indique-t-il pas un élan, un hors de soi vers l’autre que soi alors que la philosophie tient à résorber tout Autre dans le Même et à neutraliser l’altérité” (HAH 40).

295 “Méfiance à l’égard de tout geste inconsidéré, lucidité de vieillesse qui absorbe les imprudences de la jeunesse, l’Action d’avance récupérée dans le savoir qui la guide – c’est peut-être la définition même de la philosophie” (HAH 40).

296 De term ‘postmodern’ is intussen wat sleets maar nog steeds in gebruik; anderen spreken wel van *hypermoderniteit* als intensivering of verhevigde gestalte van de moderniteit. Zie Frédérique Lenoir, *La guérison du monde* (Parijs 2012). Intussen spreken we niet enkel van *post-modernisme*, maar ook van *post-secularisme*, *post-kapitalisme* en *post-liberalisme*, waarmee dit ‘post’ de indicatief vormt van een complexe maatschappelijke dynamiek waarin elk beoogd ‘weten’ en ‘voorspellen’ teneinde te kunnen ‘beheersen’, hoe langer hoe problematischer wordt.

297 Elders kritiseert Levinas de prioriteitstelling van procedures en formalismen binnen *Les sciences humaines*, waar die meer begaan zijn met de ‘waarachtigheid’ van hun methodische axiomatieken dan met de inhoudelijk menselijke feiten zelf (HAH 85). Vergelijkbaar spreekt hij op het eind van de volgende paragraaf van de “uiteindelijke en meest achterbakse terughoudendheid van een ziel die in het aangezicht van het Goede hardnekkig over zichzelf blijft nadenken en daardoor de beweging

Ook al gaat het leven aan de filosofie vooraf, – ook al legt de hedendaagse wijsbegeerte in haar anti-intellectualistische opzet de nadruk op het voorafgaan van de existentie aan de essentie en van het leven aan het inzicht, ook al nemen bij Heidegger de ‘dankbaarheid’ jegens het zijn en de ‘gehoorzaamheid’ de plaats in van de beschouwing, toch vermeit de hedendaagse filosofie zich in de veelheid van culturele betekenissen; en in het eindeloze spel van de kunst ontlast het zijn zich van zijn andersheid (HAM 66, 67).²⁹⁸

De filosofie treedt op als een uitdrukking van de weigering om zich met het andere in te laten, de voorkeur voor het wachten boven het handelen, de onverschilligheid ten aanzien van de anderen en de universele allergie die eigen zijn aan de vroegste kindsheid van de filosofen. De reisroute van de filosofie blijft die van Odysseus, wiens avontuur in de wereld niets anders was dan een terugkeer naar zijn geboorte-eiland: welbehagen in het Zelfde en miskenning van het Andere (HAM 67).²⁹⁹

Eerst moet het leven geleefd worden wil er op gereflecteerd kunnen worden – *ervaringsleren* geldt algemeen als *modus* van ‘voortschrijdend inzicht’ (vgl. noot 172). Analogie neemt het existentialisme à la Sartre als uitgangspunt voor menswording “het voorafgaan van de existentie aan de essentie”; waarover Levinas opmerkt: “Zij die in het werk van Sartre de nadruk leggen op het engagement, vergeten dat zijn voornaamste zorg is om binnen het engagement een *degagement* veilig te stellen. Die zorg leidt tot een nihilisme in zijn nobelste uitdrukking: een ontkenning van het hoogste engagement dat de mens in zijn eigen essentie aantreft” (MG 79).³⁰⁰ We treffen hier een empirisme dat, aldus Levinas, met zijn hedendaagse anti-metafysica evenredig anti-intellectualistisch is. Maar ook bij Heidegger wordt “de beschouwing” (*la contemplation*) voorafgegaan door een haast mystiek existentialisme dat in de verwondering meer betekent dan het dankend kan denken of gehoorzaamend kan vermoeden.³⁰¹ Niettemin “vermeit” (*se complaint*)

naar de Ander stopt” (HAM 83). En Jacques Derrida stelt: “It is necessary to welcome the other in his alterity, without waiting, and thus not to pause to recognize his real predicates. It is thus necessary, beyond all perception, to receive the other while running the risk, a risk that is always troubling, strangely troubling, like the stranger (*unheimlich*), of a hospitality offered to the *guest as ghost* or *Geist as Gast*.” – Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, 111. Vgl. Matth. 25: 40-45.

298 “Même si la vie précède la philosophie, même si la philosophie contemporaine qui se veut anti-intellectualiste, insiste sur cette antériorité de l’existence par rapport à l’essence, de la vie par rapport à l’intelligence, même si, chez Heidegger, la ‘gratitude’ envers l’être et l’obéissance’ se substituent à la contemplation, la philosophie contemporaine se complait dans la multiplicité des significations culturelles; et dans le jeu infini de l’art, l’être s’allège de son altérité” (HAH 40).

299 “La philosophie se produit comme une forme sous laquelle se manifeste le refus d’engagement dans l’Autre, l’attente préférée à l’action, l’indifférence à l’égard des autres, l’allergie universelle de la première enfance des philosophes. L’itinéraire de la philosophie reste celui d’Ulysse dont l’aventure dans le monde n’a été qu’un retour à son île natale – une complaisance dans le Même, une méconnaissance de l’Autre” (HAH 40).

300 Peperzak (MG 79n.11): “Toespeling op Sartre’s afwijzing van de menselijke ‘natuur’ of ‘essentie’ (*nature humaine, essence*) als vooraf gegeven norm of wet van het concrete menszijn. Men denke aan de programmatische uitspraak ‘*L’existence précède l’essence*’ (J. P. Sartre, *Lexicalisme est un humanisme*, Parijs 1946, p. 17)”. Wat Levinas hier bedoelt, is het transcendent Goede als oorspronkelijke grond van de ethiek. Vgl. de woorden van Jezus: ‘Niemand is goed dan God alleen’ (Marc. 10: 18); een grond die ontkend wordt in het initiatief dat zichzelf tot autonoom uitgangspunt van het goede neemt – een ‘nobele’ vorm van nihilisme.

301 Mystieke *verwondering*, onderscheiden van filosofische verwondering, is stille *aanbidding* – een passief stilstaan bij de innerlijke *wording* die ‘mij’ overkomt, en als zodanig een vorm van transcendentie.

de filosofie zich in de vele culturele betekenissen, alsof hun ‘lading’ geen kwaad kan, niet *écht* iets te betekenen heeft, zoals ook de kunst spelenderwijs (gelijk Sartre’s *degagement*) afstand houdt tot de ernst van de moraal, omdat het daar zelf graag zeggenschap over houdt. En zo manifesteren filosofie en kunst ten diepste “de weigering om zich met het andere in te laten”, en daarmee, “de voorkeur voor het wachten boven het handelen”,³⁰² als kennelijke staat van *lethargie* waar onverschilligheid niet vreemd aan is (vgl. noot 61 over *inertie*). Voor Levinas betreft dit de “universele allergie” (*l’allergie universelle*) voor het praktische tegenover het beschouwelijke, als het allergisch zijn voor de concreet ethische implicaties van intermenselijke verhoudingen. En daarmee een allergie, eigen aan de voorsocratische kindsheid die met alle vragen omtrent een eerste beginsel (*archè*) niet toekwam aan de latere antropologische vraagstelling. Ter illustratie wijst Levinas nog op het Odysseus-epos, dat in dit geval model staat voor de cirkelbeweging van elk *zelf*-bewustzijn, iedere *zelf*-articulatie en elke *zelf*-handhaving, waarin punt van vertrek en aankomst samenvallen,³⁰³ resulterend in een welbehagen dat het Andere miskent.

Maar moet men aan het weten en de betekenissen verzaken om de zin terug te vinden? Moeten wij ons maar blindelings laten oriënteren, voordat de culturele betekenissen een eenzinnige richting en het zijn de eenheid van één enkele zin kunnen krijgen? Maar vertegenwoordigt een blinde oriëntatie niet veeleer de orde van het instinct dan die van de mens, zodat de persoon dan verraad pleegt jegens zijn roeping als persoon, doordat hij opgaat in de wet die hem situeert en oriënteert? Is het onmogelijk om in het zijn een oriëntatie – een zin en een richting – te ontdekken, die éénzinnigheid en vrijheid met elkaar verenigt? In ieder geval is dit het doel van de analyse die wij hier proberen te geven (HAM 67).³⁰⁴

Kunnen danken voor *dat* waar het denken te klein voor is, en kunnen gehoorzamen aan *dat* waar het innerlijk voelen geen vermoeden van heeft: “een verschuiving in onszelf die niet zonder meer uit immanente metafysica kan worden afgeleid.” – Duintjer, *Rondom metafysica*, 107. Heidegger echter, lijkt de relatie tussen *Danken* en *Denken* wel af te leiden uit een immanente metafysica: “Der reine Dank ist vielmehr dies, daß wir einfach denken, nämlich das, was es eigentlich und einzig zu denken gibt. Aller Dank gehört zuerst und zuletzt in den Wesensbereich des Denkens.” – Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* (Tübingen 1954), 94. Een betrekking waarin ook *Hören* en *Gehör* zijn opgenomen: “...wenn das Denken, die Wahrheit des Seins bedenkend, das Wesen der Humanitas als Ek-sistenz aus deren Zugehörigkeit zum Sein bestimmt...” – Über den Humanismus, 48. Want: “‘Nichts ist ohne Grund’, lautet der Satz vom Grund. *Nihil est sine ratione*.” – Martin Heidegger. *Der Satz vom Grund* (Tübingen 1957), 91.

302 Peperzak (BPW 48n.46) ziet hier een allusie met Heideggers *Warten*: “Wartend sind wir, wie Sie es schon sagten, losgelassen aus dem transzendente Bezug zum Horizont.” – zie Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Stuttgart 2004), 49.

303 In hun *Dialektik der Aufklärung* schreven Horkheimer en Adorno: “...de held van de avonturen blijkt het oerbeeld te zijn juist van het burgerlijke individu, dat zijn begripmatige oorsprong heeft in die uniforme zelfhandhaving, waarvan de rondolende het voorwereldlijk model levert.” – Max Horkheimer en Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente* (Frankfurt a.M. 2004); Ned. vert. *Dialectiek van de Verlichting: filosofische fragmenten* (Amsterdam 2007), 57. Alzo duidt de Odysseus-vertelling als metafoor de zelfhandhaving (“Selbstbehauptung”) die als ‘verlichte rede’ het andere te slim af is, of als ‘pragmatische rede’ het andere ontvlucht. In die zin ook, aldus Marie-Anne Lescourret, zocht de Jood Levinas “geen bodem, noch *roots* of een plek [...] hij zocht een begrijpen”, en stelt daarin het vertrek van Abraham die niet terugkeerde naar zijn vaderland ten voorbeeld (ELB 286).

304 “Mais faut-il renoncer au savoir et aux significations pour retrouver le sens? Faut-il une orientation

Na deze weinig verheffende kijk op de instrumentele rede stelt Levinas de vraag of we dan maar alle rationele kennis en betekenisgeving moeten “verzaken” om de zin terug te vinden? Wat er volgens hem op neerkomt dat “wij ons maar blindelings laten oriënteren”, geheel naar “de orde van het instinct” (*l'ordre instinctif*), waarmee we ontegenzeggelijk verraad plegen aan onze “roeping als persoon” (*vocation de personne*). En dat kan ook weer niet de bedoeling zijn; waarom de volgende dringende vraag: “Is het onmogelijk om in het zijn een oriëntatie – een zin en een richting – te ontdekken, die éénzinnigheid en vrijheid met elkaar verenigt?” Als persistente vraagstelling – niet gericht op een causaal verklaren, maar met betrekking tot het *wezen* van mens en cultuur gericht op het hermeneutisch verstaan – lijkt dit niet enkel de centrale vraag van de paragraaf maar van heel het artikel te zijn want, dat is “...het doel van de analyse” (*le but de l'analyse*) die Levinas voor ogen staat. In het volgende gaat Levinas dan ook in op de voorwaarden die een dergelijke oriëntatie mogelijk maken en waarvan hij de uitkomst benoemt als “Werk” (*Œuvre*).

- *Eénzinnigheid en vrijheid als Werk* -

De categorieën *zin*, *oriëntatie* en *vrijheid* komen hier samen in de éénzinnige gestalte van “het Werk”; een begrip dat op dit punt nog niets zegt over het initiatief, maar wel over het fundamentele engagement van mens-tot-mens.

Op de eerste plaats moeten wij nauwkeurig de voorwaarden voor een dergelijke oriëntatie vaststellen. Deze kan slechts gevonden worden in een beweging die buiten het identieke treedt om zich te richten op iets Anders dat absoluut anders is. Ze begint in iets identieks, in een Zelfde, een Ik; ze ligt niet in een ‘zin van de geschiedenis’ die over het Ik heerst, want de onweerstaanbare oriëntatie van de geschiedenis berooft het feit van de beweging van haar zin, aangezien het Andere reeds in het Zelfde en het eind reeds in het begin ligt opgesloten. Een oriëntatie die op een *vrije* wijze van het Zelfde naar het Andere gaat, is een Werk (*Œuvre*) (HAM 67, 68).³⁰⁵

Levinas maant tot nauwkeurigheid, waarmee we komen op de volgende stellingen aangaande “een dergelijke oriëntatie”. Beginnend “in iets identieks” (*dans un identique*), “in een Zelfde” (*dans un Même*), “een Ik” (*dans un Moi*), wordt ze gevonden:

- in een beweging die “buiten het identieke” treedt (*allant hors de l'identique*);
- om zich te richten op “iets Anders” (*vers un Autre*);
- dat “absoluut anders” is (*absolument autre*).

aveugle pour que les significations culturelles prennent un sens unique et pour que l'être retrouve une unité de sens? Mais, une orientation aveugle ne représente-t-elle pas l'ordre instinctif plutôt qu'humain où la personne trahit sa vocation de personne en s'absorbant dans la loi qui la situe et l'oriente? N'est-il pas, dès lors, possible de concevoir dans l'être une orientation – un sens – qui réunirait univocité et liberté? Voilà du moins le but de l'analyse que nous entreprenons” (HAH 41).

305 “Il faut d'abord fixer avec précision les conditions d'une telle orientation. Elle ne peut être posée que comme un mouvement allant hors de l'identique, vers un Autre qui est absolument autre. Elle commence dans un identique, dans un Même, dans un Moi – elle n'est pas un ‘sens de l'histoire’ qui domine le Moi, car l'orientation irrésistible de l'histoire rend insensé le fait même du mouvement, l'Autre étant déjà inscrit dans le Même, la fin dans le commencement. Une orientation qui va *librement* du Même à l'Autre, est Œuvre” (HAH 41).

Het klinkt als een haast programmatische opzet van wat Levinas in *Totalité et Infini* uitwerkt als “de exterioriteit” (*l'extériorité*) – de wending van de ziel naar de exterioriteit van het absoluut andere, die niet is af te leiden uit de identiteit van de ziel zelf (TI 33) – en daarmee een *exterioriteit* die, absoluut anders dan de hegeliaanse ‘zin van de geschiedenis’, het subject als volwaardige *subjectiviteit* constitueert doordat het de subjectieve *vrijheid* respecteert.³⁰⁶ Het resultaat van een dergelijke oriëntatie, die op een *vrije* wijze van het Zelfde naar het Andere gaat, benoemt Levinas vervolgens als “Werk” (Œuvre) – hier een begrip met een specifieke connotatie die, te verstaan als fundamentele *Verrichting* en *Gebeuren*, aanwijst hoe in het *zijn* “een zin en een richting” te ontdekken, waartoe Levinas dit begrip nauwkeuriger uitwerkt.

Men moet zich het Werk dus niet denken als de manifeste werking van een verborgen grond die achteraf bezien identiek met zichzelf blijft, zoals een energie, die in al haar uitingen zichzelf gelijk blijft. Evenmin moet men zich het Werk denken als iets dat lijkt op de techniek die – door de vermaarde negativiteit – een vreemde wereld omvormt tot een wereld waarvan de andersheid in mijn idee overgaat. Beide opvattingen bevestigen het zijn nog steeds als identiteit met zichzelf en herleiden het fundamentele gebeuren ervan tot het denken, dat – volgens de onvergetelijke les van het idealisme – een denken van zichzelf, denken van het denken is (HAM 68).³⁰⁷

Uitgaande van “het Werk” noemt Levinas twee ergonomische motieven die vreemd zijn aan de idee daarvan. Het eerste is *ontologisch*, als manifeste werking van “een verborgen grond” (*d'un fond*) – wat Peperzak in *Het menselijk gelaat*, met verwijzing naar Bergsons leer van de scheppende evolutie (*L'évolution créatrice*, 1907), vertaalt als “ondergrond” (MG 171n.58). Maar, als “een energie, die in al haar uitingen zichzelf gelijk blijft” (*demeure identique à lui-même*), valt ook te denken aan de Eerste hoofdwet van de Thermodynamica, die stelt dat de hoeveelheid materie en energie (*kwantiteit*) binnen een gesloten systeem in absolute zin, ongeacht de verschillende aggregatietoestanden (*kwaliteit*), altijd gelijk blijft. Het tweede motief is *epistemologisch*, als iets dat in termen van de instrumentele rede lijkt op de techniek die “een vreemde wereld omvormt” tot een wereld “waarvan de andersheid in mijn idee overgaat”; waarbij Peperzak de “vermaarde negativiteit” (*la fameuse négativité*) verbindt aan: “de technicistische interpretatie van Hegels dialectische negativiteit: het Zelf(de) ‘heft’ het Andere ‘op’ via de ontkenning of destructie van zijn absolute andersheid” (MG 171n.59). Maar, als “iets dat lijkt op de techniek”, valt ook

306 De ‘zin van de geschiedenis’ is een hardnekkig thema in de moderne reflectie, wat Levinas kritiseert als motief van een onophoudelijk opofferen van het heden aan een toekomst die er de uiteindelijke zinvervulling aan moet voltrekken (TI x). Waaraan Theo de Boer in een noot toevoegt: “Deze passage is gericht tegen de dialectische geschiedenisfilosofie en eigenlijk tegen elk vooruitgangsgeloof, dat het heden opoffert aan een toekomstig heil” (TO 14n.4).

307 “Mais il faut, dès lors, penser l'Œuvre non pas comme une apparente agitation d'un fond qui, après coup, demeure identique à lui-même, telle une énergie qui, à travers toutes ses manifestations, reste égale à elle-même. Il ne faut pas davantage penser l'Œuvre semblable à la technique qui, par la fameuse négativité, transforme un monde étranger en un monde dont l'altérité se convertit à mon idée. L'une et l'autre conceptions continuent à affirmer l'être comme identique à lui-même et réduisent son événement fondamental à la pensée qui est – et c'est là l'ineffaçable leçon de l'idéalisme – pensée de soi, pensée de la pensée” (HAH 41).

te denken aan de negatieve kritiek op het westers technocratisch denken en handelen, zoals door de latere Heidegger in termen van *Ge-Stell* geformuleerd.³⁰⁸ “Beide opvattingen” echter, bevestigen het zijn nog steeds “als identiteit met zichzelf”, waarmee ze het “fundamentele gebeuren” (*événement fondamental*) van het zijn herleiden tot een denken dat niet meer is dan een “denken van zichzelf” (*pensée de soi*), een “denken van het denken” (*pensée de la pensée*). En het is “de onvergetelijke les van het idealisme” die deze immanentie van de beslotenheid in het Zelf(de) steeds weer bevestigt door zichzelf als uitgangspunt te nemen, óók en juist, waar dat denken (a la Descartes *cogito*) ideaaltypisch ‘denkt’ zich eigenmachtig te kunnen verheffen tot de transcendentie van het Ware en Goede.³⁰⁹

De houding, die aanvangt als een houding ten aanzien van het andere, wordt – in de terminologie van Eric Weil – totaliteit of categorie. *Wanneer het Werk echter op een radicale wijze wordt gedacht, is het een beweging van het Zelfde naar het Andere die nooit tot het Zelfde terugkeert.* Ten einde toe doordacht, vergt het Werk een radicale onbaatzuchtigheid van de beweging die van het Zelfde naar het Andere loopt. Het eist daarom een *ondankbaarheid* vanwege het/de Ander. Dankbaarheid zou niets anders zijn dan de terugkeer van de beweging tot haar oorsprong (HAM 68).³¹⁰

“De houding”, opgevat als basishouding (*initialement attitude*) van het Zelf, benadert het andere als *buitenwereld* in een totalisering en categorisering waarmee het zich-zelf bevestigt als *binnenwereld* – wat een terugkeer betekent waarvan de ‘werkzame’ resultante in ethische zin nihil is. Het menselijk verblijven in de wereld voltrekt zich op een wijze die niet in alles bewust hoeft te zijn, maar daarmee niet minder manifest is in tal van redeneringen en argumenten waarmee

308 In een in 1976 postuum gepubliceerd interview met *Der Spiegel* (1966) zegt Heidegger: “Het wezen van de techniek zie ik in wat ik het ‘Ge-Stell’ noem, een op het eerste gehoor gemakkelijk mis te verstande term; juist opgevat verwijst hij naar de innerlijkste geschiedenis van de metafysica, die ook nu nog ons bestaan bepaalt. De heerschappij van het ‘Ge-Stell’ wil zeggen: de mens wordt ‘gesteld’, aangesproken en uitgedaagd door een macht die in het wezen van de techniek openbaar wordt. Juist in de ervaring van dit gesteld-zijn van de mens door iets wat hij zelf niet is en wat hij zelf niet beheerst, toont zich hem de mogelijkheid van het inzicht dat het Zijn de mens nodig heeft.” – Martin Heidegger, *Alleen nog een God kan ons redden: Der Spiegel in gesprek met Martin Heidegger* (Kampen 2002), 54. Zie ook Martin Heidegger, ‘Die Frage nach der Technik’, in: *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1954), 9-40; Ned. vert. *De vraag naar de techniek* (Nijmegen 2014).

309 Peperzak verwijst hier naar Aristoteles’ *Metaphysika* 1074 b 34: “Het (goddelijke) denken is denken van het denken’ (*noësis noëseos*). Dit denken van het denken staat ook aan het einde van de voleinding der platoons-aristotelische traditie in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*: deze besluit met een citaat van Aristoteles, *Metaphysika* 1072 b 18-30” (MG 171n.60). In § 1 van de tweede tekst ter exegese, ‘Détermination philosophique de l’idée de culture’, werkt Levinas die eigenmachtige verheffing tot de transcendentie uit als “cultuur van de immanentie” (TU 230). Echter, niet als denken *van-* (immanente grond van alle ideologie) maar als betrekking *tot* de transcendentie, geldt dit idealisme voor Levinas ook een eerste principe. Zie ‘Ideologie et idealisme’ (DQVI 17-33): “Idéalisme d’avant la Science et l’Idéologie” (33).

310 “L’attitude, initialement attitude envers l’autre, devient, selon la terminologie d’Éric Weil, totalité ou catégorie. Or, *l’Œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l’Autre qui ne retourne jamais au Même.* L’Œuvre pensée jusqu’au bout exige une générosité radicale du mouvement qui dans le Même va vers l’Autre. Elle exige, par conséquent, une *ingratitude* de l’Autre. La gratitude serait précisément le retour du mouvement à son origine” (HAH 41).

die mens zich verhoudt tot zijn medemens. Gelijk Eric Weil omschrijft, dat voor de concrete mens alle houdingen hetzelfde zijn, dat wil zeggen, absurd, behalve die van hem of haarzelf, die valt onder geen enkel oordeel maar beoordeelt wel die van anderen.³¹¹ Maar – en we mogen dit beschouwen als de kernzin van de paragraaf: **“Wanneer het Werk echter op een radicale wijze wordt gedacht, is het een beweging van het Zelfde naar het Andere die nooit tot het Zelfde terugkeert”** (*Or, l'Œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même*). Wat vervolgens een radicale onbaatzuchtigheid en edelmoedigheid vergt, waaruit Levinas ook nog eens de consequentie trekt van *ondankbaarheid* van de kant van de Ander – want dankbaarheid als blijk van wederkerigheid annihileert de ethische beweging.³¹² Waarmee we stuiten op een ‘moeilijkheid’ aangaande het intermenselijk verkeer die we hier nog niet kunnen uitwerken, maar waarvan de portee luidt dat Levinas die “ondankbaarheid” zeker niet bedoelt als funderende waarde van de intermenselijke verhoudingen, maar als wijsgerige typering van een *pre*-conditie waarin de vertrekkende beweging niet zint op terugkeer of retributie. Immers, zoals hij elders formuleert: “De wederkerigheid is een structuur die berust op een oorspronkelijke ongelijkheid” (MG 47).³¹³

Anderzijds moet het Werk echter verschillen van een spel dat pure verspilling is. Het is geen onderneming die alleen maar verlies oplevert. De door niets omgeven identiteit van het Werk is niet voldoende om er de ernst van te omschrijven. Het Werk is geen louter vergaren van verdiensten, maar evenmin een zuiver nihilisme. Want evenals iemand die opgaat in het najagen van verdiensten, neemt de nihilist – ondanks de schijnbare belangeloosheid van zijn daden – zichzelf onmiddellijk tot eindpunt en doel van zijn handelen (HAM 68, 69).³¹⁴

Anderzijds moet het Werk uit oogpunt van het subject – het *Zelf* – ook weer niet gezien worden als een “pure verspilling... die alleen maar verlies oplevert”. En hier raakt Levinas aan

311 “Pour l’homme concret, toutes les attitudes sont équivalentes, c’est-à-dire, absurdes, sauf une, la sienne, qui ne ressortit à aucun tribunal, mais forme le tribunal dont tout est justiciable.” – Eric Weil, *Logique de la philosophie* (Parijs 1985), 70. Vgl. Kierkegaards opmerking in een van zijn dagboeken (VIII A 165): “De meeste mensen zijn subjectief tegenover zichzelf en objectief tegenover anderen, ontzettend objectief soms – ach, de opgave is juist: objectief tegenover zichzelf te zijn en subjectief tegenover alle anderen.” – Van Munster, *Kierkegaard: een keuze uit zijn dagboeken*, 59.

312 Met verwijzing naar Derrida’s kritiek in *Adieu à Emmanuel Levinas*, spreekt Renée van Riessen van een kenotisch patroon waarin het ethisch subject er van af ziet ‘dank’ te verwachten, wat de asymmetrische beweging zou doen verkeren in wederkerigheid. Zie Riessen, *Man as a place of God*, 96-97.

313 “Dankbaarheid zou niets anders zijn dan de terugkeer...” is hier een retorische reductie, maar daarmee niet minder treffend. Samen met Vertrouwen (*pistis*) verwijst Dankbaarheid (*gratia*) naar de hiërarchische grondstructuur van de relatie tot de Hoogte, door Levinas *Hauteur* genoemd (TI 174) – een begrip wat hij even verder introduceert (HAM 71) en waarmee § 8 opent: “De hoogte (ver)ordent het zijn” (HAM 85); vgl. MG. 31n.48; 47n.20. Vrouwen tekent de relatie tot de Hoogte, dankbaarheid de *viering* van die relatie – we komen daar nog op terug.

314 “Mais d’autre part, l’Œuvre doit différer d’un jeu en pure dépense. Elle n’est pas entreprise en pure perte. Son identité bordée de néant, ne suffit pas à son sérieux. L’Œuvre n’est pas une pure acquisition de mérites, ni un pur nihilisme. Car, comme celui qui se livre à la chasse aux mérites, l’agent nihiliste se prend aussitôt pour terme et pour but, sous l’apparente gratuité de son action” (HAH 42).

de dieptedimensie van het Werk: “De door niets omgeven identiteit...” (*Son identité bordée de néant...*) verwijst naar het absoluut ontbreken van elk ‘houvast’ dat zo kenmerkend is voor “een spel” (*un jeu*) waarover de spelers via allerlei spelregels de beheersing hebben. Het Werk is geen spel maar “ernst” (*sérieux*) – vgl. “Rien n’est plus théâtre, le drame n’est plus jeu. Tout est grave” (HAH 78). Dat is de identiteit (*son identité*) van het Werk: een *ernst* die het subject in een geheel andere *zinrelatie* plaats dan de ‘verdienstelijke’ of ‘nihilistische’ mens, die beiden, in contradictoire ‘eensgezindheid’, zichzelf tot onmiddellijk “eindpunt en doel” (*pour terme et pur but*) van handelen nemen.

- Het Werk als relatie met het Andere -

Meer nadrukkelijk typeert Levinas het Werk als een bijzonder relationeel gebeuren dat in geen geval is op te vatten als, wat hij eerder noemde, “een systeem van wederkerigheid en uitwisseling” (HAM 64).

Het Werk is dus een relatie met het Andere, dat geraakt wordt zonder zich getroffen te tonen. Het blijft buiten het welbehagen in mislukkingen en vertroosting, waardoor Nietzsche het christendom definieert (HAM 69).³¹⁵

“Mislukkingen en vertroosting” verwijst naar de authentieke aandoeningen van een innerlijk dat zichzelf bevestigd weet in de gevoelvolle vermenging van onbehagen en “welbehagen” (*délectation morose*) middels een compenserend psychisme dat van elk verlies de winst berekent, menend met elk (toe)geven aan dat lijden dubbel terug te zullen ontvangen aan erkentelijkheid.³¹⁶ Paradoxaalwijs een welbehagen uit, en daarmee *in*, onbehagen dus, waarvan de werkzame kracht als een lijdensvol en alzo zelfrechtvaardigend uitboeten van eigen bestaan lijkt op de Hobbesiaanse ‘wet van zelfbehoud’, die als zodanig niets van doen heeft met Levinas’ Werk als “relatie met het Andere” (*relation avec l’Autre*), een relatie waarin compensatie en zelfbehoud geen overweging kunnen zijn.

Maar een vertrek zonder terugkeer, dat toch niet op een leegte uitloopt, zou zijn absolute *oriëntatie* evenzeer verliezen, als het een onmiddellijke triomf als beloning verlangde of met ongeduld de overwinning van zijn zaak verwachtte. De ‘ene zin’ zou dan in wederkerigheid verkeren. Door zijn vertrekpunt met zijn doel te confronteren, zou de Dader het Werk oplossen in berekeningen van tekorten en vereffeningen, in boekhoudkundige operaties. Het Werk zou dan ondergeschikt worden aan het denken. Als absolute oriëntatie op het Andere – als zin – is het Werk alleen maar

315 “L’Œuvre est donc une relation avec l’Autre, lequel est atteint sans se montrer touché. Elle se dessine en dehors de la ‘délectation morose’ de l’échec et des consolations par lesquelles Nietzsche définit le christianisme” (HAH 42).

316 Met geëxalteerd pathos fulmineert Nietzsche tegen het christelijk “welbehagen in vrede, in zachtmoedigheid, in de *onmacht* tot vijandschap”; een christendom dat “welbehagen (lust) uitsluitend hierin vindt, dat er niet meer, aan niemand meer, aan nadeel noch kwaad, weerstand geboden wordt...” – Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* 29 (1895); Ned. vert. *De antichrist* (Amsterdam 2003), 43. Zie voor Nietzsches ambivalente houding tegenover het christendom de analyse van Karl Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* (1952); Ned. vert. *Nietzsche en het christendom* (Utrecht 2017).

mogelijk in geduld; en dit geduld betekent uiteindelijk voor de Dader, dat hij er van af moet zien de uitkomst zelf mee te maken. Hij moet werken zonder het Beloofde Land binnen te gaan (HAM 69).³¹⁷

Het gaat nog steeds om de “absolute oriëntatie” (*orientation absolue*) en “de ‘ene zin’” (*Le ‘sens unique’*) die zich niet mogen oplossen in vormen van wederkerigheid, want dat maakt het Werk “ondergeschikt” aan het calculerend instrumentele denken. De enige mogelijkheid dit te voorkomen ziet Levinas dan ook in het “geduld” (*dans la patience*), waarbij *geduld* staat voor méér dan ‘geduld’ alleen; voor een (spirituele) basishouding – een “geest van geduld”³¹⁸ – waarin “de Dader” (*l’Agent*) onbaatzuchtig afziet van alle berekening en elke verwachting aangaande zichzelf. Wat “uiteindelijk” (*poussée à bout*) betekent: werken in volharding naar het voorbeeld van Mozes (Deut. 3: 23-28; 32: 48-52), “zonder het Beloofde land binnen te gaan”. En zo blijken beide – het Werk én de houding waarin het verricht wordt – in termen van *oriëntatie* en *zin* van grote existentiële betekenis voor zowel de *Eén* als de *Ander*.

De Toekomst waarvoor een dergelijk handelen werkt, moet van meet af aan geponeerd worden als iets dat onverschillig is voor mijn dood. Het Werk, dat evenzeer verschilt van het spel als van berekening, is het zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt. Voor de Dader bestaat het geduld er niet in, dat hij zijn onbaatzuchtigheid voor de gek houdt door zich de tijd van een persoonlijke onsterfelijkheid toe te kennen (HAM 69, 70).³¹⁹

Levinas wijst hier op een *indifferentie* als de haast ‘methodische’ onverschilligheid van een

317 “Mais un départ sans retour et qui ne va pas cependant dans le vide, perdrait également son *orientation absolue*, s’il quêtait une récompense dans l’immédiateté de son triomphe, si, impatientement, il attendait le triomphe de sa cause. Le ‘sens unique’ s’inverserait en réciprocité. Confrontant son départ et sa fin, l’Agent résorberait l’œuvre en calculs de déficits et de compensations, en opérations comptables. Elle se subordonnerait à la pensée. En tant qu’orientation absolue vers l’Autre – en tant que sens – l’œuvre n’est possible que dans la patience, laquelle, poussée à bout, signifie, pour l’Agent: renoncer à être le contemporain de l’aboutissement, agir sans entrer dans la Terre Promise” (HAH 42).

318 Elders benoemt Levinas ‘de grootheid van het geduld’, als hij schrijft: “De moderne wereld heeft de grootheid van het geduld vergeten. Het snelle en doeltreffende handelen, waarin alles in één keer op het spel wordt gezet, heeft de verborgen luister doen verbleken van het vermogen om te wachten en te lijden. Maar de glorieuze ontplooiing van de energie is moorddadig. Men moet de voortreffelijkheid van het geduld in herinnering brengen: niet om tegen de revolutionaire geest in berusting te preken, maar om de wezenlijke band te laten voelen, die de ware revolutie met de geest van geduld verbindt. De ware revolutie ontstaat uit een groot medelijden” (MG 64). Ofwel, de opgaaf waar men voor staat vraagt om een oplossing, maar meer nog om de inzet van een houding voor welke het persoonlijk meemaken van de oplossing geen criterium is. Vgl. Cornelis Verhoeven: “Zoals geduld de cultuur van de passiviteit is, zo is haast de cultuur van de activiteit. Het is een radeloze opstand van de actieve, eigenmachtige mens tegen het uitstel, zoals dat in de tijd wordt ervaren.” – Cornelis Verhoeven, *Inleiding tot de verwondering* (Budel 2006), 147. Verhoeven bepleit daarom een: “...tot het inzicht komen dat het belangrijkste in het leven eerder wordt gegeven dan veroverd, dat leven ook betekent: afwachten en passief zijn, zelfs in onze activiteit” (*ibid.*, 183).

319 “L’Avenir pour lequel une telle action agit, doit, d’emblée, se poser comme indifférent à ma mort. L’Œuvre, distincte à la fois de jeux et de supputations, c’est l’être-pour-au-delà-de-ma-mort. La patience ne consiste pas, pour l’Agent, à tromper sa générosité en se donnant le temps d’une immortalité personnelle” (HAH 42).

houding die “onverschillig is voor mijn dood” (*indifférent à ma mort*). In werkelijkheid echter is niemand onverschillig voor de eigen dood, wat Heidegger plastisch samenvat in de formule *Sein zum Tode*.³²⁰ Maar de eigen dood is geen overweging meer, geen inzet van angstvallige (kans) berekening, zo stelt Levinas. Het gaat in het Werk om “het zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt” (*l'être-pour-au-delà-de-ma-mort*); wat voor de Dader het geduld nader preciseert als, een moeten *verdragen* – een ‘dulden’ – van de gedachte dat mogelijksterwijs de eigen dood mij het zicht ontnemt op de toekomstige uitkomst van het Werk.

Afstand doen van de gelijktijdigheid met de triomf van eigen Werk is: die triomf ontwaren in een *tijd zonder mijzelf*, deze wereld-hier-zonder-mij-zelf op het oog hebben, uit zijn op een tijd die achter de horizon van mijn tijd ligt: eschatologie zonder hoop voor mijzelf of bevrijding ten aanzien van mijn tijd (HAM 70).³²¹

We raken op dit punt aan wat Levinas in de volgende paragraaf ‘heilsegoïsme’ noemt; immers, “een *tijd zonder mijzelf*” en “deze wereld-hier-zonder-mij-zelf”, als een “eschatologie zonder hoop voor mijzelf”, zijn onverteerbaar voor een egoïsme dat zichzelf het eeuwig heil toedicht. Dat is in kort bestek Levinas’ kritiek in met name zijn ‘Textes messianiques’ (DL 89-139) op de christelijke verlossingsleer.³²² Zoals hij ook elders formuleert: “Alle mogelijke relaties tussen God en de mensen: verlossing, openbaring, schepping – zijn ondergeschikt aan de instelling van een maatschappij waarin de gerechtigheid niet beperkt blijft tot een verlangend uitzien van individuele vroomheid, maar sterk genoeg is om zich tot alle mensen uit te strekken en zich te verwerkelijken” (MG 47).

Zijn *voor* een tijd die zonder mij zou zijn, *voor* een tijd die na mijn tijd komt, over het bekende ‘zijn-voor-de-dood’ heen – dat is geen banale gedachte die mijn eigen duur extrapoleert, maar overgang naar de tijd van het Andere. Moet dat, wat zo’n overgang mogelijk maakt, *eeuwigheid* heten? In

320 Zie *Sein und Zeit*, § 46 e.v. (“Daseinsmäßig aber ist der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode*”).

321 “Renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre, c’est entrevoir ce triomphe dans un *temps sans moi*, viser ce monde-ci sans moi, viser un temps par-delà l’horizon de mon temps: eschatologie sans espoir pour soi ou libération à l’égard de mon temps” (HAH 42).

322 “Levinas kritiek behelst het volgende. Het christendom zou een onzichtbare verlossing proclameren in een onverloste wereld, en het zou de politiek aan haar lot overlaten ten gunste van een bovennatuurlijke wijkplaats. Zoiets als heilsegoïsme en het zoeken naar de troost van het hiernamaals zou kenmerkend zijn voor het christendom. Hiermee zou angst voor de dood, ja angst voor mijn eigen dood, de drijfveer zijn van de christelijke religie. De bijbelse profeten uit het Oude Testament hadden daarentegen meer aandacht voor het onrecht in de samenleving dan voor het leven na de dood. Zij fulmineerden tegen de onderdrukking van de armen en bekommerden zich minder om de onsterfelijkheid van de ziel.” – Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis, *Kopstukken filosofie: Levinas*, 124. Vgl. Marcel Poorthuis, *Het gelaat van de Messias: messiaanse talmoedlezingen van Emmanuel Levinas* (Hilversum 1993), 7-12. Thematisch gaat het om de controversen tussen *persoonlijke* zonden en *structurele* zonden in de samenleving, ofwel: bezorgdheid om het eigen heil (evangelische theologie) versus verantwoordelijkheid voor het heil van de wereld (bevrijdingstheologie). Levinas stelt in § 7 dat de ethische verantwoordelijkheid het Ik van zijn imperialisme en egoïsme alsook van zijn heilsegoïsme ontdoet (HAM 80).

ieder geval legt de mogelijkheid van het offer, dat deze overgang tot het einde toe doormaakt, het niet-ongevaarlijke karakter van deze extrapolatie bloot: voor de dood zijn, om te zijn voor dat wat na mij is (HAM 70).³²³

Met het cursief in “Zijn voor een tijd” lijkt Levinas twee dingen te willen benadrukken: (1) werken onder het opzicht van... en (2) het zich *bewust-zijn* van... “een tijd die na mijn tijd komt” (*un temps après mon temps*); een tijd waar het Zelf geen deel aan heeft omdat de overgang absoluut is. Waar het Heideggeriaanse ‘zijn-voor-de-dood’ (*être-pour la mort*) nog de tijd van *mijn* zijn betreft, een *zijn* waarvan de onverzoenlijke extrapolatie (als kolonisatie van de tijd) banaal genoemd kan worden (*une pensée banale* – als ‘in de *ban*’ van eigen zijn), duidt die “overgang” (*passage*) op “de tijd van het Andere” (*au temps de l’Autre*), en daarmee op een Toekomst die deze overgang niet ‘oplost’ in een gezamenlijk perspectief op de “*eeuwigheid*”, waar het gangbare ‘zich laten vereeuwigen’ in beeld en geschrift al een voorschot op neemt.³²⁴ De overgang tot het einde toe doormaken (*door-werken* en *door-denken*), betekent in deze context zoveel als: instemmen met het absolute ervan, “om te zijn voor dat wat na mij is” als een extrapolatie waarin de mogelijkheid van het “offer” (*sacrifice*) al is verdisconteerd.³²⁵

- *Het Werk als liturgie* -

In de volgende alinea’s refereert Levinas aan een begrip uit het publieke domein, als om te illustreren dat het Werk het private initiatief met alle voordelen van intermenselijke wederkerigheid verre overstijgt.

Als absolute oriëntatie van het Zelfde op het Andere is het Werk dus de radicale jeugd van een onbaatzuchtig elan. Men zou er het begrip van kunnen vastleggen door een Griekse term, die in zijn oorspronkelijke betekenis de uitoefening van een functie aangeeft, welke niet alleen volkomen belangeloos is, maar van hem die er zich van kwijt, een inzet van zijn hele hebben en houden opeist: *liturgie* (HAM 70).³²⁶

323 “Être pour un temps qui serait sans moi, pour un temps après mon temps, par-delà le fameux ‘être-pour la mort’ – ce n’est pas une pensée banale qui extrapole ma propre durée, mais le passage au temps de l’Autre. Ce qui rend un tel passage possible, faut-il l’appeler éternité? Mais du moins la possibilité du sacrifice qui va jusqu’au bout de ce passage, découvre le caractère non inoffensif de cette extrapolation: être pour la mort afin d’être pour ce qui est après moi” (HAH 42, 43).

324 Het eeuwigheidsmotief betreft in deze context allereerst een psychosociale en vervolgens culturele categorie ten dienste van de identiteit van het Zelf. Zo oud als de mensheid zijn ook de *mnemias* die het gedenkwaardig individuele aan de vergetelheid en vergankelijkheid moeten ontrukken door de gedachtenis aan de persoon en zijn betekenis voor de gemeenschap in de herinnering van het nageslacht levend te houden. In de oudheid gold als ergste straf het ‘uitwissen’ van iemands naam, en daarmee ‘uitbannen’ uit het bewustzijn van wat en wie “na mij is”.

325 In een college getiteld ‘La mort d’autrui et la mienne’ (21 november 1975), duidt Levinas de tijd als onze verhouding tot het oneindige. De dood is aldus geen vernietiging maar de stipulering van die tijds-verhouding in termen van verantwoordelijkheid (DMT 25).

326 “L’œuvre en tant qu’orientation absolue du Même vers l’Autre, est donc comme une jeunesse radicale de l’élan généreux. On pourrait en fixer le concept par un terme grec qui, dans sa signification première, indique l’exercice d’un office non seulement totalement gratuit, mais requérant de la part de celui qui l’exerce une mise de fonds à perte: liturgie” (HAH 43).

Geen radicalere inzet dan die van een jeugdigheid waarin ontluikende ontvankelijkheid voor de ethische imperatief samenvalt met vitaliteit en lichaamskracht – jongeren die op gedreven wijze ijveren voor een betere wereld waar ouderen sceptisch en gereserveerd toekijken –, dat tekent “de radicale jeugd van een onbaatzuchtig elan” waarvan Levinas de portee samenvat in het begrip *liturgie*. Wat een enigszins ideaaltypische voorstelling van zaken is, want het uit de Griekse oudheid stammende begrip “liturgie” (leitourgia) duidt op de ‘verplicht-vrijwillige’ bijdragen of geldelijke belastingen van de welgestelden ter realisering van publieke werken waar de rijken zelf, naast het verwerven van aanzien, meestal als eersten van profiteerden – dus: toch wederkerigheid.³²⁷

Vooralsnog moet men hier iedere betekenis buitenlaten die aan een of andere positieve godsdienst ontleend is, ook al moet de Godsidee aan het einde van deze analyse op een of andere manier haar spoor laten zien. Aan de andere kant is de liturgie een werk zonder beloning, waarvan het resultaat niet in de tijd van de Dader wordt berekend en waarvan alleen het geduld zeker kan zijn. Als werk dat zich voltrekt in een volledig overheersen en te boven gaan van mijn tijd, is de plaats van de liturgie niet die van een cultus naast het ‘werken’ en de ethiek. Zij is de ethiek zelf (HAM 70, 71).³²⁸

- *Liturgie als alteriteit* -

Maar, Levinas zoekt een eigen invulling van het begrip “liturgie” door daar het oorspronkelijk element van *alteriteit* uit te abstraheren. En dat element heeft niets van doen met het ceremoniële of cultische dat zo kenmerkend is voor de godsdienstige offer- en eredienst, hoewel “de Godsidee aan het einde van deze analyse” nog wel ter sprake moet komen – een verwijzing naar de laatste paragraaf, getiteld “Het spoor” (*La trace*). En evenmin heeft de liturgie als alteriteit van doen met zoiets als “beloning” (*rémunération*) of enige andere vorm van wederkerigheid. De liturgie – als “alteriteit van een type dat de formele logica niet vermoedt” (TO 337) – “is de ethiek zelf” (*Elle est l'éthique même*); niet als een ‘handelen’ in de betekenis die Hannah Arendt daaraan geeft “naast het ‘werken’” (*culte à côté des œuvres*), maar als absolute oriëntatie “van mijn tijd” (*de mon temps*).³²⁹

327 Peperzak: “*Leitourgia* (van *leitos* = van het volk, en *ergein* = werken) betekent ‘dienst aan het volk’ of ‘aan het algemeen belang’” (MG 173n.64). Levinas zelf spreekt in het Voorwoord van *Difficile liberté* van een: “...*service sans récompense, à une charge exercée à ses frais, conduite à ses risques et périls. Ce que, au sens originel et irrécusable du terme, signifie le mot grec liturgie*” (DL 10).

328 “Il faut en éloigner, pour le moment, toute signification empruntée à une religion positive quelconque, même si, d’une certaine façon, l’idée de Dieu devait montrer sa trace à la fin de notre analyse. D’autre part, œuvre sans rémunération, dont le résultat n’est pas escompté dans le temps de l’Agent et n’est assuré que pour la patience, œuvre qui s’exerce dans la domination complète et le dépassement de mon temps, la liturgie ne se range pas comme culte à côté des ‘œuvres’ et de l’éthique. Elle est l’éthique même” (HAH 43).

329 Het door Levinas tussen aanhalingstekens geplaatste ‘werken’ is mogelijk een impliciete verwijzing naar de typering daarvan door Hannah Arendt van ‘het politieke’ in termen van *arbeiden*, *werken* en *handelen* als aspecten van de *condition humaine*. Zie Hannah Arendt, *The human condition* (Chicago 1958); Ned. vert. *Vita activa – de mens: bestaan en bestemming* (Amsterdam 2004). Maar, aldus Steven G. Smith: “...his purpose here is not to be equated with Hannah Arendt’s in *The Human Condition*.” – Smith, ‘The work of service’, 172. Het politieke geldt voor Levinas weliswaar als noodzakelijkheid, maar ook als *cultus* – de cultuur- en beschavingsvorm – waarin de autonome mens zichzelf bevestigt als

De relatie die we zojuist geconstrueerd schijnen te hebben, is geen loutere constructie. De totale belangeloosheid van het Doen – een belangeloosheid die zich onderscheidt van het spel – brengt de mensheid van onze tijd in vervoering, ook al blijven de mensen afzonderlijk beneden de maat van dit hoge ideaal, – waardoor het vrije karakter van de oriëntatie wordt onderstreept. Onze tijd wordt niet gedefinieerd door de triomf van de techniek om de techniek, ook niet door de kunst om de kunst, en evenmin door het nihilisme. Zij is actie voor een wereld die komt, een voorbijstreven van deze tijd, een voorbijstreven aan zichzelf, waarin het verlangen naar de epifanie van het Andere besloten ligt. Dát is de kern van de thesis die deze bladzijden verdedigen (HAM 71).³³⁰

De relatie die Levinas legt tussen *zin*, *oriëntatie* en *vrijheid* is “geen loutere constructie” – betreft geen louter theoretische beschouwelijkheid –, maar de typering van een “Doen” (*l'Action*), een handelen, dat “de mensheid van onze tijd in vervoering brengt” en in zekere zin verheft (*soulève notre époque*). Echter, zonder dat de mensen afzonderlijk zich met de maat van het verhevene kunnen meten (*manquer à sa hauteur*). Want werkelijkheid en ideaal zijn niet alleen onderscheiden maar blijven ook gescheiden, waardoor “het vrije karakter van de oriëntatie” van het één op het ander – en daarmee van het Zelf op de Ander – gewaarborgd blijft. Het is dus geen dwingend mechanisme. Niettemin blijft dat ideaal bewust of onbewust de mensheid intrigeren en motiveren, om reden waarvan het nihilisme van “de techniek om de techniek” (*la technique pour la technique*), en niet minder het befaamde motief van “de kunst om de kunst” (*l'art pour l'art*), als evenzovele vermommingen van een dieperliggende (metafysische) oriëntatie kunnen of zelfs moeten worden gezien.³³¹ En dat alles be-tekent, zo toetst Levinas, de actie voor een *betere* wereld, “een wereld die komt”; waarmee het individu zich op welbepaalde wijze doet kennen als *transcendentiaal subject*³³² – een subject dat op niet voorziene wijze, wat

stichter en hoeder van waarheid en rechtvaardigheid (vgl. noot 300), waarom Levinas de verhouding van de politiek tot de moraal typeert als die van de filosofie tegenover de naïviteit (TI ix). Vgl. Marin Terpstra, *Democratie als cultus: over politiek en religie* (Amsterdam 2011), 49 – waar sprake is van: “de symbolische orde van een democratie. Symbolen zijn vertaald naar praktijken, rituelen, omgevingen, *decorum*, kortom naar een cultus”.

330 “La relation que l'on vient, semble-t-il, de construire, n'est pas simplement construite. La gratuité totale de l'Action – gratuité distincte du jeu – soulève notre époque même si les individus peuvent manquer à sa hauteur – ce qui souligne le caractère libre de l'orientation. Notre époque ne se définit pas par le triomphe de la technique pour la technique, comme elle ne se définit pas par l'art pour l'art, comme elle ne se définit pas par le nihilisme. Elle est action pour un monde qui vient, dépassement de son époque – dépassement de soi qui requiert l'épiphanie de l'Autre et tel est le fond de la thèse que soutiennent ces pages” (HAH 43).

331 Scherp is Levinas' kritiek op wat hij in *La réalité et son ombre* noemt ‘de academische esthetiek van *l'art pour l'art*’, als formulering die valselijk kunst *boven* de realiteit verheft en daarmee de pretentieuze kunstenaar als mens ontslaat van morele verplichtingen (LRO 773).

332 Zeer direct en heel concreet vindt dit een eerste uitdrukking in de zorgzame ouder-kind relatie, die zich in zekere zin nog door het ‘eendere’ van de genetische reproductie binnen ‘hetzelfde’ voltrekt, maar waarbij het verschil en daarmee het ‘andere’ van de tijd en het leven van ouder en kind al duidt op de *transcendentie* als meest wezenlijk grondpatroon van de intersubjectiviteit tussen gescheiden individuen. Die transcendentie bepaalt ook dat de relatie – elke intermenselijke relatie – in eerste en laatste instantie een verantwoordelijke- en daarmee *ethische relatie* is. Een absoluut ‘zelf’ als immanentie kent geen verantwoordelijkheid, is daarmee *on*-menselijk en in menselijke opzicht *on*-mogelijk. Vgl. noot 63, 261.

in dit geval wil zeggen (nog) nauwelijks bewust van het diepere *waarom* en *hoe*, zijn tijd en zichzelf voorbijstreeft (*dépassement*), en waarvan het *welbepaalde* enerzijds als “verlangen naar” gedefinieerd kan worden maar anderzijds zich tegelijk doet kennen als afhankelijkheid van “de epifanie van het Andere”. Dát is “de kern” (*le fond*), de *grond* en het *uitgangspunt*, en daarmee ook het *kern*-argument van hetgeen Levinas in het artikel wil “verdedigen” (*soutiennent*). Wat hij tot besluit van de paragraaf illustreert met een dramatische oorlogsvertelling.

In de gevangenis van Bourassol en in de vesting van Pourtalet voltooid Léon Blum in december 1941 een boek. Daarin schrijft hij: ‘Wij werken *in* het heden, niet *voor* het heden. Hoe vaak heb ik niet in bijeenkomsten deze woorden van Nietzsche herhaald en becommentarieerd: “Mogen de toekomst en de verst verwijderde dingen de norm zijn voor alle dagen van het heden”. Wat maakt het uit door wat voor filosofie Léon Blum deze vreemde kracht om te werken zonder voor het heden te werken, rechtvaardigt? De kracht van zijn filosofie is niet te vergelijken met de kracht van zijn vertrouwen, 1941...! Een gat in de geschiedenis, – een jaar waarin alle zichtbare goden ons hadden verlaten, waarin god werkelijk gestorven is of in zijn ongeopenbaarheid teruggekeerd (HAM 71, 72).³³³

Een man in de gevangenis blijft geloven in een ongeopenbaarde toekomst en nodigt anderen uit in het heden te werken voor de verst verwijderde dingen, die door het heden onweerlegbaar geloofend worden (HAM 72).³³⁴

- In het heden, niet voor het heden -

Anders dan de ruimtelijke stelt de temporele orde de onomkeerbaarheid van het menselijk bestaan als de onontkoombaarheid aan “de toekomst en de verst verwijderde dingen” (*l’avenir et les plus lointaines choses*). Die ‘vertegenwoordigen’ in hun *andersheid* het criterium “voor alle dagen van het heden” (*de tous les jours présents*). En zo openbaart de oorlog de meest fundamentele – dat is: *transcendentale* – inzet van menselijk handelen, opgevat als: “werken *in* het heden, niet *voor* het heden” (*travaillons dans le présent, non pour le présent*). Immers, in ontstentenis van de genieting van de vrede is alles gericht op het bereiken van een toekomstige vrede.³³⁵ Vanwaar de even fundamentele als programmatische woorden van Nietzsche; hier geciteerd door de stichter van het socialistisch *Front populaire* en voormalig premier van Frankrijk (van 1936 tot 1937)

333 “Dans la prison de Bourassol, et dans le fort de Pourtalet, Léon Blum terminait un livre au mois de décembre 1941. Il y écrit: ‘Nous travaillons *dans* le présent, non *pour* le présent. Combien de fois dans les réunions populaires ai-je répété et commenté les paroles de Nietzsche: Que l’avenir et les plus lointaines choses soient la règle de tous les jours présents.’ Qu’importe la philosophie par laquelle Léon Blum justifie cette force étrange de travailler, sans travailler pour le présent. La force de sa confiance est sans commune mesure avec la force de sa philosophie. 1941! – trou dans l’histoire – année où tous les dieux visibles nous avaient quittés, où dieu est véritablement mort ou retourné à son irrévélation” (HAH 43, 44).

334 “Un homme en prison continue à croire en un avenir irrévélé et invite à travailler dans le présent pour les choses les plus lointaines auxquelles le présent est un irrécusable démenti” (HAH 44).

335 Zie Levinas’ Woord vooraf in *Totalité et Infini*, waar hij op bijzondere wijze de eschatologische intrige van oorlog en vrede uiteenzet, beginnend met de intrigerende vraag “of we niet de dupe zijn van de moraal” (...*si l’on n’est pas le dupe de la morale*); waarmee het spanningsveld tussen metafysieke essentie en fysieke existentie is getypeerd (TI ix e.v.).

Léon Blum, in zijn *A l'échelle humaine* (1945). Volgens Levinas valt de “vreemde kracht” (*force étrange*) van Blums inzet echter niet filosofisch te duiden of te rechtvaardigen, niet socialistisch, niet communistisch en niet liberaal; ze wortelt in een andere bewustzijnslaag – een *vertrouwen*, “zijn vertrouwen” (*sa confiance*), in een nog niet geopenbaarde toekomst. En daarmee komen we weer op de menselijke relatie tot de Hoogte (*le Hauteur*, zie noot 313) als fundamentele ‘existentiaal’, niet enkel van elk idealisme, maar van heel de menselijke existentie, en als zodanig van de ethiek zelf.

Er ligt iets vulgairs en laags in een handelen waarvan men alleen voor de onmiddellijkheid – dat wil uiteindelijk zeggen: voor ons leven – iets verwacht. Maar er ligt een zeer grote noblesse in een energie die uit de omknelling van het heden is bevrijd. Zich inspannen voor ver verwijderde zaken op een moment waarin het Hitlerdom triomfeerde, in de donkere uren van die eindeloze nacht – onafhankelijk van alle berekeningen die de verschillende krachtvelden tegen elkaar afwegen – dat is toch wel het toppunt van noblesse (HAM 72).³³⁶

Tegenover de relatie tot de Hoogte staat het vulgaire en lage (*une vulgarité et une bassesse*) van een handelen waarvan men alleen “voor de onmiddellijkheid” (*pour l’immédiat*) iets verwacht. Levinas karakteriseert die relatie daarom als een “noblesse”, wat refereert aan het persoonlijk engagement met hogere (bovenpersoonlijke) waarden.³³⁷ Waarmee hij de bijzondere persoonlijke (ethische) inspanning benadrukt “voor ver verwijderde zaken” (*agir pour de choses lointaines*), op een moment dat “de omknelling van het heden” met de triomf van “het Hitlerdom” wel zeer extreem was. In een vroege tekst uit 1934, getiteld *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*, worden door Levinas gedachten ontvouwd die de ‘ontologische’ achtergrond van het hitlerisme trachten te peilen. Wat de dan nog jonge Levinas daarin naar voren wil brengen is niet zozeer een analyse van ‘het denken’ van de in januari 1933 tot Rijkskanselier benoemde Hitler maar, zoals medevertaler en inleider Ruud Welten stelt: “de ontologie die verscholen ligt in het hitlerisme”. Die ontologiekritiek culmineert vervolgens in een regelrechte cultuurkritiek op de moderniteit van het Westen, waarbij opmerkelijk is dat het niet gaat om een tekst ‘na’ Auschwitz,

336 “Il y a une vulgarité et une bassesse dans une action qui ne se conçoit que pour l’immédiat, c’est-à-dire, en fin de compte, pour notre vie. Et il y a une noblesse très grande dans l’énergie libérée de l’étreinte du présent. Agir pour des choses lointaines au moment où triomphait l’hitlerisme, aux heures sourdes de cette nuit sans heures – indépendamment de toute évaluation de ‘forces en présence’ – c’est, sans doute, le sommet de la noblesse” (HAH 44).

337 Elders spreekt Levinas van de plaatsvervangende voor de naaste die, als een ‘niet in het zijn verwickeld zijn’, aan adeldom (*noblesse*) wint (DMT 259; vgl. AE 223). De cultuurfilosoof Rob Riemen spreekt in bepaalde zin van “een vergeten ideaal”: een *adel van de geest*, die hij typerend acht voor het klassieke bildungshumanisme: “Beschaving. Er kan geen beschaving zijn zonder het besef dat de mens een wezen is met een dubbele natuur. Hij heeft een fysiek, aards bestaan, maar de mens onderscheidt zich van het dier doordat hij ook een geestelijk wezen is: hij kent de wereld van de ideeën. Dit schepsel weet van waarheid, goedheid en schoonheid, weet van het wezen van de vrijheid en gerechtigheid, liefde en barmhartigheid. Het fundament onder elke vorm van beschaving is de idee dat de mens zijn waardigheid en ware identiteit niet ontleent aan wat hij is – vlees en bloed – maar aan wat hij moet zijn: de drager van deze onvergankelijke levenskwaliteiten, waarden die het beste van het menselijk bestaan vormen: het beeld van de menselijke waardigheid.” – Rob Riemen, *Adel van de geest: een vergeten ideaal* (Amsterdam 2009), 114.

maar van vóór Auschwitz. Waarmee deze *Beschouwingen* getuigen “van een angstaanjagend voorgevoel, dat de toen achtentwintigjarige Levinas filosofisch exploreert”.³³⁸ Maar is met die vroege tekst en de verleden tijd van de Tweede Wereldoorlog nu ook die kritiek passé? Nee, beslist niet. Hoewel Levinas zich na de oorlog distantieert van zijn eerdere reflecties op het Hitlerdom – de verschrikkingen van de holocaust zijn niet te bevatten en daarom niet te *be*-filosoferen³³⁹ – ondergaat zijn kritiek op het Westers egotisme een voortdurende verbreding en verdieping. Zo gewaagt ook Rob Riemen in een latere publicatie waarin hij het “gemakzuchtig nihilisme” van onze tijd aan de kaak stelt, met verwijzing naar *La peste* van Albert Camus en *Doctor Faustus* van Thomas Mann, van *De eeuwige terugkeer van het fascisme*.³⁴⁰ En precies dát, is waar Levinas in 1983 in zijn ‘Détermination philosophique de l’idée de culture’ aan refereert, als hij zijn notie van *cultuur* definieert in termen van: “Doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn, zelfs al behoedt geen enkele geschiedfilosofie ons ervoor dat deze barbarij weer terugkomt” (TU 238).

§ 7. Zin en ethiek

Ging het in de vorige paragraaf om “de Zin” in perspectief van “het Werk”, een Werk dat als liturgie de ethiek sticht, in deze langste paragraaf van het artikel, getiteld ‘Sens et éthique’, wordt de ethiek nader bepaald als “Verlangen naar de Ander”, als “de fundamentele beweging, de zuivere vervoering, de absolute oriëntatie, de Zin” (HAM 74). In de uitwerking waarvan we op een belangrijk onderscheid stuiten tussen de *ander* die, zoals Levinas formuleert, zich in eerste instantie manifesteert “overeenkomstig de wijze waarop iedere betekenis zich voordoet”

338 Zie Emmanuel Levinas, *Over de ontsnapping: voorafgegaan door enkele beschouwingen over het hitlerisme* (Kampen 2005), 8. Levinas typeert het hitlerisme als een ‘ontwaken van elementaire gevoelens’, die hem in hun primaire aanzet interesseren waar hij er een filosofie, een primitieve uitdrukking van de ziel, achter vermoedt – met alle gevaar voor de principes van de beschaving, want: “Zij bepalen van meet af aan de richting van het avontuur dat de ziel in de wereld doormaakt, of ze gaan eraan vooraf” (*ibid.*, 25). Wat regelrecht aansluit bij “de verschillende krachtvelden” (*de forces en présence*) waar Levinas over spreekt, als de intrige waarbinnen het subject in morele zin zijn afwegingen moet maken. Elders gewaagt hij dan ook van “une civilisation essentiellement hypocrite” (TI xii), als de ultieme contradictie van elke zichzelf rechtvaardigende immanentie in zijn totalitair vergriep aan de transcendentie. Vgl. noot 300, 329.

339 Ruud Welten schrijft: “Evenals Charles Chaplin, die zich later zou verontschuldigen voor zijn film *The Great Dictator* (1940) vanwege het feit dat Hitler erin voorwerp van humor was geweest, zou de filosoof Levinas zich na de Tweede Wereldoorlog distantiëren van zijn vroege analyse van het hitlerisme. De holocaust zou lugubere diepten van het hitlerisme tentoonspreiden die niet meer met humor of filosofie aan de kaak gesteld kunnen worden.” – Ruud Welten, in: *Over de ontsnapping*, 7.

340 “Albert Camus en Thomas Mann waren zeker niet de enigen die zich onmiddellijk na het beëindigen van de oorlog realiseerden wat wij nu maar al te graag willen vergeten: in het lichaam van de massademocratie zal de bacil fascisme altijd virulent aanwezig zijn. Dit feit ontkennen of de bacil anders benoemen, maakt ons niet resistent. Integendeel. Willen we hem adequaat kunnen bestrijden, dan zullen we allereerst moeten erkennen dat hij opnieuw actief is in ons maatschappelijk lichaam en benoemen wat hij is: fascisme.” – Rob Riemen, *De eeuwige terugkeer van het fascisme* (Amsterdam 2010), 9.

(HAM 75), en tussen de Ander voor zover die ook een eigen betekenis heeft die *niet* afhangt van “de betekenis die hij van de wereld ontvangt” (HAM 76). Het betreft hier een voor Levinas fundamenteel onderscheid, wat we daarom beargumenteerd willen uitwerken onder de respectievelijke noemers *hermeneutische zin* versus *transcendentale zin*. Vervolgens omschrijft Levinas de manifestatie van de Ander als *epifanie*, als een verschijnen van het *gelaat*, want het is “de Ander die zich in het gelaat manifesteert” (HAM 77). Echter, die manifestatie laat het bewustzijn niet onberoerd; het wordt onder kritiek stelt, waarbij het niet gaat om “een bewustzijn van de kritiek” maar om “een kritiek van het bewustzijn” (HAM 79). Alzo raakt het Ik betrokken in een oriëntatie, een Zin, waardoor het onvermijdelijk partij wordt in de sfeer van de moraliteit, de ethiek. Want, het is “het Andere, dat deze ethische beweging in het bewustzijn oproept en het goede geweten dat de coïncidentie van het Zelfde met zichzelf in zich draagt, van zijn stuk brengt...” (HAM 80). Maar dit ‘van zijn stuk brengen’ sticht ook de relatie met de Ander, een relatie die Levinas verbindt met de *idee van het Oneindige*, en als zodanig, een idee die hij definieert als Verlangen (HAM 81). Waarna de paragraaf besluit met een exposé van de verhouding tussen de rationele reflexiviteit die de autonome vrijheid garant stelt en de *niet-reflexiviteit* van de heteronome verantwoordelijkheid die de ethiek sticht.

Als liturgische oriëntatie van het Werk, komt de zin niet uit de behoefte voort. De behoefte richt zich tot een wereld die *voor mij* is – hij keert tot zichzelf terug. Zelfs in sublieme vorm, als behoefte aan heil, is hij nog nostalgie of heim- wee. De behoefte is de terugkeer zelf, bezorgdheid van het Ik voor zichzelf, egoïsme, oorspronkelijke vorm van de identificatie, assimilatie van de wereld met de bedoeling om met mijzelf samen te vallen met het oog op geluk (HAM 72).³⁴¹

Resumerend definieert Levinas de behoefte als “de terugkeer zelf” (*Le besoin est le retour même*), als “bezorgdheid” (*l’anxiété*), “egoïsme” (*égoïsme*), oorspronkelijke vorm van “identificatie” (*forme originelle de l’identification*) en “assimilatie” van de wereld (*assimilation du monde*); bedoeld als motief van het samenvallen van de dingen “met mijzelf” (*la coïncidence avec soi*), en dat “met het oog op geluk” (*en vue du bonheur*). Ziehier de complete rondgang van een Ik dat zichzelf tracht te (her)vinden – te *verzamelen* – in een wereld “die voor mij is” (*qui est pour soi*); een *zijn* waarin het zich ‘anders’ verloren waant en waarom dat Ik zich op zichzelf terugtrekt, maar waarmee die rondgang in ethische zin neerkomt op lediggang. Het hele spectrum van triviale behoeften tot en met heilsbehoefte verwijst daarmee naar een *nost-algia*, een pijn en een lijden, dat bij voortduring aanzet tot “heim- wee” (*mal du retour*).³⁴² De diepere strekking

341 “Le sens comme orientation liturgique de l’Œuvre ne procède pas du besoin. Le besoin s’ouvre sur un monde qui est *pour moi* – il retourne à soi. Même sublime, comme besoin du salut, il est encore nostalgie, mal du retour. Le besoin est le retour même, l’anxiété du Moi pour soi, égoïsme, forme originelle de l’identification, assimilation du monde, en vue de la coïncidence avec soi, en vue du bonheur” (HAM 45).

342 In een vroege tekst getiteld *De Lévasion* (1935) stelt Levinas dat de behoefte géén nostalgie naar het zijn is, maar juist de bevrijding van het zijn omdat de genotvolle behoeftebevrediging het onbehagen opheft (DE 57). Hier benadrukt Levinas dat het Werk als manifest van *zin* van een andere orde is dan

van deze existentialen komt daarmee nog niet voluit ter sprake – ze beperkt zich hier tot de aanhef die stelt *dat de zin niet uit de behoefte voortkomt* – maar wordt wel geanticipeerd in de nu volgende analyse van het ‘verlangen zonder gebrek’.

- Ontdekking van het Verlangen -

Bijzondere aandacht geven we hier aan de *ontdekking* van het verlangen, wat iets heel anders is dan de ‘uitvinding’ of *creatie* van een verlangen; dat laatste als gevolg van het autonoom initiatief van een economische politiek die uit naam en noodzaak van voortdurende innovatie kunstmatig behoeften en verlangens creëert die commercieel inzetbaar en economisch profijtelijk zijn. Het eerste, de ‘ontdekking’, verwijst naar de *pre*-conditie van een verborgen heteronome orde die *ontdekt* moet worden omdat ze voorbij het autonoom menselijk en daarmee cultureel initiatief ligt.

In zijn *Cantique des Colonnes* spreekt Valéry van het ‘verlangen zonder gebrek’. Waarschijnlijk is dit een toespeeling op Plato, die bij zijn analyse van de zuivere genoegens een verlangen ontdekte, dat door geen enkel voorafgaand gemis geconditioneerd wordt. Wij nemen de term ‘verlangen’ over (HAM 72, 73).³⁴³

Tegenover een subject dat zich naar zichzelf toekeert en volgens de Stoïcijnse formulering wordt gekenmerkt door de *hormè* of neiging om in zijn eigen zijn te volharden, of waarvoor het volgens de formule van Heidegger ‘in zijn bestaan om dit bestaan zelf gaat’, – tegenover een subject dat aldus wordt gedefinieerd door de zorg voor zichzelf en dat in het geluk zijn *voor-zichzelf* voltrekt, – stellen wij het Verlangen naar het Andere, dat opkomt bij een wezen dat reeds vervuld en in die zin onafhankelijk is, en dat niet voor zichzelf verlangt (HAM 73).³⁴⁴

De formulering ‘verlangen zonder gebrek’ ontleent Levinas aan de poëzie van Paul Valéry (1871-1945)³⁴⁵ die daarmee mogelijk refereert aan de filosofie van Plato. Want met name die laatste ‘ontdekte’ een verlangen dat zich niet laat verklaren uit een “voorafgaand gemis” (*manque préalable*).³⁴⁶ Het gaat in dit platoons denken om het streven naar het Goede in termen van *genoegens* en *geluk*, een streven dat bij monde van Socrates drievoudig is (*Politeia* 587b):

die van de behoeftebevredestiging.

343 “Dans le *Cantique des Colonnes*, Valéry parle du ‘désir sans défaut’. Il se réfère, sans doute, à Platon qui, dans son analyse des plaisirs purs, découvrirait une aspiration qu’aucun manque préalable ne conditionne. Nous reprenons ce terme de désir” (HAH 45).

344 “A un sujet tourné vers lui-même qui selon la formule stoïcienne est caractérisé par la ὀρμη ou la tendance de persister dans son être ou pour qui, selon la formule heideggerienne ‘il y va dans son existence de cette existence même’, à un sujet qui se définit ainsi par le souci de soi et qui, dans le bonheur, accomplit son *pour soi-même*, nous opposons le Désir de l’Autre qui procède d’un être déjà comblé et, dans ce sens, indépendant et qui ne désire pas pour soi” (HAH 45).

345 Valéry wordt wel als laatste van de Franse symbolisten gezien. De derde strofe van zijn *Cantique* luidt: *Que portez-vous si haut / Egales radieuses? / Au désir sans défaut / Nos grâces studieuses!* (Œuvres, édition de la *Pléiade* I, 116).

346 Ad Peperzak verwijst op dit punt naar Plato’s *Philibus* 50e e.v. en *Politeia* 584b e.v. (MG 174n.67).

- door *macht*, waarmee men zijn willekeur en hebzucht kan botvieren;
- middels verwerving van maatschappelijk *aanzien*, waardoor men waardering en respect van de gemeenschap geniet, en
- door *kennis* en *wijsheid*, waarmee men zich onafhankelijk van uiterlijke omstandigheden een innerlijk fundament van *waarachtigheid* en *rechtvaardigheid* verwerft.³⁴⁷

Socrates beargumenteert dat dit laatste streven in termen van ‘honger’ niet terug te voeren is op extrinsieke factoren als een egoïstisch gebrek of pijngevoel maar op een intrinsieke motivatie die zich voorbij alle lichamelijke voldaanheid manifesteert als geestelijk verlangen naar *deugd* en *wijsheid*. De eerste factoren stammen uit wat hij de ‘natuurlijke gevoelens’ noemt en tekenen de aardse conditie van lichamelijke begeerten en gebrek; de tweede zijn exclusief voor het beschouwelijk domein van de reflectie (*θεωρία*), wat Socrates verbindt met het hemels verlangen naar inzicht en volmaaktheid (*Politeia* 592a, b).³⁴⁸ En precies daar ligt de connectie die Levinas verder zal uitwerken; en omdat het een verlangen betreft “dat door geen enkel voorafgaand gemis geconditioneerd wordt” neemt hij de term ‘verlangen’ over.³⁴⁹ Maar met de ontdekking van dat verlangen komen we – voorbij alle stoïcijnse en heideggeriaanse noties daaromtrent³⁵⁰ – ook tot de ‘ontdekking’ van een fundamentele *alteriteit* in de heteronome bepaling van ons autonoom egoïsme, als een meer wezenlijk *Verlangen naar het Andere* “dat niet voor zichzelf verlangt” (*qui ne désire pas pour soi*).

- *Verlangen naar de Ander* -

Als wezenlijk voor het Verlangen stelt Levinas het vervuld zijn van de ‘primaire’ behoeften, en daarmee het in zekere zin onafhankelijk zijn als verworvenheid van een zelfstandig bestaan, waardoor men niet meer “voor zichzelf” verlangt (zie 2.4.1). Als zodanig laat het Verlangen zich

347 Vergelijkbaar behandelt Aristoteles in zijn *Ethica Nicomachea* drie vormen van *geluk* (*eudaimonia*).

348 Het betreft hier op het einde van boek IX van de *Politeia* een beroemde passage van Plato waarin sprake is van een ‘aardse’ en de ‘hemelse’ stad, welk gegeven zowel door stoïcijnen als christenen uitvoerig is gethematiseerd. Vgl. Augustinus’ *Civitate Dei – Stad (of Staat) van God*.

349 Peperzak stelt: “Verlangen naar Zin, – iets anders dan behoefte aan kwaliteit. De structuur van het verlangen dat wij zijn, is niet die van een op te vullen leegte of een honger die gestild kan worden. Wat verlangd wordt, is geen vervulling die het uitzien beëindigt, maar een aanraking of affectie die zich verdiept. De intensiteit van dit soort ‘honger’ groeit recht evenredig met de ‘vervulling’ die ze krijgt. Het benaderen van datgene waarom het in dit verlangen gaat, is tegelijk de ontdekking dat het noodzakelijk veraf en verborgen blijft. Ontdekken en vinden kunnen hier geen bezitten zijn, maar alleen een geïntensiverde ervaring van geboeidheid door iets dat zich tegelijk aanbiedt en onttrekt.” – Peperzak, *Zoeken naar zin*, 46 e.v. Arnold Cornelis noemt het menselijk verlangen, “de enige constante in de hele menselijke cultuur. Het menselijk verlangen is de menselijke eigenheid of identiteit die zich losmaakt van de grenzen van de realisering.” – Cornelis, *Logica van het gevoel*, 46.

350 Heideggers *Dasein* als, “Seiendes, dem es in seinem Sein um das eigenste Seinkönnen geht.” – Heidegger, *Sein und Zeit*, 228. En, “Die formale Anzeige der Existenzidee war geleitet von dem im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis. Ohne jede ontologische Durchsichtigkeit enthüllt es doch: das Seiende, das wir Dasein nennen, bin ich je selbst und zwar als Seinkönnen, dem es darum geht, dieses Seiende zu sein” (*ibid.*, 313). Zie ook noot 292 bij de slotzin (HAM 66) van § 5. Meermaals verbindt Levinas deze zelfbetrokkenheid met Spinoza’s *conatus essendi*. Vgl. noot 183.

dubbelzinnig typeren “als behoefte van iemand die geen behoeften meer heeft” (*Besoin de celui qui n'a plus de besoins*).

Als behoefte van iemand die geen behoeften meer heeft, herkent het Verlangen zich in de behoefte aan een Ander die een andere mens is: evenmin mijn vijand (zoals bij Hobbes en Hegel) als mijn ‘aanvulling’, zoals nog in Plato’s Republiek, die haar stichting dankt aan het feit dat er iets zou ontbreken aan de behoeftebevrediging van de individuen. Het Verlangen naar de Ander (*Autrui*) – de socialiteit – ontstaat in een wezen waaraan niets ontbreekt, of nauwkeuriger gezegd: het ontstaat boven alles waaraan dit wezen eventueel gebrek of waarvan het genoeg heeft, uit (HAM 73).³⁵¹

Het Verlangen herkent zich “in de behoefte aan een Ander die een andere mens is” (*dans le besoin d'un Autre qu'est Autrui*). Dit concrete Verlangen (het betreft mensen van vlees en bloed) is gefundeerd in het abstracte *verlangen* (het betreft de absolute alteriteit) naar het bijvoeglijke Ander(e) (*Autre*) van de zelfstandige andere mens (*Autrui*), en geeft daarmee blijk van een transcendente betrekking van ethische ontvankelijkheid en vermogens waarmee het Ik zichzelf transcendeert.³⁵² Die andere mens is dan ook evenmin “mijn vijand” (*mon ennemi*) als “mijn ‘aanvulling’” (*mon complément*) welke, opgenomen in een harmoniserende en sederende act van welwillendheid en behoeftebevrediging, alle transcendentie teniet doet.³⁵³ “De socialiteit”, zoals hier door Levinas geëxpliciteerd, wordt op die wijze bepaald door de *andersheid* van de Ander en niet door identificatie met de ander die ‘van-mij’ is of ‘tot-mij’ behoort.³⁵⁴ Waarmee deze – als ‘secondaire’ behoefte te benoemen; een behoefte waarin het Verlangen zich “herkent” (*il se reconnaît*) – nooit oplost in een erkentelijkheid die nog iets aan de identiteit van het Ik (*le Moi*) toevoegt, maar zich eerder ‘verliest’ in een oriëntatie die absoluut is en daarmee niet zonder gevaar voor een subject dat zijn eigen houvast is.

351 “Besoin de celui qui n'a plus de besoins, il se reconnaît dans le besoin d'un Autre qu'est Autrui, qui n'est ni mon ennemi (comme il l'est chez Hobbes et Hegel), ni mon complément, comme il l'est encore dans la République de Platon, laquelle se constitue parce que quelque chose manquerait à la subsistance de chaque individu. Le Désir d'Autrui – la socialité – naît dans un être à qui rien ne manque ou, plus exactement, il naît, par-delà tout ce qui peut lui manquer ou le satisfaire” (HAH 45).

352 Evenals De Boer vertaalt Peperzak *l'Autre* met “het Andere” of “het andere”, waarmee de – afgeleid van het platoonse begrippenpaar *ta auton* en *to heteron* – tegenover “het Zelfde” (*le Même*) staande *andersheid* van de heteronome instantie wordt geduid die manifest is in het gelaat van “de andere mens” ofwel “de Ander”, door Levinas meestal met een hoofdletter geschreven als *l'Autrui*. In § 9 wordt die *andersheid* nog gecompliceerd door “het spoor” (*la trace*) van de oneindige Andere (*l'Autre*) – “Hij” – die mij toesprekt in het gelaat van de Ander (*l'Autrui*). Zie TO 14n.3 en MG 30n.43; 31n.55; 32n.63.

353 Levinas verwijst naar de Hobbesiaanse totaliteit die de *bellum omnium contra omnes* onder het ene toezicht van de Staat stelt (*Leviathan*, 1651); wat in deze optiek vergelijkbaar is met de dialectiek van Hegel die elke andersheid laat opgaan in een totaliserende synthese. Zoals René Girard opmerkt: “De Hegeliaanse dialectiek berustte op fysieke moed. Wie niet bang is, zal meester zijn, wie bang is, slaaf” – René Girard *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Parijs 1961); Ned. vert. *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (Kampen 1986), 102. Vgl. het tweede boek van de *Politeia* (370a e.v.), waar Plato ons de stichting van een (ruil)economie schetst waarin de uitwisseling van goederen en diensten tegemoet komt aan de materiële behoeften van individuele burgers.

354 Waarom Levinas de intieme relatie tussen twee subjecten ook wel betitelt als *égoïsme à deux* – “il se complait, il est plaisir et égoïsme à deux” (TI 244).

In het Verlangen beweegt het Ik zich naar de Ander, zodat het de soevereine identificatie van het Ik met zichzelf – dus datgene waarnaar de behoefte heimwee heeft en wat door het bewustzijn van de behoefte wordt geanticipeerd – in gevaar brengt. In plaats van mij aan te vullen of mij te bevredigen, neemt de beweging naar de Ander mij op in een geheel van verhoudingen dat mij aan de ene kant niet aangaat en mij onverschillig zou moeten laten: wat ben ik in hemelsnaam in deze ‘troep’ komen zoeken? Waar komt die schok vandaan, als ik de Ander onverschillig voorbijloop? (HAM 73, 74).³⁵⁵

De relatie tot de Ander stelt mij in discussie en ontdoet mij van mezelf, en dat telkens opnieuw doordat ze mij steeds weer nieuwe mogelijkheden doet ontdekken. Ik wist niet dat ik zo rijk was, maar ik heb geen recht meer om iets voor mezelf te behouden. Is het Verlangen naar de Ander honger of onbaatzuchtigheid? (HAM 74).³⁵⁶

In het Verlangen “beweegt het Ik zich naar de Ander” – een *beweging* die Levinas even verder (HAM 74) als “de fundamentele beweging” aanmerkt (*le mouvement fondamental*) – en dat op een wijze die de soevereine identiteit van het Ik met zichzelf compromitteert. Ziehier het gevaar voor de graviteit van een Ik dat in de ethische nabijheid van de Ander uit zijn baan dreigt te worden gestoten (zie noot 61): geen persoonlijke aanvulling of bevrediging, en daarom een conjunctuur (*un conjoncture*) die “mij onverschillig zou moeten laten” (*devrait me laisser indifférent*). Maar op straffe van *geweld* tegen zichzelf is de absolute indifferentie vreemd aan een *niet-immanent* wezen in staat tot goedheid – vandaar “die schok” (*ce choc*): “als ik de Ander onverschillig voorbij loop”.³⁵⁷ Maar, “wat ben ik in hemelsnaam in deze ‘troep’ komen zoeken?”³⁵⁸ – het zal bij momenten de kreet van menige hulpverlener zijn die misschien nog wel weet waar de ellende begon, maar met geen mogelijkheid kan zeggen waar die ophoudt. En zo stelt “de relatie tot de Ander” mij voor de nooit aflatende vraag of ik mij wil laten leiden door het comfort van een eigen *zijn* waar al mijn zorg naar uitgaat, of door het beroep van een *behoren* dat “mij van mezelf ontdoet” (*me vide de moi-même*). Het is het grondthema van het subject-gecentreerde

355 “Dans le Désir, le Moi se porte vers Autrui, de manière à compromettre la souveraine identification du Moi avec soi-même dont le besoin n'est que la nostalgie et que la conscience du besoin anticipe. Le mouvement vers Autrui, au lieu de me compléter ou de me contenter, m'implique dans une conjoncture qui, par un côté, ne me concernait pas et devrait me laisser indifférent: que suis-je donc allé chercher dans cette galère? D'où me vient ce choc quand je passe indifférent sous le regard d'Autrui?” (HAH 45, 46).

356 “La relation avec Autrui, me met en question, me vide de moi-même et ne cesse de me vider en me découvrant des ressources toujours nouvelles. Je ne me savais pas si riche, mais je n'ai plus le droit de rien garder. Le Désir d'Autrui est-il un appétit ou une générosité?” (HAH 46).

357 Ieder kent uit eigen ervaring het *skandalon* – de ‘ongenietbaarheid’ – van de zwerfer, de bedelaar en de dakloze die menige grootstedelijke entourage ‘ontsieren’ en ons in hun ethische directheid *choqueren*, waarom we onze toevlucht nemen tot de quasi onverschilligheid van de dagelijkse routine die om ‘praktische redenen’ geen ophoud duldt. Het *geweld* tegen de Ander keert zich hier naar binnen, met als onvermijdelijk gevolg: verharding van het eigen innerlijk.

358 Peperzak becommentarieert: “*Que suis-je donc allé chercher dans cette galère?* (letterlijk: ‘Wat ben ik komen zoeken in deze galei?’) is een vrij citaat uit Molières *Les fourberies de Scapin*: ‘Que diable allait-il faire dans cette galère?’, dat zo ongeveer betekent: ‘Hoe heeft hij zich met deze zaak of met zulk gezelschap kunnen afgeven?’” (HAM 74n.q).

dilemma van *levensvervulling* versus *zelfontleding*; een kenotisch thema dat zowel de klassieke als de moderne literatuur beheerst waar het op bijzondere wijze precies die existentiële intrige van mens en wereld belicht.³⁵⁹ Maar wat een mogelijkheden! De ‘ontdekking’ wordt: wat ik krampachtig vasthoud verlies ik, wat ik loslaat wordt mij gegeven³⁶⁰ – “Ik wist niet dat ik zo rijk was” (*Je ne me savais pas si riche*), ondanks dat ik geen recht heb “om iets voor mezelf te behouden”. Waarbij dat laatste getuigt van een spirituele apperceptie die zich door geen logisch argument laat weerleggen³⁶¹ – wat de vraag oproept naar de status van het Verlangen, wat is het: honger of onbaatzuchtigheid?

Het Verlangde vervult mijn Verlangen niet, maar diept het uit en voedt mij in zekere zin met een telkens nieuwe honger. Het Verlangen openbaart zich als goedheid (HAM 74).³⁶²

In *Schuld en boete* komt een passage voor, waarin Dostojevski met betrekking tot Sonia Marmeladova, die Raskolnikov in zijn wanhoop aankijkt, spreekt van een ‘onverzadigbaar medelijden’. Hij zegt niet ‘onuitputtelijk medelijden’. Het medelijden van Sonia voor Raskolnikov is als een honger die door de aanwezigheid van Raskolnikov boven alle verzadiging uit gevoed wordt, omdat ze deze honger tot in het oneindige vergroot.

Het Verlangen naar de Ander, dat wij tot in de meest alledaagse ervaring van het sociale meemaken, is de fundamentele beweging, de zuivere vervoering, de absolute oriëntatie, de Zin (HAM 74).³⁶³

359 In de tweede tekst ter exegese gewaagt Levinas van “heel de zwaarte van de naastenliefde – liefde zonder begeerte – waar de overgeërfde betekenis van dat afgesloten woord ‘liefde’ op rust en die wordt voorondersteld door heel de literaire cultuur, door alle bibliotheken en heel de Bijbel waarin verhaald wordt van zijn sublimatie en van zijn profanatie” (TU 237).

360 ‘...laat los en u zult losgelaten worden. Geef en u zal gegeven worden...’ (Luc. 6: 37 e.v.).

361 Geen recht hebben “om iets voor mezelf te behouden” vloekt met elke notie van modern eigendomsrecht. Het zou dan ook zomaar kunnen gaan om een onbegrijpelijke optiek, ware het niet dat de ‘ontleding’ (*kenosis*) waar hier sprake van is stamt uit een oude maar nog altijd zeer respectabele spiritualiteit die het fundamentele inzicht weerspiegelt dat in een gedeelde wereld alles ieders deel is (‘Geen van hen beschouwde zijn bezittingen als zijn persoonlijk eigendom, want ze hadden alles gemeenschappelijk’, Hand. 4: 32). In 1840 stelt de socialist en revolutionair Pierre-Joseph Proudhon de vraag “Wat is eigendom” (*Qu’est-ce que la Propriété?*); een vraag die hij beantwoordt met: “Eigendom is diefstal” (*la propriété c’est le vol*). Waarmee hij zich keerde tegen onrechtvaardige vormen van bezitsvermeerdering zoals verankerd in het moderne winstbeginsel van grond- en kapitaalrente. In protestants-christelijke kringen spreekt men van *rentmeesterschap*, opgevat als het verantwoordelijk omgaan met wat men tot zijn persoonlijk ‘beheer’ mag rekenen (1 Petr. 4: 10). Wat aansluit bij de hedendaagse kritiek op een geperverteerd eigendomsrecht, vanuit de gedachte dat wij de aarde met haar schatten niet bezitten maar in ‘bruikleen’ hebben van toekomstige generaties die ons op punt van verantwoordelijk beheer zullen oordelen. Waar genoemd spiritueel principe dus aan de voorkant de deur gewezen wordt, dient het zich achterlangs weer aan.

362 “Le Désirable ne comble pas mon Désir, mais le creuse, me nourrissant, en quelque manière, de nouvelles faims. Le Désir se révèle bonté” (HAH 46).

363 “Il y a dans *Crime et Châtiment*, de Dostoïevsky, une scène où, à propos de Sonia Marmeladova qui regarde Raskolnikov dans son désespoir, Dostoïevsky parle d’‘insatiable compassion’. Il ne dit pas ‘inépuisable compassion’. Comme si la compassion qui va de Sonia à Raskolnikov était une faim que la présence de Raskolnikov nourrissait au-delà de toute saturation en accroissant, à l’infini, cette faim. Le Désir d’Autrui que nous vivons dans la plus banale expérience sociale, est le mouvement fondamental, le transport pur, l’orientation absolue, le sens” (HAH 46).

- *Verlangen naar het Goede voor de Ander* -

Wat is het Verlangen? Waarnaar *verlangt* het? Het antwoord op die vraag ligt buiten de gangbare *egologie* die het persoonlijk geluk voorstelt als optimum van individuele levensvervulling: het *goede voor-mij-zelf*. Dit goede-voor-mijzelf vormt de grondtoon van elke *zelf*-gecentreerde behoefte en de bevrediging daarvan. In dat opzicht is er slechts een gradueel en geen principieel verschil tussen de crimineel die met geweld en bedrog het 'goede' voor zichzelf bemachtigt en de fatsoenlijke burger wie het *goede* voor de ander onverschillig laat. Want precies dit *goede-voor-de-ander* vormt de grondtoon van de individuele decentratie die mij inleidt in het Verlangen naar de Ander – een ethisch momentum waarin het Ik vervuld raakt met een 'leegte' die de honger *naar goedheid voor de ander* opwekt. Het is daarmee ook deze "telkens nieuwe honger" (*de nouvelles faims*) die niet vervuld maar uitdiept. Waarmee het Verlangen *verlangt* – hongert – naar Goedheid, en waarom het zich, aldus Levinas, "openbaart als goedheid" (*Le Désir se révèle bonté*). En dan de literatuur waar Levinas zo graag naar verwijst: Dostojevski, *Schuld en boete*; een moment waarin de wanhoop van de een het medelijden van de ander opwekt – een "onverzadigbaar medelijden" (*insatiable compassion*) en geen "onuitputtelijk medelijden" (*inépuisable compassion*). Wat verwijst naar de leegte van de honger die verlangt naar de volheid van het Goede dat niet voortkomt uit de volheid van een onuitputtelijk *zelf*. Het 'Goede' alleen is onuitputtelijk, waarom het "deze honger tot in het oneindige vergroot" (*accroissant, à l'infini, cette faim*). Waarop Levinas ons vervolgens, nog ver voor het eind van de paragraaf, nu al trakteert op de kernzin ervan: **"Het Verlangen naar de Ander, dat wij tot in de meest alledaagse ervaring van het sociale meemaken, is de fundamentele beweging, de zuivere vervoering, de absolute oriëntatie, de Zin"** (*Le Désir d'Autrui que nous vivons dans la plus banale expérience sociale, est le mouvement fondamental, le transport pur, l'orientation absolue, le sens*) – als de Levinasiaanse 'bewegingswet' die de ethische relatie met de Ander instigeert.³⁶⁴ Alzo toont de ethiek haar noblesse in de meest alledaagse ervaring van het sociale: in de *intrigue*

364 We komen hier terug op de in Deel I genoemde Newtoniaanse bewegingswetten (noot 61). Daar articuleerden we de gedachte dat, (1) hoe autonomer het individu, hoe moeilijker het zich door heteronome krachten laat bewegen, en (2) hoe groter de geografische en sociale afstand tot andere individuen, hoe makkelijker het dissocieert van die anderen. Wat een zekere overeenkomst suggereert tussen Newtons fysische bewegingswetten en Levinas' metafysische 'bewegingswetten'. Maar waar precies ligt de vergelijking? Analoog geldt de geografische of sociale afstand/nabijheid de *variabele* van de ruimtelijke beïnvloeding van objecten/individuen ten opzichte van elkaar; die ruimtelijke beïnvloeding zelf, positief dan wel negatief, de *constante* factor binnen de vergelijking; en het interactief effect daarvan de *resultante* in termen van verwijdering of toenadering. Ziedaar de formele overeenkomsten. De verschillen betreffen echter vooral de inhoud. Zo komt Newton empirisch op de indicatief van zijn wetten als normatief voor het *fysisch* domein, en Levinas reflexief op de imperatief van de ethiek als normatief voor het *metafysisch* domein. Beide domeinen van respectievelijk natuur en cultuur echter, 'vallen-elkaar-toe' in een Wereld waarin empirie en reflectie scharnieren op 'punt' van de ethiek. Het negeren van de *naaste* als 'naaste' vindt dan ook geen excuus in verwijzingen naar de fysieke of sociale distantie tot die ander; – de huidige vluchtelingen crisis bijvoorbeeld, laat zien dat de geografische afstand tussen individuen verdampt onder de ethische druk van hun sociale nabijheid. Ofwel: de fenomenale contingentie (de stochastische orde) is transfenomenaal altijd en overal subject aan de optiek van de ethische orde (2 Cor. 8: 14, 15). Vgl. noot 61, 63.

van economische schaarste, sociale ongelijkheid en psychologisch egoïsme. Als Verlangen naar de Ander spreekt Levinas in deze kernzin daarom van:

- volutatief: *de fundamentele beweging* – de wil is zichzelf voorbij;
- emotief: *de zuivere vervoering* – gevoel van verheffing;
- cognitief: *de absolute oriëntatie* – besef van het absolute;
- cumulatief: *de Zin* – ethiek als de zin van alle zijn.

Zeer gecompliceerd verwijst deze gestileerde opsomming naar een uiterst complexe sociale werkelijkheid die niet minder het uiterste vergt van een hermeneutiek die haar wil verstaan. Niet verwonderlijk dus dat Levinas in zijn verdere explicatie de hermeneutische praxis beziet op punt van vermogen en onvermogen waar het gaat om een beter begrip van de relatie tussen Zin en ethiek.

De hedendaagse filosofie legt in al haar analyses van de taal terecht de nadruk op de hermeneutische structuur van de taal en op de culturele inspanning van het geïncarneerde wezen dat zich uitdrukt. Maar heeft men niet een derde dimensie vergeten: de richting naar de Ander, die niet alleen een medewerker en buur van ons werken aan de cultuur als expressief geheel of een afnemer van onze artistieke productie is, maar ook de aangesprokene: degene tot wie de uitdrukking zich richt, voor wie de viering viert, en die tegelijkertijd eindpunt van een oriëntatie en de eerste betekenis is? (HAM 74, 75).³⁶⁵

Met andere woorden: alvorens viering van het zijn te zijn, is de uitdrukking een relatie tot iemand, tot wie ik mijn uitdrukking richt en wiens aanwezigheid reeds vereist is, wil het gebaar waarin ik mij op het vlak van de cultuur uitdruk zich voordoen (HAM 75).³⁶⁶

Levinas geeft ons een rudimentaire schets van het semiotisch veld van *zender, boodschap en ontvanger*, waarin de (talige) boodschap zich kenmerkt door een structuur die met name door De Saussure en Lévi-Straus is uitgewerkt als hermeneutisch instrumentarium ter verstaan van vermeende universele dieptestructuren in het sociale leven. Maar ook de culturele inspanningen zelf, waarin “het geïncarneerde wezen” zich als zender uitdrukt, worden door Ernst Cassirer getypeerd als symbolische vormen met een fundamentele structuur.³⁶⁷ Het *structuralisme*

365 “Dans toute son analyse du langage, la philosophie contemporaine, insiste, certes avec raison, sur sa structure herméneutique et sur l’effort culturel de l’être incarné qui s’exprime. N’a-t-on pas oublié une troisième dimension: la direction vers Autrui qui n’est pas seulement le collaborateur et le voisin de notre œuvre culturelle d’expression ou le client de notre production artistique, mais l’interlocuteur: celui à qui l’expression exprime, pour qui la célébration célèbre, lui, à la fois, terme d’une orientation et signification première?” (HAH 46).

366 “Autrement dit, l’expression, avant d’être célébration de l’être, est une relation avec celui à qui j’exprime l’expression et dont la présence est déjà requise pour que mon geste culturel d’expression se produise” (HAH 46).

367 “A ‘philosophy of man’ would therefore be a philosophy which would give us insight into the fundamental structure of each of this human activities, and which at the same time would enable us to understand them as an organic whole.” – Cassirer, *An essay on man*, 67-68. Zie noot 189.

evenals het latere *poststructuralisme* is daarom wel een zeker anti-humanisme verweten, omdat zij aan die structuren meer autonomie toekennen dan aan het menselijk subject als de producent en consument ervan. Hier lijkt Levinas die kritiek over te nemen met de retorische vraag: “Maar heeft men niet een derde dimensie vergeten: de richting naar de Ander...”³⁶⁸ Want die Ander is wel “medewerker” (*collaborateur*) in de totstandkoming én “afnemer” (*client*) van onze culturele producten, maar bovenal “de aangesprokene” (*l’interlocuteur*), en daarmee de ‘ontvanger’ tot wie de uitdrukking zich richt en voor wie de viering viert. Alle communicatie beweegt zich also binnen de termen van het eendere en het andere, waarbij de Ander niet alleen “eindpunt van een oriëntatie” (*terme d’une orientation*) maar bovenal “eerste betekenis is” (*signification première*). Ofwel, voorafgaand aan iedere betekenisgeving is de semiotisch gestructureerde uitdrukking een *relatie* tot iemand “wiens aanwezigheid reeds vereist is” (*dont la présence est déjà requise*) en die daarmee altijd méér is dan (*transcendent* aan-) de totaliteit van het uitgedrukte. Want:

De Ander die tegenover mij staat ligt niet opgesloten in de totaliteit van het uitgedrukte zijn. Achter iedere verzameling van het zijn doemt hij steeds weer op als degene voor wie ik uitdruk wat ik uitdruk. Ik vind mijzelf terug onder de ogen van de Ander. Hij is evenmin een culturele betekenis als een louter gegeven. In de allereerste plaats is hij *zin*, want hij verleent zin aan de uitdrukking zelf; alleen door de zin immers treedt een fenomeen als de betekenis op eigen krachten het zijn binnen.

De analyse van het Verlangen, dat wij eerst moesten onderscheiden van de behoefte en dat een zin in het zijn aftekent, zal duidelijker worden door de analyse van de andersheid waarnaar het Verlangen uitgaat (HAM 75).³⁶⁹

De Ander valt dus niet samen met de totaliteit als uitdrukking van het verzamelde zijn, want hij vertegenwoordigt het *kritisch oordeel* “voor wie ik uitdruk wat ik uitdruk” (*comme celui à qui j’exprime ce que j’exprime*). Waarom Levinas kan zeggen: “Ik vind mijzelf terug onder de ogen van de Ander” (*Je me retrouve en face d’Autrui*). Het is altijd de ander die op grond van zijn *alteriteit* een eerste oordeelsbevoegdheid toekomt, wat verwijst naar de heteronome bepalingsgrond van de moraal die geen solipsistisch maar een sociaal gebeuren is.³⁷⁰ En dan,

368 Op het eind van § 3 maakte Levinas al het verwijt aan het adres van Claude Lévi-Strauss, dat zijn etnografie de veelheid van culturen handhaaft “op een en hetzelfde vlak” (HAM 57). Zie noot 228. En noot 33 refereerde reeds aan de ‘logica van de uitgesloten derde’ (*tertium non datur*). Semiotisch correspondeert de ‘derde’ dimensie met de eerder genoemde “afwezigheid waarheen de metafoor voert” (HAM 40); een thematiek die in het volgende uitgebreid aan de orde komt.

369 “Autrui qui me fait face n’est pas inclus dans la totalité de l’être exprimé. Il resurgit derrière tout rassemblement de l’être, comme celui à qui j’exprime ce que j’exprime. Je me retrouve en face d’Autrui. Il n’est ni une signification culturelle, ni un simple donné. Il est *sens* primordialement car il le prête à l’expression elle-même, car par lui seulement un phénomène tel qu’une signification s’introduit, de soi, dans l’être.

L’analyse du Désir qu’il nous importait d’abord de distinguer du besoin et qui dessine un sens dans l’être, se précisera par l’analyse de l’altérité vers laquelle le Désir se porte” (HAH 47).

370 Een ‘eerste’ betekent nog geen *absolute* beoordelingsbevoegdheid. Maar het “Wat denkt u daarvan...”, verleent om meer dan conventionele redenen het initiatief van oordeel aan de ander als het morele recht van de heteronome ‘voorzet’ waarop elk dialogisch verkeer is gefundeerd.

inleidend op de hermeneutische status van de Ander waar het in onderstaande alinea's om gaat: hij *heeft* culturele betekenis, en *is* als verschijning een gegeven; maar als Absolutum is hij ook weer *geen* van beide, noch "culturele betekenis" (*signification culturelle*), noch "louter gegeven" (*simple donné*). Vooreerst is hij *zin* (*Il est sens primordialement*), omdat hij de uitdrukking kritiseert. Want alleen als kritische instantie – de *zin per se* – treedt een gegeven fenomeen als culturele betekenis zelfstandig (*de soi*) het zijn binnen. De eerste *hermeneuse* van de Ander ligt dus in het kritisch verzet tegen elk geweld van welke totalisering dan ook. In het navolgende zal Levinas de analyse van het Verlangen – "dat een zin in het zijn aftekent" – nog nader preciseren, "door de analyse van de andersheid waarnaar het Verlangen uitgaat". Hij expliciteert daartoe twee manifestaties van de Ander die zijn betekenissen respectievelijk typeren als: *hermeneutische zin* en *transcendentale zin*.³⁷¹

- Analyse van de hermeneutische zin -

Deze onderscheiding kan als volgt worden beargumenteerd. De *hermeneutische zin* is de zin van de persoonlijke ervaring en subjectieve beleving daarvan, tot uiting komend in waar we al eerder aan refereerden: Lyotards *narrativiteit* van de 'vele grote en kleine verhalen' van gemeenschappen en individuen door de tijd heen (zie noot 116, 210). Die *narrativiteit* vormt de uitdrukking van wat Levinas noemt, "een lezen, een verstaan van zin, een exegese, een hermeneutiek" van de ervaring (HAM 44). Mede door die (zelf-)ervaring ontwikkelt zich de menselijke *identiteit* als manifest van eigen-zijn, waarvan men de grondleggende zin, de *richting*, tracht te verstaan binnen het teleologisch tijdruimteperspectief van 'oorsprong', 'levensweg' en 'levensdoel'. Of, zoals Levinas het in zijn Sorbonne-colleges gebundeld in *Dieu, la Mort et le Temps* (1993) enigszins heideggeriaans formuleert: "De identiteit van de menselijke wezens is verknoot met een diepe en grondige ervaring, die ook een ervaring van de grond is, van het diepe en van wat grondlegend is. Deze rust is een ervaring van het zijn als zijn – het is de ontologische ervaring van de vaste grond. Deze identiteit is voor ons traditionele (of westerse, Griekse) denken, een niet te overschrijden waarheid. Volgens de *Timaeus* omvat en begrijpt de kring om het Eendere de kring om het Andere" (GDT 245).³⁷² De *hermeneuse* van die ervaring als contextuele betrekking van centrale en perifere aspecten van ons bestaan leidt aldus tot een zinbesef dat als veronderstelde waarheid de grond vormt voor het verstaan en begrijpen van

371 In heel het artikel valt met betrekking tot het begrip 'zin' het volgende onderscheid te constateren: de *hermeneutische zin* (met een *kleine* letter): "De ervaring is een lezen, een verstaan van zin, een exegese, een hermeneutiek, en geen intuïtie" (HAM 44); en de *transcendentale Zin* (met een *grote* letter): "Het Verlangen naar de Ander, dat wij tot in de meest alledaagse ervaring van het sociale meemaken, is de fundamentele beweging, de zuivere vervoering, de absolute oriëntatie, de Zin" (HAM 74) – analoog aan Levinas' *fenomenale* optiek en *transfenomenale* optiek. Vgl. noot 57, 77.

372 "L'identité des êtres tient donc à une expérience profonde et fondamentale, qui est aussi une expérience du fondamental, du profond et de la fondation. Ce repos est une expérience de l'être en tant qu'être – c'est l'expérience ontologique de la fermeté de la terre. Cette identité est vérité indépassable pour notre pensée traditionnelle (ou occidentale, ou grecque). Selon le *Timée*, le cercle du Même englobe et comprend le cercle de l'Autre" (DMT 149, 150).

ons individuele zijn (de zin van *mijn* leven) en dat van de gemeenschap (de lotsbestemming van *ons* volk, *onze* beschaving), vervat in ideologische noties als ‘de zin van *onze* strijd’ of ‘de zin van *de* geschiedenis’ (zie 2.2.3, 2.2.4). Aldus vormt de *hermeneutische zin* de begrippelijke mogelijkheidsvoorwaarde van een totaliteitsdenken waarbinnen het andere en de Ander tot het eendere van het Zelfde worden herleid.³⁷³

In eerste instantie manifesteert de Ander zich overeenkomstig de wijze waarop iedere betekenis zich voordoet. De Ander is aanwezig in een cultureel geheel en wordt vanuit dit geheel belicht zoals een tekst door zijn context. De manifestatie van het geheel waarborgt zijn aanwezigheid. Deze wordt verlicht door het licht van de wereld. Aldus is het begrijpen van de Ander een hermeneutiek, een exegese (HAM 75).³⁷⁴

De Ander geeft zich in de concrete totaliteit waaraan hij immanent is en die – volgens de treffende analyses van Merleau-Ponty waarvan wij in de eerste paragrafen van deze studie een ruim gebruik hebben gemaakt – uitgedrukt en onthuld wordt door ons culturele initiatief: het lichamelijke, linguïstische of artistieke gebaar (HAM 75, 76).³⁷⁵

De manifestatie van de Ander moet in deze zin opgevat worden als *deel van een cultureel geheel* waarin zijn betekenissen wordt belicht “zoals een tekst door zijn context”. Het geheel “waarborgt” (*assure*) – *bepaalt* en *definieert* – de betekenismogelijkheden van het deel ofwel, de wereld “verlicht” (*s'éclaire*) zijn aanwezigheid en wijst de Ander zijn plaats in het geheel van “de concrete totaliteit waaraan hij immanent is”. En dan opnieuw de eerder genoemde Sorbonne-lezing: “In

373 Bij Levinas' bemerking, “Volgens de *Timaeus* omvat en begrijpt de kring om het Eendere de kring om het Andere”, plaatst inleider en vertaler Constance Quené de notitie: “Plato, *Timaeus*, 37c. Na voltooiing van het scheppingswerk beschouwt de Demiurg het geworden en dan staat er (in 37 c-d): ‘Toen nu de Vader die het had voortgebracht bemerkte dat het zich bewoog en leefde, een prachtig beeld geworden van de eeuwige goden, bewonderde hij het en in zijn vreugde bedacht hij een middel om het meer op zijn voorbeeld te doen gelijken. Evenals nu het oerbeeld zelf een eeuwig Levend Wezen was, zo wilde hij ook dit zichtbare Al zoveel mogelijk van dezelfde aard maken. Eeuwig kon hij het niet maken, omdat het een geschapen wezen was; maar hij bedacht dit erop, een beweeglijk beeld te maken van de eeuwigheid: de tijd.’ (vertaling: C. J. de Vogel: *De filosoof van het transcendente*. Amsterdam, Het Wereldvenster, 1968, p. 134.)” (GDT 245n.2). Vgl. Levinas' opmerking elders over: “...deze adequatie van het kennen aan het zijn, die maakt dat men zegt dat we alleen maar leren wat we al weten, dat niets absoluut nieuws, dat niets anders, niets vreemds, niets transcendent, een geest zou kunnen raken of echt zou kunnen verruimen die bestemd is om alles te aanschouwen. Het is misschien deze adequatie van het kennen aan het zijn die doet zeggen zoals in de *Timaeus*, dat de ‘cirkel van het Zelfde die van het Andere omgeeft’ (TEI 12-14; TIN 27, 28n.9). Het is dan ook dit gnoseologisch schematisme waarvan Levinas “de omkering” bewondert (HAM 47).

374 “La manifestation d’Autrui se produit, certes, de prime abord, conformément à la façon dont toute signification se produit. Autrui est présent dans un ensemble culturel et s’éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte. La manifestation de l’ensemble assure sa présence. Elle s’éclaire par la lumière du monde. La compréhension d’Autrui est, ainsi, une herméneutique, une exégèse” (HAH 47).

375 “Autrui se donne dans le concret de la totalité à laquelle il est immanent et que, conformément aux analyses remarquables de Merleau-Ponty, que nous avons largement utilisées dans les premières sections de ce travail, notre initiative culturelle – le geste corporel, linguistique ou artistique – exprime et dévoile” (HAH 47).

de westerse traditie is het zinvolle denken thetisch. Het denkt dat wat zich stelt (denken, dat is stellen) en het denkt de rust van dat wat zich stelt. Deze rust, die fundamenteel is – fundamenteel omdat zij draagster is van iedere beweging en van ieder ophouden van beweging – drukt zich uit door middel van het werkwoord zijn. Door deze rust heeft het veelsoortig gedachte, het veelsoortige van het denken zijn plaats, hervindt zich erin, herkent er zich in, is tegenwoordig, identificeert zich binnen deze onbeweeglijkheid – en vormt op die manier een wereld (de wereld, dat is de plaats, dat is de plek). Het gestelde ontleent heel zijn zin aan dit binnen-wereldse” (GDT 245).³⁷⁶ Aldus is het begrijpen van de Ander als deel van ons denken en ervaren een hermeneutiek, een exegese die uitgedrukt en onthuld wordt door “ons culturele initiatief” (*notre initiative culturelle*), waarvan Levinas meermaals met beroep op Merleau-Ponty de concreet lichamelijke bepaling benadrukt heeft. Dit menselijk initiatief staat dan ook tegenover wat we hiervoor de *ontdekking van het Verlangen* noemden, en waarvan we stelden dat die ontdekking juist *voorbij* elk cultureel initiatief ligt, en daarmee ook *voorbij* elke concrete lichamelijke met haar behoeften. In het hierna volgende en op het eind van de paragraaf, vormt dit *verder* (*au-delà*) het kenmerk van een transcendentie waarvan de zin – en daarmee een kritische zin – *niet* opgesloten ligt in het ‘stellende denken’ van een binnen-wereldse hermeneuse.

- Analyse van de transcendentale zin -

Na de eerste manifestatie van de Ander overeenkomstig “de wijze waarop iedere betekenis zich voordoet”, volgt hier de tweede manifestatie als epifanie van de Ander die betekent “uit zichzelf en zonder bemiddeling”. Levinas wijst daarmee op een andere orde dan die van de *hermeneutische* zin, de orde(r) van de *transcendentale* zin als oriëntatie op de *transcendente* Ander, maar stelt daarmee ook, zoals elders geformuleerd, “de ERVARING als bron van zin ter discussie” (HAM 32).

Maar de epifanie van de Ander heeft ook een eigen betekenis en deze hangt niet af van de betekenis die hij van de wereld ontvangt. De Ander komt niet alleen vanuit de context op ons af, maar betekent ook uit zichzelf en zonder bemiddeling. De culturele betekenis die zichzelf en andere betekenissen in zekere zin *horizontaal*, d.w.z. vanuit de historische wereld waartoe zij behoort, openbaart, en die – volgens het fenomenologische spraakgebruik – de horizonten van deze wereld openbaart, – deze wereldlijke betekenis wordt uit het lood geslagen en ondersteboven gezet door een andere aanwezigheid, die abstract (of exacter: absoluut) en niet in de wereld geïntegreerd is (HAM 76).³⁷⁷

376 “Dans la tradition occidentale, la pensée sensée est thétique. Elle pense ce qui se pose (penser, c’est poser), et elle pense le repos de ce qui se pose. Ce repos, fondamental – fondamental car support de tout mouvement et de tout arrêt de mouvement – s’exprime par le verbe être. Par ce repos, le divers pensé, le divers de la pensée a sa place, s’y retrouve, s’y reconnaît, est présence, s’identifie dans cette immobilité – et ainsi forme un monde (le monde, c’est la place, c’est le lieu). Dans le monde, la positivité a tout son sens” (DMT 149).

377 “Mais l’épiphane d’Autrui comporte une signification propre, indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais, sans cette médiation, signifie par lui-même. La signification culturelle qui se révèle – et qui révèle – *horizontalement*, en quelque façon, qui se révèle à partir du monde historique auquel elle appartient – qui révèle, selon l’expression

De term “epifanie” (*l'épiphanie d'Autrui*) duidt al gelijk op het *boven- of trans-fenomenale* en *buiten-gewone* van de Ander met “een eigen betekenis” (*comporte une signifiante propre*). De Ander, enerzijds een contextueel gegeven en daarmee verwickeld in “de horizonten van deze wereld”,³⁷⁸ “betekent ook uit zichzelf” (*signifie par lui-même*). We komen daarmee op de confrontatie van het horizontale van de historische wereld met het verticale van een abstractie die “niet in de wereld geïntegreerd is” (*non intégrée au monde*). En daarmee slaat die andere aanwezigheid, die “abstract (of exacter: absoluut)” is, de wereldlijke betekenis niet alleen uit het lood maar stelt deze ook onder kritiek, en dat in welbepaalde zin: *als bron van zin*.³⁷⁹ Want, zoals Levinas in het voorwoord van *Humanisme de l'autre homme* al aankondigt: “Het gaat in de nabijheid [tussen de een en de ander] niet om een nieuwe ‘ervaring’ tegenover de ervaring van de objectieve presentie, om een ervaring van het ‘jij’ die zich na, of zelfs vóór, de ervaring van het zijn zou voordoen, om een ‘ethische ervaring’ boven op de waarneming. *Het gaat er veeleer om, dat de ERVARING als bron van zin ter discussie wordt gesteld;...*” (HAM 32).³⁸⁰ Waarmee Levinas bedoelt dat de *ervaring* – zelfs de ‘ethische ervaring’ van het *goed-doen* – in de ethische relatie tot de Ander geen-plaats (*non-lieu*) biedt aan een identificatorische zelfaffirmatie als *zin*, want andersom: waar het om die zelfaffirmatie gaat kan nooit sprake zijn van een ethische adequatie en dus ook niet van bedoelde Zin. De relatie tot de Ander is, op z’n smalst genomen, een “nabijheid” (*proximité*)³⁸¹ op de grens van een absolute scheiding.³⁸² Waarom voorgaand citaat uit het Voorwoord van HAH de nadruk legt op *la limite de l'aperception transcendante* (noot 380); immers, de ethische relatie als transcendentie doet elk motief van immanente representatie

phénoménologique, les horizons de ce monde – cette signification mondaine, se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite (ou, plus exactement, absolue), non intégrée au monde” (HAH 47).

378 Vgl. de exegese in § 1 over een “horizon of wereld, opgevat naar het model van een context” (HAM 41).

379 Peperzak noteert: “Het woord *absolu* (ook wel geschreven als *ab-solu*), dat het verleden deelwoord van *absoudre* is, wordt door Levinas in twee betekenissen gebruikt, die dikwijls tegelijk gehoord moeten worden: 1) losgemaakt, gescheiden (‘ge-ab-solveerd’ door een ‘absolutie’, dus ook wel abs-trakt; 2) absoluut als epifanie van het Oneindige dat ontsnapt aan de orde van de (totaliteit der) fenomenen” (HAM 76n.r; vgl. MG 31n.61); “Hier keert Plato’s filosofie van de ‘gescheiden’ ideeënwereld en van het Goede, dat *kath’hauto* is, dus terug” (MG 176n.69). Het absolute betreft op welbepaalde wijze het samenvallen van de ab-stracte waardebetrokkenheid op de transcendentie en con-crete orde van de verantwoordelijkheid.

380 We nemen dit veelzeggend tekstfragment uit het Voorwoord van *Humanisme de l'autre homme* volledig over: “Il ne s’agit pas, dans la proximité, d’une nouvelle ‘expérience’ opposée à l’expérience de la présence objective, d’une expérience du ‘tu’ se produisant après, ou même avant, l’expérience de l’être d’une ‘expérience éthique’ en plus de la perception. *Il s’agit plutôt de la mise en question de l’expérience en ce comme source de sens*, de la limite de l’aperception transcendante, de la fin de la synchronie et de ses termes réversibles; il s’agit de la non-priorité du Même et, à travers toutes ces limitations, de la fin de l’actualité, comme si l’intempestif venait déranger les concordances de la re-présentation” (HAH 14).

381 Peperzak: “*Proximité*, dat hier als ‘nabijheid’ wordt vertaald, moet begrepen worden in verband met de ‘naaste’ (*le prochain*) die wij moeten liefhebben. Levinas hanteert ‘proximité’ dan ook als synoniem van het christelijke *amour du prochain*, (‘naastenliefde’)” (HAM 31n.j).

382 De Boer: “Echt transcenderen is het overschrijden van de grens van het Zelfde naar het Andere. De afstand daartussen is absoluut omdat hier de termen zich ‘absolveren’ van de relatie” (TO 221n.5). Dat is wat Levinas ‘goedheid’ noemt, en wat hij hiervoor als “Werk” en “liturgie” betitelde (HAM 70).

teniet. Aldus krijgt men in de hermeneutische exercitie die de cultuur als een ‘tweede natuur’ aan het subject oplegt, gericht op het totale begrijpen van het andere en de Ander, op straffe van onwaarachtigheid en geweld de hermeneutische cirkel niet rond.³⁸³ Waarom de *transcendentale zin*, als “de absolute oriëntatie”, ook de *transcendentale Zin* bij uitstek is: ze openbaart een ‘richting’, een ‘zin’ en een ‘betekenis’, van vóór en voorbij de immanentie van een wereld en een cultuur die aan haar subjecten en objecten niets meer dan een *doorverwijzende* en als zodanig ook niets anders dan een *voorlopige* betekenis kan verlenen. De “ware betekenis” (HAM 64) ligt in de prealabele Zin die zich manifesteert als *gelaat*. Waarmee we terugkomen op het eerder besproken kernthema (zie 2.4.4) van Levinasiaanse begrippelijkheid: het Gelaat.

- Het gelaat als visitatie -

Een centraal concept in Levinas’ analyse van de morele bewustwording is “het Gelaat” (*le Visage*, met of zonder hoofdletter), als *epifanie* van het andere, of de Ander. Het is de Ander die in de ontmoeting mij zijn gelaat toont, een gelaat waarvan de ogen mij aanzien en de mond mij toespreekt. In de uitwerking waarvan Levinas komt tot een personifiëring en subjectivering van de ethische praxis, die in termen van het *goede* zowel recht kan doen aan het particuliere van de individuele mens in zijn verantwoordelijkheid voor de Ander als aan de universele Idee van het Goede zelf. In 2.4.2 kwamen reeds verschillende aspecten van het Gelaat aan de orde, waarom we ons zullen beperken tot de meer specifieke accenten die Levinas hier inbrengt. Het gaat daarbij nog steeds over die “andere aanwezigheid” die, abstract en niet in de wereld geïntegreerd, zich manifesteert als *gelaat*.

Deze aanwezigheid bestaat hierin, dat zij *een entree maakt*. Dit kan aldus verwoord worden: het *fenomeen* waarin de Ander tevoorschijn komt, is ook *gelaat*; of ook (om duidelijk te maken dat deze entree telkens weer iets nieuws is ten aanzien van de immanentie en de wezenlijke historiciteit van het fenomeen): de epifanie van het gelaat is een *visitatie* (HAM 76).³⁸⁴

Terwijl het fenomeen, op grond van wat dan ook, reeds als beeld en manifestatie gevangen is in zijn plastische en sprakeloze vorm, is de epifanie van het gelaat levend. Dit leven bestaat in het ontdoen van de vorm waarachter ieder *zijnde* zich reeds verschuilt zodra het in de immanentie binnenkomt, d.w.z. wanneer hij zich als thema blootgeeft (HAM 76, 77).³⁸⁵

383 Voor Levinas geldt deze ‘cirkel van het verstaan’ (*‘cercle de la compréhension’*) niet noodzakelijkerwijs als het oorspronkelijk gebeuren van de logica van het zijn (TI 176). Waaraan Theo de Boer toevoegt: “De ‘cirkel van het verstaan’, die betrekking heeft op de vervlochtenheid van tekst en context in de hermeneutiek, is hier aanduiding van het totaliteitsdenken dat de Ander, die ‘een betekenis zonder context is’ (zie xii), niet kan vatten” (TO 233n.13).

384 “Cette présence consiste à venir à nous, à *faire une entrée*. Ce qui peut s’annoncer ainsi: le *phénomène* qu’est l’apparition d’Autrui, est aussi *visage*; ou encore ainsi (pour montrer cette entrée, à tout instant, nouvelle dans l’immanence et l’historicité essentielle du phénomène): l’épiphanie du visage est *visitation*” (HAH 47).

385 “Alors que le phénomène est déjà, à quelque titre que ce soit, image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l’épiphanie du visage est vivante. Sa vie consiste à défaire la forme où tout étant quand il entre dans l’immanence – c’est-à-dire quand il s’expose comme thème – se dissimule déjà” (HAH 47, 48).

Het bijzondere van deze aanwezigheid is dat zij ‘niet-aanwezig’ – niet immanent – is, maar om tot “aanwezigheid” te komen “een entree maakt” – “...dat zij optreedt” (MG 176). De verwoording daarvan vergt het uiterste van de taal en het begrijpen, die juist op dit punt waar immanentie en transcendentie elkaar raken hun tekort tonen; de Ander als “tevoorschijn” (*l'apparition*) van *fenomeen én gelaat* kan slechts metaforisch geduid worden als “een *visitatie*” – “een *bezoek*” (MG 177), waaraan de connotatie van ‘bezoeking’ in termen van wat Levinas even verder een “onvermijdelijke verlamming” (*paralysie inévitable*) noemt niet vreemd is;³⁸⁶ en dat zowel in positieve als in negatieve zin.³⁸⁷ Men ‘weet’ zich verordineerd door een *kritische* (‘verlammende-’ in de zin van elk initiatief ontnemende-) aanwezigheid, “alsof een vreemde zwakte de presentie of het zijn-in-act schokte en op zijn grondvesten deed trillen” (HAM 32); wat Levinas met het begrip *passiviteit* verbindt.³⁸⁸ Een volgend begrip om dit onzegbare ‘trefzeker’ te verwoorden luidt: “de epifanie van het gelaat is levend” (*l'épiphanie du visage est vivante*) – waarmee bedoeld, een *levend-zijn* dat zich ‘ontdoet’ (*défaire*) van, en daarmee *voorbij-is* aan, de fenomenale vorm waarachter het zich reeds verschuilt.³⁸⁹

De Ander die zich in het gelaat manifesteert, dringt in zekere zin door zijn eigen plastische essentie heen; hij is als een wezen dat het venster opent waarin zijn gestalte zich toch al aftekent. Zijn aanwezigheid bestaat hierin, dat hij zich ontdoet van de vorm die hem toch al manifesteerde. Zijn manifestatie is een overschot boven de onvermijdelijke verlamming die de manifestatie is. Dat beschrijven wij door de formule: het gelaat spreekt. De manifestatie van het gelaat is het eerste spreken. Spreken is vóór alles deze manier om vanachter zijn voorschijn, vanachter zijn vorm vandaan te komen, een opening in de openheid.

De *visitatie* die van het gelaat uitgaat, is dus geen onthulling van een wereld. In de concreetheid van de wereld is het gelaat abstract of naakt. Het is van zijn eigen beeld ontbloot. Pas door de naaktheid van het gelaat is de naaktheid-in-zich in de wereld mogelijk (HAM 77).³⁹⁰

386 In *Totalité et Infini* spreekt Levinas van “...la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs...” (TI 174).

387 Vgl. Constantijn Huygens, “‘t Is, Heere, ‘t is ‘t gemoed, ‘t is ‘t herte, ... Die Gh y proeft, die Gh y toetst, die Gh y besoeckt van binnen” (*Korenbloemen*, 1619).

388 “Comme si une étrange faiblesse secouait de frissons et ébranlait la présence ou l'être en acte. Passivité plus passive que la passivité conjointe de l'acte, laquelle aspire encore à l'acte de toutes ses puissances” (HAH 14).

389 Op karikaturale wijze wordt de verlamming als *horreur* neergezet in de triviale voorstelling van het fenomenaal ‘levenloze’ dat op miraculeuze wijze ‘levend’ wordt (monster van Frankenstein). Maar ook het zien van een gezicht – de ogen – op een plaats waar men dat niet verwacht brengt een ‘schok’ teweeg. Vgl. noot 357.

390 “Autrui qui se manifeste dans le visage, perce, en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait. Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C'est cela que nous décrivons par la formule: le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est, avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture.

La visitation du visage n'est donc pas le dévoilement d'un monde. Dans le concret du monde, le visage est abstrait ou nu. Il est dénudé de sa propre image. Par la nudité du visage, la nudité en soi est seulement possible dans le monde” (HAH 48).

De “aanwezigheid” van de Ander onderscheidt zich van de vorm die hem manifesteert – metaforisch: hij is als “een wezen dat het venster opent” (*comme un être qui ouvrirait la fenêtre*). Zijn fenomenale manifestatie is daarmee een *surplus* (*un surplus*) dat ‘overschiet’³⁹¹ op de meer wezenlijke manifestatie die Levinas beschrijft met de formule: “het gelaat spreekt” (*le visage parle*). De menselijke lichamelijke kent veelsoortige afscheidingen, maar geen is zonder DNA-spoor dan de spraak alleen. In bijzonder wat betreft het spraakvermogen, (onder)scheidt een geïncarneerde geest die spreekt zich intentioneel van de instrumentaliteit van zijn lichamelijke verrichtingen, wat Levinas elders verwoordt als de ervaring van iets absoluut vreemds en verwonderlijks (TI 46).³⁹² Maar dat alles is nog steeds beeldspraak; het gaat niet om een letterlijk spreken, maar om de ‘sprekendheid’ van het gelaat, wat is: “het eerste spreken” (*le premier discours*), nog voordat er ‘iets’ gezegd is, ofwel: een appel aan mij vanuit de Hoogheid en Nederigheid van de Ander (“...la Hauteur et l’Humilité d’Atrui”, TI 174). En daarmee is dit spreken “vóór alles” (*Parler, c’est, avant toutes choses*) de manier om vanachter de fenomenaliteit van zijn vorm vandaan te komen, als “een opening in de openheid”. Met welke dubbelzegging Levinas op een essentie duidt die ook weer niet anders dan overdrachtelijk ‘vertaald’ kan worden als: “de naaktheid-in-zich” (*la nudité en soi*), wat is: een ontdaan-zijn van alle wereldse fenomenaliteit. Dus niks geen “onthulling” (*dévoilement*) van een wereld die nog aan onze kennis ontbrak; een ‘wereld’ achter de wereld,³⁹³ als directe informatie omtrent een wezen dat *mens* (geest) is, en in die hoedanigheid ‘aanspraak’ maakt op *menselijkheid*. Want: “alleen de mens weerstaat alle typologie, alle indeling, alle karakterologie, alle classificatie – en kan bijgevolg eindterm zijn van een ‘kennis’ die tenslotte doordringt tot voorbij het object” (TO 80).³⁹⁴

De naaktheid van het gelaat is een kaalheid zonder enige culturele tooi – een ab-solutie: het maakt zich van zijn vorm los tijdens het tevoorschijntreden van deze vorm. Het gelaat *komt* onze wereld *binnen* vanuit een absoluut vreemde sfeer, d.w.z. vanuit iets ab-soluuts, dat overigens precies de naam is van de fundamentele vreemdheid. Het betekenen van het gelaat in zijn abstractie is in de letterlijke zin van het woord buiten-gewoon; het valt buiten iedere orde en iedere wereld (HAM

391 Letterlijk en figuurlijk duidt het begrip ‘stoffelijk overschot’ zeer precies op die onderscheiding van existentie en essentie, teweeggebracht door de absolute scheiding van stof en geest bij het sterven, en daarmee het uiteengaan van immanentie en transcendentie. Heel het klassieke dilemma van ‘materie en geest’ en de huidige controverse tussen ‘hersenen en bewustzijn’ is gerelateerd aan deze aporie als de fundamentele *niet-toegankelijkheid* (*a-poros*) van de transcendentie als Transcendentie. En zoals verderop nog ter sprake komt: “De hoogste aanwezigheid van het gelaat is niet los te maken van deze hoogste en onherroepelijke afwezigheid, waarop de eminentie van de visitatie berust” (HAM 94). Vgl. noot 159, 175.

392 Is het vreemde en wonderlijke van bijvoorbeeld sprookjes niet gelegen in het ‘fabelachtige’ spraakvermogen van dieren en dingen, en dat zowel wat de stem als wat de ogen betreft? Vgl. noot 389.

393 Levinas situeert de oorspronkelijkheid van het spreken niet in de informatie die het verschaft over een verborgen innerlijk, maar in de uitdrukking, “het eerste woord” (*le premier mot*), waarmee een zijnde zichzelf presenteert als verbod tot doden (TI 173 e.v.). Vgl. noot 370.

394 “L’absolument étranger seul peut nous instruire. Et il n’y a que l’homme qui puisse mettre absolument étranger – réfractaire à toute typologie, à tout genre, à toute caractéologie, à toute classification – et, par conséquent, terme d’une ‘connaissance’ enfin pénétrant au-delà de l’objet” (TI 46).

77).³⁹⁵

Hoe is een dergelijk tevoorschijnkomen mogelijk? Hoe is het mogelijk dat de komst van de Ander, de visitatie van het gelaat en het absolute in geen enkel opzicht in een openbaring veranderen, ook niet als men onder openbaring een soort symboliek of suggestie verstaat? Hoe kan het gelaat iets anders zijn dan een *ware voorstelling*, waarin het Andere afstand doet van zijn andersheid? Om deze vraag te beantwoorden, moeten wij aan het eind van dit artikel de uitzonderlijke betekenis van het spoor en van de persoonlijke 'orde(r)' waarbinnen een dergelijke betekenis mogelijk is, onderzoeken (HAM 77, 78).³⁹⁶

De naaktheid van het gelaat is zonder culturele 'aankleding' (*sans aucun ornement culturel*). Peperzak benadrukt dat het hier gaat om, "een concrete abstractie die het gelaat absoluut en (van zijn fenomenaliteit) ontdaan maakt".³⁹⁷ En dan brengt Levinas een bijzondere accentuering aan: Het gelaat *komt* onze wereld *binnen* "vanuit een absoluut vreemde sfeer" (à partir d'une sphère absolument étrangère), waarmee hij wil benadrukken dat het om een binnenkomen gaat vanuit een werkelijkheidsdomein – een "sfeer"³⁹⁸ – met een 'eigen-stelligheid'; een bepaalde gesteldheid die "absoluut" is, en daarmee van een "fundamentele vreemdheid" (étrangeté foncière) getuigt. In *Totalité et Infini* behandelt Levinas onder de noemer "Discours et éthiek" de betrekking van de taal tot het transcendente als de radicale scheiding in de vreemdheid van gespreksgenoten

395 "La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolution – un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. Le visage *entre* dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère, c'est-à-dire précisément à partir d'un absolu qui est, d'ailleurs, le nom même de l'étrangeté foncière. La signification du visage, dans son abstraction, est, au sens littéral du terme, extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde" (HAH 48).

396 "Comment une telle production est-elle possible? Comment la venue d'Autrui, la visitation du visage, l'absolu – peuvent ne pas se convertir – et à aucun titre – en révélation, fût-elle symbolisme ou suggestion? Comment le visage peut-il ne pas être simplement *représentation vraie* où l'Autre renonce à son altérité? Pour y répondre nous aurons, en terminant, à étudier la signification exceptionnelle de la trace et l' 'ordre' personnel où une telle signification est possible" (HAH 48).

397 En voegt toe: "Tegelijk klinkt er de Absolute Vreemde in door" (MG 177n.71). Vgl. noot 379.

398 In diverse cultuurfilosofische sferbeschouwingen kennen we naast de klassieke- (Plato, Aristoteles e.a.) een veelheid van modern-wetenschappelijke theorieën, zoals de 'wetskringen' in de *aspectenleer* van Herman Dooyeweerd (*Wijsbegeerte der wetsidee*, 1935), de 'drie-wereldentheorie' van Popper (*Objective knowledge*, 1973), en recenter vanaf 1998 de 'Sferen-trilogie' van Peter Sloterdijk (*Sphären I, II, III*). Al die 'ontologiën' vergen voor een goed verstaan een specifiek paradigmatische benadering. Binnen de termen van Levinas gaat het vooral om het verstaan van de verhouding tussen de "sfeer" van de 'fenomenale werkelijkheid' (sfeer van contingente verschijnselen: causaliteit, relativiteit, subjectieve betekenisgeving) en de 'transcendente werkelijkheid' (sfeer van absolute waarden: vrijheid, verantwoordelijkheid, ene Zin). Terecht verbinden de klassieken het streven naar het Goede met de sfeer van het 'hogere' of het 'goddelijke'. Wat in zoverre aansluit bij het in dit onderzoek gestelde, dat de mens als 'dubbelwezen' (vgl. noot 337) een *fenomonaal bewustzijn* kent dat zoals dat van de dieren primair gericht is op de bevrediging van de (lagere) behoeften, en in het (hogere) *transcendentiaal bewustzijn* een verlangen naar waarheid, goedheid en schoonheid (vgl. noot 57, 64); waarin de mens uniek is en in welke onderscheidenheid hij 'beelddrager Gods' genoemd kan worden (Gen. 1: 26, 27). Vgl. Giovanni Pico Della Mirandola's *Oratio de hominis dignitate* (1487): "Laat eerder het woord van de profeet Asaf op ons van toepassing zijn: 'U bent goden, zonen van de Allerhoogste, allemaal' en ons ervan weerhouden de uitzonderlijke vrijgevigheid van de Vader verkeerd te gebruiken en zo de keuzevrijheid die hij ons gegeven heeft tot iets schadelijks te maken in plaats van iets heilzaams." – Pico Delle Mirandola, *Rede over de menselijke waardigheid* (Groningen 2008), 53.

ten opzichte van elkaar, en daarmee de openbaring van het Andere aan mij, waarbij hij stelt dat de taal zich situeert “in die transcendentie” (TI 45, 46). En ook dat benadrukt het “buitengewone” (*extraordinaire*) van het betekenen van het gelaat als een tevoorschijn komen van iets dat exterieur is aan iedere ons bekende orde (*extérieure à tout ordre*). Maar, hoe is een dergelijk verschijnen mogelijk zonder tot “openbaring” (*révélation*) of “ware voorstelling” (*représentation vraie*)³⁹⁹ van- of voor het denken te vervallen? De “opening in de openheid” is wel een opening die ‘aan-spoort’, maar geeft daarmee nog geen *opening van zaken*, “geen onthulling” voor een denken dat zich (voldoende geïnformeerd) over het *wezen* ervan wil ontfermen. En de idee van een “suggestie”, symbolisch of niet (*fût-elle symbolisme ou suggestion?*), ligt nog teveel in de sfeer van een hermeneutiek van hetzelfde – het circulair incorporeren, zoals hiervoor genoemd, van het Andere in het Eendere. De beantwoording van die vraag is hier dan ook nog niet aan de orde, zo bedoelt Levinas. Het eind van het artikel (§ 9 ‘Het spoor’) zal uitsluitel moeten geven aan de hand van een onderzoek ter plaatse naar, “de uitzonderlijke betekenis van het spoor en van de persoonlijke ‘orde(r)’ waarbinnen een dergelijke betekenis mogelijk is”. Voor nu keren we terug naar “de zin” die ligt in de ontmoeting met het gelaat.

- Zin en bewustzijn -

Zin en bewustzijn zijn twee aspecten die elkaar niet noodzakelijkerwijs impliceren; er kan sprake zijn van *zin* zonder dat men zich daarvan bewust is en andersom. In het bijzonder geldt dat voor de hedendaagse zinvraag: wie het voor de wind gaat heeft immers gewoon ‘zin’ in het leven en gaat daarmee gemakkelijk voorbij aan de vraag naar *de zin* van het leven.⁴⁰⁰ Waar Levinas het even verder heeft over een “kritiek van het bewustzijn” (HAM 79) kunnen we dan ook analoog spreken over ‘de zin van het bewustzijn’ in plaats van ‘een *bewust-zijn* van de zin’, en dat in vragende vorm: Wat is de *zin* van het bewustzijn? Ofwel, wat is het reflexieve momentum van het bewustzijn, waarop *richt* het zich, *vóór* en *ná* de ontmoeting met de Ander? Dat is wat Levinas hier ter sprake brengt.

Voor het ogenblik willen wij de nadruk leggen op de zin die ligt in de abstractie of naaktheid van het gelaat, dat door de orde van de wereld heenbreekt, en op de omkering van het bewustzijn die aan deze ‘abstractie’ beantwoordt. Van zijn vorm ontdaan, rilt het gelaat in zijn naaktheid van de

399 In een noot commentarieert Peperzak: “Het westerse denken is een *voorstellend* denken. vergelijk Heideggers kreek van de *Vorstellung* (bijv. in *Holzwege*, p. 171 vv.) en Levinas’ eigen reprise hiervan in *En découvrent...* (1967), pp. 23-26” (MG 177n.72; vgl. n.53 en n.54). Zie voor de vertaling door Peperzak van *représentation* in “voorstelling” HAM 78n.s.

400 “We zien bijvoorbeeld dat het huidige neoliberale leefklimaat een tweedeling in de samenleving bevordert met enerzijds de vragenstellers en anderzijds de zelfgenoegzamen wier omstandigheden gunstig genoeg zijn om volledig te kunnen opgaan in de genieting van het momentane bestaan. Voor deze laatste ligt de diepere vraag naar ‘zin’ en ‘bedoeling’ van het leven dikwijls nog ver achter de eigen horizon verborgen. Er is dus kennelijk sprake van een mentale predispositie als vereiste om de aanvankelijke maar ook even bedrieglijke vanzelfsprekendheid van het bestaan zo te kunnen problematiseren dat de zinvraag zich voluit aandient.” – J.D. van Biemen, ‘Zin en context: een poging tot verstaan van de individuele zinbeleving’, *Filosofie* 8/2 (1998), 4-7 (4). Vgl. noot 289.

kou. Het is een ellende. De naaktheid van het gelaat is ontdaan en – door de wijze waarop het mij recht in de ogen kijkt – reeds een smeken. Maar dit smeken is een vordering. Bij de hoogheid voegt zich nederigheid. En daardoor kondigt de ethische dimensie van de visitatie zich aan (HAM 78).⁴⁰¹

De zin die spreekt uit de abstractie of naaktheid van het gelaat impliceert niets minder dan “de omkering van het bewustzijn”. Maar eerder dan wat Peperzak vertaalt als “omkering” (*retournement*) – wat nog kan betekenen dat men met behoud van alle zelfbeheersing eenvoudigweg van gedachten verandert – lijkt Levinas hier te duiden op een *verstoring*, ‘een in de war brengen van het bewustzijn’ (*le bouleversement de la conscience*). Met als gevolg een ontdaan zijn van zichzelf waarbij wel sprake is van een zekere omkering, maar meer nog van een spiegelreflex waarin de naakte ontdaanheid van de Ander leidt tot de ontdaanheid van dat zelf-*bewust-zijn*. Waarmee deze dubbele ontdaanheid – deze ‘ontregelende’ aandoening – het bewustzijn vordert in een oproep tot herstel van de *goedheid*; echter niet door zelfinkeer maar door te handelen, want: er gebeurt iets *en daarom moet er iets gebeuren*.⁴⁰² En zo initieert de visitatie “de ethische dimensie” (*la dimension éthique*), waarbij “de hoogheid” (*la hauteur*) van die transcendente orde(r) zich in een decisief momentum voegt bij de “nederigheid” (*l’humilité*) van de gehoorzaamheid.

De ware *voorstelling* sluit de mogelijkheid van schijn niet uit en de wereld die tegen het denken opbotst, vermag niets tegen het vrije denken; want dit kan weigeren zijn innerlijk uit te leveren; het kan in zichzelf vluchten en ten aanzien van het ware een *vrij-denken* blijven; het kan tot zichzelf terugkeren, over zichzelf nadenken, beweren dat het de oorsprong is van datgene wat het ontvangt, en door herinnering alles beheersen wat aan het denken zelf voorafgaat; – kortom het vrije denken *blijft het Zelfde*. Het gelaat daarentegen dringt zich aan mij op zonder dat ik voor zijn appél doof kan blijven en zonder dat ik het kan vergeten; ik bedoel: zonder dat ik ooit kan ophouden voor zijn ellende verantwoordelijk te zijn. Het bewustzijn verliest zijn eerste plaats (HAM 78, 79).⁴⁰³

De “ware *voorstelling*” zegt in zoverre niets over het voorgestelde maar des te meer over het eigen voorstellingsvermogen als immanente ‘opstelling’ van hetgeen wordt voorgesteld. Waarom die pertinente hoedanigheid van “het vrije denken” (*la libre pensée*), anders dan door dat denken beoogd, de onmogelijkheid uitdrukt “schijn” (*apparence*) van “het ware” (*en face du vrai*) te

401 “Insistons, pour le moment, sur le sens que comporte l’abstraction ou la nudité du visage qui perce l’ordre du monde et le bouleversement de la conscience qui répond à cette ‘abstraction’. Dépouillé de sa forme même, le visage est transi dans sa nudité. Il est une misère. La nudité du visage est dénuement et déjà supplication dans la droiture qui me vise. Mais cette supplication est une exigence. L’humilité s’unit à la hauteur. Et, par là, s’annonce la dimension éthique de la visitation” (HAH 48, 49).

402 Het Werk betitelde Levinas eerder als het “fundamentele gebeuren” (événement fondamental), (HAM 68). Vgl. noot 84.

403 “Alors que la *représentation* vraie, demeure possibilité d’apparence, alors que le monde qui heurte la pensée ne peut rien contre la libre pensée capable de se refuser intérieurement, de se réfugier en soi, de rester, précisément, *libre pensée* en face du vrai, de revenir à soi, de réfléchir sur soi et de se prétendre origine de ce qu’elle reçoit, de maîtriser par la mémoire ce qui la précède, alors que la pensée libre *reste le Même* – le visage s’impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l’oublier, je veux dire, sans que je puisse cesser d’être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place” (HAH 49).

onderscheiden. Maar ook andersom vermag de wereld niets tegen de willekeur van een denken dat welbewust zichzelf tot uitgangspunt en tot toevlucht neemt. Kortom: aldus Levinas, “het vrije denken *blijft het Zelfde*”. Alleen het gelaat onttrekt zich aan die modus van het Zelfde. Op onvermoede wijze opent zijn appel het ethisch perspectief van *het goede voor-de-Ander*, waarmee “het bewustzijn” van het goede voor-mij-zelf alle prioriteit verliest (*La conscience perd sa première place*). Wat resteert is de keus tussen “de beweging naar de Ander” (HAM 73) of de, zoals Levinas verderop formuleert, “achterbakse terughoudendheid van een ziel die in het aangezicht van het Goede hardnekkig over zichzelf blijft nadenken en daardoor de beweging naar de Ander stopt” (HAM 83) – wat in alles doet denken aan eerder genoemde ‘bewegingswetten’ (zie noot 61, 364).

Zo betekent de aanwezigheid van het gelaat een orde(r) die men niet kan afwijzen – een gebod dat de beschikbaarheid van het bewustzijn in zijn loop stuit. Het bewustzijn wordt door het gelaat onder kritiek gesteld. Deze kritiek van het bewustzijn is niet hetzelfde als een bewustwording van deze kritiek. Het ‘absoluut andere’ weerspiegelt zich niet in het bewustzijn. Het biedt er zoveel weerstand aan, dat zijn weerstand zelfs niet verandert in een bewustzijnsinhoud. De visitatie gooit ook nog het egoïsme van het Ik dat een dergelijke verandering bepleit omver. Het gelaat slaat de intentionaliteit waardoor het beoogd wordt, uit het veld (HAM 79).⁴⁰⁴

Maar wat de keus ook is, de *order*, aanwezig in de ‘orde’ van het gelaat, valt niet te loochenen: het bewustzijn “wordt onder kritiek gesteld” (*La conscience est mise en question*) – wat neerkomt op een “kritiek van het bewustzijn”, wat iets heel anders is dan “een bewustwording van deze kritiek” (*conscience de cette mise en question*). Dat laatste zou betekenen dat “het ‘absoluut andere’ zich weerspiegelt” in het bewustzijn als onderdeel van een totaliserende voorstelling, waartegen het zich verzet. Maar ook die “weerstand” zelf verandert niet in een bewustzijnsinhoud; het ontkracht elke intentionaliteit daartoe, waarmee we weer even herinnerd worden aan Levinas’ kritiek op Husserls ‘betekenende’ intentie (HAM 40) als procrustusbed voor de object-subjectstructuur van een werkelijkheid waarin het Andere altijd en onvermijdelijk onder regie van het Zelfde komt te staan.⁴⁰⁵

Het gaat dus om een kritiek van het bewustzijn en niet om een bewustzijn van de kritiek. Het Ik verliest zijn soevereine coïncidentie met zichzelf, zijn identificatie waarin het bewustzijn zegevierend tot zichzelf terugkeert om in zichzelf te rusten. Tegenover de eis van de Ander verdrijft het Ik zichzelf uit deze rust, is het niet een bij voorbaat triomferend bewustzijn van deze ballingschap. Ieder zelfbehagen vernietigt de (op)rechtheid van de ethische beweging (HAM 79).⁴⁰⁶

404 “La présence du visage signifie ainsi un ordre irrécusable – un commandement – qui arrête la disponibilité de la conscience. La conscience est mise en question par le visage. La mise en question ne revient pas à une prise de conscience de cette mise en question. L’absolument autre’ ne se reflète pas dans la conscience. Il y résiste au point que même sa résistance ne se convertit pas en contenu de conscience. La visitation consiste à bouleverser l’egoïsme même du Moi qui soutient cette conversion. Le visage désarçonne l’intentionnalité qui le vise” (HAH 49).

405 Zie de behandeling hiervan in § 1, Husserliaanse fenomenologie.

406 “Il s’agit de la mise en question de la conscience et non pas d’une conscience de la mise en question. Le Moi perd sa souveraine coïncidence avec soi, son identification où la conscience revient triomphalement à elle-même pour reposer sur elle-même. Devant l’exigence d’Autrui, le Moi s’expulse de ce repos, n’est

Aldus “een kritiek van het bewustzijn” (*la mise en question de la conscience*), leidend tot een vorm van ‘zelfkritiek’ waarin “het Ik zichzelf” alle gemoedsrust ontzegt. “Zelfbehagen” (*complaisance*) staat hier tegenover “de (op)rechtheid van de ethische beweging” – een tegenstelling die niet alleen wijsgerig maar ook sociaal en psychologisch te duiden is. Om met dat laatste te beginnen: Wie kent niet het genoeglijk gevoel van ‘het-goed-doen’, de zelfstreling en tevredenheid over een *goede* daad, én het besef daarmee boven kritiek verheven te zijn? – wat neerkomt op het in morele zin verplichten van anderen die mij daarom dank en respect verschuldigd zijn. En de sociale duiding: Waarom heeft de maatschappelijke (wan)gestalte van het *goede* in de ‘weldoeners’ die zichzelf met groot vertoon laat fêteren en huldigen voor ‘bewezen’ diensten aan de samenleving zo’n bijsmaak? Het antwoord op die vragen ligt in de wijsgerige duiding: Het *goed*-doen vormt strikt genomen géén *rechtvaardigingsgrond* voor eigen *zijn*; het is en blijft in absolute onderscheiding daarvan altijd een *na*-doen – een *mimese* – in navolging van het *verplichtend* Goede. Waarom elke identificatie van een Zelf met het absoluut Goede neerkomt op een ontkennen – een *nietigen* – van het transcendente Andere.⁴⁰⁷ En daarmee heeft de laatste regel van bovenstaande alinea niet enkel een wijsgerige maar bovenal ook spirituele strekking: wie ‘weet’ *goed-te-doen*, doet er goed aan zich te oefenen in innerlijke ascese.⁴⁰⁸

- *Levinas’ biblicisme: ‘Hineni’* -

In de volgende alinea’s stuiten we op een grondaspect van Levinas’ denken dat nader geëxpliciteerd niet enkel in zijn Talmoedlezingen naar voren komt, maar impliciet heel zijn

pas la conscience, déjà glorieuse, de cet exil. Toute complaisance détruit la droiture du mouvement éthique” (HAH 49).

407 Slechts Eén is goed (Matth. 19: 17), en maar Eén kan zeggen ‘Ik ben de waarheid’ (Joh. 14: 6), aldus de erkenning van Absolute Transcendentie. Heel pregnant stuiten we hier op een kernaspect van Levinas’ cultuurkritiek waarop in de Inleiding al werd gewezen – de *zin* van eigen *zijn* wordt ‘voorgesteld’ als gerechtvaardigd in geïdealiseerde gestalten van *goed*-doen (zie 2.2.6, *Cultuur als verwervingsgrond en rechtvaardigingsgrond*). In oneindige regressie onttrekt het absoluut Goede zich echter aan elke op adequate gerichte identificatie; waarom het Verlangen naar het Goede niet wordt vervuld maar verdiept, en waarom strikt genomen alleen dat “Verlangen [niet de *goede* daden die er het gevolg van kunnen zijn] zich als goedheid openbaart”, en daarmee als “de absolute oriëntatie, de *Zin*” (HAM 74). Binnen de ethische optiek is het Verlangen als voluntatieve receptiviteit dan ook meer bepalend dan het voorstellende weten als projectieve conceptualiteit – het eerste kan leiden tot een “beweging naar de Ander”, het tweede tot wat Levinas noemt, “achterbakse terughoudendheid” (HAM 83). Zie noot 297.

408 Ascese heeft in deze zin niet zozeer te maken met de klassieke idee van ‘versterven’ aan eigen verlangens, maar met het *be*-oefenen van een bewust intellectuele en gevoelsmatige positionering van het Zelf als ‘uitvoerder’ en niet als bedenker van het Goede – het Werk is altijd *Werk-in-uitvoering* – waarmee alle *goed*-doen en de mogelijke voldoening die daarmee samenhangt in dankbaarheid doorverwijst naar de Absoluut Goede. Meer algemeen stelt Kees Waayman: “Het grondwoord ‘ascese’ legt het werkelijkheidsgebied van de spiritualiteit uit als een methodische toeleg van de mens, die de inrichting van heel het geestelijk leven betreft: de wijze waarop afstand genomen wordt van de gangbare patronen; de manier waarop de passies worden geordend; het ordenen van tijd en ruimte; de inoefening van de deugden; het ontwikkelen van ontvankelijkheid; de zuivering van geheugen, verstand en wil. Deze facetten betreffen alle niveaus van het geestelijk leven: somatisch, psychisch, sociaal en religieus.” – Waayman, *Spiritualiteit*, 340. Vgl. noot 407.

wijsgerig denken bepaalt: zijn verwijzen naar Jesaja 53 als blijk van Joodse geïnspireerdheid en fundament van universele humaniteit.⁴⁰⁹ Eerst gaat het nog over een “kritiek van het bewustzijn” – hier: “kritiek van deze wilde en naïeve vrijheid voor zich” – dat denkt in zichzelf een wijkplaats te kunnen vinden, en daarmee negatief opgevat, kan leiden tot kritische depreciatie van dat vrije Ik en zijn bewustzijn. Maar die kritiek is volgens Levinas “niet te herleiden tot een negatieve beweging”, en moet daarom ook niet negatief worden uitgelegd. Nee, “de kritiek van het zelf” (*la mise en question de soi*), in zekere zin werkzaam als *zelfkritiek*, is niets anders dan “het onthaal” (*l'accueil*), ofwel: de door die ‘zelfkritiek’ voorbereide *voluntatieve* – wat is: *niet-tegenstrevende* – receptiviteit voor- en daarmee ontvangst van- “het absoluut andere”.

Maar de kritiek van deze wilde en naïeve vrijheid voor zich, die er zeker van is dat ze in zichzelf een wijkplaats kan vinden, is niet te herleiden tot een negatieve beweging. De kritiek van het zelf is niets anders dan het onthaal van het absoluut andere. De epifanie van het absoluut andere is een gelaat waarin de Ander mij oproept en mij door zijn naaktheid en armoede een bevel beduidt. Zijn aanwezigheid is zelf een aanmaning om te antwoorden. Het Ik geeft zich niet alleen rekenschap van de noodzaak om te antwoorden alsof er sprake was van een verplichting of een bijzondere plicht die het al of niet op zich kan nemen. De positie waarin het Ik zich bevindt, is uit zichzelf door en door verantwoordelijkheid of diaconie, zoals in Jesaja 53 (HAM 79, 80).⁴¹⁰

Het “bevel” dat de Ander mij “beduidt” (*signifie un ordre*) in “zijn aanwezigheid zelf” (*c'est sa présence*) vormt “een aanmaning om te antwoorden” (*est une sommation de répondre*). Waarmee we op de kern van Levinas’ verantwoordelijkheids-*idee* stuiten. Dat “antwoorden” betekent eerst en vooral een direct reageren op de nood van de ander, maar meer fundamenteel ook een *verantwoorden* van eigen existentie, als naaste van de *naaste* die zich in morele zin niet aan die *naaste* kan onttrekken; een positie waartoe het zelfbewustzijn geen initiatief neemt maar waarin het passief de ethische imperatief overkomt.⁴¹¹ Waarom we willen stilstaan bij de impliciet Joodse fundering van deze denkwijze, waarin het niet gaat om een vrije overeenkomst zoals bij een modern contract op basis van wederzijdse gelijkwaardigheid en instemming. Want het is precies dát moreel *bewust-zijn* dat iemand de uitzonderlijke positie van verantwoordelijke als

409 Hoewel Levinas’ wijsgerige ethiek binnen de context van de westerse filosofie verschijnt, geeft zijn overtuigd biblicisme duidelijk blijk van zijn joods-religieuze geïnspireerdheid, zoals in 2.1.1 uiteengezet. Zie Marcel Poorthuis, *Het gelaat van de Messias: messiaanse Talmuedlezingen van Emmanuel Levinas* (Hilversum 1993).

410 “Mais la mise en question de cette sauvage et naïve liberté pour soi, sûre de son refuge en soi, ne se réduit pas à un mouvement négatif. La mise en question de soi est précisément l'accueil de l'absolument autre. L'épiphanie de l'absolument autre est visage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement. C'est sa présence qui est une sommation de répondre. Le Moi ne prend pas seulement conscience de cette nécessité de répondre, comme s'il s'agissait d'une obligation ou d'un devoir particulier dont il aurait à décider. Il est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie, comme dans le chapitre 53 d'Isaïe” (HAH 49, 50).

411 Aan begin en eind van *Humanisme de l'autre homme* omschrijft Levinas die passiviteit als een “dagvaarding” die aan mijn vrijheid voorafgaat (*mise en cause antérieur à ma liberté*); een kwetsbaarheid en een conditie – of juist een ongeconditioneerdheid – die de raakbaarheid van het zijnde toont, en daarmee zijn geschapenheid (HAH 14 en 94).

strikt persoonlijk engagement doet beseffen; een engagement dat zich niet laat delegeren, en waarvan de Talmoed zegt, 'Hoe rechtvaardiger ik ben, des te strenger word ik geoordeeld'.⁴¹² Alzo tekent de Hebreeuwse optiek de mens als 'uitverkoren tot verantwoordelijkheid'; als *persoon*, en daarmee een *persoonlijk* 'geroepen-zijn', tot gemeenschap met de ander(en); tot gemeenschap met God en mensen in de wederkerigheid *van woord en antwoord*. Wat, zo benadrukt Levinas meermaals, in bijzondere zin tot uiting komt in *mijn* antwoord op het *roep*-woord van de Ander, in het: "Zie, hier ben ik" (*Me voici; Hineni* in de Hebreeuwse Bijbel).⁴¹³ Woord en antwoord geven hier gestalte aan een wederkerig(!) ethische betrekking van oneindige verantwoordelijkheid; een *ver*-antwoordelijkheid die als grondstructuur van de relatie 'God, mens, medemens' expliciet tot uiting komt in de oproep van de profeet Jesaja het brood te delen met de hongerige; onderdak en kleding te bieden aan de arme; vreemdeling, wees en weduwe in bescherming te nemen; kortom, je te bekommeren om je medemens: dan geeft de HEER antwoord als je roept; als je om hulp schreeuwt, zegt hij: 'Hier ben ik...' (Jes. 58:7,9). En zo stelt de directe identificatie van God met de ellendige voor dit Joodse denken, in de visie van Levinas de relatie tussen God en mens afhankelijk van de intermenselijke relatie; de ware solidariteit tussen mens en medemens, de *broederschap*. Want, zegt Levinas, "Hij is de Goede in een zeer precieze, uitnemende zin en wel deze: hij overlaadt mij niet met goederen, maar dwingt mij tot de goedheid die beter is dan de goederen die ik ontvang" (GEF 28, 29).⁴¹⁴ Wat mij op mijn beurt brengt tot identificatie met de ellendige in de persoonlijke aansprakelijkstelling voor diens vervolging, want 'Ja, ik ben mijn broeders hoeder' (Gen. 4:9). Vervolgens blijkt die uitverkiezing zich te kunnen verdiepen naar niet alleen een *mogelijke*, maar mogelijk ook *onvermijdelijke* plaatsvervangende. Want waar de ander zijn plaats verliest, niet meer kan vinden, niet meer kan verantwoorden, ben *ik* verantwoordelijk voor diens plaats. Waarmee de aansprakelijkheid in mijn uitverkiezing op niet voorziene wijze kan leiden tot *substitutie*, tot *plaatsvervangende* voor die ander.⁴¹⁵ Waarin we de contractie bespeuren van een 'bewustzijn-onder-kritiek' dat zich mogelijk nog vrijwaart via het afschuiven van de verantwoordelijkheid naar een 'zij moeten', en daarop volgend 'wij moeten', om zich vervolgens oog in oog met de ethische imperatief verordineerd te weten tot een plaatsvervangende: 'ik moet'. En waarbij Levinas nadrukkelijk stelt dat de *on-toestand* van deze vorm van "gijzelaarschap" (*d'otage*) geen grensgeval van de solidariteit tussen mensen vormt,

412 Levinas voltrekt dit scherpstellen van de ethische existentie als volgt: "Misschien bestaat de fundamentele intuïtie van de moraliteit wel in de ontdekking, dat ik niet *de gelijke* van de ander ben; en wel in *deze* zeer strikte zin: ik weet mij *verplicht* jegens de ander, en daarom eis ik oneindig veel meer van mijzelf dan van de anderen. 'Hoe rechtvaardiger ik ben, des te strenger word ik geoordeeld,' zegt een tekst van de Talmoed" (MG 47).

413 Dit *Hineni* was het antwoord van Abraham aan God (Gen.22:1), en het antwoord van Mozes en Jesaja (Exod. 3:4; Jes. 6:8). Maar het is ook het woord dat God zelf tot Israël spreekt, "...dat Ik het ben die spreek: Zie, hier ben ik" (*ki-èni-hoe ha'mè'daber hineni*, Jes. 52: 6).

414 "Il est Bien en un sens éminent très précis que voici: Il ne me comble pas de biens, mais m'astreint à la bonté, meilleure que les biens à recevoir" (DQVI 114).

415 Zie 'La Substitution', in: *Autrement qu'être* (1974), 125-166; 'De substitutie', in: *Anders dan zijn* (1991) 146-187; Theo de Boer, *Levinas: de plaatsvervangende* (Baarn 1977).

maar de randvoorwaarde ervan (AE 150). Immers, een juist *ethisch* begrip van dit zo benoemde ‘gijzelaarschap’ is nauw verweven met een even juist begrijpen van eigen particulariteit tegenover de universaliteit die spreekt uit het gelaat van de ander, zoals eerder beargumenteerd in 2.4.5 en 2.4.6. Dát is fundamenteel “de positie waarin het Ik zich bevindt”, als “door en door verantwoordelijkheid of diaconie”. Waarop volgend de expliciete verwijzing door Levinas naar Jesaja 53: de Messias, als de lijdende Knecht van de Heer.⁴¹⁶

- Jesaja 53: diaconie en messianisme -

Substitutie – mogelijkheid zich volledig te identificeren met de ander, en daarmee zich op de plaats van de ander te stellen – noemt Levinas de *religiositeit* van de heteronome mens (AE 150). Het is dienst aan God door dienstbaarheid aan de medemens: een dienstbaarheid aan de Ander, vanuit de driehoeksrelatie God, mens en medemens. De Joodse Schrift verwijst naar die ethische modus in de bekende passage over ‘De lijdende dienaar van de HEER’: *veracht*, door mensen *gemedend*, met *lijden* vertrouwd, als door God *geslagen*, maar door wiens striemen wij zijn *geheeld* (Jes. 53:3-5). Ziehier de passiviteit en sprakeloosheid van een substitutie, *niet-zelf-gekozen*, alle zelfhandhaving en zelfrechtvaardiging voorbij. Toch maakt die substitutie mij niet tot slaaf van de Ander – die heeft geen zeggenschap over mij – maar zij betekent de gebondenheid aan de ethische eis van rechtvaardigheid voor de ander, waarmee ik niettemin gijzelaar ben van die Ander.⁴¹⁷ Er is dus, in het verlengde van de *uitverkiezing tot verantwoordelijkheid* ook sprake van een *uitverkiezing tot plaatsvervanging*, althans, het behoort tot het wezen van de uitverkiezing-tot-naastenliefde opgenomen te worden in de verhevenheid van ‘het Goede dat het Kwade overwint’ – een thema waarover de wereldliteratuur niet uitgesproken raakt (zie noot 359). En daarin ben ‘ik’, naar Joods-Schriftuurlijke begrippen, dat niet te vervangen *unieke* subject, uitverkoren tot verantwoordelijkheid en substitutie (AE 160).⁴¹⁸ Deze substitutie, die zich doet kennen in de pijn en de kwetsbaarheid van het gevoelen als het *andere in mij* (vgl. noot 63), geldt voor Levinas als ideaal van aardse gerechtigheid, “waarvan de Messias [feitelijk en typologisch] de belofte en de vervulling is” (MG 77). Aldus benadrukt Levinas dit Messianisme als maatschappelijk ‘model’

416 De titel ‘Messias’, die via het Aramees gevormd is uit het Hebreeuwse werkwoord *masjiach* (*נָשָׂא*, insmeren), betekent “gezalfd”. In de Oudtestamentische tijd werden koningen en priesters ‘gezalfd’ met olie ter inwijding van hun door Jahwe opgelegde taak. Over de priesters (Lev. 4:16; 6:22), en in de Psalmen David en zijn nageslacht (Ps. 18:51; 89:39,52; 132:10,17), wordt als *gezalfd* gesproken. Maar ook Kores de Perzische koning (Jes. 45:1) en de vroegere aartsvaders (Ps. 105:15) worden *masjiach* genoemd. Het Grieks vertaalt de titel ‘Messias’ met *christos* (Χριστός), naar het werkwoord *chrio* (= zalven), waarvan *Christus* de gelatiniseerde vorm is.

417 Levinas noemt dit een onbegrensde en oneindige verantwoordelijkheid, die vanuit de strikte rekenarij van vrij en onvrij niet meer meetbaar is (AE 159) – want, kan de betrekking tot het Goede ‘on-vrij’ genoemd worden? – wat de kern is van ieders wezenlijke betrokkenheid op het Ultieme, het Absolute, op God als de Goede.

418 Waarop volgend Levinas benadrukt dat deze substitutie het subject bevrijd van het aan zichzelf gekluisterd zijn “vanwege de tautologische manier van doen van de identiteit” (AZ 180). Wat doet denken aan de woorden van Jezus, dat ‘wie zijn leven probeert veilig te stellen het zal verliezen, maar wie het verliest het zal behouden’ (Luc. 17:33). Vgl. noot 360.

voor het morele handelen van het individu en het sociale leven van de gemeenschap, waartoe hij de Messias-idee transposeert naar het existentiële vlak van het hier en nu.⁴¹⁹ Waarmee in het filosofisch Talmoedcommentaar van Levinas een geleidelijke verschuiving optreedt van een beschrijving van de Messias als paradigma voor *de Ander* (de Leraar die gebiedt) naar de Messias als paradigma voor *het subject* (de Mens die gehoorzaamt).⁴²⁰ Om vervolgens tot de opmerkelijke en prikkelende uitspraak te komen: “De Messias, dat ben ik. Mezelf zijn, dat is Messias zijn” – wat men niet moet willen verstaan als hovaardige uitspraak of pretentieuze uiting van een overspannen zelfbesef, maar als bijzondere uiting van een persoonlijk *gegrepen-zijn* door essenties die het *eigen-zijn* ver te boven gaan en er tegelijk de dragende kracht van vormen, en daarmee aanleiding vormen tot een verdiept zelfbesef als gevolg van een ethisch genormeerd bewustzijn.⁴²¹ Want, zo zegt Levinas in een van zijn Talmoedlezingen: “We hebben zojuist gezien, dat de Messias de rechtvaardige is die lijdt, dat hij het leed van de anderen op zich heeft genomen. Wie neemt uiteindelijk het leed van de anderen op zich? Is dat niet het wezen dat zegt: ‘Ik’ [*hineni*: zie, hier ben ik]? Zich niet onttrekken aan de last die het leed van de anderen oplegt, definieert precies de ipseïteit. Alle mensen zijn Messias”. Waarmee op zeer besliste wijze het vrije *zijn* van het Zelf wordt gedefinieerd als verantwoordelijk *zijn-voor-de-Ander*.⁴²²

419 De *transpositie* wordt door Marcel Poorthuis “het belangrijkste concrete hermeneutische procedé” genoemd dat Levinas bij zijn Talmoedcommentaren hanteert. Het is het overbrengen van bepaalde categorieën uit de sfeer van de Talmoedische discussie en het meningsverschil naar het niveau van het filosofisch discours, alwaar deze (ethische) categorieën een universele lading krijgen met directe betekenis in het hier en nu; zo ook de idee van Messias. Mede daarom vereist de transpositie: “een nauwkeurig onderzoek naar de categorieën, die in het concrete voorbeeld te onderscheiden zijn. Deze *categorisering* is zowel in de Talmoedhermeneutiek van Levinas als in de Talmoed zelf en in de traditionele commentaren veelvuldig te vinden. Categorisering is voor de rabbijnse traditie noodzakelijk, om een specifiek voorschrift in nieuwe situaties toe te kunnen passen.” – Poorthuis, *Het gelaat van de Messias*, 279 e.v. Dit transponeren betekent voor Levinas ‘Joodse wijsheid vertalen in het Grieks’ (zie 2.1.1; vgl. noot 409). Poorthuis stelt dan ook dat Levinas’ messiaanse teksten “allereerst gelezen dienen te worden als een *filosofisch Talmoedcommentaar*” (*ibid.*, 12).

420 Poorthuis tekent aan: “Na de beschrijving van de gestalte van de Messias als subject en als ik-zijn in diepste zin.” – Poorthuis, *Het gelaat van de Messias*, 147. Vgl. Van Riessen: “*The righteous man, who answers for the divine and the pure must suffer in a world in which disorder rules, in which the good fails to overcome.*” – Riessen, *Man as a place of God*, 119-120.

421 Poorthuis, *Het gelaat van de Messias*, 149 e.v. Levinas staat hier in de traditie van de rabbijnse literatuur. Er zijn rabbijnse uitspraken, ontleent aan de gedachte dat de Messias iemand is die ‘uit het midden van het volk opstaat’ (Jer. 30:21), zoals: “*Als hij [de Messias] onder de levenden is, is het iemand zoals ik...*”, of: “*Eén mens, Adam, werd in de wereld geschapen (...) en daarom moet ieder mens zeggen: Omwille van mij is de wereld geschapen*”, en: “*Als ik hier ben is alles hier, als ik hier niet ben, wat is hier?*” (*ibid.*, 233). In deze uitspraken, zo benadrukt Poorthuis, zijn reminiscenties te beluisteren van het duale aspect van ons *mens-zijn*: het majesteitelijke en het onwaardige, het enerzijds geschapen zijn naar Gods beeld en gelijkenis (Gen. 1:27) en anderzijds als genomen uit het stof van de aarde (Gen. 2:7) – een dualisme dat door de psalmist op treffende wijze is verwoord: ‘Wat is de mens, dat U aan hem denkt, / het menskind dat U naar hem omziet? / Toch hebt U hem bijna een god gemaakt, / hem gekroond met glans en glorie’ (Ps. 8: 5, 6). Vgl. noot 398.

422 De ipseïteit ligt in de oneindige verantwoordelijkheid voor de ander, en geldt ‘Mij’ (*Moi*), als voorafgaand aan het zelfbewustzijn van ‘Ik’. In het “zie hier ben ik” kan het Ik dus niet anders dan beamen wat al vooraf gegeven is: de roep om verantwoording te dragen. Het *zichzelf* zijn ligt vervolgens in de

Ik-zijn betekent dus dat ik mij niet aan mijn verantwoordelijkheid kan onttrekken, alsof het hele gebouw van de schepping op mijn schouders rust. Maar het Ik wordt door de verantwoordelijkheid die het van zijn imperialisme en egoïsme – ook van zijn heils-egoïsme – ontdoet, niet tot een moment van de universele orde omgevormd; de verantwoordelijkheid bevestigt de uniciteit van het Ik. De uniciteit of onvervangbaarheid van het Ik is gelegen in het feit dat niemand de verantwoordelijkheid van mij kan overnemen (HAM 80).⁴²³

In de scheppingsordering waar Levinas van uitgaat, zoals die aan ieder individueel bestaan voorafgaat en daarmee een morele orde onder dat bestaan legt, heeft ieder zijn zedelijke plaats en zijn allen verantwoordelijk voor de instandhouding van de morele orde in een geroepen zijn tot ethisch leven als grond voor elk gerechtvaardigd *zichzelf*-zijn. Maar, aldus Levinas: “Het Ik als Ik, dat al het leed van de Wereld op zich neemt, wijst als enige zichzelf aan voor deze rol. Zichzelf zo aanwijzen, zich er niet aan onttrekken, zelfs antwoord geven nog vóór het appel heeft geklonken, dat is precies Mezelf zijn. Het ik is degene, die zichzelf naar voren schuift om de volle verantwoordelijkheid voor de wereld te dragen.”⁴²⁴ Dit in morele zin Mezelf zijn, tekent de Hoogheid van een verheven bestaan – van *mijn* bestaan, als concretisering van de geestelijke optiek van de ethiek – “alsof het hele gebouw van de schepping op mijn schouders rust”.⁴²⁵ Dat is wat Levinas bedoelt met Messias-zijn; ook al kan dat leven in de substitutie van de achtervolgde zodanig van eigen bestaansvoorwaarden ontdaan zijn dat het alleen zichzelf bezit en verder ‘niets in de wereld om er zijn hoofd op te rusten te leggen’ (AE 155).⁴²⁶ Het Messianisme vertegenwoordigt daarmee het hoogste van menselijk *zijn* en het wezenlijkste van

‘eenvoud’ van dit be-*amen* van- en be-*antwoorden* aan de doelbepaaldheid waarin het Zelf geschapen is: *een aan anderen antwoordend en daarmee ver-antwoordelijk wezen zijn.*

- 423 “Être Moi, signifie, dès lors, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, comme si tout l’édifice de la création reposait sur mes épaules. Mais la responsabilité qui vide le Moi de son impérialisme et de son égoïsme – fût-il égoïsme du salut – ne le transforme pas en moment de l’ordre universel, elle confirme l’unicité du Moi. L’unicité du Moi, c’est le fait que personne ne peut répondre à ma place” (HAH 50).
- 424 Poorthuis, *Het gelaat van de Messias*, 150. Vertaling door Marcel Poorthuis van: “Le Moi en tant que Moi, prenant sur soi toute la souffrance du Monde, se désigne tout seul pour ce rôle. Se désigner ainsi, ne pas se dérober au point de répondre avant que l’appel ne retentisse, c’est cela précisément être Moi. Le Moi est celui qui s’est promu soi-même pour porter toute la responsabilité du Monde” (DL 129).
- 425 Peperzak verwijst in een noot (MG 179n.73) naar de tekst ‘Pièces d’identité’ (1963), opgenomen in *Difficile Liberté* (78-82), waarin Levinas de volgende woorden van Rabbi Haïm Wolozyn er aanhaalt: “Le juif est comptable et responsable de tout l’édifice de la création. Quelque chose engage l’homme plus encore que le salut de son âme. Lacte, la parole, la pensée du juif, ont le redoutable privilège de détruire ou de restaurer des mondes. L’identité juive n’est donc pas une douce présence de soi à soi, mais la patience, et la fatigue, et l’engourdissement d’une responsabilité, une nuque raide qui supporte l’univers” (DL 79). Hier geldt voor Levinas niet de Joodse identiteit als zodanig, maar de buitengewone bestemming van de mens als ‘drager’ van een universele ethische orde – wat correspondeert met de tekst die we in noot 303 citeerden: “Levinas zocht geen bodem, noch roots [...] hij zocht een begrijpen” (ELB 286).
- 426 Mogelijk verwijst Levinas hiermee impliciet naar Christus als ‘Zoon des mensen’ – ‘De vossen hebben holen en de vogels hebben nesten, maar de Mensenzoon kan zijn hoofd nergens te rusten leggen’ (Matth. 8:20) – wat duidt op de concrete woestijnervaring van Jezus tijdens zijn veertig dagen vasten aldaar (Matth. 4: 1, 2). Hij moet ervaren hebben hoe de dieren ieder hun plek hebben als bescherming tegen de hitte overdag en de koude ‘s nachts, terwijl voor hem letterlijk geen steen glad genoeg was om er het hoofd op neer te leggen.

elk mens-zijn, en bedoelt daarom concreet “dat iedereen moet handelen alsof hij de Messias is”.⁴²⁷ Het ‘tekent’ de waarachtig mens. Of, zoals Reinout Bakker in zijn inleiding op de Nederlandse vertaling van *Éthique et Infini* schrijft: “De ware mens behoort tot de ongetelde, ongekende schare die de schuld en het lijden van de mensheid als de Messias op zich neemt” (EO 17).

Door een dergelijke oriëntatie aan het Ik te ontdekken vereenzelvigt men het Ik met de moraliteit. Het Ik dat tegenover de Ander staat, is oneindig verantwoordelijk. Het Andere, dat deze ethische beweging in het bewustzijn oproept en het goede geweten, dat de coïncidentie van het Zelfde met zichzelf in zich draagt, van zijn stuk brengt, behelst een overschot, dat niet adequaat beantwoordt aan de intentionaliteit. Dat is nu juist het Verlangen: in vlam staan door een vuur dat verschilt van de behoefte die dooft door verzadiging; verder denken dan men denkt. Omwille van dit niet te verwerken overschot en dit *verder*, hebben wij de relatie die het Ik met de Ander verbindt *idee van het Oneindige* genoemd (HAM 80, 81).⁴²⁸

En ook hier is weer sprake van een ‘ontdekking’ (*Découvrir au Moi une telle orientation*), namelijk van een oriëntatie die het Ik in zijn *pre*-conditie *ont*-dekt als *zedelijk* wezen; in navolging waarvan het moderne denken sinds Kant de mens genoegzaam als *redelijk én zedelijk* subject definieert. Maar Kant gaat verder dan dat, hij heeft de morele wet tot principe van de praktische rede verheven en daarmee de zogenoemd zuivere Rede als geheel ondergeschikt gemaakt aan een Transcendentie die op kennelijke wijze grenzen stelt aan de rationaliteit. Waarom hij zijn tweede kritiek van de praktische rede programmatisch besluit met het benoemen van twee zaken waarvan de onnaspeurlijke oneindigheid de menselijke geest met steeds nieuwe en toenemende bewondering en eerbied vervult, zo dikwijls het denken zich ermee bezighoudt: *de sterrenhemel boven mij en de morele wet in mij*, als de twee eerder benoemde domeinen van *natuur* en *cultuur*, waarvan de onderscheiden ‘wetmatigheden’ hun gelding vinden binnen een gezamenlijke Wereld waarin diezelfde empirie en reflectie scharnieren op ‘punt’ van de ethiek (zie noot 364).⁴²⁹ Ofwel, de moraal fundeert het denken, en niet andersom. Kants onderscheid

427 Poorthuis, *Het gelaat van de Messias*, 152. Levinas voegt daar aan toe: “Het Messianisme is dus niet de zekerheid, dat er een mens zal komen, die de Geschiedenis tot stilstand zal brengen. Het is mijn vermogen om het lijden van allen te dragen. Het is het moment, waarop ik dit vermogen en mijn universele verantwoordelijkheid erken” (*ibid.*); – wat refereert aan eerder genoemde ‘inzet van een houding voor welke het persoonlijk meemaken van de oplossing geen criterium is’. Zie noot 318.

428 “Découvrir au Moi une telle orientation, c’est identifier Moi et moralité. Le Moi devant Autrui, est infiniment responsable. L’Autre qui provoque ce mouvement éthique dans la conscience, qui dérègle la bonne conscience de la coïncidence du Même avec lui-même, comporte un surcroît inadéquat à l’intentionnalité. C’est cela le Désir: brûler d’un feu autre que le besoin que la saturation éteint, penser au-delà de ce qu’on pense. A cause de ce surcroît inassimilable, à cause de cet *au-delà*, nous avons appelé la relation qui rattache le Moi à Autrui – idée de l’infini” (HAH 50).

429 Veelzeggend in deze is Kants toevoeging: “Het eerste begint bij de plek die ik in de uiterlijke zintuiglijke wereld inneem en breidt de samenhang waarin ik me bevind uit tot in het onafzienbaar grote, met werelden boven werelden en systemen van systemen [...] Het tweede begint bij mijn onzichtbare zelf, bij mijn persoonlijkheid, en situeert me in een wereld die echt oneindig is, maar alleen voor het verstand voelbaar [...] De eerste aanblik, die van een eindeloze hoeveelheid werelden, vernietigt als het ware mijn belang en maakt me tot een *dierlijk schepsel*, dat de materie waaruit het ontstond weer moet teruggeven aan de planeet [...] De tweede daarentegen verheft mijn waarde als intelligentie oneindig

tussen *fenomenale* en *noumenale* werkelijkheid refereert daarmee aan het eerder gestelde *fenomenale* en *transcendentale* of *trans-fenomenale bewustzijn* van dát wat *is* en dát wat *behoort* als twee onderscheiden sferen van theorie en praktijk (vgl. noot 57, 64, 398), welke laatste voor Levinas precies het verschil tussen het “reflexief” bewustzijn en het “niet-reflexieve” handelen uitmaken; een onderscheid dat hij in deze paragraaf vanaf HAM 82 in termen van (reflexief) ‘kennen’ versus (niet-reflexief) ‘willen’ uitwerkt. Voor een deel wordt dat probleem hier al verklaard door het Andere dat niet alleen het Ik ‘oriënteert’ en in ‘beweging’ zet, maar tevens een meerwaarde vertegenwoordigt die niet met een voorstellende intentionaliteit samenvalt waar het dat bewustzijn onder kritiek stelt (HAM 79) en tot ethisch handelen maant. Teruggebracht tot dat bewustzijn vatten we dit “in vlam staan” voor het Andere (*brûler d’un feu*) dan ook op als een *verlangen* voorbij alle behoeftebevrediging, en een “verder denken dan men denkt” voorbij elk voorstellingsvermogen. En anders dan de behoefte dooft dit Verlangen niet door assimilatie van het Andere door het Zelfde, waarom Levinas aan deze relatie de “*idee van het Oneindige*” verbindt.⁴³⁰

De idee van het Oneindige is Verlangen. Paradoxaal genoeg bestaat deze idee hierin, dat zij méér denkt dan het gedachte, terwijl zij dit méér in zijn overmaat met betrekking tot het denken behoudt, en dat zij een relatie aangaat met het ongrijpbare, terwijl zij de ongrijpbaarheid ervan waarborgt. De idee van het Oneindige heeft dus het Oneindige niet tot correlaat, alsof deze idee een intentionaliteit was die in haar ‘object’ tot *vervulling* komt. Het wonder van het oneindige in de eindigheid van een denken zet de intentionaliteit, die honger naar licht, ondersteboven: in tegenstelling tot de verzadiging waarin de intentionaliteit tot rust komt, brengt het Oneindige zijn Idee van haar stuk (HAM 81).⁴³¹

- De idee van het Oneindige -

In ‘La philosophie et l’idée de l’infini’ relateert Levinas “de idee van het Oneindige” aan ‘de idee van de waarheid’ als datgene waar iedere filosofie en elke wetenschap naar op zoek is.⁴³² Waarheid

door mijn persoonlijkheid, waarin de morele wet me een leven openbaart dat onafhankelijk is van het dierlijke en zelfs van de hele zintuiglijke wereld...” – Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Riga 1787), A 288-289; Ned. vert. *Kritiek van de praktische rede* (Amsterdam 2006), 213 e.v. Vgl. Vergeer, *Overspoeld door de eindigheid*, 164.

430 De idee van het Oneindige vormt voor Levinas de centrale thematiek die hij betreft op het *natuurlijke* en *bovennatuurlijke* van zowel de empirie als de reflectie: “...Descartes, Leibniz, Newton et le jeune Kant affirment l’infinité de la nature spatiale et temporelle en la mettant en rapport avec l’infini de Dieu et l’excellence de la creation” (AT 80).

431 “L’idée de l’infini, est Désir. Elle consiste, paradoxalement, à penser plus que ce qui est pensé en le conservant, ainsi, dans sa démesure, par rapport à la pensée, à entrer en relation avec l’insaisissable, tout en lui garantissant son statut d’insaisissable. De l’idée de l’infini, l’infini n’est donc pas un corrélatif, comme si cette idée était une intentionnalité *s’accomplissant* dans son ‘objet’. La merveille de l’infini dans le fini d’une pensée, est un bouleversement de l’intentionnalité, un bouleversement de cet appétit de lumière qu’est l’intentionnalité: contrairement à la saturation où s’apaise l’intentionnalité, l’infini désarçonne son Idée” (HAH 50).

432 ‘La philosophie et l’idée de l’infini’, *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1957), 241-253; EDE 229-247; Ned. vert. ‘De filosofie en de idee van het Oneindige’ MG 136-151. Vgl. Aristoteles’ *Metafysica* (980a 21), waarin gesteld ‘dat alle mensen van nature naar weten streven’.

impliceert, aldus de daarin gegeven uitleg, (1) allereerst ervaring met een werkelijkheid die zich onderscheidt van de denker, en daarmee *anders* is dan hij, maar vervolgens ook (2) de vrije instemming met een propositie als eindpunt van vrij onderzoek, want: “De vrijheid van de zoeker en denker – een vrijheid die onder geen enkele dwang gebukt gaat – drukt zich in de waarheid uit” (MG 136).⁴³³ In welke uitleg we met een zeker simplisme de premoderne en moderne versie van waarheid herkennen: transcendente waarheid als *uitwendige grootheid* en immanente waarheid als *innerlijke overtuiging!* Waarop Levinas zich met betrekking tot die tweede idee van waarheid afvraagt in welk opzicht die zou verschillen van de willekeurige weigering van de denker zich bij geval van on-waarheid van zichzelf, en daarmee van zijn natuur en zijn identiteit, te vervreemden. Want precies dat is volgens Levinas de wijze “waarop vrijheid, autonomie, de *reductie van het Andere tot het Zelfde* neerkomt” (MG 137). Alzo presenteert het opstel ‘La philosophie et l’idée de l’infini’ een eerste en tweede idee van de waarheid waarin het onderscheid tussen *heteronomie* en *autonomie* verwijst naar de differente intermenselijke positionering van het *Andere* en het *Zelfde*. Waarbij Levinas die autonomie relateert aan *vrijheid, macht en bezit* als aspecten van een beschaving die de filosofie van het Zelfde weerspiegelt, en daarmee een beschaving waarin “de dingen geen verweer hebben tegen de listen van het denken en zo de filosofie van het Zelfde confirmeren zonder ooit de vrijheid van het Ik in discussie te stellen” (MG 140). Maar, zo vervolgt hij, geldt dat evenals voor de dingen ook voor de mensen? Stellen zij die willekeurige vrijheid niet ter discussie?⁴³⁴ Waarna Levinas, verwijzend naar Descartes’ (formele) idee van het oneindige, stelt dat diens *cogito*,⁴³⁵ hoewel gerelateerd aan het Oneindige, geen begrippelijke relatie impliceert “tussen het omvattende en dat, wat erdoor omvat wordt – want het ik kan het Oneindige niet bevatten; ook is het niet een relatie die het omvatte verbindt met het omvattende – want het ik is van het Oneindige gescheiden”; waarop hij deze cartesiaanse optiek definieert als, “de idee van het Oneindige in ons” (MG 143 e.v.).⁴³⁶ Want precies volgens die incongruentie “brengt het

433 “La liberté du chercheur, du penseur, sur laquelle ne pèse aucune contrainte, s’exprime dans la vérité” (EDE 230).

434 “Dans une civilisation reflétée par la philosophie du Même, la liberté s’accomplit comme richesse. La raison qui réduit l’autre est une appropriation et un pouvoir. Mais si les choses ne résistent pas aux ruses de la pensée et confirment la philosophie du Même, sans jamais mettre en question la liberté du moi, qu’en est-il des hommes? Se rendent-ils à moi comme les choses? Ne mettent-ils pas en question ma liberté?” (EDE 233, 234).

435 Zie René Descartes, *Méditation Troisième*, AT, IX, 35-42. “Op dit punt blijft er bij Descartes een zekere dubbelzinnigheid bestaan: het cogito berust op God, maar aan de andere kant wordt het bestaan van God op het cogito gegrond; de prioriteit van het Oneindige is ondergeschikt aan de vrije instemming van de wil, die in oorsprong zijn eigen heer en meester is. De zielsbeweging die cognitiever dan de kennis is, kan een structuur hebben, die van de beschouwing verschilt: dát is precies het punt waarop wij de letter van het Cartesianisme achter ons laten” (MG 147). Ofwel, Descartes’ vasthouden aan ‘de letter’ kan op geen andere wijze slagen dan met een beroep op ‘de geest’, waarvan de pre-cognitieve ‘figuurlijke’ zin cognitiever is dan de letterlijke zin (vgl. HAM 45).

436 “Chez Descartes, le moi qui pense entretient avec l’Infini une relation. Cette relation n’est ni celle qui rattache le contenant au contenu – puisque le moi ne peut contenir l’Infini; ni celle qui rattache le contenu au contenant puisque le moi est séparé de l’Infini. Cette relation décrite ainsi négativement – est l’idée de l’Infini en nous” (EDE 238).

Oneindige zijn Idee van haar stuk” (HAM 81; vgl. “de omkering van het gnoseologische schema”, HAM 47). Ofwel: “de idee van het Oneindige is hierin gelegen dat het *ideatum* hier de idee te boven gaat [...] De idee van het oneindige is dus de enige die bijbrengt wat men niet kent. Zij is in ons *gelegd*” (MG 144).⁴³⁷ Wat met betrekking tot het volgende de “onmogelijkheid” verklaart, van het Ik – in relatie tot het Oneindige – zijn loop tot stilstand te brengen.

Het Ik, dat in relatie tot het Oneindige staat, is een onmogelijkheid om zijn loop tot stilstand te brengen, een onmogelijkheid om – volgens Plato’s uitdrukking in de *Phaidon* – zijn post in de steek te laten: het is in de letterlijke zin van het woord: geen tijd hebben om zich om te keren, zich niet aan de verantwoordelijkheid kunnen onttrekken, geen innerlijke wijkplaats hebben om tot zichzelf in te keren, voortgaan zonder op zichzelf te letten (HAM 81).⁴³⁸

De eisen die men zichzelf stelt, nemen toe: hoe meer ik mijn verantwoordelijkheden realiseer, des te meer ben ik verantwoordelijk. Een vermogen dat bestaat uit ‘onvermogens’ – dát is de kritiek van het bewustzijn en zijn binnengaan in een samentreffen van relaties die niet als onthulling begrepen kunnen worden.

Zo tekent zich in de ethische relatie tot het gelaat de (op)rechtheid van een oriëntatie, d.i. een zin, af. (HAM 81, 82).⁴³⁹

In de laatste uren van Socrates’ leven komt de vraag naar het recht van zelfdoding ter sprake als het ontsnappen aan de aardse condities waarin de ziel gevangen zit; hetgeen voor Socrates geen optie is omdat de mens dat initiatief niet toekomt, en hij daarom niet moet weglopen voor wat de goden hem toedelen (*Phaidon* 62b). Vergelijkbaar is het Ik dat in relatie tot het Oneindige staat zich van zijn precaire positie *bewust* en kan daarom de *ontvankelijkheid* waarmee het de kritische Ander ‘ontvangt’ niet op zijn beloop laten, niet negeren en er zich niet van distantiëren. Want: “De ervaring, de idee van het oneindige, is te vinden in de verhouding met de Ander (*Autrui*). De idee van het oneindige is de sociale verhouding [...] Zijn epifanie is niet alleen maar het aan het licht treden van een zintuiglijke of intelligibele vorm, maar van meet af aan een *nee*, dat het alle machten toeroept. Zijn *logos* is: ‘Gij zult niet doden’” (MG 145).⁴⁴⁰ Wat een *absoluut* spreken

437 “Certes des choses aussi nous avons des idées; mais l’idée de l’infini a ceci d’exceptionnel que son *idéatum* dépasse son idée. [...] L’idée de l’infini est donc la seule qui apprenne ce qu’on ignore. Elle a été *mise en nous*” (EDE 238, 239).

438 “Le Moi, en relation avec l’infini, est une impossibilité d’arrêter sa marche en avant, impossibilité de désertier son poste selon l’expression de Platon dans le *Phédon*: c’est, littéralement, ne pas avoir le temps pour se retourner, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, ne pas avoir de cachette d’intériorité où l’on rentre en soi, marcher en avant sans égard pour soi” (HAH 50, 51).

439 “Accroissement d’exigences à l’égard de soi: plus je fais face à mes responsabilités et plus je suis responsable. Pouvoir fait d’‘impuissances’ – voilà la mise en question de la conscience et son entrée dans une conjoncture de relations qui tranchent sur le dévoilement. Ainsi, dans la relation avec le visage – dans la relation éthique – se dessine la droiture d’une orientation ou le sens” (HAH 51).

440 “L’expérience, l’idée de l’infini, se tient dans le rapport avec *Autrui*. L’idée de l’infini est le rapport social. [...] Son épiphanie n’est pas simplement l’apparition d’une forme dans la lumière, sensible ou intelligible, mais déjà ce *non* lancé aux pouvoirs. Son *logos* est: ‘Tu ne tueras point.’” (EDE 239, 240). Zie noot 393.

is, een *absoluut* gebod en een *absolute* order, die geen ‘verstandige’ overwegingen of praktische relativering toelaat, want het Oneindige vormt geen object van decisieve contemplatie. Het is een ‘idee’, een ‘gedachte’, het voorstellende denken *voorbij*. “En een denken dat méér denkt dan het denkt, is *Verlangen*”, en dat “Verlangen ‘meet’ de oneindigheid van het oneindige” (MG 147).⁴⁴¹ Ziehier de wijze waarop Levinas een *bewust-zijn* omschrijft, dat het *niet-gedachte* Oneindig wezenlijker acht dan het gedachte en het vermoede (vgl. noot 301). Waarmee dat Verlangen tegelijk *bewust-zijn* is van het ongedachte als het meerdere en het hogere waartoe het zich *verlangend* verhoudt. En het is deze kritiekvolle verhouding die aan het bewustzijn alle initiatief ontnemt op het moment dat het de *goedheid* in een bewustzijn initieert.⁴⁴² Het is een *oneindige goedheid* – en dat is wat het Verlangen ‘meet’ – als een uitnemendheid die het niet zelf heeft bedacht maar waartoe het ‘verheven’ wil worden.⁴⁴³ In negatieve zin impliceren de “onvermogens” (*d’impuissances*) die Levinas in verband brengt met de ethische geraaktheid van het bewustzijn dan ook geen tekort aan bevattingsvermogen of een zeker gemis aan oneindigheid van een bewustzijn dat ‘onthullingen’ verzamelt, maar in positieve zin “een vermogen” tot *bewust-zijn* van deze *idee van het Oneindige* als uiteindelijke oriëntatie en zin.

- Reflexief en niet-reflexief bewustzijn -

Levinas wijdt de resterende alinea’s van de paragraaf aan het rationele *bewustzijn* van een denken dat exclusieve trouw aan zichzelf betoont – een reflexief bewustzijn, zoals dat van een zekere categorie denkers die heilig geloven in de voortreffelijkheid en juistheid van hun eigen termen (vgl. noot 283) – om die reflexiviteit vervolgens te confronteren met het niet-reflexieve van het ethisch momentum.

Het *bewustzijn* van de filosofen is wezenlijk reflexief. Of in ieder geval: het bewustzijn wordt door de filosofen gevat op het moment waarop het in zich terugkeert en dat voor zijn geboorte wordt aangezien. Voor de filosofen loent het bewustzijn in zijn spontane en pre-reflexieve bewegingen naar zijn oorsprong en meet het de afstand van de afgelegde weg (HAM 82).⁴⁴⁴

441 “L’idée de l’infini est une pensée qui à tout instant pense plus qu’elle ne pense. Une pensée qui pense plus qu’elle ne pense est Désir. Le Désir ‘mesure’ l’infinité de l’infini” (EDE 242).

442 We treffen hier een even uitzonderlijke als triviale ambivalentie: het immanente ‘goed willen *doen* om goed te *zijn*’, tegenover het transcendente ‘verordineerd worden door het Goede’. Het eerste kenmerkt zich door wat René Girard de “mimetische begeerte” noemt – het goede nabootsen in competitie met anderen. Het tweede is het handelen in navolging van het ethisch Goede. Girard maakt in dit verband een onderscheid tussen *nabootsen* en *navolgen*. Vgl. noot 407, 408.

443 Waarom, zoals Levinas hiervoor benadrukte, de idee van het Oneindige het Oneindige niet tot correlaat heeft, “alsof deze idee een intentionaliteit was die in haar ‘object’ tot *vervulling* komt” (HAM 81). Bij dat laatste tekent Peperzak aan: “*Une intentionalité s’accomplissant dans son ‘objet’* is waarschijnlijk de vertaling van Husserls *erfüllte Intention*, die als waarheidsevidentie tegenover ‘lege intentie’ staat. Levinas betwist dat een vervulde intentie het universele model van waarheid is” (HAM 81n.u) – hem gaat het niet om de logische relatie van het kennen, maar de ethische relatie van het doen.

444 “La *conscience* des philosophes est essentiellement réfléchissante. Ou, du moins, la conscience est saisie par les philosophes à son instant de retour qui est pris pour sa naissance même. Déjà, dans ses mouvements spontanés et pré-réflexifs elle louche, pour eux, vers son origine et mesure le chemin parcouru” (HAH 51).

Voor de filosofen is het bewustzijn “wezenlijk reflexief” (*essentiellement réflexissante*). Voor de filosofie en de wetenschap betekent die reflectie dan ook reflectie op een ideële en empirische werkelijkheid, alsook, en in het bijzonder, zelfreflectie op de eigen gesitueerdheid daarin. Waarmee de bewuste Rede haar rationele verantwoording vindt in een anderszins ondefinieerbaar fenomeen, en waarom dit reflexief vermogen van het bewustzijn bij de gratie van de eigen inhoud daarvan “voor zijn geboorte wordt aangezien”. Wat zich daarnaast nog aan oorspronkelijks in de spontane en prereflexieve bewegingen van het gemoed van wetenschappers en filosofen voordoet dient enkel nog als maat voor “het afgelegde parcours”; en daarmee als bewijs voor de *voortgang* van een bewust denken en weten dat via zijn reductieve analyses alle werkelijkheid als ‘be-grijpelijk’ aan zich heeft weten te onderwerpen of daar toekomstig alsnog toe in staat blijkt.

Daarin zou het oorspronkelijk wezen van het bewustzijn bestaan: kritiek, zelfbeheersing, analyse en ontleding van iedere betekenis die buiten de oevers van het zelf treedt. Welnu, de verantwoordelijkheid is zeker niet blind of geheugenloos; maar door alle denkbewegingen waarin ze zich ontplooit wordt ze aangedreven met een uiterste urgentie, of nauwkeuriger: zij valt er mee samen (HAM 82).⁴⁴⁵

Het bewustzijn is oordeelsvorming door een zelf dat zichzelf en alles daarbuiten “meet” met de kritische maat van een Rede die middels een analytische ontleding van zaken elke betekenis terugbrengt tot een instrumenteel en functioneel begrijpen en beheersen van zichzelf en al het andere: ziedaar de opvatting van “het oorspronkelijk wezen van het bewustzijn” zoals Levinas die de verstandigheid van het vrije denken toeschrijft.⁴⁴⁶ Daartegenover moet het verantwoordelijke denken zeker niet voor onverstandig gehouden worden, zo beargumenteert hij anderzijds; want het is net zo min “blind” (*ni aveugle*) als “geheugenloos” (*ni amnésique*), maar ‘ziet’ vooruit in al zijn “denkbewegingen” (*mouvements de la pensée*), die daarmee de bekommernis uitdrukken omtrent een toekomstig *behoren* boven een verleden *zijn*, als “een uiterste urgentie” (*une urgence extrême*) die dit denken met de verantwoordelijkheid voor de ander doet samenvallen (vgl. noot 172).

Wat zojuist beschreven werd als een ‘gebrek aan tijd om naar zichzelf om te zien’, is niet het toeval van een onbedreven of ongelukkig bewustzijn, dat ‘door de gebeurtenissen overrompeld is’ of dat ‘zich slecht weet te redden’, maar de absolute gestrengheid van een houding zonder reflectie, een fundamenteel recht-door-zee-gaan, een *zin* in het zijn (HAM 82).⁴⁴⁷

445 “C’est là que résiderait son essence initiale: critique, maîtrise de soi, analyse et décomposition de toute signification qui déborde le soi. Or, la responsabilité n’est certes, ni aveugle, ni amnésique; mais à travers tous les mouvements de la pensée où elle se déploie, elle est portée par une urgence extrême ou, plus exactement, coïncide avec elle” (HAH 51).

446 Vgl. “...le jugement et la perception sont rapprochés et mis sur le même plan, en laissant ainsi deviner que la vérité doit être identique dans ces actes, que la justification du jugement a quelque chose peut-être de la justification de la perception” (THI 100).

447 “Ce qui vient d’être décrit comme un ‘manque de temps pour se retourner’, n’est pas le hasard d’une

Die urgentie betreft dus niet de bekommernis omtrent “een onbedreven of ongelukkig bewustzijn” van een zelf dat “door de gebeurtenissen overrompeld is” – in Heideggeriaanse termen, de ‘zorg om het eigen *Dasein*’ – maar een ethische respons die elke reflectie omtrent dat *Dasein* in de wachtstand zet omwille van een handelen, “een fundamenteel recht-door-zee-gaan” (*une primordial droite*), dat zich gedreven weet door een *zin* waarvan de gebiedende wijs boven elk zelfbegrip en alle zelfzorg uitgaat: “een *zin* in het zijn” (*une sens dans l'être*). Waarmee Levinas op dit punt en bij wijze van hermeneuse het ultieme begrip *zin* betreft op beide bewustzijnstoestanden van respectievelijk het reflexieve en *niet*-reflexieve, getuige de nu volgende vraag:

‘Waar komt deze weerstand van het niet-reflexieve tegen de reflectie vandaan?’ vroeg Merleau-Ponty te Royaumont in april 1957, naar aanleiding van de problemen die Husserls theorie van de fenomenologische reductie stelt. Misschien is onze analyse van de *zin* een antwoord op dit fundamentele probleem, waarvoor Merleau-Ponty de oplossing niet wilde zoeken in een eenvoudig beroep op de eindigheid van een subject dat niet in staat is tot een totale reflectie (HAM 82).⁴⁴⁸

De weerstand van het *niet*-reflexieve tegen de reflectie is grondig en meervoudig, met de populaire gemeenplaats ‘Geen woorden maar daden!’ als mogelijk meest triviale variant. De *zin* van die weerstand ligt voor Levinas echter ver voorbij een louter op direct resultaat gerichte oproep tot effectief handelen, of de krampachtige poging de bewuste pijn van het verleden te vergeten. Refererend aan een behandeling van deze problematiek door Merleau-Ponty, en dat met betrekking tot “de fenomenologische Reductie” (*la Réduction phénoménologique*) van Husserl, stipuleert Levinas de bijzonderheid van een subject dat ethisch handelt zonder voorafgaande consultatie met zichzelf. Ofwel, hoe wordt het iemand mogelijk zijn zelfbewustzijn te ‘passeren’ waarvan de eidetische intentie volgens een eigen innerlijke logica is geconditioneerd en gestructureerd? Dat is alleen mogelijk zo stelt Levinas, in akkoord met Merleau-Ponty, door niet het reflexieve bewustzijn maar de *on*-middellijkheid van de *niet*-reflexieve lichamelijke ervaring als meest wezenlijk moment van de morele relatie te nemen. Immers, waar het reflexieve bewustzijn zich in laatste instantie beroept op algemeen geldige en objectieve structuren, stelt de *niet*-reflexieve lichamelijkheid in eerste instantie de concreet subjectieve individualiteit als socialiteit van de Een tegenover de Ander. Merleau-Ponty refereert daarbij in zijn vraagstelling aan Husserls uitspraak, “dat er geen transcendente reductie is zonder voorafgaande eidetische reductie”.⁴⁴⁹ Waaruit volgt dat door de afstand tussen essentie (*eidōs*; vgl. THI 169) en existentie

conscience maladroite ou malheureuse, ‘débordée par les événements’ ou qui ‘se débrouille mal’, mais la rigueur absolue d’une attitude sans réflexion, une primordiale droiture, un sens dans l’être” (HAH 51).

448 “D’où vient cette résistance de l’irréfléchi à la réflexion?” – demandait Merleau-Ponty à Royaumont en avril 1957, à propos des problèmes que pose la théorie husserlienne de la Réduction phénoménologique. Notre analyse du *sens* répond peut-être à cette question fondamentale que Merleau-Ponty se refusait à résoudre par simple recours à la finitude du sujet, incapable de réflexion totale” (HAH 51).

449 Merleau-Ponty stelt: “Après tout, c’est Husserl qui a dit qu’il n’y avait pas de réduction transcendante

de concrete ervaring nooit adequaat gedacht kan worden, wat vreemd genoeg wel, zoals hiervoor door Levinas beschreven, de ‘verheldering’ is waar het reflexieve denken van de filosofie zich op beroept. In zijn kritiek noemt Levinas die bewuste abstrahering van de ervaringswerkelijkheid dan ook een loensen van “het bewustzijn in zijn spontane en pre-reflexieve bewegingen naar zijn oorsprong” (HAM 82), als betrof het de angst van een Ik verwickeld te raken in een affaire die de zelfbeheersing aantast. Nu is dat laatste zonder meer het geval waar het ‘niet-reflexieve’ van de dionysische roes de overhand krijgt – men is dan duidelijk niet meer zichzelf. Maar in de gevalsbeschrijving van Levinas gaat het om een heel andere affaire, die van de concreet lichamelijke verwikkeling in een existentie die ethisch gestructureerd en genormeerd is, ofwel, de morele betrekking tot de Ander. En herkennen we daarin niet de bij aanvang van deze exegese reeds genoemde tegenstelling tussen Freges *logische* relatie: Waarheid – “das Wort ‘whar’ kennzeichnet die Logik”, en Levinas’ *ethische* relatie: Goedheid – “Le Désir se révèle bonté” (zie noot 75); waarom ook de volgende opmerking van Levinas:

‘Zich met heel zijn ziel naar de waarheid keren, – deze aanbeveling van Plato beperkt zich niet tot een pedagogie van het gezond verstand, die inspanning en eerlijkheid aanprijst. Doelt zij niet op de uiteindelijke en meest achterbakse terughoudendheid van een ziel die in het aangezicht van het Goede hardnekkig over zichzelf blijft nadenken en daardoor de beweging naar de Ander stopt? (HAM 82, 83).⁴⁵⁰

Men kan zich aldus beroepen op een wezenlijke Waarheid en zich daarmee welgemeend ontslagen achten van de uitoefening van het werkelijk Goede – menig ‘gering’ kwaad wordt door “het gezond verstand” (*de bon sens*) ongemoeid gelaten om zogenaamd groter kwaad te voorkomen. Dat de werkelijkheidszin hier echter in kennelijke desoriëntatie verkeert typeert Levinas als “laatste terughoudendheid” (*la réticence ultime*) van een reflexief zelfbesef (*réfléchir sur Soi*) dat terugschrikt voor de ‘hoogte’ van de persoonlijke consequenties van het Goede, en daarom “de beweging naar de Ander” (*le mouvement vers Autrui*) stopt (vgl. noot 297, 407). Maar, vanwaar die tegenbeweging? Welke ‘bewegingswetten’ zijn hier operatief? Eerder spraken we van *inertie* (zie 2.4.6), ofwel ‘de trage massa’ van het hyperindividu; een traagheid die volgens het ver-van-mijn-bed-principe kwadratisch lijkt te vermeerderen naargelang de sociale of geografische afstand tot de *ander* (zie noot 61, 364), waardoor de beweging naar de Ander stopt. En waar nu Levinas doelt op die ‘zwaarwichtigheid’ van de immanente reflectie, zoekt de ethiek een *ander*

qui ne fût pas d’abord une réduction eidétique. Et alors, est-ce que, du fait que toute réduction est d’abord eidétique, il n’en résulte pas qu’elle ne saurait jamais être pensée adéquate de l’expérience effective, puisqu’il y a toujours entre l’*eidós* et l’expérience effective cette distance qui fait justement la clarté de la pensée réfléchie ou philosophique?” – Intervention au Troisième Colloque philosophique de Royaumont, ‘L’œuvre et la pensée de Husserl’ (23-30 avril 1957), in: *Husserl, Cahiers de Royaumont III* (Parijs 1959), 158.

450 “Se tourner vers la vérité de toute son âme’ – la recommandation platonicienne ne se limite pas à une pédagogie de bon sens, prônant l’effort et la sincérité. Ne vise-t-elle pas la réticence ultime, la plus surnoise de toutes, d’une âme qui, devant le Bien, s’obstinerait à réfléchir sur Soi, en arrêtant, par là même, le mouvement vers Autrui?” (HAH 51).

zwaartepunt; en het vindt dat, zo betoogt Levinas, in de transcendentale ontvankelijkheid van een Wil die, de zelfreflectie voorbij, gegrepen is door een niet te beredeneren verlangen naar Goedheid.

Is de kracht van deze ‘weerstand van het niet-reflexieve tegen de reflectie’ niet de Wil zelf, die als alfa en omega voorafgaat aan iedere Voorstelling en erop volgt? En is de wil op die manier niet eerst en vooral nederigheid, méér dan wil tot macht? Een nederigheid die niet samenvalt met een dubbelzinnige negatie van het Zelf, dat reeds bij voorbaat roemt op de voortreffelijkheid die het zich in de reflectie van meet af aan toekent. Maar wel een nederigheid van iemand die ‘geen tijd heeft’ om naar zichzelf om te zien en die niets onderneemt om het zelf te ‘negeren’; zijn enige negatie is de ontzegging (*abnégation*) die opgesloten ligt in de rechtlijnige beweging van het Werk dat naar de oneindigheid van het Andere uitgaat (HAM 83).⁴⁵¹

- De Wil als alfa en omega -

Levinas stelt hier twee vragen aangaande de Wil – mét en zonder hoofdletter. Eerst gaat het om “de Wil zelf” (*la Volonté elle-même*) als anterieur en posterieur van, en daarmee als toezichhouder op, het interieur van iedere willekeurige Voorstelling en elke Verbeelding – voor Levinas “de wil, die in oorsprong zijn eigen heer en meester is” (MG 147). Die oorsprongspositie aan de wil toekennen raakt aan de kern van de eeuwige mensvraag aangaande de mens als *vrijwillend* wezen, die tot op heden de rationaliteit van menswetenschappen, evolutiebiologie en in het bijzonder de neurowetenschappen blijft schofferen; waarmee “de wil” (*la volonté*) van een ‘macht’ getuigt die letterlijk alle verstand te boven gaat. Want, zoals eerder in § 2 bij monde van Johan den Boer al aan de orde kwam: “Het blijft de vraag of onze wilsvolle processen al dan niet van materiële oorsprong zijn, of dat onze vrije wil als een geest boven de wateren zweeft, maar er niettemin invloed op kan uitoefenen”.⁴⁵² En zo kan alleen “de Wil zelf” vanuit haar peilloze ‘determinanten’ afzien van de uitoefening van die macht in willekeur om te worden tot “nederigheid” (*humilité plutôt*), en daarmee tot “méér dan wil tot macht” (*que volonté de puissance*). De hier bedoelde “nederigheid” is dus geen roof die anderen de vrijheid ontnemt in het verplichten tot ‘gewilde’ erkentelijkheid van “de voortreffelijkheid die het [Zelf] zich in de reflectie van meet af aan toekent” – een, ‘ik wil dat anderen mijn goedbedoelde nederigheid erkennen.’ Nee, het is de nederigheid van iemand die *nóch* bewust zichzelf verwaarloost, *nóch* bewust zichzelf ontziet. De enige “ontzegging” geldt *die* vorm van zelfreflectie welke “de

451 “La force de cette ‘résistance de l’irréfléchi à la réflexion’, n’est-elle pas la Volonté elle-même, antérieure et postérieure, alpha et oméga, à toute Représentation? Et la volonté n’est-elle pas ainsi foncièrement humilité plutôt que volonté de puissance? Humilité qui ne se confond pas avec une équivoque négation de Soi, déjà orgueilleuse de sa vertu que, dans la réflexion, elle se reconnaît aussitôt. Mais humilité de celui qui ‘n’a pas le temps’ de faire un retour sur soi et qui n’entreprend rien pour ‘nier’ le soi-même, sinon l’abnégation même du mouvement rectiligne de l’Euvre qui va à l’infini de l’Autre” (HAH 51, 52).

452 Johan den Boer vervolgt: “Al eerder is opgemerkt dat deze laatste visie de grootste bedreiging vormt voor de stelling van de causale geslotenheid van het fysische. Het zou een herleving van het cartesische dualisme betekenen [...] Het lost echter niet het probleem op in de termen van de neurobiologie, maar de open vraag is of dat wel kan.” – Den Boer, *Neurofilosofie*, 258 e.v.). Zie noot 175.

rechtlijnige beweging van het Werk” van zijn oneindige Goedheid berooft, ofwel: in termen van zelfverantwoording of zelfrechtvaardiging is het Zelf *zichzelf* voorbij – de Wil geldt niet meer het exclusief goede voor of door Mij maar het Goede voor de Ander. De vaak genoemde *wil tot macht* wordt hier *wil tot machtiging*, met het ‘Uw wil geschiede’ als meest exemplarische articulatie.⁴⁵³

Als men een dergelijke oriëntatie en zin vaststelt, en een bewustzijn zonder reflectie poneert onder en boven alle vormen van reflectie, – kortom: als men in het hart van het Ik een ondubbelzinnige eerlijkheid en de nederigheid van een dienaar aanwijst, die door geen enkele transcendentale methode bedorven of verzwoegen kunnen worden, – dan stelt men de voorwaarden veilig, die noodzakelijk zijn voor ‘dat wat verder reikt (*l’au-delà*) dan het gegeven’ en dat zich in iedere betekenis aandient, d.w.z. voor de *metafoor* waardoor het gegevene beziel wordt; een taalwonder, waarvan de filosofische analyse steeds de verbale oorsprong aan het licht brengt, zonder daarmee de evidente intentie te vernietigen die deze oorsprong doordringt (HAM 83).⁴⁵⁴

- De metafoor die het gegevene bezielt -

Het vaststellen van een dergelijke oriëntatie en zin confirmeert de noodzakelijke voorwaarden voor “dat wat verder reikt dan het gegeven” (*l’au-delà du donné*). Die voorwaarden betreffen het afzien van alle berekening en elke zelfanalyse als controle op die berekening, welke Levinas ziet als ‘transcendentale’ operaties die de “ondubbelzinnige eerlijkheid en de nederigheid van een dienaar” kunnen bederven en verzwoegen. Want alleen de vrijwaring van het gegeven uit de beklemming van die berekening biedt ruimte aan ‘dat wat verder reikt’ als de betekenis waardoor het gegevene beziel wordt. En dan refereert Levinas aan de eerste paragraaf waarin twee betekenisstheorieën werden besproken, de *intellectualistische* die uitgaat van “de letterlijke zin die aan de intuïtie wordt verstrekt” (HAM 39), en de *contextualistische* van de ervaring als “de ruimte waarbinnen de betekenis gesitueerd is” (HAM 41). Met betrekking tot de taal geldt die laatste eveneens als voorwaardelijk voor de figuurlijke zin van de *metafoor* die het gegevene bezielt – hier benoemd als “een taalwonder” (*merveille du langage*) waar de psychologische, sociologische en filologische wetenschappelijkheid van de (taal)filosofische analyse slechts beperkt vat op heeft. Immers, het essentieel *wat* en *waarom* van “de evidente intentie” (*l’intention évidente*) die de menselijke ervaring en geschiedenis *be*-tekenen onttrekt zich als existentiële bepalingsgrond aan elke poging tot laatste analyse; dát is in termen van ‘evidentie’ het *enigma*

453 Zoo koppelt de apostel Paulus, kritisch bewust, de negatie van zichzelf aan de exclusieve beoordelingsbevoegdheid van een hoogste Instantie: God (1 Cor. 4: 3, 4). En in algemene zin geldt voor alle goedgevoelden: ‘...laat uw linkerhand niet weten wat uw rechter doet’ (Matth. 6: 3), waarbij ten overstaan van het absoluut Goede geen rechten kunnen worden geclaimd, want wij hebben slechts gedaan waar wij toe gemachtigd waren, als dat ‘wat wij moesten doen’ (Luc. 17: 10). Zie noot 442.

454 “Affirmer une telle orientation et un tel sens, poser une conscience sans réflexion au-dessous et au-dessus de toutes les réflexions, surprendre, en somme, au fond du Moi une sincérité sans équivoque et une humilité de serviteur qu’aucune méthode transcendantale ne saurait ni corrompre, ni absorber – c’est assurer les conditions nécessaires à ‘l’au-delà du donné’ qui pointe dans toute signification – à la *méta*-phore qui l’anime – merveille du langage, dont l’analyse philosophique dénoncera, sans cesse, l’origine verbale, sans détruire l’intention évidente qui la pénètre” (HAM 52).

van de oorspronkelijk asymmetrische serviele intentie richting de Ander.⁴⁵⁵

Wat de psychologische, sociologische of filologische geschiedenis van dit *verder* (*au-delà*) dat door de metafoor tevoorschijn wordt gebracht, ook moge zijn, het heeft een zin die deze geschiedenis te boven gaat; het vermogen van de taal om illusies te wekken, moet erkend worden; helderheid van inzicht heft dat wat boven deze illusie uitgaat, niet op. Weliswaar is het de taak van de reflectie om de betekenissen terug te brengen tot hun subjectieve, onderbewuste, sociale of verbale bronnen en er de transcendentale inventaris van op te maken (HAM 83, 84).⁴⁵⁶

Maar deze methode, die terecht wordt gehanteerd voorzover zij heel wat prestigies kan vernielen, loopt reeds op een wezenlijk resultaat vooruit: zij ontzegt zich in de betekenis bij voorbaat iedere transcendente strekking. Voordat zij met haar onderzoek begint, wordt ieder *Ander* door haar reeds in het *Zelfde* verkeerd, terwijl de Reflectie bij haar saneringswerk toch zelf van deze begrippen gebruik maakt, minstens van het begrip van het *verder* (*au-delà*), dat nodig is om de immanentie te situeren, aangezien deze geen enkele betekenis zou hebben zonder de eerlijkheid en de (op)rechtheid van het bewustzijn dat niet bij zich terugkeert. Niets subliems kan het zonder psychologische, sociale of verbale bronnen stellen – behalve de sublimatie zelf (HAM 84).⁴⁵⁷

Het “verder” (*au-delà*) beduidt het in oorsprong *noumenale* van alle taal en betekenis – door Levinas elders benoemd als “Zegging” – maar heeft zijn *fenomenale* bronnen in het empirisch substraat van de concreet menselijke bestaanswijze als dát stratum waar de empirische wetenschappen in ‘thuis’ zijn. De unieke zin gaat dat laatste echter “te boven”, zonder dat “helderheid van [wetenschappelijk] inzicht” (*la lucidité*) daar iets aan afdoet. Niettemin erkent Levinas de taak van de methodische reflectie om de betekenissen te relateren aan die empirische bronnen “en er [voorzover de historische en psychosociale achtergronden zijn te traceren] de transcendentale inventaris van op te maken”; en dat “terecht voorzover zij heel wat [zelfingenomen] prestigies kan vernielen”. Maar dat methodisch iconoclasmie blijkt daarmee zelf uiterst *zelf*-ingenomen; het reduceert bij voorbaat iedere transcendente strekking van de betekenis tot de immanentie van haar onderzoeksresultaten, waardoor “ieder *Ander* door haar reeds in het *Zelfde* verkeerd”. Waarna Levinas een tipje van ‘de sluier van Maya’ optilt: – “de

455 Gesteld tegenover het *fenomeen* benoemt Levinas het *trans-fenomeen*, “met een beroep op de etymologie van deze Griekse term”, tot *enigma* (MG 198) – hier bedoeld als het ‘raadsel’ van het *verantwoordelijk-kunnen-zijn-voor-de-ander*.

456 “Quelle que soit son histoire psychologique, sociale ou philologique, l’*au-delà* que produit la métaphore a un sens qui transcende cette histoire; la puissance d’illusionnisme dont le langage est doué, doit être reconnue, la lucidité n’abolit pas l’*au-delà* de ces illusions. C’est, certes, le rôle de la réflexion que de ramener les significations à leurs sources subjectives, subconscientes ou sociales ou verbales, de dresser leur inventaire transcendantal” (HAH 52).

457 “Mais la méthode, légitime pour détruire bien des prestigies, préjuge déjà d’un résultat essentiel: elle s’interdit à l’avance, dans la signification, toute visée transcendante. Avant la recherche, tout *Autre* est déjà par elle converti en *Même*, alors que, dans son œuvre d’assainissement, la Réflexion usera, néanmoins, elle-même, de ces notions – ne fût-ce que de celle d’*au-delà* par rapport à laquelle l’immanence se situe – qui sans la sincérité et la droiture de la ‘conscience sans retour’, n’aurait aucune signification. Rien de ce qui est sublime ne se passe de sources psychologiques, sociales ou verbales – sauf la sublimation elle-même” (HAH 52).

Reflectie” als kritische instantie kan niet buiten de axiologische betekenissen die ze kritiseert, *waarachtigheid, eerlijkheid en oprechtheid*; waarin ze ‘voorbij’ (*au-delà*) haar kritisch-immanent begrippenapparaat steun zoekt “om de immanentie te situeren”. Ofwel, *eerlijkheid* en *oprechtheid* zijn verantwoordelijkheden die het bewustzijn niet alleen inspireren maar ook transcenderen, waarom dat bewustzijn zich er noodzakelijk mee associeert zonder ze te kunnen identificeren, en het “niet bij zich terugkeert”. Waarmee die kritisch-transcendentale beweging de positie van het bewustzijn *ver*-andert, en Levinas concludeert: “Niets subliems kan het zonder psychologische, sociale of verbale bronnen [openbaring] stellen – behalve de sublimatie [het axiologische] zelf”. Ziehier de immanentie en transcendentie als correlaat van een bewustzijn onder kritiek.

Dit bewustzijn ‘zonder reflectie’ is echter niet hetzelfde als het spontane, pre-reflexieve en naïeve bewustzijn, – het is niet pre-kritisch. Door de ontdekking dat de oriëntatie en het éénrichtingsverkeer van de unieke zin in de morele relatie ligt, stelt men vast dat het Ik door de Ander waarnaar het verlangt, gedaagd en in de rechtlijnigheid van zijn beweging onder kritiek is gesteld. Daarom is de kritiek van het bewustzijn aanvankelijk geen bewustzijn van de kritiek (HAM 84).⁴⁵⁸

Het bewustzijn is door de kritiek geconditioneerd. Hoe zou het spontane denken tot inkeer kunnen komen, als het niet door het Andere, het Uitwendige, onder kritiek werd gesteld? En wanneer men uit is op een totale Kritiek en deze van de reflectie verwacht, hoe kan dan de nieuwe naïviteit van de reflectie ontstaan, die de eerste naïviteit opheft? Welnu, het Ik tast zijn eigen dogmatische naïviteit aan, wanneer het tegenover het Andere staat dat het Ik meer vraagt dan het spontaan kan (HAM 84, 85).⁴⁵⁹

Dit bewustzijn ‘zonder reflectie’ is niet ontdaan van elke reflectie, want is “niet pre-kritisch”. Het heeft in zijn oriëntatie “de unieke zin” (*le sens unique*) ontdekt die ligt in de morele relatie. En is zich met die “ontdekking” (*découvrir*)⁴⁶⁰ kritisch bewust geworden van de persoonlijke Tenlastelegging waartoe het Verlangen leidt. Ook daarom was “de kritiek van het bewustzijn” aanvankelijk nog geen “bewustzijn van de kritiek”, maar nu wel: “Het bewustzijn is door de kritiek geconditioneerd” (*Celle-là conditionne celle-ci*). In alle eenvoud gesteld, geldt hier het contrast tussen het Zelfde en het Andere – alleen in die ontmoeting ontdekt het Zelf *zichzelf* en weet het zich gedaagd tot kritische “inkeer” (*se retournerait-elle*). De “totale Kritiek” is dan ook pas mogelijk wanneer “het Ik” *nolens volens* de eigen dogmatische naïviteit inwisselt voor “de

458 “Mais cette conscience ‘sans réflexion’, n’est pas la conscience spontanée, simplement pré-réflexive et naïve – elle n’est pas pré-critique. Découvrir l’orientation et le sens unique, dans la relation morale – c’est précisément poser le Moi, comme déjà mis en question par Autrui qu’il désire et, par conséquent, comme critiqué dans la droiture même de son mouvement. C’est pourquoi la mise en question de la conscience n’est pas, initialement, une conscience de la mise en question” (HAH 52, 53).

459 “Celle-là conditionne celle-ci. Comment la pensée spontanée se retournerait-elle, si l’Autre, l’Extérieur, ne la mettait pas en question? Et comment, dans un souci de Critique totale confiée à la réflexion, se leverait la nouvelle naïveté de la réflexion levant la naïveté première? Or, le Moi érode sa naïveté dogmatique, devant l’Autre qui lui demande plus qu’il ne peut spontanément” (HAH 53).

460 Bij de behandeling van de eerste alinea’s van deze paragraaf benadrukten we al de verwijzing die ligt in de notie *découvrir* (HAM 72, 73; 80) naar een verborgen heteronome orde die *ont*-dekt, *ont*-huld, *ge*-openbaar moet worden omdat ze voorbij elk menselijk en daarmee cultureel initiatief ligt.

nieuwe naïviteit van de reflectie” (*la nouvelle naïveté de la réflexion*), een naïviteit én een reflectie waarin het bewustzijn zich kritisch bewust wordt van het Andere “dat het Ik meer vraagt dan het spontaan kan”.

Maar het eindpunt van zo'n beweging die terzelfdertijd kritisch en spontaan is, – een eindpunt dat eigenlijk geen eindpunt is, omdat het geen einde is, maar het principe dat om een Werk zonder beloning vraagt, om een liturgie – heet niet langer 'zijn'. En op dit punt kan een wijsgerige meditatie wellicht ontdekken, dat ze noodzakelijk haar toevlucht moet nemen tot begrippen als 'Oneindigheid' of 'God' (HAM 85).⁴⁶¹

Levinas besluit de paragraaf met “een wijsgerige meditatie” (*une méditation philosophique*) waarin het gaat om een bepaling (*le 'terme'*) van het punt waarop niet alleen “zo'n beweging” (*d'un tel mouvement*) maar ook het betoog zelf zich bevindt. Wat het eerste aangaat noemt hij die beweging “tegelijktijd kritisch en spontaan”; wat inhoudelijk samenvalt met de idee van eerder genoemde Tenlastelegging en het Verlangen. Maar dat punt van samenvallen betekent beslist “geen eindpunt”, eerder het begin – of *nulpunt*⁴⁶² – van een principe dat om “een Werk zonder beloning” vraagt (*une Œuvre sans récompense*), want: pas *nu* begint “Het ware leven...” (TO 29; vgl. EI 107).⁴⁶³ En dat wat 'begint' is nog ver van zijn voltooiing en heet daarom ook nog geen 'zijn' in ontologische zin (*ne s'appelle plus être*), maar laat zich eerder benoemen in termen van *anders-dan-zijn*; zich voltrekkend op het vlak van de menselijke existentie als een proces van voort-durende bewust-wording, als een *wording* en een *duur* waarvan het wezen zich onttrekt aan alle gestandaardiseerde tijdruimtelijke categorieën. Waarom we wellicht als tweede bepaling op dit punt van het betoog bemerken, zo stelt Levinas, dat onze meditatie “noodzakelijkerwijs haar toevlucht moet nemen tot begrippen als 'Oneindigheid' of 'God'”. En dat dit geen formele kwestie of louter verlegenheidsargument betreft, zal overduidelijk blijken op het eind in de

461 “Mais le 'terme' d'un tel mouvement à la fois critique et spontané – et qui n'est pas, à proprement parler, un terme, car il n'est pas une fin, mais le principe sollicitant une Œuvre sans récompense, une liturgie – ne s'appelle plus être. Et c'est là, peut-être, que l'on peut s'apercevoir de la nécessité où une méditation philosophique se trouve de recourir à des notions comme Infini ou comme Dieu” (HAH 53).

462 Vgl. 2.2.1, *Nulgraad van de cultuur*, over de 'nulgraad' van een pre-reflexieve vrijheid (*liberté nulle*), die met toeëigening van de wereld onder het regiem van het kritisch bewustzijn valt dat die vrijheid ethisch beziet en beoordeelt.

463 Een notie die Levinas in *Totalité et Infini* evocert met een citaat van de dichter Arthur Rimbaud (1854-1891) uit diens *Une saison en enfer* (Délire I): “La vraie vie est absent” (TI 3). Maar waar Rimbaud vervolgt met “Nous ne somme pas au monde”, vervolgt Levinas met “Mais nous sommes au monde” (*ibid.*) – “Toch zijn wij op de wereld” (TO 29) – welke omstandigheid Levinas benoemt als “het alibi” (*cet alibi*) waarin de metafysica ontspringt en standhoudt; gericht als ze is op wat 'elders' is en 'anders' is: op het *andere* als 'eindterm' van deze beweging. Waar echter dit alibi in toe-eigening van de wereld de zelfgenoegzame zelfrechtvaardiging van die wereld-verwerving treft, verliest de 'nulgraad' van het vrije-Zelf zich als verantwoordelijkheid-voor-de-Ander in de existentiële controversie tussen esthetische verveling enerzijds en ethische verdieping anderzijds – en: “Zo tekent zich in de ethische relatie tot het gelaat de (op)rechtheid van een oriëntatie, d.i. een zin, af” (HAM 82). De 'nulpunt'-gedachte komt op het eind van § 9 nog ter sprake.

uitwerking van § 9.⁴⁶⁴

§ 8. Vóór de cultuur

In deze kortste paragraaf van heel het artikel, getiteld 'Avant la culture', geeft Levinas een uiterst compact exposé van cultuurhistorische en cultuurfilosofische argumenten. Veel van wat in voorgaande paragrafen werd besproken wordt kort gememoreerd en ingepast in een betoog dat het midden houdt tussen een resumé en een inleiding op de veel complexere laatste paragraaf hierna. In dit betoog stelt Levinas de Ethiek van de transcendentale Betekenis en Zin als universeel en daarmee voorwaardelijk voor al het menselijke en iedere cultuur. Wat impliceert dat alleen de absolute moraal van die Ethiek het mogelijk maakt de Cultuur – elke cultuur – te beoordelen. Een en ander komt er volgens Levinas op neer “dat men op een nieuwe wijze tot het platonisme terugkeert” (HAM 88), waarmee het pad geëffend wordt naar de negende en laatste paragraaf.

Uit het voorgaande kunnen we besluiten dat de betekenis vóór de Cultuur en de Esthetiek ligt: ze ligt in de Ethiek, die door iedere Cultuur en door elke betekenis verondersteld wordt. De moraal behoort niet tot de Cultuur: zij maakt het mogelijk deze te beoordelen, zij ontdekt de dimensie van de hoogte (*hauteur*). De hoogte (ver)ordent het zijn (HAM 85).⁴⁶⁵

Na een uitvoerige behandeling in het voorgaande van begrippen als *receptie*, *intuïtie*, *ervaring*, *taal*, *cultuur*, *betekenis* en *zin* stelt Levinas onomwonden, als betrof het zijn eindconclusie, “dat de betekenis vóór de Cultuur en de Esthetiek ligt”; en méér nog: “ze ligt in de Ethiek, die door iedere Cultuur en door elke betekenis verondersteld wordt”. Zó liggen de zaken volgens hem: de Ethiek is de funderende noumenale dimensie van waaruit alle fenomenaliteit van mens en wereld zijn oriëntatie en daarmee uiteindelijke zin en betekenis ontvangt. Dat deze ‘aanname’ een geweldige – om niet te zeggen haast gewelddadige – aanslag betekent op de vooruitgangsidee van het positivistisch denken van de moderniteit en het nihilistisch denken van de postmoderniteit moge duidelijk zijn. Beide kunnen immers worden beschouwd als de keerzijden van een dramatisch omslagpunt in het collectieve geheugen van generaties die maar niet los kunnen komen van hun historische controversen in het algemeen, en de morele oorlogstrauma's van de twintigste eeuw in het bijzonder. Veelzeggend is dan ook de vraag die de ethicus Herman Heering in 1995 stelde bij het vijftienvintigjarig jubileum van de Vereniging van Ethici in Nederland: “Hoe

464 Levinas' *Idee van het Oneindige* (HAM 81) kwam in deze paragraaf al ter sprake, maar niet als verlegenheidsargument zoals bij met name Descartes en Kant. De eerste nam zijn toevlucht tot de Godsdeed als fundament voor het *cogito*, en Kant zag zich genoodzaakt zijn *zedenwet* te funderen op drie praktische postulaten: het bestaan van God, een eeuwige ziel en de menselijke vrijheid. Zie noot 179, 435.

465 “Nous dirons, pour conclure, qu'avant la Culture et l'Esthétique, la signification se situe dans l'Éthique, présupposé de toute Culture et de toute signification. La morale n'appartient pas à la Culture: elle permet de la juger, elle découvre la dimension de la hauteur. La hauteur ordonne l'être” (HAH 54).

verwerk je het failliet van de moraal?”⁴⁶⁶ Een cultuurhistorisch gezien zeer wezenlijke vraag, maar cultuurfilosofisch ook tegelijk een oneigenlijke vraag (behalve ‘academisch’ gezien), omdat die vraag zelf, als manifest van de moraal, al indicatief is voor het intrinsiek *morele* wezen en daarmee de *morele apperceptie* van zowel de vraagsteller als zijn toehoorders. We vinden bij Levinas echter geen therapeutische suggesties voor dat probleem – hij verwijst in het volgende simpelweg naar wat al “van meet af aan in de ervaring van het menselijk lichaam beleefd” wordt; in zijn optiek ligt daar het criterium ter beoordeling van alle Cultuur, want: **“De moraal behoort niet tot de Cultuur: zij maakt het mogelijk deze te beoordelen”** (*La morale n'appartient pas à la Culture: elle permet de la juger*) – wat we nu al kunnen beschouwen als de kernzin van de paragraaf. Wat volgt, is de uitleg van deze zin.

De hoogte brengt een zin in het zijn. Zij wordt van meet af aan in de ervaring van het menselijke lichaam beleefd. Zij brengt de menselijke samenlevingen er toe altaren op te richten. Het menselijke staat in het teken van de hoogte, niet omdat de mensen door hun lichaam een ervaring van het verticale hebben, maar andersom: doordat het zijn(de) zijn ordening aan de hoogte ontleent, bevindt het menselijke lichaam zich in een ruimte waarin een onderscheid bestaat tussen hoog en laag. Daardoor onthult de hemel zich, die (voor prins Andreas, in Tolstoï's *Oorlog en vrede* – zonder dat de tekst ook maar met één woord de kleuren noemt) één en al hoogte is (HAM 85, 86).⁴⁶⁷

- Ontdekking van de hoogte -

‘Natuurlijk’ behoort de moraal cultuurwetenschappelijk gezien wel degelijk tot de cultuur; opgevat als algemene zedelijke bepaling fundeert ze deze, maar dan wel volgens de door de wetenschap (academisch!) geijkte evolutionaire schema's van *onderop*. Au contrair redeneert Levinas echter vanuit de Hoogte, die “brengt een zin in het zijn” (*La hauteur introduit un sens dans l'être*). Waarmee we raken aan het probleem van de “interioriteit” versus de “superioriteit”; een probleem dat de huidige tijdgeest attaqueert vanuit de idee ‘Alles van boven komt van beneden’ (Kuitert). Deze louter retorische oneliner laat echter de vraag onverlet *waarom* en *hoe* het mogelijk is dat de *interioriteit* van het menselijk bewustzijn ontvankelijk is voor de *superioriteit* van de (boven-)menselijke eis van de moraal. Ofwel: gaat het hier om een projectie van binnenuit, of veel meer om een injectie van buiten/bovenaf?⁴⁶⁸ – een vraag die binnen

466 “Naar ik meen van Laotse is de uitspraak: Wanneer de gerechtigheid zoek is begint het gepraat over gerechtigheid. Onze eeuw heeft het aan onrecht niet ontbroken [...] Maar het betekende wel dat wij na 1945 in een gehavende en om houvast vragende wereld met lege handen stonden.” – Herman J. Heering, ‘Vijfentwintig jaar ethiek’, *Filosofie & Praktijk* 17/2 (1996), 88. Heering schetst in zijn lezing de naoorlogse ontwikkeling waarin “de ethiek van ondergeschoven bijvak tot ‘Anliegen’ van de gehele universiteit werd [...] Er ontstonden zogenaamde micro-moralen en situatie-ethiek, niet meer casuïstisch afgeleid uit principes maar inductief opgespoord in de problematiek” (*ibid.*, 89).

467 “La hauteur introduit un sens dans l'être. Elle est déjà vécue à travers l'expérience du corps humain. Elle amène les sociétés humaines à ériger des autels. Ce n'est pas parce que les hommes, de par leurs corps, ont une expérience de la verticale que l'humain se place sous le signe de la hauteur: parce que l'être s'ordonne à la hauteur que le corps humain est placé dans un espace où se distinguent le haut et le bas et se découvre le ciel qui, pour le prince André, de Tolstoï – sans qu'aucun mot du texte évoque les couleurs – est tout hauteur” (HAH 54).

468 Voor Levinas ligt de *exterioriteit* op een ‘ander’ vlak dan de *interioriteit*; ze laat zich niet zijdelings bezien

het gewild horizontalistisch denken geen antwoord vindt. Want hoe dan ook, het menselijke staat “in het teken van de hoogte”, en dat niet omdat we op enig moment rechtop⁴⁶⁹ zijn gaan bewegen, maar andersom: “doordat het zijn(de) zijn ordening aan de hoogte ontleent” (*parce que l'être s'ordonne à la hauteur*).⁴⁷⁰ Waarom niet alleen het artistieke en literaire symbolisme van ‘aardse strijd en hemelse overwinning’, maar heel het hiërarchisch schematisme van onze differente cognities getuigt van deze Hoogte, welke zich op geen enkele manier – dan op straffe van onmenselijkheid – laat slechten tot een indifferente laagte.

Het is van groot belang nadrukkelijk te bevestigen, dat de zin voorafgaat aan de culturele tekens. Als men iedere betekenis uit de cultuur verklaart en geen onderscheid maakt tussen betekenis en culturele uitdrukking of tussen de betekenis en de kunst, die een uitgewerkte culturele uitdrukking is, – dan erkent men in feite, dat alle culturele persoonlijkheden er evenzeer aanspraak op kunnen maken dat zij de Geest realiseren. Dan kan geen enkele betekenis zich nog losmaken van de talloze culturen en is het onmogelijk een oordeel over die culturen te vellen. Dan is universaliteit – volgens de uitdrukking van Merleau-Ponty – alleen nog ‘lateraal’ of ‘zijdelings’ mogelijk (HAM 86).⁴⁷¹

Het is dus van het grootste belang te bevestigen “dat de zin voorafgaat aan de culturele tekens”. Vervolgens gaat het over de *differentie* zelf als voorwaarde tot ‘zinnige’ cultuurkritiek, waarmee bedoeld: het fundamentele belang van een *betekenisvolle* en *inhoudelijke* interpretatie en beoordeling van “de culturele tekens” (*signes culturels*). En dat is alleen mogelijk door een positie buiten of van boven die tekens als “culturele uitdrukking” (*expression culturelles*). Interessant is daarom de opmerking die de historicus Klaas van Berkel maakte in een rede over de samenhang in de geschiedenis van idee en mentaliteit: “Als de cultuurhistoricus, oog in oog met een steeds diversere cultuur en wanhopig op zoek naar een unificerend gezichtspunt, dit gezichtspunt niet zou zoeken op het niveau van de cultuur zelf, maar op een niveau daarboven, op dat van het denken over cultuur, zou hij een belangrijke stap in de goede richting kunnen zetten.”⁴⁷² Weliswaar

vanuit die laatste – waar we in het volgende nader op ingaan –, maar toont zich in de tegenwoordigheid van het gelaat en spreekt zich also gebiedend uit als *superioriteit*; benoemd als kromming van de intersubjectieve ruimte die de distantie tussen interioriteit en exterioriteit ombuigt tot verhoging (“cette courbure de l'espace intersubjective infléchit la distance en élévation”, TI 266 e.v.). In *Totalité et Infini* definieert Levinas het *zijn* nog als exterioriteit, waarmee bedoeld ‘het zijn’ dat buiten de totaliteit ligt. Na TI drukt Levinas zich uit in termen van ‘anders dan zijn’ of ‘aan gene zijde van het zijn’ (zie TO 15n.5).

469 Voor Levinas gaat het menselijk egoïsme de loutere natuur te boven waar het zelfbewuste ‘ik kan’ voortvloeit uit die hoogheid (“Le ‘je peux’ procède de cette hauteur”). En het rechtopgaand menselijk lichaam als ontologische verschijning is daarvan het onuitwisbaar getuigenis (TI 89).

470 Peperzak noteert: “Niet de *gelijkheid* van de moderne filosofie (*Liberté, Égalité*...), maar de ongelijkheid die zich openbaart in de *Hauteur* van het gelaat dat de andere mens mij toekeert, is het fundament van een waarachtig menselijke samenleving en van de sociale filosofie” (MG 47n.20).

471 “Il est extrêmement important d’insister sur l’antériorité du sens par rapport aux signes culturels. Rattacher toute signification à la culture, ne pas distinguer entre signification et expression culturelle, entre la signification et l’art qui prolonge l’expression culturelle, c’est reconnaître que toutes les personnalités culturelles réalisent au même titre l’Esprit. Désormais aucune signification ne saurait se détacher de ces innombrables cultures, pour permettre de porter un jugement sur ces cultures. Désormais l’universalité ne saurait être que latérale, selon l’expression de Merleau-Ponty” (HAH 54).

472 Inaugurale rede Rijksuniversiteit te Groningen (1989) van Klaas van Berkel, *Denken over cultuur: een*

ging het Van Berkel in zijn rede niet om de ethische probleemstelling van “de zin” zoals door Levinas bedoeld, maar de analogie is duidelijk: culturele universaliteit is niet ‘lateraal’ – noch ‘bi-’ of ‘multi-’ – maar transcendentiaal, waarom “de Geest” (*l'Esprit*) – noch de Hegeliaanse of welke andere ook – zich niet laat “realiseren” binnen de particulariteit van de diverse “culturele persoonlijkheden” (*personnalités culturelles*).⁴⁷³

- Laterale versus transcendentale universaliteit -

We komen daarmee op *het universele* van de ethische universaliteit. Als begrippelijke term verwijst de notie “universaliteit” op de bepalende overeenkomstige of minstens vergelijkbare aspecten van op zich verschillende werkelijkheidsdomeinen. En Levinas maakt het onderscheid niet expliciet, maar hij hanteert hier twee opvattingen van universaliteit: *lateraal* en *transcendentiaal*. Reeds bij aanvang van § 3 benoemden we *ruimte, tijd, verleden* en *toekomst, goed* en *kwaad* enzovoort als dié universele categorieën die op een of andere manier deel uitmaken van alle culturele betekenisgeving, waarmee ze een zekere universele matrix vormen waarop de menselijke waarneming en betekenisgeving zich beroept en de schikking van het in die voorstelling verzamelde zijn zich voltrekt. Het betreft hier echter vormaspecten van een *laterale universaliteit*: onderscheiden culturen gebruiken vergelijkbare ‘denkvormen’ of categorieën in hun processen van *waarneming* en *betekenisgeving* (zie 2.2.3 e.v.), waarmee in termen van de ethiek en de moraal nog niets is gezegd over de inhoudelijke waarde van hun respectieve “culturele tekens”.

Deze universaliteit zou bestaan in de mogelijkheid om van de ene cultuur in de andere door te dringen, zoals men een taal leert door uit te gaan van zijn moedertaal. Men zou af moeten zien van de idee van een universele grammatica en een mathematische taal, die gebouwd is op het stramen van zo'n grammatica. Met de wereld van de Ideeën is dan geen enkel rechtstreeks of bevoorrecht contact mogelijk. Een dergelijke opvatting van de algemeenheid is uiteindelijk de uitdrukking van de radicale en voor onze tijd kenmerkende oppositie tegen de expansie van de cultuur door kolonisatie. Tussen cultiveren en koloniseren zou een fundamentele scheiding bestaan (HAM 86).⁴⁷⁴

Het ‘zijdelingse’ van deze universaliteit maakt het aldus mogelijk “om van de ene cultuur in de andere door te dringen”; men hoeft zich slechts naar analogie van de eigen cultuur de

beschouwing over de samenhang in de geschiedenis van idee en mentaliteit (Groningen 1990), 12.

473 Eerder (zie noot 166) refereerden we aan de “constructiewet” van Merleau-Ponty: “De wereld is niet zoals een kristallen kubus, waarvan alle mogelijke presentaties vanuit zijn constructiewet kunnen worden begrepen en die zelfs de verborgen zijden ervan door zijn huidige transparantie laat zien...” – Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming*, 385.

474 “Cette universalité consisterait à pouvoir pénétrer une culture à partir d’une autre, comme on apprend une langue à partir de sa langue maternelle. Il faudrait renoncer à l’idée d’une grammaire universelle et d’une langue algorithmique, bâtie sur l’ossature de cette grammaire. Aucun contact direct ou privilégié avec le monde des Idées n’est possible. Une telle conception de l’universalité traduit, en somme, l’opposition radicale, si caractéristique de notre époque, à l’expansion de la culture par colonisation. Cultiver et coloniser, se séparent foncièrement” (HAH 54, 55).

denkvormen van de andere cultuur ‘eigen’ te maken “zoals men een taal leert door uit te gaan van zijn moedertaal” – eerder ging het al over de (on-)mogelijkheden van het *esperanto* (HAM 62). Maar, zo betoogt Levinas, als het gaat om de *ware* zin en betekenis, zou men “af moeten zien” van deze vormen van laterale universaliteit die een “rechtstreeks of bevoorrecht contact” met de wereld van de Ideeën onmogelijk maakt. Ofwel, het relativisme dat deze laterale universaliteit impliceert maakt elke reflectie op het Absolute onmogelijk. De winst daarvan ligt in de delegitimatie van het Westers cultuurmandaat, wat ruimte gaf aan de dekolonisatiegedachte.⁴⁷⁵ Het verlies is echter een haast absoluut en daarmee uiterst dubbelzinnig cultuurrelativisme dat elke cultuurkritische zin verlamt (‘is niet alles cultuur’), waarmee het westers zelfbesef op even dubbelzinnige wijze zich het voorrecht weet ontnemen “koloniseren” als synoniem van “cultiveren” op te vatten (*Cultiver et coloniser, se séparaient foncièrement*).

Het tegengestelde van wat Léon Brunschvicg (evenals Plato in zijn vijandigheid jegens de dichters van de *mimêsis*) leerde zou waar zijn: de vooruitgang van het westerse bewustzijn bestaat niet meer in het denken dat zich zuivert van de aanslibbels van culturen en linguïstische particularismen, die, wel verre van het intelligibele te beteken, het kinderlijke zouden bestendigen. Dit betekent niet, dat Léon Brunschvicg ons iets anders heeft voorgehouden dan onbaatzuchtigheid; maar voor hem bestonden deze onbaatzuchtigheid en de waardigheid van de westerse wereld in de bevrijding van de waarheid uit zijn culturele vooronderstellingen, om – mét Plato – de betekenissen zelf op te zoeken, die aldus van het worden gescheiden waren (HAM 86, 87).⁴⁷⁶

Dit raakt precies de kern van *Het postmoderne* à la Lyotard c.s.: het moderne project van de taal als universele gelijkmaker is ondanks maar ook dankzij de regels die de diverse taalspelen beheersen mislukt, “geliquideerd”. Wat geldt voor zowel elke politieke legitimatie en elk ontwerp van een streng wetenschappelijke logica, als voor het narratieve weefsel van het alledaagse (zie noot 210). En, zo luidt de vraag die dit denken op zeker punt met dat van Levinas verbindt: “Hoe zouden de grote legitimatievertellingen in deze omstandigheden nog geloofwaardig kunnen blijven?”⁴⁷⁷ We weten het niet! – ergo: de vooruitgang van het Westers bewustzijn bestaat niet

475 “Daardoor ontstaat er een verband tussen het politieke werk van de dekolonisatie en een bepaalde ontologie: met een denken van het zijn namelijk dat uitgaat van de veelvoudige en veelzinnige culturele betekenis” (HAM 57). Zie de meer uitgebreide behandeling van dit thema in § 3 hiervoor.

476 “Nous serions aux antipodes de ce que nous enseignait Léon Brunschvicg (et Platon hostile aux poètes de la $\mu\mu\eta\sigma\iota\varsigma$): les progrès de la conscience occidentale ne consistent plus à épurer la pensée des alluvions des cultures et des particularismes du langage qui loin de signifier l’intelligible perpétueraient l’enfantin. Ce n’est pas que Léon Brunschvicg ait pu nous enseigner autre chose que de la générosité; mais pour lui cette générosité et la dignité du monde occidental revenaient à libérer la vérité de ses présupposés culturels pour aller, avec Platon, vers les significations elles-mêmes, séparées ainsi du devenir” (HAH 55).

477 Lyotard, *Het postmoderne uitgelegd*, 28. Vervolgend: “In de algemene narratologie zit een niet gekritiseerd metafysisch element, wordt aan één genre, het narratieve, een hegemonie over alle andere toegekend, een soort soevereiniteit van de kleine vertellingen, waardoor deze zouden kunnen ontsnappen aan de delegitimatiecrisis. Daar ontsnappen ze aan, dat is zeker, maar omdat ze evenmin legitimatie waarde hebben. [...] In de romantiek was men van mening dat dit proza consistent was, richting kreeg door een taak van expressiviteit, van emancipatie, en van onthulling van een wijsheid. De postmoderniteit is ook het einde van het volk-koning van de verhalen” (*ibid.*, 29).

meer in “een denken dat zich zuivert” (*à épurer la pensée*), terwijl juist dit hét ‘genereuze’ (*la générosité*) is waar Léon Brunschvicg⁴⁷⁸ – mét Plato⁴⁷⁹ – zo vol van waren.

Het gevaar van een dergelijke opvatting is duidelijk. Emancipatie van de geest kan een voorwendsel zijn voor uitbuiting en geweldpleging. De filosofie moest deze dubbelzinnigheid aan de kaak stellen en aantonen, dat de betekenissen die aan de horizon van de verschillende culturen oplichten, en daarmee ook de voortreffelijkheid van de westerse cultuur, cultureel en historisch geconditioneerd zijn. Zo moest de filosofie zich wel aansluiten bij de hedendaagse etnologie (HAM 87).⁴⁸⁰

En ook hier zorgt die dubbelzinnigheid voor een complicatie: de ene zuivering is de andere niet, evenmin als de ene onbaatzuchtigheid de andere. In de naam van Waarheid, Recht en Gerechtigheid en onder het voorwendsel van emancipatie zijn al heel wat negentiende en twintigste eeuwse politieke en culturele ‘zuiveringsacties’ uitgemond in uitbuiting en geweldpleging. Waarom een kritische filosofie terecht het historische en dubbelzinnige van de cultuurgeneze, ook die van de veronderstelde “voortreffelijkheid van de westerse cultuur” (*l'excellence même de la culture occidentale*), aan de kaak heeft gesteld. En het is met name de *culturele antropologie* geweest die met haar vergelijkende cultuurbeschouwingen de begrippelijke instrumenten en daarmee de voorwaarden heeft aangereikt voor een vruchtbaar samengaan van etnologie en (sociale-)filosofie,⁴⁸¹ die in zowel academische als gepopulariseerde vorm breeduit het maatschappijkritisch klimaat vanaf de jaren zestig hebben bepaald.

Daarmee is het platonisme een overwonnen zaak! Maar het is overwonnen in naam van de onbaatzuchtigheid van het westerse denken, dat in de mensen de *abstracte* mens heeft ontdekt en daarom de absolute waarde van de persoon heeft verkondigd, en dat in deze eerbied zelfs de culturen waarin deze personen zich bevinden en uitdrukken, heeft ingesloten. Het platonisme is overwonnen dank zij de middelen die ons verstrekt zijn door het universele denken dat uit Plato is voortgekomen. De westerse beschaving, die zozeer wordt uitgekreten, heeft het klaargespeeld de afzonderlijke culturen te begrijpen, die nooit iets van zichzelf hebben begrepen (HAM 87).⁴⁸²

478 Zonder toevoeging verwijst Peperzak naar een publicatie van Léon Brunschvicg uit 1934: “Vooral in *Les âges de l'intelligence* (mondelinge mededeling van de auteur)” (MG 183n.83).

479 Peperzak: “Zie boven (HAM 54-55) met betrekking tot de nabootsing (*mimésis*), die Plato als het kenmerk van literatuur en beeldende kunsten ziet” (HAM 86n.v).

480 “Le danger d'une telle conception est certain. L'émancipation des esprits peut fournir le prétexte à l'exploitation et à la violence. Il fallait que la philosophie dénonçât l'équivoque, montre les significations pointant à l'horizon des cultures et l'excellence même de la culture occidentale, comme culturellement et historiquement conditionnée. Il fallait que la philosophie rejoignît ainsi l'ethnologie contemporaine” (HAH 55).

481 Peperzak wijst hier op de “Ontmoeting van Merleau-Ponty en Cl. Lévi-Strauss” (MG 183n.86). Zie noot 228.

482 “Voilà le platonisme vaincu! Mais il est vaincu au nom de la générosité même de la pensée occidentale qui, apercevant l'homme abstrait dans les hommes, a proclamé la valeur absolue de la personne et a englobé dans le respect qu'elle lui porte jusqu'aux cultures où ces personnes se tiennent et où elles s'expriment. Le platonisme est vaincu grâce aux moyens mêmes qu'a fournis la pensée universelle issue de Platon, cette décriée civilisation occidentale et qui a su comprendre les cultures particulières, lesquelles n'ont jamais rien compris à elles-mêmes” (HAH 55).

Voor het westerse denken is het platonisme aldus een “overwonnen zaak” (*Voilà le platonisme vaincu!*), maar wel in naam van een uiterst dubbelzinnige en daarmee dubieuze onbaatzuchtigheid. Vanuit “de *abstracte mens*” en zijn verondersteld universele vrijheidsidee (‘metafysisch liberalisme’, vgl. 2.2.1) ziet men af van elk ideologisch absolutisme, religieus-, politiek- of anderszins, maar neemt tegelijk ook afstand van de morele verantwoordelijkheid van een universele Ethiek als absolute norm en daarmee noodzakelijk criterium voor al het cultureelrijke.⁴⁸³ Wat een generositeit! Maar wel ten koste van de *differentie*: – er is géén *hoger*, en dus ook geen *lager*. “Het universele denken dat [in termen van de hoogste Idee] uit Plato is voortgekomen”, heeft zich in deze optiek van Levinas als loutere denkform van Plato losgemaakt en is ‘lateraal’ geworden: alle *zijnden* – de *individuele* mensen en hun *aparte* culturen – zijn universeel gelijkwaardig aan elkaar, wat weliswaar hun onderlinge vrijheid garandeert maar hun wederzijdse verantwoordelijkheid corrumpeert.⁴⁸⁴ En, ó ironie, die zo bekritiseerde excellente Westerse beschaving (*cette décriée civilisation occidentale*) ‘decreet’ daarmee een neokolonialisme zonder weerga: – voor een *juister* zelfbegrip kunnen “de afzonderlijke culturen” alsnog bij haar in de leer!⁴⁸⁵

De sarabande van de ontelbare gelijkwaardige culturen, die zich stuk voor stuk binnen hun eigen context rechtvaardigen, schept weliswaar een ont-westelijkte wereld, maar ook een ge-des-oriënteerde wereld. Door de betekenis terug te plaatsen in een situatie die aan de cultuur voorafgaat, en door de taal te zien in het licht van de openbaring van het Andere, die tegelijkertijd de geboorte van de moraal is – een openbaring die zich voordoet wanneer een mens in het naakte gelaat van een andere mens precies de abstracte mens waarneemt, die losstaat van iedere cultuur – keert men op een nieuwe wijze tot het platonisme terug. Daardoor is het dan ook mogelijk de beschavingen vanuit de ethiek te beoordelen (HAM 87, 88).⁴⁸⁶

483 Peperzak: “‘Abstract’ duidt hier op een zeer concrete abstractheid en is verwant met ab-soluut (zie MG 176n.69); de mens stijgt uit boven de relativiteit van cultuur en geschiedenis” (MG 183n.87). Maar, die *abstractie* geldt hier vooral de modern-liberale vrijheidsidee, met weinig garanties voor Levinas’ beoogd *concrete* verantwoordelijkheidsidee. Vgl. noot 379.

484 De maatschappelijke fricties die deze stand van zaken oplevert zijn legio en voor menigeen herkenbaar. De ‘ontwaarding van alle waarden’ bewerkt een zodanige indifferentie en nivellering van intermenselijke relaties en institutionele gezagsverhoudingen dat *vrijheid* en *plicht* hun fundering en daarmee hun inhoudelijke waarde hebben verloren; – het zijn ‘zwevende’ grootheden geworden die nog wel beleden worden maar geen voldoende sturing meer geven aan het bredere maatschappelijk verkeer. Vergaande individualisering en privatisering creëren een maatschappelijke vervreemding en fragmentarisering, en daarmee een onrust en instabiliteit die een directe bedreiging vormen voor de sociale cohesie, waardoor het voor menig burger niet meer duidelijk is waar vrijheid nog geoorloofd of plicht geboden is.

485 De conservatief Roger Scruton kritiseert deze kritiek in naam van een ‘hernemen’ van de Verlichting, “...uiterekend van datgene wat de westerse cultuur in staat heeft gesteld om visies op de wereld die verschilden van die van haarzelf toe te laten en daarmee in te stemmen, uiterekend van datgene wat met de Amerikaanse Revolutie in wet transformeerde en de westerse beschaving inspireerde tot de optimistische weg die ze sindsdien heeft gevolgd.” – Roger Scruton, *Culture counts: faith and feeling in a world besieged* (New York 2007); Ned. vert. *Waarom Cultuur belangrijk is* (Amsterdam 2008), 97.

486 “Mais la sarabande des cultures innombrables et équivalentes, chacune se justifiait dans son propre contexte, crée un monde, certes, dés-occidentalisé, mais aussi un monde désorienté. Apercevoir à la signification une situation qui précède la culture, apercevoir le langage à partir de la révélation de

“De sarabande”, als beweeglijke voorstelling van “ontelbare” (*innombrables*) culturen, die in deze optiek ook nog eens “gelijkwaardig” (*équivalentes*) zijn, stelt op dramatische wijze de westerse identiteit op de proef.⁴⁸⁷ Onze multicultuur en samenleving biedt geen vanzelfsprekend betekenis-kader meer, waar het gaat om culturen die zich stuk voor stuk “binnen hun eigen context rechtvaardigen”. Het groeiend cultuurbesef binnen bijvoorbeeld de voormalige koloniën bood volken en gemeenschappen, mede door toegenomen kennis van de eigen voorgeschiedenis en strijd om het bestaan (de eigen context), voldoende ideologische rechtvaardigingsgrond (zie 2.2.4) voor de erkenning van een eigen soeverein bestaan en identiteit, onderscheiden van de vroegere kolonisatoren – *in casu* het Westen. En wie beslist dan over de *ware* zin en betekenis van verleden, heden en toekomst van mens en cultuur, waar elke cultuur dat prerogatief opeist? De enige mogelijkheid is dan, zo stelt Levinas: “de betekenis terug te plaatsen in een situatie die aan de cultuur voorafgaat...”

- *Terugkeer tot het platonisme* -

Het is “de openbaring van het Andere” die – analoog aan de noumenale Ideeënwereld van Plato – “tegelijktijd de geboorte van de moraal is”. Ofwel, de *entree* van de Ander sticht het *wezen* van de taal en de cultuur, die daarmee *in abstracto* ethisch gestructureerd zijn om *in concreto* de betekenis mogelijk te maken en tot uitdrukking te brengen. En Ik wordt dat *ge- waar* in de *visitatie* van de Ander: zijn concrete fenomenaliteit *hindert mij*, want zijn abstracte transcendentie *maant mij* tot waarachtigheid en goedheid.

De betekenis – het intelligibele – bestaat voor het zijnde hierin, dat ze zich in haar onhistorische eenvoud en haar absoluut niet te kwalificeren en niet te herleiden naaktheid toont, en dat zij er is ‘vóór’ de geschiedenis en ‘vóór’ de cultuur. Het platonisme – als opkomen voor het menselijke, onafhankelijk van cultuur en geschiedenis – is te vinden bij Husserl, in de hardnekkigheid waarmee hij de fenomenologische reductie en de constitutie van de culturele wereld (minstens *de jure*) in het transcendentale en intuïtieve bewustzijn postuleert. Men hoeft hem niet te volgen op de weg die hij heeft genomen om dit platonisme terug te vinden, en wij menen dat wij de (op)rechtheid van de betekenis via een andere methode hebben gevonden (HAM 88).⁴⁸⁸

l’Autre, – qui est en même temps la naissance de la morale – dans le regard de l’homme visant un homme précisément comme homme abstrait, dégagé de toute culture, dans la nudité de son visage – c’est revenir d’une façon nouvelle au platonisme. C’est aussi permettre de juger les civilisations à partir de l’éthique” (HAH 55, 56).

487 Alom voelt men dat de Westerse identiteit, hoe die ook mag worden opgevat – gemakshalve spreekt men wel van een ‘humanistisch joods-christelijke traditie’ – in het geding is. Vgl. noot 5, 6, 484. Peperzak wijst hier op een woordspeling van Levinas waarbij het gaat om: “Een wereld die niet alleen van zijn Westerse tradities is ontdaan (*dés-occidentalisé*), maar ook van zijn ‘orient’, d.w.z. zowel van zijn Oosterse (Joodse) erfenis als van zijn oriëntatie überhaupt (*désorienté*)” (HAM 88n.w; MG 184n.88).

488 La signification – l’intelligible – consiste pour l’être, à se montrer dans sa simplicité non-historique, dans sa nudité absolument inqualifiable et irréductible, à exister ‘avant’ l’histoire et ‘avant’ la culture. Le platonisme – comme affirmation de l’humain, indépendamment de la culture et de l’histoire, – se retrouve chez Husserl, dans l’opiniâtreté avec laquelle il postule la réduction phénoménologique et la constitution (au moins en droit) du monde culturel dans la conscience transcendantale et intuitive. On n’est pas obligé de le suivre sur la voie qu’il emprunte pour rejoindre ce platonisme et nous croyons

Het “vóór’ de geschiedenis en ‘vóór’ de cultuur” (*avant l’histoire et avant la culture*) is, aldus Levinas, de absolute *locus* van alle zin en betekenis en daarmee van al het menselijk kenbare – zie figuur C op het eind van deze paragraaf. En minstens formeel (*au moins en droit*) vindt men dit ‘anti-histori(ci)sme’ en ‘anti-psychologisme’ ook bij Husserl.⁴⁸⁹ Maar hoe bewonderenswaardig diens denkweg ook is, men hoeft hem niet noodzakelijk te volgen. De ‘terugkeer tot het platonisme’ in termen van de *ware* betekenis (*la droiture de la signification*) die Levinas hier bepleit, voltrekt zich op een “nieuwe wijze” (*façon nouvelle*) en “via een andere methode” (*une autre méthode*).

Het feit dat de manifestatie van het intelligibele zich voordoet in de (op)rechtheid van de moraliteit en het Werk, geeft de grenzen aan van de mogelijkheid om de wereld op een historische wijze te begrijpen en betekent de terugkeer tot de Griekse wijsheid, al is deze terugkeer door de hele ontwikkeling van de hedendaagse filosofie heen gegaan (HAM 88, 89).⁴⁹⁰

Dat het intelligibele zich manifesteert “in de (op)rechtheid van de moraliteit en het Werk” stelt grenzen aan “de mogelijkheid om de wereld op een historische wijze te begrijpen”. Er bestaat namelijk geen ‘historisch’ determinisme dat middels een *gesloten* causaliteit ten gunste van het *ware* en *zuivere* weten het kennend subject alle vrijheid en verantwoordelijkheid ontnemt. Er bestaat wel een ‘ethisch’ determinisme dat middels een *open* causaliteit ten gunste van het *goede* en *oprechte* handelen het subject alle vrijheid en verantwoordelijkheid laat. En daarmee zijn we weer helemaal terug bij de *deugd* als eerste lering. Met name Socrates, Plato en Aristoteles hebben de mens- en maatschappijvraag gethematiseerd vanuit de vraag naar de *deugd* (*areté*) als voorwaardelijk tot het goede samenleven.⁴⁹¹ En al is de vraag misschien zo oud als de mensheid

avoir trouvé la droiture de la signification par une autre méthode” (HAH 56).

489 In het Voorwoord van *Humanisme de l’autre homme* benadrukt Levinas hoe de transcendentale reductie van Husserl “het zuivere Ik” (*le Moi-pur*) ontruikt aan de psychologie, en daarmee scheidt van de Natuur. Enerzijds is er de act-structuur van de intentionaliteit waarin het Ik leeft, maar de Husserliaanse ‘passieve synthese’ toont dat de subjectiviteit – die transcendentiaal en extramundaan is – een niet te herleiden passiviteit is. Alzo zijn de gewaarwording en de zintuiglijkheid gerelateerd aan het Absolute (HAH 12) – dit, contra het hiervoor gestipuleerde ‘laterale universalisme’ (HAM 86) dat elke reflectie op dat Absolute onmogelijk maakt.

490 “Que la manifestation intelligible se produise dans la droiture de la moralité et de l’Œuvre, mesure les limites de la compréhension historique du monde et marque le retour à la sagesse grecque, bien que médiatisé par tout le développement de la philosophie contemporaine” (HAH 56).

491 Wilde er sprake zijn van individueel geluk en een geordend sociaal leven, dan golden *deugd* en *deugdzzaamheid* in de oudheid als zeer belangrijk. Burgerlijke *deugd* (*areté*) was binnen het Griekse denken dan ook een begrip met een lange traditie en ontwikkeling. Oorspronkelijk duidde de term op de kwaliteit of uitnemendheid van de gebruikswaarde der dingen (*technè*), of de morele voortreffelijkheid en praktische wijsheid van bepaalde mensen (*phronèsis*). Het had dus vooreerst een technisch instrumentele betekenis, en de typisch moreel principiële connotatie die wij aan het begrip ‘deugd’ verbinden is – mede door het gebruik ervan door Socrates, Plato en Aristoteles – iets van latere tijd. Het gold ook aanvankelijk als attributief voor de aristocratie, wier leidinggevende positie in de Archaische periode onbetwist was: zij bezaten *areté*. Hun waarden- en normenstelsel vervulde een voorbeeldfunctie die door horizontale socialisatie haar standgebonden karakter behield. Dit betekent niet dat men andere mensen als van *deugd* verstoken achtte. Ideaaltypisch werd *areté* min of meer bij alle mensen aanwezig geacht (zonder *deugd* was iemand geen mens), zij het als natuurlijk aangeboren of als gift van de goden (Plato, *Protagoras*, 320 c.). Deze aanleg tot *deugdzzaamheid* diende echter

zelf, ook vandaag ziet het denken – het *politiek-sociale* en *wijsgerig-ethisch* denken – zich weer voluit gesteld voor die vraag naar het *hoe* en *wat* van dat goede samenleven. De hele kwestie rond de multiculturaliteit van *waarden* en *normen* is daarvoor illustratief (zie 1.1), waarbij men in de poging tot actualisering van mogelijke antwoorden de klassieke bronnen niet kan negeren.

Noch de dingen, noch de waargenomen wereld, noch de wetenschappelijke wereld stellen ons in staat de normen van het absolute te vinden. Als culturele werken zijn zij van geschiedenis doordrenkt. Maar de normen van de moraal zitten niet opgesloten in de geschiedenis en cultuur. Zij zijn zelfs geen eilanden die uit geschiedenis en cultuur oprijzen, want zij maken alle betekenissen, zelfs de culturele, eerst mogelijk, en zij stellen ons in staat een oordeel te vellen over de verschillende Culturen (HAM 89).⁴⁹²

- De normen van het absolute -

Hier dient zich het *ethische* aan als het specifiek menselijke, waarin het altijd gaat om de vraag wat de mens *te zijn*, *te doen* en *te laten* heeft. Hetgeen binnen de concreet menselijke existentie verwijst naar de spanningsvolle verhouding tussen *zijn* en *behoren*, en binnen de abstracte reflectie van wetenschap en bezinning naar het *descriptieve* en *normatieve* van menselijke motieven en gedragingen. In het ethische gaat het immers om waarden die het fenomenale overstijgen, en daarmee transfenomenale waarden die *richting*, *betekenis* en also *inhoud* geven aan onze verhouding tot en omgang met het fenomenale; en aldus waarden die zich in de concreet menselijke ervaring *affirmeren*, want het feitelijke vindt zijn betekenis en zin binnen het normatieve. Die affirmatie vormt echter geen eenduidig *bewijs* maar eerder het meerduidig *getuigenis* van een *zegging* en *presentie* die Absoluut is, als een niet te relativiseren en nooit te negeren presentie.⁴⁹³ En altijd weer weten we ons daarin gedaagd door de ‘volle waarheid’ en het ‘voldoen aan alle gerechtigheid’; wat in de voortdurende (op)roep tot gezamenlijk *waarachtig menszijn* het ethische tot ultieme bepalingsgrond maakt voor de sturing en beoordeling van mens en samenleving.

We kunnen dit de ‘algemeen encyclopedische lezing’ van ons kort-ethisch begrip noemen; een academische lezing die Levinas mogelijk onderschrijft, maar voor hem toch nog te vrijblijvend is. Want geldt het niet te zeer “een begrepen en onthulde idee” (HAM 89) – zo luidt de vraag

wel door eigen inspanning geperfectioneerd te worden. Maar, *areté* zonder meer, duidde op zodanige kwaliteiten dat, iemand in het bezit daarvan, binnen de gemeenschap gold als een ‘natuurlijk’ leider (traditioneel iemand uit de aristocratie dus). Zie W.K.C. Guthrie, *The Sophists* (Cambridge 1971), 25 e.v.; Reinout Bakker, *De mens, maat van alle dingen* (Kampen 1986), 41.

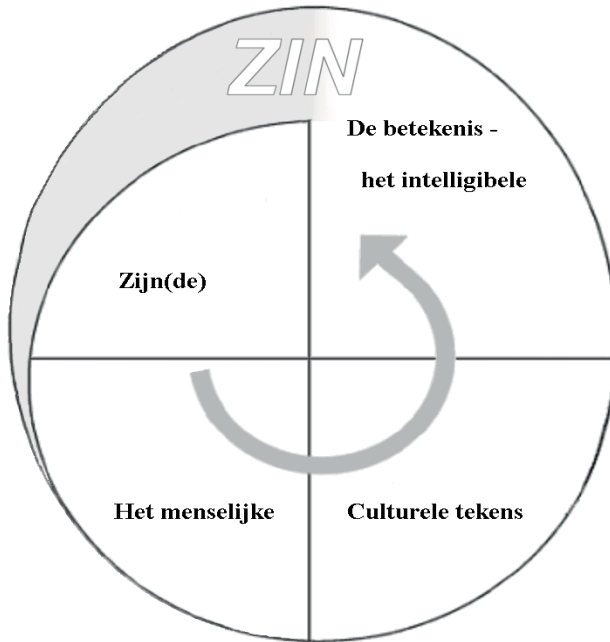
492 “Ni les choses, ni le monde perçu, ni le monde scientifique ne permettent de rejoindre les normes de l’absolu. Œuvres culturelles, ils sont baignés par l’histoire. Mais les normes de la morale ne sont pas embarquées dans l’histoire et la culture. Elles ne sont même pas des îlots qui en émergent car ils rendent possible toute signification, même culturelle, et permettent de juger les Cultures” (HAH 56).

493 Elk ‘bewijs’ vergt een begripsmatig totaliseren van de beschikbare gegevens, waarom, aldus Herbert Spiegelberg: “The Infinite owes it to himself to interrupt such performances of proof. The claim which he raises must be open to ridicule and refutation. The transcendence which manifests itself in the world has to reveal itself in an ambiguous manner” (TPM 639). Zie de verwijzing naar Levinas’ begrip ‘atheïsme’ in noot 226, 229.

waarmee de volgende paragraaf begint – en daarmee ongewild een vorm van totaliteitsdenken? De laatste paragraaf leidt ons daarmee naar het spoor van een Presentie die Levinas nader, maar niet minder contradictoir, definieert als: “het/de absoluut *Afwezige*” (HAM 91) dat/die al het aanwezige fundeert.⁴⁹⁴

494 In het Voorwoord van *Humanisme de l'autre homme* spreekt Levinas van een scheur in de eenheid van de ‘transcendentale apperceptie’ (*la déchirure dans l'unité de l'aperception transcendante*), die wijst op de orde – of wanorde – van wat vóór de cultuur ligt: het ethische (“On reconnaît l'éthique”, HAH 15). Alle kennis en hoogculturele prestaties zoals Levinas het noemt, vinden hun motivatie in dit ‘vóórliggende’, vanwege een menszijn dat niet samenvalt met het fenomenale van haar cultuurhistorische antecedenten – in § 3 benoemd als “de transcendentale relatie met de fysieke, technische en culturele verhoudingen die de wereld constitueren” (HAM 56). Vgl. THI 59 (en 195): “Un abîme sépare l'adéquation de la perception interne et l'inadéquation de la perception externe”.

Figuur C.



- | | | |
|---|---|--|
| Zin | - | de hoogte brengt een zin in het zijn (HAM 85) |
| Het menselijke | - | het menselijke staat in het teken van de hoogte [...] doordat het zijn(de) zijn ordening aan de hoogte ontleent (HAM 85) |
| Culturele tekens | - | het is van groot belang nadrukkelijk te bevestigen, dat de zin voorafgaat aan de culturele tekens (HAM 86) |
| De betekenis - het intelligibele | - | de betekenis - het intelligibele - bestaat voor het zijnde hierin, dat ze zich in haar onhistorische eenvoud en haar absoluut niet te kwalificeren en niet te herleiden naaktheid toont (HAM 88) |

§ 9. Het spoor

Deze paragraaf, getiteld ‘La trace’, vormt het sluitstuk van het artikel ‘La signification et le sens’ en kan daarom als resumé worden gelezen. Maar waar het perspectief zich hier verdiept heeft de paragraaf ook ‘iets’ zelfstandigs.⁴⁹⁵ Het gaat namelijk om de eerdere vraag door Levinas gesteld: “Hoe kan het gelaat iets anders zijn dan een *ware voorstelling*, waarin het Andere afstand doet van zijn andersheid?” Waarop vervolgend met: “Om deze vraag te beantwoorden, moeten wij aan het eind van dit artikel de uitzonderlijke betekenis van het spoor en van de persoonlijke ‘orde(r)’ waarbinnen een dergelijke betekenis mogelijk is, onderzoeken” (HAM 78). Dat “iets” is daarmee te beschouwen als de thematische accentverschuiving van *cultuurfilosofische* naar *godsdienstfilosofische* of misschien wel *spirituele* verdieping van de ethische vraagstelling. Want hier is “God” in het geding; niet als ‘voorstelling’ of ‘motivatie’ *van en voor* het directe weten en handelen of vrome godsdienstigheid, maar als transcendente Grond van de beschouwelijke en praktische Idee van het ethische zelf – een Idee die haar sporen uitzet in het meest sublieme momentum van onze existentie: *de ethische relatie tot de Ander* die ons overkomt. Waarom Levinas eerder gewaagde van “de Godsidee die aan het einde van deze analyse haar spoor moet laten zien” (HAM 70).

Uitgaand van de probleemstelling in de eerste alinea van deze paragraaf poogt Levinas de absolute onmogelijkheid van iedere identificatie van het *Ander* met het *Zelfde* te duiden als “een afwezigheid die radicaal onttrokken is aan onthulling en verhulling” (HAM 90), en die als zodanig ook “niet valt onder het tweepolige spel van immanentie en transcendentie” (HAM 93). Waarmee hij tracht te komen tot een verdiepte duiding van de noties *betekenis* en *zin*. Kernbegrippen in ‘Het spoor’ (*La trace*) zijn: “het verder”, “over-heen”, of “aan gene zijde” (*l’au-delà*); “het absoluut Afwezige” (*l’absolument Absent*); “een derde weg” (*une troisième voie*) en “een Derde Persoon” (*une Troisième Personne*) of “Hij” (*Il*), als de transcendente “ordeverstoring” (*dérangement*) die mijn immanente orde treft – want: “het spoor *is* de verstoring zelf, die zich met een onloochenbare ernst in de wereld grift” (HAM 99). Begrijpelijk zal in de nu volgende exegese de meeste aandacht uitgaan naar de belangrijkste van deze nog niet eerder benoemde kernbegrippen en hun onderlinge relaties.

Het begrip ‘zin’, dat wij vanuit de epifanie van het gelaat ontwikkeld hebben en waarvan wij konden zeggen dat het ‘vóór de geschiedenis’ ligt, stelt echter een probleem waarop wij tenslotte een antwoord willen schetsen.

Is het ‘verder’ of ‘over-heen’ (*au-delà*) waar het gelaat vandaan komt en dat het bewustzijn in zijn

495 Gelijk de vermelding (zie noot 66) bij de eerste publicatie van ‘La signification et le sens’ in *Revue de métaphysique et de morale* 2 (1964), n.125*, werd deze paragraaf bij een andere gelegenheid tijdens studiedagen van het *Wijsgerig Gezelschap* te Leuven op 12 mei 1963 als zelfstandige tekst voorgedragen en daarna onder de titel ‘La trace de l’Autre’ (Het spoor van de Ander) gepubliceerd in het *Tijdschrift voor Filosofie* 25 (1963), 605-623. Zie HAM 37n.1; BPW 34.

(op)rechtheid vastlegt, niet op zijn beurt een begrepen en onthulde idee? (HAM 89).⁴⁹⁶

- *Het 'over-heen'* -

Het 'verder' of 'over-heen' vormt het thema van het tweede hoofdwerk van Levinas, getiteld *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978). In een korte paragraaf getiteld 'Être et au-delà de l'être', motiveert Levinas die titel als volgt: "De hier voorliggende studie tracht de nabijheid niet in functie van het zijn te denken; het *anders dan zijn*, dat zich wel in het zijn te verstaan geeft, is absoluut onderscheiden van het wezen; heeft geen met het wezen gemeenschappelijke aard en laat zich slechts zeggen in de ademloosheid die de buitengewone woorden *aan gene zijde* uitsprekt. Het anders-zijn is hier in tel los van enige gekwalificeerdheid van het andere voor de ontologische orde – en los van enig attribuut – als nabij in een nabijheid die telt als gemeenschap die 'stimuleert' door zijn loutere andersheid. Het gaat om een relatie die wij hebben getracht te analyseren zonder terug te grijpen op de categorieën die haar versluieren" (AZ 35).⁴⁹⁷ En in het bijzonder die een na laatste zin stipuleert de kern van wat Levinas hier tracht te duiden: *niet meer vatbaar voor welke zijnskwalificatie ook, kwalificeert het anders-zijn de gemeenschap als ethische gemeenschap*.⁴⁹⁸ Dat is wat "het bewustzijn in zijn (op)rechtheid vastlegt" – het 'verstaat' de ethische imperatief die zich "in het zijn te verstaan geeft", echter, zonder transcendentale indicatief. Gelijk Levinas eerder stelde, dat "het intelligibele zich voordoet in de (op)rechtheid van de moraliteit en het Werk" (HAM 88), en niet in de mogelijkheid om de wereld van het *zijn* te doorzien als "een begrepen en onthulde idee".

De uitzonderlijke ervaring van de Entrée en de Visitatie kan haar betekenis slechts behouden, wanneer het *overheen* geen loutere achtergrond is van waaruit het gelaat ons aanspreekt en wanneer het geen 'andere wereld' achter de wereld is. Het *overheen* ligt aan gene zijde van de 'wereld'; d.w.z. het gaat boven iedere mogelijke onthulling uit, evenals het Ene van de eerste hypothese uit de *Parmenides*, dat iedere mogelijke kennis, ook de symbolische of betekende kennis, transcendeert

496 "Mais la notion de sens développée à partir de l'épiphanie de visage, qui nous a permis de l'affirmer 'avant l'histoire', pose un problème auquel nous voudrions, en terminant, esquisser une réponse.

L'au-delà dont vient le visage et qui fixe la conscience dans sa droiture, n'est-il pas à son tour une idée comprise et dévoilée?" (HAH 57).

497 "La présente étude essaie de ne pas penser la proximité en fonction de l'être; l'*autrement qu'être* qui, certes, s'entend dans l'être, diffère absolument de l'essence; n'a pas de genre commun avec l'essence et ne se dit que dans l'essoufflement qui pro nonce le mot extra-ordinaire d'*au-delà*. L'altérité y compte en dehors de toute qualification de l'autre pour l'ordre ontologique – et en dehors de tout attribut – en tant que proche dans une proximité qui compte comme socialité qui 'excite' par son altérité pure et simple Relation que nous avons essayé d'analyser sans recourir aux catégories qui la dissimulent" (AE 19).

498 Kees Waaijman ziet in de titel *Anders dan zijn of het wezen voorbij* "op twee manieren het verschil eindig-oneindig uitgedrukt: positioneel ('voorbij' veronderstelt een ruimtelijk kader) en disjunctief: het Oneindige wordt gevat als behorend tot een 'andere' orde." – Waaijman, *Spiritualiteit*, 748. Hier neigen we ertoe dit 'voorbij' existentieel te duiden als 'de *conatus*-voorbij', en in die zin eveneens behorend tot die 'andere orde'. De disjunctie zou vervolgens gezocht kunnen worden in het subjectief-existentiële zijnsstreven *versus* de oneindig-essentiële kenose daarvan, waarom we stellen: het ethisch wezen van de *kenose* is de incognitie als een 'niet-weten' van zichzelf, wat de *conatus* annihileert. Vgl. Matth. 5: 3, 'de armen van geest', als gezaligde dispositie; Matth. 6: 3, 'als u almoezen geeft laat uw linkerhand niet weten wat uw rechter doet'.

(HAM 89).⁴⁹⁹

‘Niet gelijk noch ongelijk, niet identiek noch niet-identiek,’ zegt Plato van het Ene, terwijl hij het buiten iedere openbaring houdt ook al zou deze indirect geschieden. Een symbool zou het gesymboliseerde opnieuw herleiden tot de wereld waarin het verschijnt. Waarin bestaat dan deze relatie tot een afwezigheid die radicaal onttrokken is aan onthulling en verhulling; en wat voor een afwezigheid maakt de visitatie mogelijk zonder dat men ze kan herleiden tot een verborgenheid, aangezien ze een eigen betekenen (*signifiance*) heeft, waardoor het Andere niet in het Zelfde verandert? (HAM 89, 90).⁵⁰⁰

Met een beroep op Plato’s paradigma van de absolute scheiding tussen het *noumenale* en *fenomenale* tracht Levinas de gelijktijdigheid van “afwezigheid” (*absence*) en “visitatie” (*visitation*) te duiden als radicaal onttrokken aan “onthulling en verhulling” (*dévoilement et à la dissimulation*). Maar evenals bij Plato, zal ook Levinas zich in het vervolg van deze aporetische exercitie moeten bedienen van een derde term. Bij Plato is dat “het Ene” (*to hen*) van Parmenides, waarmee deze het probleem van ‘zijn’ (*alètheia*) en ‘niet-zijn’ (‘schijn’, *doxa*) in behandeling neemt. Uitgaand van de vraag ‘wat de gevolgen zijn als het Ene bestaat of als het niet-Ene bestaat’ (137b) komt Plato bij monde van Parmenides in de eerste van acht hypothesen (137c–142a) op het *niet-identificeerbare* en *niet-benoembare* van het Ene: ‘Je kunt het dus niet benoemen, erover praten, erover nadenken, het kennen. Ook wordt het nergens door waargenomen?’ (142a).⁵⁰¹ Wat hier de thematische overeenkomst betreft gaat het Plato evenals Levinas duidelijk om een denken van het transcendente, “het *overheen*” (*Lau-delà*), en meer nog de onmogelijkheid daarvan. Maar ook het verschil tussen beiden is evident; evenals Frege gaat het Parmenides, en daarmee Plato, om de ontologische relatie tot het *zijn*, maar Levinas zeer beslist om de deontologische relatie van de *zin* (zie 3.1.1). En bij dat laatste komt men niet toe met de voorstelling van “een ‘andere wereld’ achter de wereld” (*un ‘autre monde’ derrière le monde*).⁵⁰² Waarom terecht de vraag gesteld wordt naar de aard van “deze relatie tot een afwezigheid die radicaal onttrokken is aan onthulling en verhulling”.

499 “Si l’extraordinaire expérience de l’Entrée et de la Visitation conserve sa signifiance, c’est que l’*au-delà* n’est pas une simple toile de fond à partir de laquelle le visage nous sollicite, n’est pas un ‘autre monde’ derrière le monde. L’*au-delà* est précisément au-delà du ‘monde’, c’est-à-dire au-delà de tout dévoilement, comme l’Un de la première hypothèse du *Parménide*, transcendant toute connaissance fût-elle symbolique ou signifiée” (HAH 57).

500 “Ni semblable, ni dissemblable, ni identique, ni non-identique’ dit Platon de l’Un en l’excluant précisément de toute révélation, même indirecte. Le symbole ramènerait encore le symbolisé au monde où il apparaît. Quelle peut, dès lors, être cette relation avec une absence radicalement soustraite au dévoilement et à la dissimulation et quelle est cette absence rendant la visitation possible, mais ne se réduisant pas à l’abscondité, puisque cette absence comporte une signifiance, signifiance par laquelle pourtant l’Autre ne se convertit pas en Même?” (HAH 57).

501 In de vertaling van Hans Warren en Mario Molengraaf, *Plato: verzameld werk* dl. III (Amsterdam 2012), 116.

502 Peperzak wijst (MG 185n.90) op Nietzsche’s fulmineren tegen de *Hinterwelt* en de *Hinterweltler*: “Maar ‘gindse wereld’ is goed verborgen voor de mens, die ontmenste, onmenselijke wereld, die een hemels niets is [...] Waarlijk, moeilijk te bewijzen is alle zijn en moeilijk tot spreken te brengen.” – Nietzsche, *Aldus sprak Zarathoestra*, 40.

Het gelaat is abstract. Deze abstractie lijkt helemaal niet op het louter zintuiglijke gegeven van de empiristen. Ze is evenmin een dwarsdoorsnede van de tijd, waarin tijd en eeuwigheid elkaar zouden 'kruisen.' Het ogenblik behoort tot het domein van de wereld: het is een doorsnede die niet bloedt. Terwijl de abstractie van het gelaat een visitatie en een komst is die de immanentie *verstoort* zonder zich binnen de horizonen van de Wereld vast te leggen (HAM 90).⁵⁰³

De abstractie van het gelaat wordt niet verkregen krachtens een logische ontwikkeling, die van de substantie van de zijnden, het individuele, naar het algemene overgaat. Het gelaat komt integendeel op de zijnden af, maar het laat er zich niet mee in; het trekt zich terug, ab-solveert zich en maakt zich zo ab-soluut. Het wonder van het gelaat ligt in het feit dat het van *elders* komt en zich er alweer in terugtrekt. Maar deze komst van *elders* is geen *symbolische verwijzing* naar dat *elders* als naar een eindterm (HAM 90).⁵⁰⁴

Het gelaat is abstract; men kan het *pars pro toto* als symbolische eindterm van het menselijke zien (zie 2.4.5), of er de plastische coördinaten van vastleggen, zoals bij biometrische gezichtsherkenning. Maar dat is niet wat Levinas bedoelt. "Het gelaat is abstract" in de meest letterlijke zin van het woord: het 'onttrekt' zich aan de 'greep' van het immanente begrijpen, "en maakt zich zo ab-soluut".⁵⁰⁵ Waarom het niet begrepen kan worden als 'kruispunt' van een ogenblik waarop het Zelfde een bijzondere verlichting, onthulling of openbaring deelachtig wordt. Zo'n onthulling bevestigt het Zelfde op een wijze "die niet bloedt" (*qui ne saigne pas*); ze doet immers geen ethisch appel.⁵⁰⁶ "Het wonder" (*Sa merveille*) van het gelaat – het *wonderlijke* van de imperatief, tegenover het *begrijpelijke* van de indicatief – ligt in het feit dat het van *elders* komt en zich er alweer in terugtrekt, waarmee het de immanentie *verstoort* zonder zich binnen de horizonen van de Wereld vast te leggen.

Het gelaat presenteert zich in zijn naaktheid: het is niet een vorm die een achtergrond verbergt (maar hem daardoor juist aanwijst), evenmin een fenomeen dat een *Ding-an-sich* verhult (maar het daardoor tevens verraadt). Anders zou het gelaat hetzelfde zijn als een masker, maar hierdoor wordt het juist verondersteld. Als betekenen hetzelfde was als aanwijzen, zou het gelaat onbetekenend

503 "Le visage est abstrait. Cette abstraction n'est, certes, pas à l'instar de la donnée sensible brute des empiristes. Elle n'est pas, non plus, une coupure instantanée du temps où le temps 'croiserait' l'éternité. L'instant est du ressort du monde: c'est une coupure qui ne saigne pas. Alors que l'abstraction du visage est visitation et venue qui *dérange* l'immanence sans se fixer dans les horizons du Monde" (HAH 57).

504 "Son abstraction ne s'obtient pas à partir d'un processus logique partant de la substance des êtres, de l'individuel au général. Elle va, au contraire, vers ces êtres, mais ne se commet pas avec eux, se retire d'eux, s'ab-sout. Sa merveille tient à l'*ailleurs* dont elle vient et où déjà elle se retire. Mais cette venue d'*ailleurs*, n'est pas un *renvoi symbolique* à cet *ailleurs*, comme à un terme" (HAH 57, 58).

505 Over het abstracte en ab-solute van het Gelaat en het concrete van de verantwoordelijkheid, zie noot 379, 483.

506 Het 'kruispunt' als metafoor voor de interval van eeuwigheid en tijdelijkheid is in het christelijk denken een geliefde trope voor bijzondere ervaringen. Peperzak noteert: "De opvatting dat het eeuwige zich in bevoorrechte ogenblikken 'loodrecht op de tijd' zou openbaren, vindt men onder meer bij Kierkegaard" (MG 185n.93). En Kierkegaard schrijft: "Het ogenblik is dat dubbelzinnige, waarin de tijd en de eeuwigheid elkaar raken, en daarmee is het begrip *tijdelijkheid* gesteld, waar de tijd steeds de weg afsnijdt voor de eeuwigheid en de eeuwigheid steeds in de tijd doordringt. Pas nu krijgt de indeling waar we het over hadden haar betekenis: de tegenwoordige tijd, de voorbijgegangene tijd, de toekomstige tijd." – Kierkegaard, *Het begrip angst*, 97. Zie noot 172.

zijn. En hoewel Sartre zijn analyse te vroeg afbreekt, zegt hij zeer terecht, dat de Ander niets anders is dan een gat in de wereld (HAM 90, 91).⁵⁰⁷

Het gelaat “in zijn naaktheid” (*dans sa nudité*) is de absolute *on*-grijpbaarheid – geen fenomeen dat een *Ding-an-sich* verhult⁵⁰⁸ – en daarom geen ‘object’ voor het Zelfde. Want waar betekenen en aanwijzen samenvallen onder het agentschap van het Zelfde, wordt het gelaat van zijn ware betekenis ontdaan. En op dit punt is de intuïtie van Sartre illustratief: “de Ander”, ongrijpbaar, ondefinieerbaar, onbenoembaar (...) is “een gat in de wereld” (*un pur trou dans le monde*).⁵⁰⁹ Waarmee deze moeilijke *via negationis* – Levinas gebruikt even verder de term “openheid” (*ouverture*) – een in wezen inadequate en daarmee povere mogelijkheid biedt de formele gelijktijdigheid van Afwezigheid en Presentie begrippelijk te duiden.

De Ander komt voort uit het/de absoluut Afwezige. Maar zijn relatie met het *absoluut Afwezige* waar hij vandaan komt, *wijst* dit *Afwezige* niet *aan* en *openbaart* het niet; en toch heeft het Afwezige in het gelaat een betekenis. Maar dit betekenen is voor het *Afwezige* geen manier om zich op negatieve wijze, nl. als een leegte in de presentie van het gelaat te geven; want dat zou ons opnieuw terugbrengen bij een vorm van onthulling. De relatie die van het gelaat naar het/de Afwezige gaat, ligt buiten iedere mogelijke openbaring en verhulling; zij is een derde weg die door deze tegengestelden uitgesloten is. Hoe is deze derde weg mogelijk? (HAM 91).⁵¹⁰

- De absoluut Afwezige -

Presentie en Afwezigheid *be*-‘tekenen’ het gelaat. Ze vormen de enigmatische tekenen van de Ander die mij gebiedt. Want: geen onthullende *negatie* of *leegte*, maar de betekenisvolheid van een derde weg, waarin Presentie en Afwezigheid samenvallen. En hier worden we via de vraag naar de mogelijkheid van deze “derde weg” – als relatie van het gelaat tot de Afwezige – door Levinas ingeleid in de diepere thematiek van de derde term. Echter, niet zonder bedenkingen.

Maar stellen wij ons datgene waarnaar wij zoeken: de herkomst van het gelaat, niet opnieuw voor als een hemelsfeer, een plaats, een wereld? Zijn wij wel trouw gebleven aan het verbod om ‘gene

507 “Le visage se présente dans sa nudité: il n’est pas une forme celant, – mais, par là même, indiquant – un fond; ni un phénomène cachant – mais, par là même trahissant – une chose en soi. Sinon le visage se confondrait avec un manque qui le présuppose précisément. Si signifier équivalait à indiquer, le visage serait insignifiant. Et Sartre dira d’une façon remarquable, mais en arrêtant l’analyse trop tôt, qu’Autrui est un pur trou dans le monde” (HAH 58).

508 Peperzak: “Kantiaanse terminologie: het *noumenon* is dat, wat alleen door het denken gevat kan worden via de empirisch waarneembare werkelijkheid die verschijnt (*fenomenon*)” (MG 186n.96).

509 Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant* (1943), 313, 329. Peperzak verwijst (MG 186n.97) naar een analoge opmerking van Merleau-Ponty waarin sprake is van het *ik*-perspectief: “Ik ben dus niet, om met Hegel te spreken, een ‘gat in het zijn’, maar een holte, een plooi, die zich in het zijn heeft voorgedaan en die ook weer ongedaan kan worden gemaakt.” – Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming*, 249. Vgl. het eind van noot 108, waarin sprake is van ‘de mens als membraam’.

510 “Il procède de l’absolument Absent. Mais sa relation avec l’absolument Absent dont il vient, n’indique pas, ne révèle pas cet Absent et pourtant l’Absent a une signification dans le visage. Mais cette signification, n’est pas pour l’Absent une façon de se donner en creux dans la présence du visage – ce qui nous ramènerait encore à un mode du dévoilement. La relation qui va du visage à l’Absent, est en dehors de toute révélation et de toute dissimulation – une troisième voie exclue par ces contradictoires. Comment cette troisième voie est-elle possible?” (HAH 58).

zijde' (*l'au-delà*) te zoeken als een wereld achter onze wereld? Zoniet, dan zouden we nog de orde van het zijn veronderstellen, – een orde die geen ander statuut kent dan dat van openbaring en verhulling. Binnen het zijn verandert een geopenbaarde transcendentie in immanentie, voegt het buitengewone zich in de orde in, en laat het Andere zich opslokken door het Zelfde (HAM 91).⁵¹¹

Levinas betracht omzichtigheid: leidt genoemde mogelijksvraag niet opnieuw tot een ongeoorloofde voorstelling van zaken? Waarbij de Joodse affiniteit met het bijbels beeldverbod een duidelijke rol speelt: 'geen gesneden beeld noch andere gestalte maken van wat boven in de hemel, noch op of onder de aarde is' (Exod. 20: 4). In Levinas' optiek geldt dat het motief van totalitaire beheersing en manipulatie, dat altijd weer op zoek is naar "een wereld achter onze wereld" – het transcendente 'gene zijde', dat daarmee toevalt aan de immanente behoeften van het Zelfde.

Heeft het antwoord dat de aanwezigheid van de Ander ons oplegt, niet betrekking op een 'orde(r)', waarvan de betekenis een niet ongedaan te maken ordeverstoring (*dérangement*), een absoluut voorbij verleden is? Deze manier van betekenen is die van het spoor. 'Gene zijde' (*l'au-delà*) waar het gelaat vandaan komt, betekent op de wijze van een spoor. Het gelaat bevindt zich in het spoor van het/de Afwezige die absoluut voorbijgegaan, absoluut verleden is en zich heeft teruggetrokken in wat Paul Valéry noemt: 'een diep weleer, nooit genoeg weleer', – een werkelijkheid, die geen enkele introspectie ooit in het Zelf vermag te ontdekken (HAM 91, 92).⁵¹²

Het gaat om het onderzoek naar wat in § 7 al werd benoemd als "de persoonlijke 'orde(r)'" (HAM 78) die "de aanwezigheid van de Ander ons oplegt"; een betekenisvolle 'orde(r)' die de immanente orde verstoort – een ware "ordeverstoring" (*dérangement*). Voor Levinas geldt hier de receptiviteit de ethische geraaktheid, door een wijze van betekenen die niet samenvalt met de uiterlijke 'tekenen' daarvan – deze tekenen niet 'ordent', maar eerder *verstoort* –, waarmee zich een intrige en normering aandienen die niet zijn te herleiden tot een discursief begrijpen van het zijn, wat toch geldt als "alfa en omega van de filosofie" (MG 194).⁵¹³ En "deze manier van

511 "Mais ne recherchons-nous pas encore ce dont procède le visage, comme sphère, comme lieu, comme monde? Avons-nous été assez fidèle à l'interdiction de rechercher l'au-delà, comme monde derrière notre monde? L'ordre de l'être se trouverait encore supposé ainsi, ordre qui ne comporte d'autre statut que celui du révélé et du dissimulé. Dans l'être, une transcendance révélée s'invertit en immanence, l'extraordinaire s'insère dans un ordre, l'Autre s'absorbe dans le Même" (HAH 58).

512 "Ne répondons-nous pas en présence d'Autrui à un 'ordre' dont la signification demeure dérangement irréversible, passé absolument révolu? Une telle signification, est la signification de la trace. L'au-delà dont vient le visage signifie comme trace. Le visage est dans la trace de l'Absent absolument révolu, absolument passé, retiré dans ce que Paul Valéry appelle 'profond jadis, jadis jamais assez' et qu'aucune introspection ne saurait découvrir en Soi" (HAH 58).

513 "De filosofie zou een redelijk betoog zijn, dat van de ene evidentie naar de andere voortgaat, aangewezen als ze is op dat wat te zien is en zich vertoont, en dus ook aangewezen op tegenwoordigheid" (MG 192). De 'verstoring' van het discursieve denken in wetenschappen, filosofie en literatuur wordt door Willem Jan Otten gevat, "als een poging om achteraf aan iets 'mysterieus' betekenis te geven, aan de hand van schrijvers en kunstenaars die, hoe dan ook, zichzelf beschouwen als dienaars van een mysterie. Waarvan de ondoorgrondelijkheid, anders kun je het niet zeggen, hen een troost is", immers, "We hebben ons leven te danken aan een niet te kraken code." – Otten, *Waarom komt U ons hinderen* (Amsterdam 2006), 11.

betekenen is die van het spoor”, waarmee de formele relatie tussen het gelaat en “de Afwezige die absoluut voorbijgegaan, absoluut verleden is”, wordt aangeduid. Wat refereert aan het semantisch veld van *Exodus* 33 (HAM 99), waarin niet enkel sprake is van een *verleden voorbijgegaan*, maar ook van de *normerende verwikkelijking* met het Absolute. Met verwijzing naar een dichtregel⁵¹⁴ van Paul Valéry duidt Levinas de voor de eigen *orde* van het Zelf onherleidbare, en daarmee *orde-verstorende* oorspronkelijkheid van de ethiek als, “een werkelijkheid, die geen introspectie ooit in het Zelf vermag te ontdekken”.

Het gelaat is de enige openheid waarin het betekenen van het trans-cendente zijn transcendentie niet teniet doet om haar tot element van een immanente orde te maken; integendeel, in de openheid van het gelaat onttrekt de trans-cendentie zich aan de immanentie, juist omdat zij een altijd *voorbij* trans-cendentie van het transcendente is. In het spoor is de relatie tussen het betekende en de betekenis geen correlatie, maar de *on-rechthoofdigheid (l'irrectitude)* zelf (HAM 92).⁵¹⁵

“Een altijd *voorbij* transcendentie van het transcendente”; daarmee typeert Levinas de *on*-(be)grijpbaarheid – even verder spreekt hij van “onbevattelijk” – van het transcendente. In een korte semiotische verhandeling noemt Levinas de drie termen “betekenen” (*signifiance*), “betekende” (*signifié*) en “betekenis” (*signification*) als middellijke aspecten die de ethische relatie tussen transcendentie en Zelf structureren. Maar deze relatie “is geen correlatie” (*non pas corrélation*) – heeft geen *rechthoofdig* of *onmiddellijke* samenhang – wat binnen de conventionele semiotiek onvoorstelbaar is als het gaat om “de orde van de onthulling en van het zijn”.

De relatie van het teken tot het betekende, waarvan men zegt dat ze middellijk en indirect is, valt onder de *correlaties* en is daarom nog recht en direct, en als zodanig een onthulling die de transcendentie neutraliseert. Het betekenen van het spoor brengt ons in een ‘zijdelingse’ of ‘laterale’ relatie, die zich niet in een rechthoofdig en directe relatie laat omzetten (hetgeen onvoorstelbaar is in de orde van de onthulling en van het zijn) en die aan een onherroepelijk verleden beantwoordt. Geen enkel geheugen is in staat dit verleden te achterhalen via het spoor dat erdoor is achtergelaten. Het is een onheuglijk verleden, en misschien is dat nu juist de eeuwigheid, die ons door haar wijze van betekenen hardnekkig op het verleden terugwerpt. De eeuwigheid is de onomkeerbaarheid zelf van de tijd, bron en onderkomen van het verleden (HAM 92, 93).⁵¹⁶

514 “C’est un profond jadis, Jadis jamais assez” (*Cantique des Colonnes*). Œuvres I (éd. De la Pléiade), 118. Vgl. TI 145.

515 “Le visage est précisément l’unique ouverture où la signifiance du trans-cendant n’annule pas la transcendance pour la faire entrer dans un ordre immanent, mais où, au contraire la trans-cendance se refuse à l’immanence précisément en tant que transcendance toujours *révolue* du transcendant. La relation entre signifié et signification est, dans la trace, non pas corrélation, mais *l’irrectitude* même” (HAH 58, 59).

516 “La relation prétendument médiate et indirecte de signe à signifié, est de l’ordre de la *corrélation* et, par conséquent, encore rectitude et ainsi dévoilement qui neutralise la trans-cendance. La signifiance de la trace nous met en une relation ‘latérale’, inconvertible en rectitude (ce qui est inconcevable dans l’ordre du dévoilement et de l’être) et qui répond à un passé irréversible. Aucune mémoire ne saurait suivre ce passé à la trace. C’est un passé immémorial et c’est, peut-être, cela aussi l’éternité dont la signifiance rejette obstinément vers le passé. L’éternité est l’irréversibilité même du temps, source et refuge du passé” (HAH 59).

De gangbare opvatting gaat uit van de bemiddelende functie van het “teken” (*signe*) dat als betekenisdrager het betekende object betekent en daarmee correlatief onthult. Voor Levinas is het precies deze rechtlijnige totalisering “die de transcendentie [van het Transcendente] neutraliseert”. Maar de wijze waarop het spoor ‘betekent’ breekt met die rechtlijnigheid – is in zekere zin een *zij-spoor*⁵¹⁷ – waarmee het wel verwijst naar het transcendente maar het niet openbaart. En ook de zo gevierde maieutiek (*maieutikè technè*) ter opwekking van de anamnese vermag hier niets. Het betreft immers “een onheuglijk verleden” (*un passé immémorial*) dat het geheugen *sub specie aeternitatis* fundeert, maar er zich niet in projecteert. De eeuwigheid, als “de onomkeerbaarheid zelf van de tijd” (*l’irréversibilité même du temps*) – er is geen herhaling en geen verlies – betekent op een wijze die in het tijdelijke *heuglijke sporen* uitzet als alfa en omega, niet van het kennen (vgl. noot 513), maar van het ethisch besef.

Wanneer het betekenen van het spoor echter niet onmiddellijk verandert in een rechtstreekse betrekking (*droiture*) – we zouden dan nog te doen hebben met een teken dat het/de betekende Afwezig openbaart en in de immanentie binnenvoert, – dan komt dit doordat het spoor in zijn betekenen over het zijn heen reikt. De persoonlijke ‘orde(r)’ waartoe het gelaat ons verplicht, ligt aan de overkant van het zijn. *Over-het-zijn-heen is een Derde Persoon*, die niet door het Zichzelf-zijn of de zelfheid te definiëren is (HAM 93).⁵¹⁸

- De Derde Persoon -

Het spoor reikt in zijn betekenen “over het zijn heen” (*au-delà de l'être*). En van die “overkant” bereikt ons de persoonlijke order als uitgifte van een derde term – *een Derde Persoon* – wiens absolute Eminentie aan elk definiëren ontsnapt. Levinas leidt ons hier niet alleen naar een personalistisch denken van de moraal als *onherroepelijk mijzelf betreffend*, maar ook naar een personalistisch denken van de ethiek als *van Hogerhand verordineerd* – een absolute universele hoogste Norm.⁵¹⁹

517 Peperzak noteert: “Hier heeft het woord ‘lateraal’ een heel andere betekenis gekregen dan bij Merleau-Ponty” (MG 187n.100). Bij Merleau-Ponty duidde ‘lateraal’ op de vergelijkbaarheid tussen culturen; hier duidt ‘lateraal’ op de onvergelijkbaarheid tussen “teken” en “betekende”, ofwel, tussen *spoor* en *transcendentie*. Vgl. noot 489.

518 “Mais si la signifiante de la trace, ne se transforme pas aussitôt en droiture qui marque encore le signe – lequel révèle et introduit l’Absent signifié dans l’immanence – c’est que la trace signifie au-delà de l'être. L’ordre personnel auquel nous oblige le visage est au-delà de l'être. *Au-delà de l'être, est une Troisième Personne* qui ne se définit pas par le Soi-Même, par l’ipséité” (HAH 59).

519 Op de vraag tijdens een conferentie in 1972 te Nir Etzion (Israël) aan Levinas gesteld, waarom hij de ethiek verbindt met de idee van het goddelijke, luidde zijn antwoord: “Is morality possible without God? I answer with a question: is divinity possible without relation to a human Other? Is such a thing possible in Judaism? Consider Jeremiah, Chapter 22, or Isaiah 58: 7: ‘to bring to your house the poor who are outcast.’ The direct encounter with God, *this* is a Christian concept. As Jews, we are always a threesome: I and you and the Third who is in our midst. And only as a Third does He reveal Himself” – Seán Hand (red.), *The Levinas reader* (Oxford 2009), 247. Een analoge notie geldt de personalistische Waarheidsopvatting van de filosoof en pedagoog Philip Kohnstamm (1875–1951), die stelt: “Zal er een hoogste Norm zijn, die tot alle mensen spreekt en tot alle mensen in voor hen verstaanbare taal, dan moet die hoogste norm niet een woord zijn of een gedachte of een leer, maar een Realiteit.

De Derde Persoon is de mogelijkheid van die derde richting van radicale on-rechtheid, die niet valt onder het tweepolige spel van immanentie en transcendentie, eigen aan het zijn, waarin de immanentie het telkens weer van de transcendentie wint. Het profiel dat het onherroepelijke verleden in het spoor krijgt, is het profiel van het 'Hij'. 'Gene zijde' waar het gelaat vandaan komt, staat in de derde persoon. Het voornaamwoord 'Hij' drukt er de onuitsprekelijke onherroepelijkheid van uit: 'Hij' is reeds aan iedere mogelijke openbaring en verhulling ontkomen en – in die zin – absoluut onbevattelijk of absoluut: transcendentie in een ab-soluut verleden. De *'illeïteit'* van de derde persoon is de voorwaarde voor de onherroepelijkheid (HAM 93).⁵²⁰

De Derde Persoon ontsnapt (*qui échappe*) aan de amfibologe bipolariteit van de ontologie en radicaliseert daarmee het onherroepelijk *persoonlijke* van de Persoon die mij *roept*: 'Hij', de absolute *'illeïteit'* (vgl. ADV 157; EDE 199), de niet te negeren en manipuleren Immanentie van een eminente Transcendentie, waarvan het gelaat de uitdrukking is. Maar exerceren wij hier, mét Levinas, niet over de grens van wat nog 'zinnig' gedacht en gezegd kan worden.⁵²¹

Deze derde persoon, die zich in het gelaat reeds heeft teruggetrokken uit iedere openbaring en verhulling – die voorbij is gegaan – deze *illeïteit* is geen 'minder dan het zijn' met betrekking tot de wereld waarin het gelaat doordringt, maar wel de geweldige grootheid, mateloosheid en Oneindigheid van het absoluut Andere, dat de ontologie ontgaat. De hoogste aanwezigheid van het gelaat is niet los te maken van deze hoogste en onherroepelijke afwezigheid, waarop de eminentie van de visitatie berust (HAM 93, 94).⁵²²

De derde persoon staat niettemin in een verhouding tot het *zijn* – geen mindere verhouding, maar een verhouding die de maat van het *zijn* in "de mateloosheid" (*la démesure*) van het absoluut Andere te boven gaat. En het is deze grootheid en Oneindigheid "die de ontologie

Evenals op het gebied der constateerbare werkelijkheid de 'feiten spreken', zodat ieder erdoor overtuigd wordt, die zich voor hen openstelt, zo ook kan de hoogste normatieve Waarheid, de absolute Norm niet een Idealiteit zijn, een Wet, of een Idee; de hoogste Norm moet zelf alle twijfel kunnen opheffen, alle onduidelijkheid kunnen wegnemen, tot ieder mens in zijn eigen taal kunnen spreken, dat wil dus zeggen: Persoon zijn." – Philip Kohnstamm, *Schepper en schepping: een stelsel van personalistische wijsbegeerte op bijbelschen grondslag* 3 dl., Deel 1 *Het waarheidsprobleem: grondleggende kritiek van het christelijk waarheidsbewustzijn* (Haarlem 1926), 103.

520 "Elle est possibilité de cette troisième direction d'irrectitude radicale qui échappe au jeu bi-polaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être, où l'immanence gagne, à tout coup, contre la transcendance. Le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c'est le profil du 'Il'. *L'au-delà* dont vient le visage est à la troisième personne. Le pronom 'Il' en exprime l'inexprimable irréversibilité, c'est-à-dire déjà échappée à toute révélation comme à toute dissimulation – et dans ce sens – absolument inenglobable ou absolue, transcendance dans un passé ab-solu. *L'illéité* de la troisième personne – est la condition de l'irréversibilité" (HAH 59).

521 "Over datgene heen, wat in het heden te vangen is, kan men alleen een on-zinnig betoog houden" (MG 192), is een thema dat Levinas in termen van "zeggen" (*dire*) en "ontzeggen" (*dédire*) meermaals ter sprake brengt vanuit de vraag: "Zijn deze *zegging* en dit *zich ongezegd maken* verenigbaar, kunnen zij terzelfder tijd zijn?" (AZ 23). Vgl. TFP 106 e.v.

522 "Cette troisième personne qui, dans le visage, s'est déjà retirée de toute révélation et de toute dissimulation – qui a passé – cette *illéité* n'est pas un 'moins que l'être' par rapport au monde où pénètre le visage; – c'est toute l'énormité, toute la *démesure*, tout l'infini de l'absolument Autre, échappant à l'ontologie. La suprême présence du visage est inséparable de cette suprême et irréversible absence qui fonde l'éminence même de la visitation" (HAH 59, 60).

ontgaat” (*échappant à l'ontologie*). Elders zegt Levinas daarvan: “De relatie tot de andere mens is dus geen ontologie. Deze band, die niet te herleiden is tot een voorstelling van de andere mens, maar samenvalt met een aanroeping van de ander, en waarin deze aanroeping niet door een begrijpen wordt voorafgegaan, noemen we *religie*” (MG 92).⁵²³ Dit *aanroepen* beduidt daarmee het *onherroepelijke* van de religie als modus van de socialiteit; ofwel, de wezenlijk fundamentele verbondenheid van allen met allen.⁵²⁴ En evenzo zijn “de hoogste aanwezigheid” (*la suprême présence*) en “deze hoogste en onherroepelijke afwezigheid” (*de cette suprême et irréversible absence*) op eminente wijze verbonden met de visitatie van het gelaat. Maar in hoeverre en op welke wijze delen het spoor, als relatie met de illeïteit, en de fenomenologie, als begrijpen van het *verschijnen* en *zich verbergen*, in deze verbondenheid?

- Voorbij de fenomenologie -

De volgende alinea's, tot aan de letterlijke apotheose aan het eind van de paragraaf, handelen over de betekenis van het spoor als *fenomeen* en als *transfenomeen*. En ook hier moet de taal op menig punt ‘overvraagd’ worden in een niet aflatend *zeggen* en *ontzeggen* van een even onvermijdelijk als noodzakelijk *kennen* en *ontkennen*.

Als de wijze waarop het spoor betekent niets tot verschijning brengt, als het een relatie met de illeïteit tot stand brengt – een persoonlijke en ethische relatie, die, als verplichting, niet onthult, – en als het spoor dus niet onder de fenomenologie (het begrijpen van het *verschijnen* en *zich verbergen*) valt, dan zou men het toch minstens langs een andere weg kunnen benaderen door zijn wijze van betekenen te situeren vanuit de fenomenologie waarmee het breekt (HAM 94).⁵²⁵

Levinas stelt voor, het spoor te benaderen “vanuit de fenomenologie waarmee het breekt”, waarmee zijn denken als een dialogisch denken *voorbij de fenomenologie* expliciet tot uiting

523 Peperzak: “Deze conclusie stelt het zijnde (als ander) dus boven Heideggers zijn, en de metafysiek boven de ontologie” (MG 92n.49; vgl. n.36).

524 Levinas licht toe: “Bij het kiezen van de term religie – zonder daarbij het woord ‘God’ noch het woord *heilig* te gebruiken – hebben wij op de eerste plaats gedacht aan de zin die Auguste Comte eraan geeft in het begin van zijn *Politique Positive*” (MG 92). Bijzonder is dat ook René Girard de religie als constitutief voor het sociale en culturele acht: “Als het religieuze niets méér was geweest dan het gewauwel dat men er, vanaf de filosofen van de Verlichting tot aan de psychoanalyse, in heeft willen zien, zou het gewelddadig religieuze de mensheid gedurende vrijwel haar hele geschiedenis, tot op de dag van vandaag, nooit zo sterk in zijn ban gehouden hebben. Zijn macht ontleent het aan wat het de mensen aan wezenlijks te zeggen heeft over wat zij moeten doen en laten om in de gegeven culturele situatie de onderlinge betrekkingen binnen de gemeenschap dragelijk te houden.” – René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Parijs 1978); Ned. vert. *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was* (Kampen 1990), 57. Zie noot 5 en 6, over het precaire van die onderlinge betrekkingen in mondiaal perspectief.

525 “Si la signification de la trace consiste à signifier sans faire apparaître, si elle établit une relation avec l'illégitimité – relation qui, personnelle et éthique, qui, obligation, ne dévoile pas – si, par conséquent la trace n'appartient pas à la phénoménologie, à la compréhension de l'apparaître et du se dissimuler, on pourrait, du moins, en approcher par une autre voie, en situant cette signification à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt” (HAH 60).

komt.⁵²⁶ Met verwijzing naar verschillende voorbeelden benadert Levinas de idee van “het spoor” als concreet fenomeen en als transfenomeen. Het spoor waar het in deze paragraaf om gaat geldt dit laatste. En hoewel “geen teken als ieder ander”, vervult het als zodanig óók de rol van een teken.

Het spoor is geen teken als ieder ander. Maar het vervult óók de rol van een teken. Het kan voor een teken gehouden worden. Een detective beschouwt alles wat hij op de plaats van de misdaad aantreft, het hele vrijwillige of onvrijwillige werk van de misdadiger, als een openbare teken; een jager volgt het wildspoor, dat de activiteit en de loop van het gezochte dier aangeeft; een historicus ontdekt oude beschavingen als horizonten van onze wereld door uit te gaan van de sporen die hun bestaan heeft achtergelaten. Alles heeft zijn plaats in een orde, in een wereld, waarin ieder ding iets anders openbaart of zichzelf openbaart in functie van dat andere (HAM 94).⁵²⁷

De detective, de jager, de historicus – ‘spoorzoekers’ bij uitstek – verstaan de tekens van elk ‘ontdekt’ spoor als openbaring van “iets anders” (*chaque chose révèle l'autre*); waarmee de triadische grondstructuur van betekenisgeving is uitgedrukt in termen van *object* (spoor), *teken* (verwijzing) en *referent* (betekenis). Want alles heeft zijn plaats in een wereldorde van reciproke verwijzingen, gelijk de metafoorbeschouwing van § 1 al aangaf. Waarna Levinas ingaat op het al of niet intentionele van het spoor.

Maar ook als zo'n teken, onderscheidt het spoor zich nog van de andere tekens; het betekent zonder dat het de intentie heeft om tekens te geven en zonder dat het een plan beoogt. Wanneer men bij transacties een cheque uitschrijft met de bedoeling, dat de betaling een spoor achterlaat, dan drukt dat spoor zich af in de orde van de wereld. Het authentieke spoor verstoort daarentegen de orde van de wereld. Het komt er bij als een ‘opdruk’ (HAM 94, 95).⁵²⁸

De misdadiger, het wild, de oude beschaving, die allen hadden niet de intentie hun aanwezigheid via tekenen te openbaren; hun spoor betekent *zonder* de intentie tekens te geven. Geheel anders is dat in geval van een cheque (het *object*) als intentioneel ‘spoor’ en daarmee teken (de *verwijzing*) van een verrichte betaling (de referentiële *betekenis*). Maar dat is een ‘kunstmatig spoor’ wat zich

526 Ook Peperzak duidt Levinas’ denken meermalen als ‘trans-fenomenologisch’, zie noot 51, 57, 65, 67. Vgl. Waaijman: “De combinatie van de fenomenologie en het dialogisch denken is op paradigmatische wijze tot gestalte gekomen in het werk van Emmanuel Levinas.” – Waaijman, *Spiritualiteit*, 531; vgl. 547, 566.

527 “La trace n'est pas un signe comme un autre. Mais elle joue aussi le rôle de signe. Elle peut être prise pour un signe. Le détective examine comme signe révélateur tout ce qui marque sur les lieux du crime, l'œuvre volontaire ou involontaire du criminel; le chasseur marche sur la trace du gibier, laquelle reflète l'activité et la marche de la bête qu'il veut atteindre; l'historien découvre, à partir des vestiges qu'avait laissés leur existence, les civilisations anciennes comme horizons de notre monde. Tout se range en un ordre, en un monde, où chaque chose révèle l'autre ou se révèle en fonction d'elle” (HAH 60).

528 “Mais ainsi prise pour un signe, la trace a encore ceci d'exceptionnel par rapport aux autres signes: elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée. Quand, dans les transactions, on ‘règle par chèque’ pour que le paiement laisse une trace, la trace s'inscrit dans l'ordre même du monde. La trace authentique, par contre, dérange l'ordre du monde. Elle vient ‘en surimpression’” (HAH 60).

afdrukt in de orde van de wereld, en daarmee iets heel anders dan een “authentiek spoor” (*trace authentique*) dat als “opdruk” de orde van de wereld verstoort.

De oorspronkelijke wijze van betekenen waardoor het spoor zich kenmerkt tekent zich af in de achtergelaten afdrukken van iemand die zijn sporen wilde uitwissen, omdat hij bijvoorbeeld op een volmaakte misdaad uit was. Iemand die door het uitwissen van zijn sporen sporen heeft achtergelaten, heeft niets willen zeggen of doen door de achtergelaten sporen. Hij heeft de orde op een onherstelbare wijze verstoord. Want hij is absoluut voorbijgegaan. Als *nalaten van een spoor* is ‘zijn’: voorbijgaan, vertrekken, zichzelf absolveren (HAM 95).⁵²⁹

Het *authentieke* duidt hier op de *niet*-intentionele en daarmee niet-gekunstelde of meer “oorspronkelijke wijze van betekenen” (*sa signifiante originelle*), als van het wildspoor of een oude beschaving. Wat Levinas vervolgens compliceert in de intentionele verdubbeling van iemand die zijn sporen wilde uitwissen, gelijk een misdadiger die daarmee juist “sporen heeft achtergelaten”. Er is dan wel sprake van een *spoor*, en daarmee ook van een *teken*, maar de *betekenis* moet gezocht worden in de ontkenning ‘iets’ te hebben “willen zeggen of doen”. Wat de orde van reciproke verwijzingen “onherstelbaar” (*irréparable*) verstoort, en waarmee dit *nalaten van een spoor* zoveel betekent als “zichzelf absolveren” (*s’absoudre*), ofwel: zichzelf aan de orde van de wereld willen onttrekken.⁵³⁰

In deze zin is ieder teken echter een spoor. Behalve dat, wat het betekent, is het teken nog het verleden van iemand die het teken heeft gegeven. De wijze waarop een teken dat met het oog op communicatie is gegeven, betekent, krijgt er nog de manier van betekenen van het spoor bij. Het teken ligt in het spoor. Bij een brief bijvoorbeeld zou deze wijze van betekenen liggen in het schrift en de stijl, in al die dingen die maken dat er – in de uitzending van het bericht dat wij uit de taal en de eerlijkheid van die brief opvangen – alleen maar iemand voorbijgaat. Dit spoor kan opnieuw als teken worden opgevat (HAM 95).⁵³¹

Ieder teken is een spoor, maar er zijn *tekens* en ‘*tekens*’. Er zijn tekens die intentioneel de communicatie beogen, en er zijn ‘tekens’ die verwijzen naar de antecedenten van wie die tekens geeft. Zo bevat het spoor een *niet*-intentionele verdubbeling in de betekende verwijzing naar het ‘intentionele’ en ‘*niet*-intentionele’ van de berichtgever. En hoewel het *niet*-intentionele teken

529 “Sa signifiante originelle se dessine dans l’empreinte que laisse celui qui a voulu effacer ses traces dans le souci d’accomplir un crime parfait, par exemple. Celui qui a laissé des traces en effaçant ses traces, n’a rien voulu dire, ni faire par les traces qu’il laisse. Il a dérangé l’ordre d’une façon irréparable. Car il a absolument passé. Être en tant que *laisser une trace* c’est passer, partir, s’absoudre” (HAH 60).

530 Peperzak: “*S’absoudre* betekent tegelijk: (1) zich ontslaan, zich bevrijden of losmaken van, en (2) zich absoluut maken” (MG 188n.103). Vgl. noot 379, 483.

531 “Mais tout signe, dans ce sens, est trace. En plus de ce que le signe signifie, il est le passé de celui qui a délivré le signe. La signifiante de trace double la signifiante du signe émis en vue de la communication. Le signe se tient dans cette trace. Cette signifiante résiderait, pour une lettre, par exemple, dans l’écriture et le style de cette lettre, dans tout ce qui fait que dans l’émission même du message que nous captions à partir du langage de cette lettre et de sa sincérité, quelqu’un passe purement et simplement. Cette trace peut à nouveau être prise pour un signe” (HAH 60, 61).

niet méér zegt dan dat “iemand voorbijgaat”, is het niettemin een ‘teken’ – als een onbewust gegeven teken waarvan de immanent fenomenologische interpretatie de andersheid van de Ander annihileert.

Een grafoloog, iemand die verstand heeft van stijlen, of een psychoanalyticus kan de eigen betekenis van het spoor interpreteren om er de onbewuste maar werkelijke intenties van de berichtgever, die in dat spoor opgesloten liggen, uit te halen. Maar wat er dan in het handschrift en de stijl van de brief aan specifiek voor het spoor overblijft, betekent geen enkele van deze intenties en geen enkele kwaliteit; het openbaart noch verbergt wat dan ook. In het spoor is een absoluut voorbij verleden voorbijgegaan. In het spoor is dit onherroepelijk voorbijzijn bezegeld. De onthulling die de wereld openlegt en alles tot de wereld herleidt, en die kenmerkend is voor een teken of voor een betekenis, is in dit spoor afgeschafte (HAM 95, 96).⁵³²

Hier voert Levinas de grafoloog en de psychoanalyticus op als instanties van het fenomenologisch begrip van *verschijnen* en *zich verbergen*, die met hun methodisch interpreteren de “onbewuste maar werkelijke intenties” van de Ander adequater weten te duiden dan die dat zelf doet. Maar dit alles voltrekt zich binnen een immanente “orde die geen ander statuut kent dan dat van openbaring en verhulling” (HAM 91), waarmee deze wereld-orde onherroepelijk ‘voorbij’ gaat aan de transcendente intentie van de Ander. En zo kent ook dit “voorbij” een verdubbeling: het systematisch begrijpen *voorbij* de Ander, en het aan dit systematisch *voorbij* van de absoluut verleden Ander. Waarmee dit “onherroepelijk voorbijzijn” – géén verdubbeling van *teken* en ‘*teken*’ vermag hier iets te herroepen – zijn bezegeling vindt in een *trans*-fenomenaar spoor zonder onthulling.

Maar is het spoor dan niet de zwaarte van het zijn zelf buiten de daden en de taal waarin het zich uitdrukt om? Moeten we dan niet van het zijn zeggen, dat het zijn gewicht niet ontleent aan de aanwezigheid die het in de wereld inschakelt, maar aan zijn onomkeerbaarheid en ab-solutie? Dan zou het spoor bestaan in de onuitwisbaarheid van het zijn, in zijn almacht met betrekking tot alle soorten negativiteit, en in zijn onmetelijkheid, waardoor het zich niet in zichzelf vermag op te sluiten omdat het als het ware te groot is voor de schroomvalligheid en innerlijkheid van een Zelf. En inderdaad hebben wij beklemtoond dat het spoor geen relatie sticht met iets dat minder dan het zijn zou zijn, maar dat het een verplichting oplegt ten aanzien van het Oneindige en absoluut Andere. (HAM 96).⁵³³

532 “Un graphologue, un connaisseur de styles, ou un psychanalyste pourra interpréter la signifiante singulière de la trace pour y quérir les intentions scellées et inconscientes, mais réelles, de celui qui a délivré le message. Mais ce qui, dès lors, dans la graphie et le style de la lettre reste spécifiquement trace, ne signifie aucune de ces intentions, aucune de ces qualités, ne révèle ni ne cache précisément rien. Dans la trace a passé un passé absolument révolu. Dans la trace se scelle son irréversible révolution. Le dévoilement qui restitue le monde et ramène au monde et qui est le propre d’un signe ou d’une signification, s’abolit dans cette trace” (HAH 61).

533 “Mais, dès lors, la trace ne serait-elle pas la pesanteur de l’être même, en dehors de ses actes et de son langage, pesant non pas par sa présence qui le range dans le monde, mais de par son irréversibilité même, de par son ab-solution? La trace serait indélébilité même de l’être, sa toute-puissance à l’égard de toute négativité, son immensité incapable de s’enfermer en soi et, en quelque façon, trop grande pour la discrétion, pour l’intériorité, pour un Soi. Et, en effet, nous avons tenu à dire que la trace ne met pas

Wat nu nog rest is een benadering van dit onherroepelijk spoor waarbij de taal even onvermijdelijk als onherroepelijk tekortschiet. Het spoor → “de zwaarte van het zijn zelf” (*la pesanteur de l'être même*) → “onomkeerbaarheid en ab-solutie” → “onuitwisbaarheid van het zijn” (*indélébilité même de l'être*) → “almacht” (*toute puissance*) → “onmetelijkheid” (*immensité*). Al deze predicaten verwijzen óver de taal én over de wereld heen waarin ze zich uitdrukken naar de onbevattelijkheid van een “Hij” die superieur is over “alle soorten negativiteit” (*de toute négativité*). De immanente wereldorde kan deze transcendentie niet op formule brengen; waarbij bijzonder is dat Levinas die onbevattelijkheid nog eens verdubbelt door daar het “onvermogen” van de *superioriteit* aan toe te voegen “zich in zichzelf op te sluiten”; waardoor deze – als betrof het een *emanatie* (!) – in het spoor tot ons komt en ons als het Oneindige en absoluut Andere “een verplichting oplegt”. Maar veel verder kan de taal niet gaan, wil deze “superioriteit” voor het menselijk *on*-begrip niet té ‘*on*-zinnig’ worden.

- Deze superioriteit -

En dan komt het hoge woord eruit; de uiteindelijke apotheose krijgt gestalte in: “...en laten wij eerlijk zijn: deze goddelijkheid...” (*et, disons le mot, cette divinité*).

Maar deze superioriteit van de superlatief, deze hoogheid, deze voortdurende machtsverheffing, deze overdrijving of dit oneindige overbieden – en laten wij eerlijk zijn: deze goddelijkheid – laten zich niet afleiden uit het zijn van het zijnde, noch uit de openbaring ervan (ook al gaat deze openbaring gepaard met verborgenheid), noch uit de ‘concrete duur’. Hoogheid en goddelijkheid betekenen vanuit een verleden dat in het spoor niet wordt aangewezen noch gesignaleerd; het verleden verstoort in het spoor nog steeds de orde, doordat het noch met een openbaring noch met een verhulling samenvalt. (HAM 96).⁵³⁴

De eerlijkheid gebiedt Levinas toe te geven wat dit “oneindig overbieden” (*surenchère infinie*) in wezen beduidt: *goddelijkheid*. Het is een even triviale als uitnemende superlatief voor alles wat het gewone te boven gaat, maar als term niet ontkomt aan de gewoonte van de taal en de culturele opvattingen. Want, *wat* en *wie* werden en worden er al niet ‘goddelijk’ genoemd, zonder besef van de uitzonderlijke vermogens en verplichtingen die deze superieure uitdrukking in zich draagt? Ook Levinas ontkomt daarmee niet aan de ambivalentie die het Hogere aanleeft in de *laagte* van de taal en het algemeen begrip, die het moeten hebben van de uitwisselbaarheid van hun argumentatieve inzet. De enige helderheid die hier beslist is die van de ‘*niet-af-leiding*’; de superioriteit “laat zich niet afleiden” (*ne se déduisent pas*) van het Heideggeriaanse *zijn*, noch van de Bergsoniaanse *duur* of welke wijsgerige onthulling of verhulling ook. Maar precies andersom:

en relation avec ce qui serait moins que l'être, mais qu'elle oblige à l'égard de l'infini, de l'absolument Autre” (HAH 61).

534 “Mais cette supériorité du superlatif, cette hauteur, cette constante élévation à la puissance, cette exagération ou cette surenchère infinie – et, disons le mot, cette divinité – ne se déduisent pas de l'être de l'étant, ni de sa révélation – fût-elle contemporaine d'une abscondité, ni de la 'durée concrète'. Elles sont signifiantes à partir d'un passé qui, dans la trace, n'est ni indiqué, ni signalé, mais où il dérange encore l'ordre, ne coïncidant ni avec la révélation, ni avec la dissimulation” (HAH 61).

de zijnden ontlene hun zijn aan de superioriteit zelf, die niet enkel ‘aanspoort’ tot het Ware, maar als transcendentie uitdrukkelijk verplicht tot het Goede dat de ethische wanorde van hun immanente zijnsorde *ordenend* verstoort.⁵³⁵

Het spoor is de invoeging van de ruimte in de tijd, het punt waarop de wereld zich naar een verleden en een tijd toebuigt. Deze tijd is het terugwijken van het Andere en daarom ook helemaal geen ontarding van een duur die in de herinnering intact blijft. De superioriteit schuilt niet in een aanwezigheid bij de wereld, maar in een onomkeerbare transcendentie. Zij is geen variatie op het zijn van het zijnde. Als *Hij* en derde persoon valt zij in zekere zin buiten het onderscheid tussen het zijn en het zijnde (HAM 96, 97).⁵³⁶

“Het spoor” als *fenomeen* manifesteert zich ‘ruimtelijk’ in de tijd – de Visitatie is een concreet alledaags gebeuren tussen de Een en de Ander – maar is als *transfenomeen* niet te be-grijpen in de tijd noch te conserveren “in de herinnering” (*dans le souvenir*). We hebben herinneringen en koesteren die zelfs, maar geen inclinatie naar wat was vermag het transcendente in het immanente op te nemen, – omdat de superioriteit “schuilt” (*réside*) in een “onomkeerbare transcendentie” (*transcendance irréversible*). Ofwel, de ontmoeting met de Ander valt niet onder de tegenwoordigstelling van het apofantisch ‘is-gelijk-teken’. Met de strikt persoonlijke en strenge orde(r) van een *Hij* ontsnapt deze superioriteit aan elke thematische zijns categorie, want: “Hij”, is de “Derde Persoon” (HAM 93), die mij verplicht aan de Ander. Maar het is de Ander die mij ‘aan-spoort’ tot deze verplichting, zonder dat “Hij” in gedachte of ter sprake komt, en also *mijn* thema of identificatorisch leidmotief kan worden.

Alleen een wezen dat de wereld transcendeert – een ab-soluut wezen – kan een spoor nalaten. Het spoor is de aanwezigheid van iets dat er eigenlijk nooit is geweest, van iets dat altijd al voorbij is. Plotinos heeft de voortkomst uit het Ene begrepen als een proces dat de onveranderlijkheid evenmin als de ab-solute gescheidenheid van het Ene aantast. De situatie die Plotinos hier schetst, herhaalt zich met betrekking tot het Intellect en de Ziel, die in hun hogere deel bij hun oorsprong blijven en zich alleen door hun lagere delen naar beneden richten – wat nog tot het domein van de iconografie behoort. Deze situatie is aanvankelijk louter dialectisch en quasi-verbaal, maar de uitzonderlijke manier van betekenen die eigen is aan het spoor, verankert ze in de wereld. (HAM 97).⁵³⁷

535 Zie noot 468. Voor Levinas is de waarheid van het zijn geen *beeld* of *idee* van het ‘wat’ van het zijn, maar van het ‘hoe’ van het zijn dat het subjectief gezichtsveld ombuigt (*qui déforme la vision*) naar het gebiedend spreken van de exterioriteit als superioriteit (TI 267). Dus hier geen denken van het *zijn* of de *tijd* à la Heidegger en Bergson, maar van de ethische relatie tot de Ander. Want de Ander is metafysisch, en vertegenwoordigt zo de *superioriteit* die uit zijn transcendentie volgt (TI 59).

536 “La trace est l’insertion de l’espace dans le temps, le point où le monde s’incline vers un passé et un temps. Ce temps est retraite de l’Autre et, par conséquent, en aucune façon, dégradation de la durée, entière dans le souvenir. La supériorité ne réside pas dans une présence au monde, mais dans une transcendance irréversible. Elle n’est pas une modulation de l’être de l’étant. En tant que *II* et troisième personne, elle est, en quelque façon, en dehors de la distinction de l’être et de l’étant” (HAH 61, 62).

537 “Seul un être transcendant le monde – un être ab-solu – peut laisser une trace. La trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n’a jamais été là, de ce qui est toujours passé. Plotin a conçu la procession à partir de l’Un comme ne compromettant ni l’immutabilité ni la séparation ab-solue de l’Un. C’est cette situation d’abord purement dialectique et quasi verbale (et qui se répète à propos de l’intelligence

Hier grijpt Levinas terug op de klassieke emanatiegedachte waarbij het Absolute een spoor nalaat in het relationele. Alleen een wezen dat het relatieve absoluut transcendeert kan het relationele structureren in de *verplichting* aan een *behoren* dat de relatieve zijnden ordent. Het parmenidiaanse denken van Plotinos biedt een ‘illustratief model’ van deze ordening.⁵³⁸ “De situatie die Plotinos hier schetst” kent een lange traditie die heel het theologisch en wijsgerig denken doortrekt vanaf Plato tot heden, waarbij de *hogere* (redelijke) delen als meer wezenlijk gelden dan de *lagere* (driftmatige) – getuige de eeuwenlang onweersproken en alomtegenwoordige iconografische adstructie van de traditioneel spirituele beeldcultuur. De “betekenis” en het “betekenen” worden hier tweepolig op de spits gedreven; vanwaar Levinas’ nadruk op het aanvankelijk dialectische van Plotinos’ model en het quasi-verbale van de argumentatieve verwoording – want ook bij Plotinos zijn de begrippen problematisch.⁵³⁹ Maar “de uitzonderlijke manier van betekenen die eigen is aan het spoor” – ofwel, de “onomkeerbare transcendentie” – verankert de “betekenis” in de wereld omdat het spoor een *spoor* is van de transcendentale betekenis en niet de voorstelling van een immanent subject als betekenaar.

‘Wat het principieel betreft dat aan de zijnden voorafgaat, het Ene: dit blijft in zichzelf; maar hoewel het blijft, worden de zijnden niet door iets anders in overeenstemming met het Ene geproduceerd; het Ene zelf is voldoende om ze voort te brengen... hier doet het spoor van het Ene het wezen ontstaan en het zijn is niets anders dan het spoor van het Ene’ (*Enneaden* V, 5) (HAM 97).⁵⁴⁰

Het *principieel* “dat aan de zijnden voorafgaat” toont de analogie tussen de ‘spoormetafoor’ van Plotinos en die van Levinas: in beide vormt de derde term een absoluut transcendente en als zodanig allesbepalende Instantie. “Hij”, het “Ene”, de “Zin” – het zijn de ordenende principes en daarmee absolute *pre*-condities die aan elke contextuele en relationele conditie vooraf gaan.

In ieder spoor van een empirisch voorbijgaan is er iets, dat, over het teken dat het kan worden heen, het specifieke betekenen van het spoor bewaart. Dit is slechts mogelijk, doordat het zich bevindt in het spoor van die transcendentie. Deze ligging in het spoor, die wij *illeïteit* hebben genoemd, begint niet in de dingen, want deze laten uit zichzelf geen spoor na, maar brengen gevolgen voort, d.w.z.

et de l’Ame demeurant auprès de leur principe en leur partie supérieure et ne s’inclinant que par leurs parties inférieures – ce qui est encore de l’iconographie) que la signification exceptionnelle de la trace dessine dans le monde” (HAH 62).

538 Plotinos refereert aan Parmenides, waar hij het verschijnen van het wezen vanuit het Ene verbindt met *emanatie* en *afdalings* (TI 76).

539 Theo de Boer stelt, dat “waar in de geschiedenis van de filosofie het vermoeden van het Oneindige baanbreekt, de taal van de ontologie in verwarring raakt en gaat stamelen; bij Plato’s idee van het Goede, bij de speculaties over het Ene bij Plotinos, bij de idee van het Oneindige bij Descartes. Levinas knoopt bij deze grenservaringen aan maar laat ze tegelijk een ingrijpende herinterpretatie ondergaan. De Oneindige is geen ontologisch begrip maar een ethisch-metafysische notie, die zich in het bewustzijn grift wanneer zij wordt geconfronteerd met het ‘gelaat van de ander’” (TFP 128).

540 “Quand il s’agit du principe antérieur aux êtres, l’Un, celui-ci reste en lui-même; mais bien qu’il reste, ce n’est point une chose différente de lui qui produit les êtres conformément à lui, il suffit de lui pour les engendrer... ici, la trace de l’Un fait naître l’essence et l’être n’est que la trace de l’Un’ (*Ennéades*, V, 5, traduction Bréhier)” (HAH 62).

ze blijven in de wereld. Wanneer een steen een andere steen bekrast, kan men in de kras weliswaar een spoor zien, maar eigenlijk is die kras – als men afziet van de mens die de steen vasthield – niet meer dan een effect. Ze is net zo min een spoor als het brandende hout een spoor is van de bliksem. Ook al worden zij door de tijd gescheiden, oorzaak en gevolg behoren tot eenzelfde wereld. De dingen geven hun hele inhoud bloot, zelfs wat er onbekend aan blijft: de sporen die ze achterlaten, maken deel uit van hun volle aanwezigheid; hun geschiedenis kent geen verleden (HAM 97, 98).⁵⁴¹

De empirische werkelijkheid is een en al spoor. En voor wie zoekt liggen de ‘tekens’ van willekeurig wat voor het oprapen. Maar niet alles is ‘betekenisvol’. In Plotinos’ ontologie echter, heeft ieder empirisch spoor “iets” dat verwijst naar de transcendentie van het Ene. Maar het “specifieke betekenissen” (*signifiance spécifique*) van dit *iets* – deze *illeïteit* – begint niet in de dingen zelf. De dingen zelf – de *zijnden* – maken slechts deel uit van een causale orde waarvan het effect *an sich* zonder betekenis is, zoals “wanneer een steen een andere steen bekrast”. De dingen voltrekken zich binnen de context van de empirische werkelijkheid, en geven als *zijnden* “hun hele inhoud bloot” aan de empirische wetenschappen die na ‘gedegen sporenonderzoek’ hun heden, verleden en toekomst subsumeren onder de eenheid van een nomothetische eindconclusie. Maar dit is pure egologie in de vorm van ontologie; waarom Levinas zich kritisch positioneert tegenover Plotinos. Want, zoals elders geformuleerd: “...hoe kan volgens Plotinos de Ene de volheid te buiten gaan en bron van emanatie zijn zolang de Ene binnen het zijn blijft, als hij niet betekenis geeft van vóór of van gene zijde van het zijn, uitgaande van de nabijheid, dat wil zeggen: uitgaande van de desinteresserend, uitgaande van de betekenis – uitgaande van de-een-voor-de-ander” (AZ 141, 142).⁵⁴²

Het spoor als spoor voert niet alleen naar het verleden, maar het is de doorgang zelf naar een verleden dat verder af ligt dan ieder verleden en iedere toekomst, die nog altijd in mijn tijd thuishoren, – naar het verleden van het/de Andere waarin de eeuwigheid zich aftekent, – een absoluut verleden dat alle tijden verenigt (HAM 98).⁵⁴³

541 “Ce qui dans chaque trace d’un passage empirique, par delà le signe qu’il peut devenir, conserve la signification spécifique de la trace, n’est possible que par sa situation dans la trace de cette transcendance. Cette position dans la trace que nous avons appelée *illeïté*, ne commence pas dans les choses, lesquelles, par elles-mêmes, ne laissent pas de trace, mais produisent des effets, c’est-à-dire restent dans le monde. Une pierre a rayé une autre. La rayure peut, certes, être prise pour une trace; en réalité, sans l’homme qui a tenu la pierre, la rayure n’est qu’un effet. Elle est aussi peu trace que le feu de bois est la trace de la foudre. La cause et l’effet, même séparés par le temps, appartiennent au même monde. Tout dans les choses est exposé, même leur inconnu: les traces qui les marquent font partie de cette plénitude de présence, leur histoire est sans passé” (HAH 62).

542 “Car comment chez Plotin, l’Un déborderait-il de plénitude et serait source d’émanation, si l’Un persévérait dans l’être, s’il ne signifiait pas d’en deça ou d’au-delà de l’être, à partir de la proximité, c’est-à-dire à partir du désintéressement, à partir de la signification – à partir de l’un-pour-l’autre” (AE 121). In ‘Une religion d’adultes’ verwijst Levinas naar Plotinos’ *Enneaden* VI 9-11, met de kritiek dat, volgens Plotinos ‘de ziel naar niets anders dan zichzelf uitgaat’ en daarmee wezenlijk in niets anders dan zichzelf geïnteresseerd is (“l’âme n’ira pas vers autre chose que soi, mais vers soi”, et ‘qu’elle ne sera donc en rien d’autre que soi, mais en soi-même”); contra het jodendom dat een *werkelijke* transcendentie onderwijst in de relatie met Hem die door de ziel niet kan worden bevat en zonder Wie de ziel op geen enkele wijze standhoudt (“une relation avec Celui que l’âme ne peut contenir et sans Lequel elle ne peut, en quelque façon, se tenir elle-même”, DL 31, 32).

543 “La trace comme trace ne mène pas seulement vers le passé, mais est la passe même vers un passé plus

De absoluteitheid die de aanwezigheid van het/de Andere kenmerkt en die de interpretatie van zijn epifanie in de uitzonderlijke directheid van het tutoyeren rechtvaardigde, is niet hetzelfde als de simpele aanwezigheid waarin per slot van rekening ook de dingen aanwezig zijn. Hun aanwezigheid behoort nog tot het heden van *mijn* leven. Alles wat mijn leven met zijn verleden en zijn toekomst uitmaakt, komt samen in het heden waarin de dingen tot mij komen. Maar het gelaat komt tevoorschijn in het spoor van het/de Andere: wat zich daarin presenteert, is bezig zich van mijn leven los te maken, en visiteert mij als iets dat reeds geabsolveerd of ab-soluut is (HAM 98).⁵⁴⁴

Uiterst compact omschrijft Levinas hier de relatie tussen *mijn* aanwezigheid, die in de tijd samenvalt met de aanwezigheid van de dingen, en de aanwezigheid van het/de Andere die zich zowel daarbinnen als daaraan-voorbij absoluut absolveert. De modus van die relatie is de *visitatie*; het *bezoek*, maar ook de ‘bezoeking’ die leidt tot “de onvermijdelijke verlamming die de manifestatie is” (HAM 77).⁵⁴⁵ “Het spoor als spoor” is het *transfenomeen* dat, voorbij “ieder verleden en iedere toekomst” van “mijn tijd”, de doorgang vormt naar het verleden van “een absoluut verleden dat alle tijden verenigt”. Dit eeuwigheidsbesef – stramien van menselijk bewustzijn (Pred. 3: 11) – breekt door in de moraal die geen daad onbespreekbaar en geen handeling onverricht acht; waarmee de *visitatie* van het Andere precies zoveel is als een arrest van de Eeuwige.⁵⁴⁶ Zo verbindt de epifanie van het Gelaat de ongelijke termen van het Zelf en de Ander in de “uitzonderlijke directheid” van een Ik en een Jij (*la droiture exceptionnelle du tutoiement*), als ethische relatie waarin de laatste de eerste en de eerste de laatste wordt. Als gevolg waarvan het Ikzelf, in het spoor van het/de Andere, opgenomen is in die even ongelijke relatie met de kwetsbare dingmatigheid van de dingen-zelf.

Iemand is voorbijgegaan. Dit voorbij-gegaan-zijn wordt door zijn spoor niet *betekend*, evenmin als zijn arbeid of zijn genieten in de wereld erdoor *betekend* wordt; het spoor *is* de versterking zelf, die zich met een onloochenbare ernst in de wereld grift (HAM 98, 99).⁵⁴⁷

“Iemand is voorbijgegaan” – grenservaring bij uitstek. In het wisselend perspectief van fenomeen en transfenomeen zijn de betekenissen nooit hetzelfde. De fenomenale sporen van iemands

éloigné que tout passé et que tout avenir, lesquels se rangent encore dans mon temps – vers le passé de l’Autre où se dessine l’éternité – passé absolu qui réunit tous les temps” (HAH 62, 63).

544 “L’absolu de la présence de l’Autre qui a justifié l’interprétation de son épiphanie dans la droiture exceptionnelle du tutoiement, n’est pas la simple présence où, en fin de compte, sont aussi présentes les choses. Leur présence appartient encore au présent de ma vie. Tout ce qui constitue ma vie avec son passé et son avenir est rassemblé dans le présent où me viennent les choses. Mais c’est dans la trace de l’Autre que luit le visage: ce qui s’y présente est en train de s’absoudre de ma vie et me visite comme déjà ab-solu” (HAH 63).

545 De ‘bezoeking’ van het *sein und sollen* als de altijd aanwezige ambivalentie van het ethisch ‘zó *niet*’ maar ‘zó *wel*’. Vgl. noot 357, 387, 389.

546 Spinoza’s *sub specie aeternitatis* vindt zijn Schriftuurlijke fundering in Pred. 3: 11: ‘Alles heeft Hij voortreffelijk gemaakt op zijn tijd; ook heeft Hij de eeuw in hun hart gelegd, zonder dat de mens van het werk dat God doet, van het begin tot het einde, iets kan ontdekken.’

547 “Quelqu’un a déjà passé. Sa trace ne *signifie* pas son passé, comme elle ne *signifie* pas son travail, ou sa jouissance dans le monde, elle *est* le dérangement même s’imprimant (on serait tenté de dire se *gravant*) d’irrécusable gravité” (HAH 63).

verleden, diens arbeid, genieten en lijden, zijn anders dan diens trans-fenomenale presentie. De eerste leveren hun cultuurhistorische en sociaalpsychologische gegevens uit aan de interpretatieve optiek van de hermeneuse; het tweede is een ethisch appel dat tijd en plaats overstijgt. Het fenomenale spoor betekent *niet* wat het trans-fenomenale spoor betekent, en andersom. Beide sporen verloochenen elkaars respectievelijke betekenis. Want waar het fenomenale spoor als 'feitelijk-gegeven' kan worden gezien in dienst van de kennis, ver-tegenwoordigt het trans-fenomenale spoor een opgaaf van hogere orde(r).⁵⁴⁸ En daarmee is de kernzin van de paragraaf gegeven: **“het spoor is de verstoring zelf, die zich met een onloochenbare ernst in de wereld grift”** (...elle est le dérangement même s'imprimant on serait tenté de dire se gravant d'irréversible gravité). “Spoor” en “verstoring” zijn één in de presentie van een transcendentale 'oorzaak-met-gevolg': uit het *feit* van de Ander als naaste, volgt de *verstoring* van mijn egoïstische beschikking over alle 'andere' feiten in de wereld. En daarmee is het precies die “onloochenbare ernst” die alle privatisering kritiseert en de moraal verabsoluteert.⁵⁴⁹

- God, illeïteit en spiritualiteit -

In de laatste alinea's van het artikel komt Levinas toe aan de explicitering van wat hij eerder noemde: “de Godsidee die aan het einde van deze analyse op een of andere manier haar spoor moet laten zien” (HAM 70). Hier ontvouwt zich de apotheose: de *illeïteit*, de *Hij*, van Wie is voorbijgegaan: God – Grond van alle materialiteit en spiritualiteit; Betekenaar van alle fysica en metafysica; Zin van alle Zijn – Diegene wiens Oneindigheid, *anders* dan mijn eindig 'idee-van-God', mij treft (TEI 26).

De *illeïteit* van dit *Hij* is niet het *dat* van het ding waarover wij kunnen beschikken en waarboven Buber en Gabriel Marcel terecht het *Gij* stelden om de ontmoeting van mensen te beschrijven. Het gebeuren van de ontmoeting is niet iets dat als een toevoeging bij het onbeweeglijke gelaat komt. Het ligt al in het gelaat zelf. Het gelaat is uit zichzelf reeds visitatie en transcendentie. Maar het gelaat kan, met heel zijn openheid, tegelijkertijd op zichzelf bestaan, omdat het zich bevindt in het spoor van de illeïteit. De illeïteit is de oorsprong van de andersheid van het zijn, waaraan het *an sich*

548 Eerder in de kernzin van § 2 betoogde Levinas: “*Het ontvangen van gegevens* zou niet de oorspronkelijke manier zijn waarop men op het zijn betrokken is” (HAM 52). En zo is ook hier niet het ontvangen van gegevens, maar het geven van betekenis ‘tekenend’ voor de oorspronkelijke betrokkenheid op het zijn – met verwijzing naar Wittgensteins: “Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zu Lösung” (*Tractatus logica-philosophicus*, 6.4321). Zie noot 193. Ofwel, de gegeven feitelijkheden (de zijnden) in al hun diversiteit, stellen de menselijke existentie steeds weer voor een opgaaf, waarvan de aard – het *verstaan* en *betekenen* daarvan – niet in de feitelijkheden zelf (in casu het sociale ‘feit’ *mens*, of het neuronale ‘feit’ *bewustzijn*), maar in de ethische betrokkenheid op- en onze verhouding tot de Ander besloten ligt. Als zodanig verwijzen feiten naar de diepere oorsprong van een betekende essentie die van een wezenlijk andere orde is dan die van de directe empirische feitelijkheden zelf. Zie figuur C hiervoor.

549 Als Levinas benadrukt dat de nabijheid van de *naaste* de alledaagse kloktijd die afspraakjes mogelijk maakt ontregelt (AE 113), beduidt dat – op straffe van onmenselijkheid – de onmogelijkheid van een instrumentele (politieke en sociale) wederkerigheid die de asymmetrische ethiek neutraliseert en zo de moraal om oneigenlijke redenen instrumentaliseert.

van de objectiviteit participeert, hoewel het deze tegelijk verloochent (HAM 99).⁵⁵⁰

De *andersheid* – de ‘Hij-heid’ – die zich in de ontmoeting met de Ander manifesteert is dus *anders* dan die van het ding waarover wij vrijelijk denken te kunnen beschikken. Want, zo formuleert Theo de Boer: “De ander die mij tot de orde roept wordt daartoe ‘geordineerd’ door de Ander”.⁵⁵¹ Waarom dialogische denkers als Buber en Gabriel Marcel in de vooropstelling van het persoonlijk voornaamwoord “Gij” deze objectiverende tendentie tot de *naaste* terecht hebben gecorrigeerd; en waar Levinas, ondanks zijn kritiek op het wederkerig karakter van die vooropstelling, van harte mee instemt.⁵⁵² Maar: “Het gebeuren” van de ontmoeting (“Le mouvement” – in *Het menselijk gelaat* vertaald met “de beweging”, MG 191) voegt niets toe aan het “onbeweeglijke gelaat” (*visage immobile*) – het was reeds “visitatie en transcendentie”. Want het Gelaat *Kath’ auto*, in het spoor van de illeïteit, is gelijktijdig fenomeen en transfenomeen; waarin we op analoge wijze de grensmarkering gewaar worden tussen het *veranderlijke* en *eeuwige*, tussen *existentie* en *essentie*, alsook tussen *zijn* en *behoren*; waarbij elke eerste term wel participeert in de tweede, maar deze tegelijk verloochent waar het die niet tegenwoordig kan stellen.⁵⁵³ De ethiek in pure gestalte *is* en *blijft* een grenservaring en uitvoerend een grensexercitie

550 “L’illéité de cet *Il*, n’est pas le *cela* de la chose qui est à notre disposition et à qui Buber et Gabriel Marcel ont eu raison de préférer le Toi pour décrire la rencontre humaine. Le mouvement de la rencontre ne s’ajoute pas au visage immobile. Il est dans ce visage même. Le visage est, par lui-même, visitation et transcendance. Mais le visage, tout ouvert, peut, à la fois, être en lui-même, parce qu’il est dans la trace de l’illéité. L’illéité est l’origine de l’altérité de l’être à laquelle *l’en soi* de l’objectivité participe en le trahissant” (HAH 63).

551 Vervolgend: “De dimensie van waaruit hij tot mij spreekt – ‘aan gene zijde van het zijn’ – is die van de derde Persoon, die nooit rechtstreeks kan worden benaderd en altijd een Hij blijft. Levinas gebruikt hiervoor de term ‘illeïteit’ (afgeleid van *il, ille*)” (TFP 65).

552 Vgl. ELB 291 e.v. Theo de Boer vat Levinas’ kritiek op Buber in drie punten samen: (1) kritiek op het spiritualisme van Buber – “Naakten kleden en hongerigen voeden is de ware en concrete toegang tot de ander en niet de etherische ruimte van de vriendschap”; (2) kritiek op het formalisme van het dialogisch denken – “Hij [Levinas] mist in de ik-gij-relatie de ethische dimensie. Volgens Levinas is er geen wederkerigheid in de relatie tot de Ander maar asymmetrie”; (3) kritiek op Bubers denken over de vervreemding en zelfwording van de mens – “De zelfwording door de Ander is een ‘investituur’. De ‘ontologische’ problemen worden eenvoudig afgekapt door de ethische gebeurtenis centraal te stellen” (TFP 53 e.v.). Levinas zelf (wil Buber niet ‘corrigeren’, TI 41) zegt elders: “...the principal thing separating us is what I call the asymmetry of the I-Thou relation. For Buber, the relationship between the I and the Thou is directly lived as reciprocity.” – Peter Atterton, Matthew Calarco en Maurice Friedman (red.), *Levinas & Buber: dialogue & difference* (Duquesne University Press Pittsburgh, Pennsylvania 2004), 33. Derrida stelt echter de vraag: “of Buber zich in deze interpretatie zal herkennen. Heeft hij niet gepreciseerd dat de ik-gij-verhouding geen voorliefde en geen uitsluiting inhoudt, omdat ze aan al die empirische en toevallige modificaties voorafgaat?” (*Geweld en metafysica*, 63n.25), en verwijst daarbij naar het kritisch Nawoord dat Buber in 1957 heeft toegevoegd aan zijn in 1923 verschenen *Ich und Du*; Ned. vert. *Ik en jij* (Utrecht 2003), 141-156.

553 Peperzak over dit *an sich*: “*L’en-soi*, Sartriaanse vertaling van het Hegeliaanse *Ansich* dat staat tegenover het *Fürsich* (*pour-soi*) van het bewustzijn. Wanneer van het Absolute (of – zoals bij Plato – van het Goede) gezegd wordt, dat dit ‘op zich’ bestaat, dan is dit de vertaling van het Griekse *kath’hauto*” (MG 191n.107). Vgl. noot 379. Zie ook TI 37: “La manifestation Καθ’ αὐτό consiste pour l’être à se dire à nous, indépendamment de toute position que nous aurions prise à son égard, à s’exprimer”. Het gelaat spreekt; maar op ‘on-uitsprekelijke’ wijze participeert ook het Kantiaanse *Ding-an-sich* “van de objectiviteit” in de andersheid van de illeïteit, waarom het een eeuwig onbekende blijft, en waarom de

(“Als kennen van het onkenbare wordt transcendentie ethiek”, AGV 159), die niet enkel het Zelf aan het eigen-zijn onttrekt maar *voorbij* zijn fenomenaliteit ook aan het zicht van derden (vgl. CCL 182 e.v.).

De God die voorbij is gegaan, is niet het model waarvan het gelaat een beeld zou zijn. ‘Naar Gods beeld zijn’ betekent niet dat men Gods icoon is, maar dat men zich in zijn spoor bevindt. De geopenbaarde God van onze joods-christelijke spiritualiteit behoudt de volle oneindigheid van zijn afwezigheid, die in de persoonlijke ‘orde(r)’ ligt. Hij toont zich alleen door zijn spoor, zoals in *Exodus* hoofdstuk 33 (HAM 99).⁵⁵⁴

De Levinasiaanse “God die voorbij is gegaan” vormt geen thema voor wat René Girard de *mimetische begeerte* noemt, ofwel, de *conatus* van het subject dat uit zelfzucht en afgunst *de-ander-voorbij* gaat. Alles wat nastrevenswaardig, aantrekkelijk, verleidelijk, en als zodanig op fenomenale wijze zinnenprikkelend uitnodigend is, staat in het ‘teken’ van een rivaliserende en bij momenten meedogenloze zelfaffirmatie.⁵⁵⁵ Hoe anders is de beeldgelijkvormigheid aan God, de Godsidee die hier haar spoor laat zien over de grens van immanente natuur naar heteronome cultuur, naar de idee van de ethiek; een spoor waarvan de wijze van betekenen radicaal breekt met de fenomenologie (HAM 94). De idee “God”, met alle legitimaties die we daar intuïtief aan denken te kunnen ontleen, ‘leent’ zich niet tot zelfverheffing en zelfrechtvaardiging; niet van de vrome tegenover de heiden; niet van de geletterde tegenover de eenvoudige; niet van de beschaafde tegenover de boertige, of welke *Een* tegenover welke *Ander* ook. Alleen zo behoudt de God van de joods-christelijke spiritualiteit zijn volle oneindigheid en afwezigheid; waarom Levinas in *Autrement qu’être* de gangbare culturele opvatting van *spiritualiteit* als volgt kritiseert: “Geheel in overeenstemming met de traditie van het Westen blijft kennis – zowel in haar dorst als in het lessen daarvan – de norm voor het spirituele en blijft de transcendentie buiten de intelligibiliteit en evenzeer buiten de filosofie” (AZ 143, 144).⁵⁵⁶ Waarom Levinas de vraag stelt

ander altijd de Andere blijft, en het Ik als *vreemdheid-in-zich* nooit volledig met Zichzelf samenvalt. Vgl. de Delftse hoogleraar natuurkunde Arie van den Beukel, *De dingen hebben hun geheim: gedachten over natuurkunde, mens en God* (Baarn 1990); alsook Wittgensteins opmerkingen over *Tatsachen* (zie noot 193, 548), en in dat verband Frans Maas met zijn behandeling van het potentie-begrip bij Cusanus over de feitelijkheid van de dingen: “Voorzover die feitelijkheid de maat van menselijke verwachtingen bepaalt, zullen de geschapen dingen verassingen in zich herbergen.” – Frans Maas, Inigo Bocken en Stephan van Erp, *Vreemd en intiem. Nicolaas van Cusa op zoek naar de verborgen God* (Zoetermeer 1993), 120.

554 “Le Dieu qui a passé n’est pas le modèle dont le visage serait l’image. Être à l’image de Dieu, ne signifie pas être l’icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l’infini de son absence qui est dans l’ordre’ personnel même. Il ne se montre que par sa trace, comme dans le chapitre 33 de l’Exode” (HAH 63).

555 De cultuurtheorie van René Girard tematiseert de *mimesis* als ‘mechanisme’ van de cultuurgeneese in termen van begeerte en gewelddadige rivaliteit, die, ter voorkoming van “a state of Hobbesian radical crisis of all against all”, noodzaken tot taboevorming, ritualisering en hiërarchische regulering van een samenleving. Zie René Girard, *Evolution and conversion* – met name hoofdstuk 2, ‘A Theory by Which to Work: The Mimetic Mechanism’, 56-95. Vgl. noot 250, 353, 442.

556 “Conformément à toute la tradition de l’Occident le savoir – dans sa soif et dans son étanchement –

of die spiritualiteit wel steeds waakzaam genoeg is (ADV 57; vgl. ADV 65); en dat te meer waar het egologe streven naar ‘hoger’ al te gemakkelijk voorbij gaat aan de “diaconie” (HAM 80) die de mens-gerelateerde Godsidee bepaalt. Want voorbij de *conatus essendi* dienstbaar zijn aan de Minste, naar “de persoonlijke orde(r)” van de Hoogste – “in zijn spoor” – zoals in Matth. 25; dat is de spiritualiteit waar Levinas op doelt als hij schrijft: “Spiritualiteit wil zeggen zin en wel een zin die niet gewoon ontoereikendheid van zijn is. Een spiritualiteit die zich niet meer laat begrijpen uitgaande van het kennen; midden in de prachtige onverschilligheid van het schitterende zijn schudt zij dat zijn door elkaar tot zin, tot nabijheid die niet in kennis opgaat; verleent zij betekenis als onderscheid dat, buiten ieder weten, niet-onverschilligheid is” (AZ 144).⁵⁵⁷ De contingentie van de stochastische orde biedt hier alle gelegenheid voor de intentie van de ethische orde (zie noot 364), als de spiritualiteit van de niet-toeëigening, de zelfontlediging, met als enige zelfaffirmatie het *Hineni*: ‘Zie, hier ben ik – ik treed in Uw spoor’ – het spoor van Wie is voorbijgegaan.⁵⁵⁸ Maar...

Naar hem toegaan is niet: dit spoor volgen, dat geen teken is; maar wel: naar al de Anderen gaan, die zich ophouden in het spoor van de illeiteit. Door deze illeiteit, die boven de berekeningen en wederkerigheden van de economie en de wereld uitgaat, heeft het zijn een zin. Een zin die geen finaliteit is (HAM 99).⁵⁵⁹

Levinas refereert aan wat hij eerder noemde “een onbaatzuchtig elan” (HAM 70); een spiritualiteit voorbij elk “heils-egoïsme” (HAM 80). Want, zo bedoelt hij, God naderen – “naar hem toegaan” – leidt tot een *onherroepelijk* apostolaat: de uitzending (uiting van *zin*) naar al de Anderen, die zich ophouden in het spoor van zijn illeiteit. En ook hier vinden we een opmerkelijke omkering. Analooq aan “de omkering van het gnoseologische schema” in § 2 (HAM 47) benoemt Levinas in verband met de abstractie of naaktheid van het gelaat in § 7, “de omkering van het bewustzijn die aan deze ‘abstractie’ beantwoordt” (HAM 78). Toegepast op dat heilsegoïsme, treffen we daarin een omkeer waarin het subject zich – aan zichzelf *voorbij-gaand*– absoluut verantwoordelijk weet voor het heil van de Ander; en, “alsof het hele gebouw van de schepping op mijn schouders rust”, bepaalt dit ethisch momentum de uniciteit en onvervangbaarheid van het Ik als “gelegen in het feit dat niemand de verantwoordelijkheid van mij kan overnemen” (HAM 80).⁵⁶⁰ Het is

demeure la norme du spirituel et la transcendance s'exclut et de l'intelligibilité et de la philosophie” (AE 123).

557 “Spiritualité, c'est-à-dire sens et sens qui n'est pas simple pénurie d'être. Spiritualité qui ne se comprend plus à partir du connaître; dans l'indifférence splendide de l'être resplendissant, bouleversement de cet être en sens, en proximité qui ne s'en va pas en savoir; elle signifie comme différence qui est, en dehors de tout savoir, non-indifférence” (AE 123).

558 De Boer: “De ander bevindt zich in het spoor (*trace*) van deze Afwezige die altijd al op onachterhaalbare wijze is voorbijgegaan zoals bij Mozes die God ‘van achteren zag’ (Exodus 32: 23)” (TFP 65).

559 “Aller vers lui, ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe. C'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace de l'illéité. C'est par cette illéité, située au-delà des calculs et des réciprocitys de l'économie et du monde, que l'être a un sens. Sens qui n'est pas une finalité” (HAH 63).

560 Vgl. noot 322, 427. Elders stelt Levinas dit aan zichzelf *voorbij-gaan* tegenover het private voor zichzelf bidden, wat de verhouding tot God reduceert tot louter bezorgdheid om mijzelf (HN 149); wat, aldus

“een derde weg”, en daarmee ook het antwoord op de eerder gestelde vraag: “Hoe is deze derde weg mogelijk?” (HAM 91). Levinas fundeert deze mogelijkheid in wat hij gaande de paragraaf meermaals betitelde als “een afwezigheid die radicaal onttrokken is aan onthulling en verhulling” (HAM 90). En wel op de volgende wijze: *God is geen mens, en geen mens is God* – ofwel, de mens is geen geopenbaarde of verborgen God.⁵⁶¹ Waarmee idolatrie en egoïsme als economisch gesanctioneerde vormen van profijtlijke socialiteit zijn uitgesloten; geen slaafse navolging van- of dominantie over welke mens ook, maar een ‘uitstaan’ – een *existeren* – naar de Ander, naar de ethische eis van de *illeïteit* waarin God mij met al de Anderen verbindt, en waardoor ook Ik op on-voorstelbare wijze opgenomen ben in het universele spoor van deze meest Algemene en Directe Illeïteit.⁵⁶²

En hier vindt de idee van “onze joods-christelijke spiritualiteit” zijn explicatie: deze *spiritualiteit*, uitgaand van “deze superioriteit [...] en laten wij eerlijk zijn: deze goddelijkheid” (HAM 96), impliceert geen *vergoddelijking* van de Ander of van Zichzelf, maar een verblijven in het spoor van de illeïteit naar de eis van de ethiek – ofwel, een verantwoordelijk zijn van *de-een-voor-de-ander*. Want duidelijk is, “dat het spoor geen relatie sticht met iets dat minder dan het zijn zou zijn, maar dat het een verplichting oplegt ten aanzien van het Oneindige en absoluut Andere” (HAM 96). § 4 handelde al over de “enkele zin en richting” (HAM 58) die de economie van berekeningen en wederkerigheden aan de werkelijkheid toekent; een ‘zin’ die in § 5 duidelijk werd onderscheiden van “de zin, de oriëntatie en de eenheid van het zijn, als het oorspronkelijke gebeuren waarin alle andere stappen van het denken en het hele historisch leven van het zijn een plaats krijgen” (HAM 63). Hier duidt Levinas die *oorspronkelijkheid* als “het gebeuren van de ontmoeting” (HAM 99) want, zoals elders: in die ontmoeting “schaft het Ik het egoïsme van de *conatus* af en voert het een *zin* in het zijn in” – en zo krijgen *zijn* en *zin* een plaats binnen een *illeïteit* die boven alle berekening en wederkerigheid uitgaat, omdat – “er geen andere zin in het

Levinas de troost van de religie niet uitsluit, maar misschien is men die slechts waardig wanneer men het ook zonder kan stellen (EI 127).

- 561 In een lezing getiteld ‘Un Dieu Homme?’, gehouden tijdens de Semaine des intellectuels catholiques te Parijs (april 1968) en gepubliceerd onder de titel *Qui est Jésus-Christ?* (Parijs 1968), spreekt Levinas zich uit tegenover de christelijke idee van de God-mens. Maar wel met de uitdrukkelijke intentie te willen “nadenken over twee van de talloze betekenissen waar het begrip Godmens aan doet denken dat, blijkens het vraagteken erachter in de programma’s van deze dagen, als probleem wordt onderkend” (TU 78). En dan gaat het hem met name om de *vernedering* en de *plaatsvervangning* – twee centrale thema’s in het denken van Levinas. Ofwel, zoals geformuleerd in zijn opstel ‘Judaïsme et Kénos’: “De grootheid van de nederige bestaat ook in de vernedering van de grootheid. Verheven kenose van een God die het accepteert dat zijn heiligheid betwist wordt in een wereld die zich niet kan houden aan het licht van zijn Openbaring” (ITV 142). Vgl. noot 160, 498; Van Riessen, *Man as a place of God*, 173-205.
- 562 De meest directe en dringende presentie van de Illeïteit vormt het geweten als het ‘vreemde’ in het ‘eigene’, en daarmee precies dat Andere dat mij ethisch relateert aan de ander, de medemens, mijn naaste. Die *illeïteit* vormt naar het model van de metafoor het *tertium comparationis* – “het *over-heen (lau-delà)*” (HAM 37) als “verwijzing naar de afwezigheid” (HAM 40) – dat in de ethische relatie God en mens, gelijk als mens en medemens wezenlijk onderscheiden, het gemeenschappelijk Zin-verband bezielt en betekent. Zie het ‘vreemde-in-het-eigene’, noot 63.

zijn kan bestaan, dan die welke niet met de maat van het zijn te meten valt” (HAM 125),⁵⁶³ en waarom die ene zin ook “geen finaliteit is”.

Want er is geen eind en geen voleinding. Het Verlangen naar het absoluut Andere is geen behoefte die in een geluk tot rust komt (HAM 99).⁵⁶⁴

Geen kernzin, maar wel een magistrale slotzin: op een belangrijk punt ‘reken’ Levinas af met alle eschatologische rekenarij van vervulling en voleinding. De hele ontotheologische begripsmatigheid loopt uit op de vaststelling van, óf een eindcatastrofe (“einde van het humanisme, einde van de metafysica – dood van de mens, dood van God”, HAM 128), óf de uiteindelijke wetenschappelijke, technologische en economische vervolmaking van mens en wereld.⁵⁶⁵ Het mag allemaal zo zijn maar, “het Verlangen” (*le Désir*) is eeuwig; de differentie tussen Ego en Alto kent geen dialectisch of dialogisch eindpunt of welke ‘ver-één-ing’ ook. Waarmee Levinas ons voorstellingsvermogen uitdaagt, dat in zijn projecties en berekeningen niet verder reikt dan de oplossing en vervulling van alle reële behoeften en denkbare problemen in een eindoverwinning die *niets meer te wensen* overlaat – als het zekere, maar in zeker opzicht ook ‘on-zekere’ – en daarmee dramatisch – *nulpunt* van de menselijke existentie en ambitie, waarin niets meer gedacht, gehoopt of gedaan hoeft te worden; waardoor elk handelen zinledig wordt en alle waarden hun uiteindelijke waarde verliezen.⁵⁶⁶

3.3 RESUMÉ EN SAMENVATTING

Volgend resumé beoogt een synopsis van de belangrijkste noties in ‘La signification et le sens’, waarbij de kernzinnen de verbindende schakels vormen die de fundamentele lijn van het betoog expliciteren; gevolgd door een korte paragraaf over de in het artikel impliciete maar ook niet

563 “Mais le Moi, ramené à Soi, responsable malgré soi, abroge l'égoïsme du *conatus* et introduit dans l'être un *sens*. Il ne peut y avoir de sens dans l'être que celui qui ne se mesure pas à l'être” (HAH 81).

564 “Car il n'y a pas de fin, pas de terme. Le Désir de l'absolument Autre, ne viendra pas, comme un besoin, s'éteindre dans un bonheur” (HAH 63).

565 In het tweede deel van *Dieu, la Mort et le Temps* (1993) presenteert Levinas een collegecyclus onder de titel ‘God en de onto-theo-logie’, waarin hij pro en contra Heidegger deze problematiek uitvoerig behandelt. Bijvoorbeeld: “Ook bij mij [evenals bij Heidegger] gaat het erom een einde te maken aan de onto-theo-logie. Maar daarbij gaat het om deze vraag: heeft de vergissing van de onto-theo-logie erin bestaan dat het zijn voor God werd gehouden – of veeleer in het God voor het zijn houden?” (GDT 237).

566 Het ‘happy-end’ van ons voorstellend vermogen zet ons als bekroning van de zoektocht naar persoonlijk geluk altijd weer op de ‘nullijn’ van de ervaring, daar waar die zo begeerde rust van het egotistisch geluk vroeg of laat omslaat in onverschilligheid en verveling. “Verveling” als grondstemming van de moderne cultuur is het thema van Awee Prins’ *Uit verveling* (2007), waarin deze betoogt: “Dit is tenslotte hetgeen Nietzsche en Heidegger heeft bewogen: de dingen te verlossen van de wraakzuchtige achtervolging door het voorstellende denken, dat de dingen in schema’s vastlegt en wurgt; ten gunste van een denken dat beoogt de hemel van ‘toeval’ en ‘onschuld’ aan de dingen terug te geven.” – Awee Prins, *Uit verveling* (Kampen 2010), 18. Vgl. 2.2.1 en noot 462, 463 waarin al sprake was van een ‘nulgraad’ en ‘nulpunt’.

minder evidente relatie tussen Levinas' *wijsgerig* en *spiritueel* denken.

1. Betekenis en receptiviteit

Levinas' artikel 'La signification et le sens' beloopt een even complexe als complete denkweg – eerder spraken we van *summa* (zie 3.1) – vanaf de algemene idee van de *betekenis* en de diverse opvattingen daaromtrent naar de bijzondere idee van *zin* zoals door heel het artikel beargumenteerd. Via de receptiviteit en waarneming als funderende aspecten van de ervaringshorizon, en een semiotische analyse van de letterlijke en figuurlijke zin, komt Levinas in de eerste paragraaf op de metaforische grondstructuur van alle betekenisgeving. Met daarin: het 'gegevene', het 'afwezige', en een bezielend 'over-heen' als verbindend *tertium comparationis* tussen die beide eersten. Het logisch positivistisch en Husserliaans intellectualisme gaat uit van een verondersteld zuivere receptiviteit met de directe intuïtie als bron van alle betekenis en de letterlijke zin als *adaequatio*; een optiek waarvan Levinas de formeel-logische portee analyseert en kritiseert. Hem gaat het om de historisch bepaalde configuratie van de empirische wereld en de contextueel bepaalde uitdrukking van de figuurlijke zin, 'naar het model van een taal en een cultuur' – want: "De ervaring is een lezen, een verstaan van zin, een exegese, een hermeneutiek, en geen intuïtie" (HAM 44).

2. Betekenis, totaliteit en cultureel gebaar

Vervolgens verbindt Levinas dit hermeneutisch lezen en verstaan met de idee van het 'verzamelen of schikken', als het scheppend gebaar van de subjectiviteit. De ervaring van het zijn en alle betekenisgeving worden daarmee tot een schikkend verzamelen van zijn door een subject dat ook zelf participeert in dat zijn – het is tegelijk toeschouwer én acteur, en ontvangt zijn *con-signes* vanuit de coulissen van het zijn. Waarom Levinas spreekt van 'de omkering van het gnoseologisch schema' en 'het culturele scheppen van niet-natuurlijke zijnden' als keerzijde van die receptiviteit. Alzo drukt de culturele betekenis geen voorafgaand denken uit maar het zijn, waartoe het door zijn incarnatie reeds behoort – want: "Het ontvangen van gegevens zou niet de oorspronkelijke manier zijn waarop men op het zijn betrokken is" (HAM 52).

3. Het antiplatonisme van de hedendaagse filosofie van de betekenis

De gnoseologische zijns-betrokkenheid van al het culturele is aldus transcendentaal georiënteerd. Daarentegen gaat het antiplatonisme van de hedendaagse filosofie gaat, contra Plato's transcendentale betekenisopvatting, uit van een contingent 'worden' van de betekenissen. Wat wel recht doet aan de historische veelzinnigheid van menselijke ervaringen, maar voorbijgaat aan de transfenomenale gerelateerdheid van de vele cultureel verhoudingen die de wereld oriënteren en constitueren. Wat leidt tot een diversiteit en veelzinnigheid zonder eerste beginsel en zonder sociaal-maatschappelijke oriëntatie – en, zo stelt Levinas: "Deze veelzinnigheid van de zin van het zijn – deze wezenlijke des-oriëntatie – is wellicht de moderne uitdrukking van het atheïsme" (HAM 57).

4. De 'economische' betekenis

Alzo thematiseert een puur materiële bestaansverwerving vanuit de 'economische' betekenis het

functioneel beginsel van een samenleving waaraan diepere waarden ontbreken. Waarmee de natuurlijke noden van de mens de illusie wekken dat behoeftebevrediging de enig reële waarde is, en techniek en wetenschap die schijnbare **éénzinnigheid** rechtvaardigen. Maar menselijke behoeften zijn niet éénzinnig, getuige de vele culturele particularismen die een gezamenlijke oriëntatie behoeven die verder reikt dan de directe behoeftebevrediging – waarom: “De Staat, die op de behoeften van de mensen is gebaseerd, niet kan blijven bestaan noch tot stand kan komen zonder de filosofen die hun behoeften meester zijn geworden en de Ideeën van het Goede beschouwen (HAM 60).

5. De ene zin

Het is dus onmogelijk de sociaalmaatschappelijke éénzinnigheid op het materialisme te funderen, waar elk cultureel begrip van de betekenis die eenheid wel behoeft. Waarom het politiek en economisch eenheidsideaal uiteindelijk ‘met kracht van Waarheid’(!) hoopt op een sociaal akkoord tussen de mensen. Wat noopt tot aanname van één enkele zin die alle culturele betekenissen fundeert; door Levinas benoemt als, de dialoog die men aangaat met dat wat uit zichzelf betekent: de *andere* mens – immers: “De zin is onmogelijk wanneer het uitgangspunt is: een Ik, dat – zoals Heidegger zegt – op zo’n wijze bestaat, ‘dat het in zijn zijn om dit zijn zelf gaat’” (HAM 65).

6. De Zin en het Werk

Alzo kan van een exclusief op functionele eenwording gerichte economie niet verwacht worden dat zij de diepere Zin fundeert. Wat leidt tot de centrale vraag of er in het zijn ‘een oriëntatie, een zin en een richting’ te ontdekken is, die éénzinnigheid en vrijheid met elkaar verenigt. Levinas stipuleert die mogelijkheid in een beweging die buiten het economisch identieke treedt om zich te richten op ‘iets Anders dat absoluut anders is,’ en noemt dit ‘een Werk’ (**Œuvre**), ofwel ‘liturgie’. Niet bedoeld als sociale of religieuze cultus, maar als de ethiek zelf, ontdaan van normatieve wederkerigheid – want: “Wanneer het Werk op een radicale wijze wordt gedacht, is het een beweging van het Zelfde naar het Andere die nooit tot het Zelfde terugkeert” (HAM 68).

7. Zin en ethiek

Waarmee duidelijk is dat de ene zin niet uit de materiële behoeftebevrediging voortkomt, maar uit wat daaraan voorafgaat en voorbijgaat: het metafysisch verlangen naar het Goede *van* en *voor* de Ander. En precies dit onderscheidt tussen immaterieel Verlangen en materiële behoeften toont het verschil tussen de transcendente en immanente zijnsbetrekkingen van de cultuur. Waarom Levinas de relatie tussen het Zelf en de Ander verbindt met de idee van het Oneindige als de even noodzakelijke voorwaarde voor dát wat verder reikt dan het direct gegevene – immers: “Het Verlangen naar de Ander, dat wij tot in de meest alledaagse ervaring van het sociale meemaken, is de fundamentele beweging, de zuivere vervoering, de absolute oriëntatie, de Zin” (HAM 74).

8. Vóór de cultuur

Daarmee is de zin die aan de economische behoeften voorbijgaat tegelijk de Zin waarvan de betekenis als sociaalmaatschappelijke ethiek aan alle cultuur voorafgaat. Waarmee we op ‘een nieuwe wijze’ terugkeren tot het noumenale platonisme; want ‘de hoogte brengt een zin in het

zijn'. Waarom noch de dingen, noch de waargenomen wereld, noch de wetenschappelijke wereld de vindplaats kunnen zijn voor absolute normen. Alzo manifesteert de absolute Hoogte van een universele humaniteit zich als ethische zin in het Gelaat van de Ander die mij verbied te doden, en daarmee als beslissend criterium voor de verschillende culturen – want: “De moraal behoort niet tot de Cultuur: zij maakt het mogelijk deze te beoordelen” (HAM 85).

9. Het spoor

Als epifanie van het Transcendente onthult het Gelaat geen andere wereld achter de fenomenale wereld. De entree en visitatie van de Ander ‘die van elders komt’, geldt eerder een orde-verstoring die de immanente wereld van het Zelf verstoort. Levinas noemt dit de ethisch imperatieve ‘orde(r)’ van ‘een Derde Persoon’, die niet anders te indiceren is dan als kritische ‘derde weg’. Want de metafysische Ander komt voort uit het absoluut Afwezige van ‘de God die voorbij is gegaan’. En het Gelaat be-tekent dit spoor van deze Hij als de presente onuitwisbaarheid van dat voorbijgaan, waarvan de imperatief luidt: ‘niet dit spoor volgen, maar naar al de anderen gaan’. Waarmee al het gemeenschappelijke en cultureel onder het opzicht staan van een transcendente superioriteit – want: “Het spoor is de verstoring zelf, die zich met een onloochenbare ernst in de wereld grift” (HAM 99).

Resumerend constateren we dat Emmanuel Levinas met ‘La signification et le sens’ weliswaar nog geen expliciet eigen cultuurbegrip presenteert, maar wel een uiterst kritische analyse van al het cultureel in *logische*, *sociale* en *ethische* zin. En wel als volgt:

- de eerste drie paragrafen thematiseren de kentheoretische aspecten van de wijsgerige gerichtheid op het zijn in termen van intuïtie versus ervaring (§ 1), gnoseologische zijnsbetrokkenheid (§ 2) en veelzinnige desoriëntatie (§ 3), waarvan Levinas de formeel-logische portee analyseert;
- de volgende drie paragrafen thematiseren de sociale aspecten van de economische gerichtheid op de éénnigheid in termen van economische activiteit (§ 4), hoop op een sociaal akkoord (§ 5) en culturele desoriëntatie (§ 6), waarvan Levinas de functioneel-sociale inzet kritiseert;
- de laatste drie paragrafen thematiseren de kritisch ethische aspecten van voornoemde cultureel bepalingen in termen van verlangen en diaconie (§ 7), oriëntatie en moraal (§ 8) en epifanie en spoor (§ 9), waarvan Levinas de maatschappelijk-ethische implicaties expliceert.

3.3.1 Levinas’ wijsgerig versus spiritueel denken

Vervolgens maakt deze eerste exegese evident wat impliciet door heel het artikel resoneert maar pas gaandeweg wordt geëxpliciteerd: de onmiskenbare controversen tussen Levinas’ *wijsgerig* en *spiritueel* denken zoals dat zich op diverse wijzen ook elders in zijn oeuvre manifesteert. Onverhuld is zijn filosofiekritiek in ‘La signification et le sens’, waar hij bij aanvang van § 6 schrijft:

Wijst de zin als oriëntatie niet op een aandrift en een buiten zichzelf treden naar het *andere dan zichzelf*, terwijl de filosofie al het Andere juist wil opsorpen in het Zelfde en de andersheid wil neutraliseren? Wantrouwen ten aanzien van iedere onoverwogen daad, – helderheid van de ouderdom die de onbezonnenheden van de jeugd heeft verwerkt, – een Aktie die bij voorbaat is ingehaald door het weten waardoor ze zich laat leiden – dát is wellicht de definitie van de filosofie (HAM 66).

De filosofie treedt op als een uitdrukking van de weigering om zich met het Andere in te laten, de voorkeur voor het wachten boven het handelen, de onverschilligheid ten aanzien van de anderen en de universele allergie die eigen zijn aan de vroegste kindsheid van de filosofen. De reisroute van de filosofen blijft die van Odysseus, wiens avontuur in de wereld niets anders was dan een terugkeer naar zijn geboorte-eiland: welbehagen in het Zelfde en miskenning van het Andere (HAM 67).

Bij de behandeling van *de idee van het oneindige* in § 7 zagen we dat Levinas die idee relateert aan “de idee van de waarheid” als datgene waar iedere filosofie en elke wetenschap naar op zoek is (MG 136); – te herkennen in § 1 als het intellectualisme dat uitgaat van de onmiddellijkheid van de eigen intuïtie, die Levinas kritiseert vanuit de contextuele sprekendheid van de metafoor als het bezielend “afwezige”. Waarmee gaande deze eerste exegese duidelijk werd dat de idee van een bemiddelend *tertium* cruciaal is voor alle betekenisgeving en elk hermeneutisch verstaan van de werkelijkheid, én ethische bezieling van het sociaal gegeven. En precies daar, met de stipulering van een bemiddelende *middenterm*, bespeuren we de controverse tussen wat Levinas benoemt als ‘het hedendaags wijsgerig denken’ en zijn ‘spiritueel denken’. Zo ondergaat dit *tertium* via zijn logische (§ 1-§ 3), sociale (§ 4-§ 6) en ethische analyses (§ 7-§ 9), als “derde dimensie” een expliciete personificatie van “derde richting” en “derde weg” naar “Derde Persoon”, waarvan het wezen de *illeïteit* is: de andersheid van een Hij als Present én Afwezig tegelijk. Waarop Levinas deze transitie expliciteert als de overgang van ontologie naar deontologie: niet het formele *zijn* zelf, maar het sociaal-maatschappelijk *behoren* als persoonlijke orde(r) van deze Derde Hij brengt een Zin in het zijn; een zin die geen finaliteit is en zich niet ‘oplost’ in een te anticiperen eindvervulling. Waarmee niet het logisch *kennen* van de filosofie maar het ethisch *handelen* de spiritueel intelligibele kenmodus per se is, conform de diaconale Idee van “de geopenbaarde God van onze joods-christelijke spiritualiteit” (HAM 99). Zo vertegenwoordigt dit *tertium* ten diepste de *Illeïteit*, als het transcendente spoor dat al het in de menselijke ervaring en betekenis gegeven bezielt. Wat echter geen acute tegenstelling tussen filosofie en spiritualiteit impliceert, ook voor Levinas niet. Het gaat veel meer om een perspectivisch *gebeuren* waarin het ethische zich noodzakelijk vóór of boven het puur logische en esthetische stelt.⁵⁶⁷ En precies in die van

567 Deze relatie tussen spiritualiteit en filosofie typeert precies Levinas’ vertalen van Joodse wijsheid in het Grieks (zie 2.1.1; noot 409, 419). Theo de Boer schrijft: “Zoals bij elke vertaling gaat het ook hier: het idioom waarin het vreemde gedachtegoed moet worden omgezet wordt zich de eigen beperkingen bewust. Anderzijds ontdekt de Joodse wijsheid haar eigen identiteit in de confrontatie met de westerse denkvormen” (TFP 122). Maar meer nog dan een identiteitskwestie gaat het om de binnen het Joods gedachtegoed gestipuleerde *spirituele waarden* die zich als ‘vreemd’ verhouden tot de rationale logica van de westerse filosofie – fundamenteel ligt daar Levinas’ vertaalproblematiek. In *Autrement qu’être*

oudsher zo kenmerkende verhouding treffen we al een eerste vergelijking tussen filosofie en spiritualiteit, als een gedeeld perspectivische betrokkenheid op het wezen van mens en wereld in termen van kennis, levenswijsheid en deugdzaamheid. Waarom veel klassieke en middeleeuwse denkers, tot het in de moderne tijd uiteengaan van beide disciplines, kunnen worden aangemerkt als, wat Kees Waaijman noemt: “meesters in het geestelijk leven én grote filosofen”.⁵⁶⁸ Er is dus een evident historisch, formeel alsook inhoudelijk verband tussen *wijsgerig* en *spiritueel* denken. Levinas’ kritische “definitie van de filosofie” betreft dan ook geen afwijzing, maar eerder de constatering van een fundamenteel filosofisch ‘tekort’. Waarom we ter afronding van deze eerste tekstexegese die zo specifieke samenhang tussen Levinas’ wijsgerig en spiritueel denken als volgt willen samenvatten:

3.3.2 Samenvatting

Het door Levinas bekritiseerd wijsgerig denken belooft twee sporen: die van het ontologisch objectieve en epistemologisch subjectieve. Daarbij denkt deze empiristische filosofie zich een *linea recta* waarin de directheid van de intuïtie het positief vergelijk tussen beide sporen moet garanderen, resulterend in de vermeende verzekering van een objectief kennis- en waarheidsideaal – wat Levinas kritiseert als ‘een denken van het Zelfde’. Niet daartegenover maar daaraan voorafgaand en daaraan voorbij, stelt hij een gerelateerdheid over drie sporen: die van het *subject*, het *object*, en een voor hun beider conceptie noodzakelijke *derde* vergelijkende, en daarmee, bezielende middenterm. Alles staat immers in vergelijking met iets anders, getuige het is-gelijk-teken in de formeel predicatieve structuur van het logisch kennen en de functioneel normatieve structuur van het praktisch handelen, alsook in de maatschappelijk axiologische structuur van het ethisch oordeel. Waarmee alle *theoria* en *praxis* zich kenmerken door een overdrachtelijke – *metaforische* – samenhang die het beoogde *zijn* in relatie tot het kennend en handelend subject van een bezielende *zin* voorziet. Een juiste overdracht resulteert in een “bezield” of *zinnig* kennen, handelen en oordelen – een onjuiste maakt dat alles onzinnig. Het gaat in het denken en handelen dus om aanspraken die noodzakelijkerwijs hun legitimatie moeten vinden in een derde term die buiten het direct-gegeven subject en object ligt – deze als

thematische Levinas die problematiek als de controverse tussen *Zegging (Dire)* en *Gezegde (Dit)*, waarover meer in de tweede exegese.

568 “De verhouding tussen filosofie en spiritualiteit was in de oudheid vanzelfsprekend. Filosofie wilde vroom zijn (*asebeia*) en ging vergezeld van deugdbeoefening en ascese. Voor de klassieke denkers (Plato, Aristoteles, Plotinos, gevolgd door alle neoplatonici) was de beschouwing (*theoria*), in het verlengde van de metafysica, het einddoel. [...] De moderne tijd is, althans in de oppervlaktestructuur, gekenmerkt door wederzijdse desinteresse. Hierin is de laatste eeuw verandering gekomen. Met name de fenomenologie, met haar aandacht voor de ervaring, bracht met zich mee, dat toonaangevende denkers de spirituele ervaring als een belangrijk aspect van de filosofische reflectie op het bewustzijn gingen beschouwen. Sommigen (Bergson, Jaspers, Heidegger) zien het mystieke bewustzijn zelfs als de hoogste vorm van denken. Omgekeerd stelde de spiritualiteit zich de laatste decennia principieel open voor de filosofie via de basiscategorie van de ervaring die de grondslag vormt voor het interdisciplinaire gesprek dat op meerdere niveaus wordt gevoerd.” – Waaijman, *Spiritualiteit*, 395.

het ware transcendeert – en als zodanig *niet*-direct gegeven is, ofwel: metafysisch afwezig. Het is in de optiek van Levinas deze Afwezigheid die alle streven naar cognitieve adequatie frustreert, en daarmee dat streven via een “gnoseologische omkeer” op een andere tegenwoordigheid attendeert. En waar nu de *aporie* van het indicatief kennen de immanentie van het zelfde kritiseert, is het de imperatief van dat transcendent andere dat het ethisch handelen initieert. Waarom de mens Levinas, wiens levensbeschouwing *ge-* en *be-*tekend is door de dramatische levenservaring van het Jood-zijn én oorlogsgetraumatiseerde, in zijn ethische bezinning om welbepaalde redenen de ontologie ondergeschikt maakt aan de deontologie; het zijns-denken aan het zijns-handelen; en alzo het logisch kennen en praktisch handelen aan het ethisch oordeel, en daarmee – *omwille van het urgent Goede* – de filosofische reflectie aan de spirituele oriëntatie. In deze aldus Grieks-filosofisch geëntameerde én tegelijk Joods-spiritueel geïnspireerde perceptie, kan de “derde term” als spoor van de *Illeïteit* – die het/de Goede in wezen is – dan ook geen andere zijn dan de “Derde Persoon” die de ethiek personaliseert; door Levinas expliciet geïdentificeerd met “de geopenbaarde God van onze joods-christelijke spiritualiteit”. Ofwel: de Afwezige, als Present in het Gelaat van de Ander.

HOOFDSTUK 4. ‘DÉTERMINATION PHILOSOPHIQUE DE L’IDÉE DE CULTURE’

4.1 INLEIDING

Het 17^e Filosofisch Wereldcongres⁵⁶⁹ onder de noemer ‘Philosophie et Culture’, in 1983 gehouden te Montreal, hoefde zich niet van een verlegenheids- (waar zullen we het over hebben?) of gelegenheids-argument (alles is tegenwoordig cultuur!) te bedienen, maar koos uitdrukkelijk voor de urgentie van: “...les divers aspects du problème très large de la culture [...] eu égard à la situation périlleuse du monde contemporain” (PEC 17). In het voorwoord van de congresbundel, getiteld *Philosophie et culture: Actes du congrès XVIIe mondial de philosophie* (1986) maakt congresvoorzitter Venant Cauchy dan ook duidelijk dat men radicale vragen niet uit de weg zal gaan; waarmee hij het welslagen van het congres koppelt aan het vermogen op fundamenteel vlak theoretisch-wijsgerige aan praktisch-maatschappelijke vragen te kunnen relateren. Nu kan men dit alles tot de goedbedoelde retoriek van een openingsrede willen rekenen waarin werkelijkheid en wenselijkheid programmatisch zijn verbonden, maar dan doen we tekort aan de expliciete intentie zich middels dit congres wezenlijk te willen bezinnen op de materiële én spirituele tekortkomingen van algemeen culturele doelstellingen aangaande het menselijk bestaan in relatie tot de natuur als levens-bron en de cultuur als levens-richting – met dat laatste in de dubbele betekenis van: oriënterend én normerend voor het menselijk bestaan in mondiaal perspectief. Nadrukkelijk neemt dit Filosofisch Wereldcongres daarom een breed cultuurbegrip tot uitgangspunt: *waarden, symbolen, mythen, taal, religie, kunst, wetenschap, technologie, wetgeving, filosofie, sociale en politieke structuren*;⁵⁷⁰ die alle vormen de expressie van onze materiële en spirituele verworvenheden als de cultureel dynamische realiteit van datum en factum waarbinnen het individu participeert.⁵⁷¹ Tevens wordt in het

569 Zie <<https://cla.purdue.edu/academic/philosophy/fisp/>>, de website van de Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, met een overzicht van alle door het FISP georganiseerde wereldcongressen filosofie vanaf 1900, welke sinds 1948 om de vijf jaar op verschillende plaatsen in de wereld worden gehouden.

570 Wat refereert aan de brede descriptieve cultuuropvatting van de Engelse antropoloog E. B. Tylor (1832-1917), zoals geformuleerd op de eerste bladzijde van zijn *Primitive Culture* (1871): “Culture, or civilisation, taken in its broad, ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” – Tylor, *Primitive Culture*, 1. Zie 2.2.5 en noot 28 aldaar.

571 De cultuur als ‘gegeven’ (*datum*) en als ‘maaksel’ (*factum*). Zie noot 173. Vgl. de optiek van Ernst

voorwoord van de congresbundel grote bezorgdheid uitgesproken over de meervoudige crises van hongersnood, oorlog en milieu, én over het kennelijk onvermogen in termen van neglect of zelfs aperte weigering door overheden en instellingen, de vele beschikbare middelen aan kennis en technologie in te zetten ter oplossing of voorkoming van mogelijke rampen die het menselijk leven op aarde bedreigen. Resultierend in het leidmotief van het congres: *een filosofisch onderzoek naar wezen en begrip van de cultuur in brede zin in het licht van wat het doel van het menselijk bestaan behoort te zijn, en wat daarin natuurlijk en cultureel gezien de te constateren materiële en spirituele tekortkomingen zijn*. Geen bescheiden pretentie en zeker geen geringe aanpak, maar een die op niveau van diversiteit en expertise van de deelnemende sprekers en daarmee gewekte verwachtingen alleszins gerechtvaardigd is. En Emmanuel Levinas was een van hen.

Cassirer in diens *An essay on man*. Zie noot 189, 190, 367.

AVANT-PROPOS

Le XVIIe Congrès Mondial de philosophie s'est déroulé au Palais des Congrès de Montréal du 21 au 27 août 1983. Près de 2,500 personnes de quelque 75 pays y ont poursuivi une réflexion philosophique sur les divers aspects du problème très large de la culture.

Nous entendons par culture ce que l'intelligence et la sensibilité humaines ont réalisé au cours de âges: valeurs, symboles, mythes, langage, religion, art, sciences, techniques, système de lois, philosophie, structures sociales et politiques... Mais la culture est plus qu'un dépôt de réalisations matérielles et spirituelles; elle apparaît aussi comme une réalité polymorphe et dynamique dans et par laquelle la personne donne forme à ses aspirations et transforme son milieu en se transformant elle-même.

Eu égard à la situation périlleuse du monde contemporain, avec ses famines, ses guerres, ses désastres écologiques, il semble paradoxal que l'humanité ait négligé ou refusé de mettre en œuvre les puissants moyens techniques, les savoirs et les ressources dont elle dispose, en vue d'apporter des solutions durables ou tout au moins, de pallier les crises qui surgissent ou menacent de surgir dans de nombreux secteurs de la vie sur notre planète.

Le Congrès Mondial s'est fixé comme objectif de susciter une interrogation philosophique sur ce qu'est la culture, sur ce qu'elle devrait être, c'est-à-dire sur ce qui fait défaut à ses réalisations matérielles et spirituelles, en regard des finalités de la vie humaine et eu égard à la nature qui sert de support à nos créations et à nos acquis...

Le premier tome des Actes contient 1) la séance d'ouverture, les quatre séances plénières et la séance de clôture; 2) les deux symposiums ("la référence" et "réalisme et science"); 3) "les quatre colloques commémoratifs ("Marx", "Jaspers", "Lavelle" et "Ortega y Gasset"). Les tomes suivants comprennent une quarantaine de tables rondes, une vingtaine de séances spéciales, douze séances de thèses affichées, une dizaine d'ateliers et cinquante-six séances de sections où figurent quelque cinquante communications libres.

Le XVIIe Congrès Mondial de philosophie aura réussi à poser, croyons-nous, dans une optique proprement philosophique, des interrogations radicales sur ce qu'est la culture, sur la vérité de ses réponses aux attentes profondes des individus et des collectivités et sur son ouverture à un monde plus humain.

Venant Cauchy
Université de Montréal

4.1.1 Tekstvariant ‘Détermination philosophique de l’idée de culture’

De volledige tekst van Levinas’ voordracht in de congresbundel (PEC 73-82) – en naar mag worden aangenomen, de tekst zoals door Levinas uitgesproken – verschilt van de latere redactie in de respectievelijke bundels *Entre nous: essais sur le penser-à-l’autre* (EN 199-208), en de Nederlandse vertaling *Tussen ons: essays over het denken-aan-de-ander* (TU 229-238). Waar de oorspronkelijke versie twaalf paragrafen telt, omvatten deze latere versies acht paragrafen. Vanaf de vijfde paragraaf in de oorspronkelijke opzet is de tekst echter identiek met de latere redactie, alleen de paragraafnummering verschilt (in de congresbundel zijn niet alle paragrafen genummerd). Inhoudelijk laat dit verschil zich verklaren uit het inleidend karakter van de voorafgaande paragrafen in de oorspronkelijke versie. Kennelijk heeft Levinas zijn gehoor een algemeen kader willen bieden waarbinnen hij de kern van zijn betoog gesitueerd wilde zien, waartoe hij in die paragrafen een aantal aandachtspunten stipuleert die als volgt kunnen worden geparafraseerd:

- Het brede cultuurbegrip zoals door sociologen en etnografen omschreven mag als algemeen geaccepteerd worden beschouwd. Niet-erfelijk bepaald (*non pas par hérédité*) maar door culturele overdracht van taal, riten, regels en opvoeding die de traditionele voorstellingen van de onderscheiden cultuurgemeenschappen verbindt met hun prestigieuze waarden, vinden de vele geografisch verspreide culturele feiten (*faits culturels*) conform het onderzoek van de empirische ‘menswetenschappen’ (*sciences humaines’ empirique*) hun waardering in de opschorting van het waardeoordeel. Niemand ontkent vandaag dan ook de levendige creativiteit die de diverse culturen in hun etnografische verscheidenheid bezielt en de onmogelijkheid die aan een absoluut oordeel te kunnen onderwerpen. Maar ook niemand wijdt zich tegenwoordig nog aan de herkomst van de reële culturele vormen en hun bijzonderheden, hun structuur en wording – uitgaand van een a-priorische idee, of dogmatische idee – bedoeld als filosofische bepaling van het begrip cultuur.⁵⁷²
- Puur wetenschappelijke interesses domineren het culturele verstaan en begrijpen, zonder zich daarbij voor het wezenlijk specifieke van andere culturen te interesseren. Waarmee enerzijds die algemeen wetenschappelijke optiek middels wereldwijde spreading een zekere ‘staat’ van menselijke cultuur deed ontstaan (*un certain ‘état’ de culture humaine*), maar anderzijds voorbijgaat aan het diepere motief dat de eenheid van de huidige industriële samenleving bepaalt. En zo stelt zich het probleem van de cultuur: cultuur als communicatief van universele menselijke waarden, aangekondigd in de wetenschap en blijk gevend van het einde van het ‘eurocentrisme’ (de ultieme wijsheid van Europa), én de vraag of cultuur wel denkbaar is zonder haar perversiteiten – of we uiteindelijk wel kunnen spreken van cultuur als een samenhangend concept. Levinas wijst daarbij op de latente aanwezigheid van het

572 “Personne ne se livre plus à la déduction des formes culturelles réelles et de leurs particularités – structure et devenir – à partir d’une idée *a priori* – ou idée dogmatique – avec la prétention de déterminer philosophiquement l’idée de culture” (PEC 73).

‘monsterlijke’, met Auschwitz als twintigste-eeuws symbool en afschrikwekkend voorbeeld voor iedereen. Wat voor hem de obsederende gedachte oproept dat een tekort aan wijsheid en verstand tot in het absurde mogelijk – en mogelijk waarschijnlijker – evengoed als filosofische bepaling van de cultuur kan gelden.⁵⁷³

- De moderniteit geldt als dát cultureel momentum waarin heel de natuur als zijns-idee *door* de mens *op* de mens wordt betrokken. Aldus bepalen menselijke arbeid, talent en smaak het gewicht en de waarde der dingen. Gerelateerd aan de technische productiemiddelen en de daarmee verbonden evidenties en voorstellingen, ontstaan een redelijkheid en zedelijkheid die een meer oorspronkelijke wildheid moeten verhullen. Waarom men overal in onze beschaving, zich voordoend als ‘tweede natuur’ (*se dressant comme ‘seconde nature’*), het verleden beziet vanuit de eigen opvattingen en eigen particuliere voorkeur. En waarom Levinas in die domesticering van een primitiviteit die men de baas meent te zijn niettemin sporen van een aangepaste ‘wilde natuur’ (*Traces modifiant la ‘sauvage nature’*) bespeurt die, verknocht aan de noodzakelijkheden van eigen natuurlijke behoeften, volhardt in eigen zijn. Alzo verleent de moderne cultuur een zin aan het zijn. Maar om tot een filosofische bepaling van het begrip cultuur te komen moeten we kunnen achterhalen wat de *modus* is waarin de moderne rede die zin verleent: – verzet tegen de zwaarte van het zijn middels een koppig volharden in eigen zijn. Wat de vraag oproept: hoe verandert cultuur barbarisme in zin, en hoe brengt cultuur het Andere van het zijn in overeenstemming met een zichzelf van het Zelfde? Ziehier onze eerste vraag, aldus Levinas.⁵⁷⁴
- Kennis en techniek enerzijds en kunst en poëzie anderzijds bieden een voorlopig antwoord op deze eerste vraag. Met hun universele uitdrukkingwijzen passeren ze de vele empirische en particuliere ‘wijsheden’ (*empirique de ses ‘sagesses’ particulières*), waaruit het vaste eenheidsstreven van de cultuur en de waarde van hun overeenkomst blijkt. Maar dat laat onverlet dat de crisis van het Westen en van een wereld gevangen tussen het ‘radicale kwaad’ van Auschwitz (*‘mal radical’ d’Auschwitz*) en de nucleaire dreiging, waar zoveel wetenschappelijke waarheid en onbaatzuchtigheid van de ‘kunst omwille van de kunst’ de mensheid leidt, nog een andere dimensie van de cultuur actueel maakt. Een die onder druk van de eenstemmige figuratie tussen het Zelfde en de Ander wezenlijk verschilt van de loutere reductie van het andere tot het zelfde – anders dan puur immanentie – en daarmee inspeelt op iets oorspronkelijker en meer toekomstig dan waar die reductie toe leidt: Cultuur die zijn opwachting maakt in de ‘veelheid van culturen’ – een latente universaliteit – zonder het

573 “L’incessante possibilité du monstrueux qu’atteste le fait – actuel jusqu’à la fin des temps – d’Auschwitz, symbole ou modèle ou reflet de notre siècle dans son horreur de tous les continents, nous suggère la pensée obsédante que la réduction du *sensé* à l’absurde est peut-être aussi la détermination philosophique de la culture” (PEC 74).

574 “Déterminer philosophiquement l’idée de culture reviendrait donc, avant tout, à préciser le mode de signification des actes *sensés* lesquels, négativité, se refusent au poids de l’être qui en tant qu’être ne fait que persévérer avec entêtement – ou brutalement – dans cet être. Comment la culture convertit-elle cette barbarie en sens, l’Autre comme être en accord avec soi du Même? Voilà notre première question” (PEC 75).

ware en *schone* te loochenen. Ook wanneer de komst daarvan nog niet betekent dat deze doorbraak van het menselijke door de korst van het zijn de eeuwige terugkeer naar de barbarij verhindert.⁵⁷⁵

Tot zover de inhoudelijk inleidende accenten in het voorafgaand deel van Levinas' oorspronkelijke voordrachttekst. Vanaf PEC 76 ('3. Le savoir: la culture comme immanence') is, behalve de paragraafnummering en enkele termen, de tekst in PEC identiek met die van de latere tekstredacties (EN 199-208; TU 229-238). Waar nodig wordt verwezen naar deze 'eerste' paragrafen onder vermelding van de paginanummering in PEC 73 e.v.

4.2. EXEGESE 'FILOSOFISCHE BEPALING VAN HET BEGRIP CULTUUR'

§ 1. Cultuur als immanentie

Bedoeld als voordrachtstekst voor een symposium is 'Détermination philosophique de l'idée de culture' beduidend korter dan voorgaande tekst, maar met dezelfde portee. De eerste paragraaf, getiteld 'La culture comme immanence', opent met enkele typeringen van de notie *cultuur* als karakteristiek voor de Westerse beschouwings- en handelwijze inzake haar relatie tot het geheel van de werkelijkheid. Beginnend met de kennende oriëntatie op de exterioriteit als houding en verhouding waarin alle transcendentie verwordt tot immanentie, kritiseert Levinas de reductie van het Andere tot het Zelfde vanuit de concrete lichamelijkeheid die beide vertegenwoordigt – waarom de cultuur als 'kennen' die reductie ook niet weet te verantwoorden (§ 1 en § 2). Meer dan dat, vertegenwoordigt het culturele gebeuren van kunsten en poëzie wel de oorspronkelijke *uitdrukking* van het ene in het andere, ofwel de incarnatie van het Zelfde in het Andere en andersom. De vraag blijft echter, of die eenheidsmodus van 'geestelijk leven' het *andere* van het mens-zijn wel naar waarde weet te schatten, en daarmee niet uitnodigt tot een andere Cultuur dan die van het (*ware*) kennen of de (*schone*) kunsten (§§ 3, 4 en 5). Waarna Levinas zijn "filosofische bepaling van het begrip cultuur" uitwerkt als relatie tot de transcendente ander als zodanig, en niet tot de gereduceerde immanente ander (§§ 6, 7 en 8). In zo'n (*goede*) ethische cultuur is en blijft die ander de absoluut andere. En, in de woorden van vertaler Ab Kalshoven: "Geest betekent dan geen 'kunsten en wetenschappen', maar concreet betrokkenheid op het anders-zijn van de ander".⁵⁷⁶

575 "Culture qui est peut-être attendue dans les 'cultures multiples' comme une latente universalité. Sans renier celle du vrai et du beau. Même si sa venue ne devait signifier que la discontinuité de percée de l'humain provisoire à travers la croûte de l'être et ses éternels retours à la barbarie" (PEC 76).

576 Zie de inleidende cursief van vertaler Ab Kalshoven voorafgaand aan het artikel in *Tussen ons* (TU 227, 228).

- Cultuurbegrip en zelfbegrip -

De tekst opent met het benoemen van de relatie tussen het brede algemeen geaccepteerde cultuurbegrip en het zelfbegrip van het moderne mens-zijn in termen van identiteit. “Identiteit” (*l'identité*) ziet Levinas als de dynamische modus van het ‘is-gelijk-teken’ dat, uit oogpunt van adequatie, alles tot het Zelfde herleidt en zo het niet-identieke tot het identieke reduceert.

Cultuur kan, om te beginnen, opgevat worden – en deze dimensie (met zijn mogelijkheid tot universalisering) geniet de voorkeur van het Grieks-Romeinse Westen – als een intentie tot opheffen van het *anders-zijn* van de Natuur die, vreemd en prealabel als zij is, verrassend en treffend toekomt op de onmiddellijke identiteit die het *Zelfde* is van het menselijk ik.

Vandaar het mens-zijn als de *ik* van het ‘ik denk’, en de cultuur als *kennen* dat tot *zelfbewustzijn* geraakt en tot identiteit, het *in zich-zelf* van het identieke en het niet-identieke’ (TU 229).⁵⁷⁷

Nergens vindt men meer eenstemmigheid omtrent het begrip cultuur dan in de klassieke notie *cultura-agri*: cultuur, als bewerking van de natuur, waaraan Cicero de pendant *cultura-animi* toevoegde: cultuur, als bewerking van de menselijke geest (zie noot 26, 28). Cultuur en Natuur staan hier tegenover elkaar als een *eender-zijn* tegenover een *anders-zijn*, waarmee Levinas het decor schetst waartegen de intrige van menselijke bewustwording zich afspeelt. De Natuur is daarin “vreemd en prealabel” (*étrangère et préalable*), in de directe zin van anders en voorwaardelijk, en daarmee “verrassend en treffend” (*surprend et frappe*) in de empirische zin van onmiddellijk en noodzakelijk. Maar even direct en noodzakelijk is de “identiteit die het *Zelfde* is van het menselijk ik”, zij het dat bewustwording daarvan zich middellijk bedient van een denken dat tot kennen leidt. En vandaar, “het mens-zijn als de *ik* van het ‘ik-denken’ en de cultuur als *kennen* dat tot *zelfbewustzijn* geraakt en tot identiteit”.

Het ‘ik denk’, afgeleid van het ‘ik twijfel’ (een wending van het weten), wordt door Descartes uitgebreid tot de menselijke ziel in zijn geheel; Kant ziet er later de eenheid van de transcendentale apperceptie in, het tot kennen bijeen-zamelen van het *zintuiglijk* waargenomene. Het zinnige en intelligibele blijft in het kennen liggen en komt in heel de westerse cultuur gelijk te staan aan de intrige van het spirituele. Zelfs de verhoudingen van de mens tot een ander of tot God worden begrepen als collectieve dan wel religieuze gewaarwordingen, dat wil zeggen: als bijdragen aan de waarheid (TU 229).⁵⁷⁸

577 “La culture peut, d’abord, être interprétée – et c’est la dimension privilégiée de l’Occident gréco-romain (et sa possibilité d’universalisation) – comme une intention de lever *l’altérité* de la Nature qui, étrangère et préalable, surprend et frappe l’identité immédiate qui est le *Même* du moi humain.

D’où l’humain comme le *je* du ‘je pense’ et la culture comme *savoir* allant jusqu’à la *conscience de soi* et jusqu’à l’identité, en *soi-même* de l’identique et du non-identique” (EN 199).

578 “Descartes étend le ‘je pense’, dérivé du ‘je doute’ (qui est une péripétie du connaître), à l’âme humaine tout entière et Kant y apercevra l’unité de l’apperception transcendantale qui est le rassemblement du *senti* en *savoir*. Le lieu du sensé et de l’intelligible se maintiendra dans le *savoir* et équivaldra à l’intrigue du spirituel dans toute la culture occidentale. Même les rapports de l’homme avec autrui ou avec Dieu seront compris comme expériences collectives ou religieuses, c’est-à-dire comme contributions à la vérité” (EN 199).

Vervolgens betreft Levinas de “intentie tot opheffen van het *anders-zijn*” op de intrige van het spirituele, die met haar verwickelijkingen tegelijk een menselijke intrige in meervoud is.

- Spirituele en menselijke intriges -

Refererend aan Descartes’ *cogito* typeert Levinas de moderne aberratie van het denken in termen van *twijfel* – ‘methodische twijfel’ – als “een wending in het weten” (*une péripétie du connaître*), die misschien beter opgevat kan worden als ‘een aporetische cirkelredenering’. Hij noemt dit het Kantiaans uitgangspunt voor een subjectdenken in termen van “het tot kennen bijeen-zamelen van het *zintuiglijk* waargenome”. En daarmee blijft de enige vrijplaats voor het zinnige en kenbare het waarnemend, kennend en oordelend vermogen van het subject, bepaald door, zoals Levinas even verder schrijft: “wat het denken aankan en wat het koud laat” (TU 230). Waarmee elk menselijk bewust-zijn deelt in “de intrige van het spirituele” (*l'intrigue du spirituel*) – als continuering van Levinas’ wijsgerig en spiritueel denken zoals op het eind van de eerste exegese (3.3.1) benoemd. Maar, “de menselijke intrige kent meer dan één dimensie”;⁵⁷⁹ niet alleen het waarneembare, ook het niet-waarneembare wezen van de menselijke en religieuze verhoudingen wordt erin opgenomen. Waarmee een immanent ‘type’ spiritualiteit al gauw vervalt tot de eenkennige evidenties van menselijke waarheidsdefinities en gefixeerde handelingspatronen, waar de intrige van het transcendent spirituele vooreerst innerlijke integriteit en relationele waarachtigheid eist; – waarmee het spiritueel *verborgene* en *tegenwoordige* “als bijdragen aan de waarheid” binnen het naar eenduidigheid neigend menselijk bewustzijn op trukerende wijze met elkaar worden verward.⁵⁸⁰

In het kennen wordt de radicale exterioriteit van de onverschillige of aan de mens ‘vijandige’ Natuur omgezet in *aanwezige tegenwoordigheid*, die tegelijkertijd duidt op het zijn van het werkelijke alsook op het feit dat dit ter beschikking van de denkende wordt gesteld, en binnen diens bereik komt in de tijds-vorm van het tegenwoordige, die precies onttrekking is aan het ondoorgrondelijke zijn en aan de geheimen van verleden en toekomst (TU 229).⁵⁸¹

579 “L'intrigue humaine ne se déroule certainement pas dans une seule dimension” (PEC 74).

580 Vgl. HAM 64: “...een kracht in de wereld, magisch dus...”. Waarheidsdefinities en zogenoemde godsbewijzen vertonen precies diezelfde vernuftige trucage van rationele en irrationele argumentaties, welke vervolgens in een ‘logische’ sluitrede met elkaar moeten worden verbonden. Met het risico dat voorgestelde religieuze ervaringen zich kunnen “aanmelden in de vorm van een teleurstelling, zelfs van verveling.” – Peperzak, *Zoeken naar zin*, 77. Spiritualiteit echter, betreft een in wezen transcendentale *relatie* waarvan het doorzicht rust in de spiritueel intelligente terughoudendheid ten aanzien van alle vormen van presente evidentie. Immers, waar het onto-logisch denken en concrete handelen het spirituele domineren verwordt dat al gauw tot een manipulatief nastrevenswaardig ‘object’ waarvan het wezen verdwijnt achter de coulissen van menselijke definities en profijtelijke doelstellingen. De spirituele eis van integriteit en relationele waarachtigheid valt daarom nooit volledig samen met de empirische eis van objectieve verifieerbaarheid en andersom want, het niet-on-verschillige van de alteriteit is intelligibel vanuit *een heel andere spirituele intrige* dan die van de gnosis (vgl. TEI 19 e.v.); waarom Levinas spreekt van de drievoudige intrige (*une intrigue à trois*) van Verlangen, Enigma en Ethiek (EDE 300). Vgl. Van Riessen, *Man as a place of God*, 134-149.

581 “Dans le savoir, l'extériorité radicale de la Nature indifférente ou ‘hostile’ à l’homme, l’être, se convertit en *présence*, laquelle signifie, à la fois l’être du réel et sa mise à la disposition et à la portée du pensant

Herinnering en verbeeldingskracht worden begrepen als terugbrengen van het verborgene tot tegenwoordigheid – als voorstelling, als bijeenbrengen en synchroniseren van het diachrone tot de ‘eeuwigheid’ van de ideale tegenwoordigheid in het denkbare van wet en systeem, met zijn mathematische uitdrukkingvorm. Zelfs het afwezige van de onvoltooide wetenschap is sindsdien aanwezig, in het voor onderzoek openstaan van de wereld (TU 229, 230).⁵⁸²

De radicale exterioriteit, in de gestalte van een onverschillige of aan de mens ‘vijandige’ Natuur, komt als “zijn van het werkelijke” (*l'être du réel*) in het kennend bewustzijn tot presentie, en daarmee ter beschikking van het denken. Ziehier “de onttrekking aan het ondoorgroendelijke zijn” van een exterioriteit waarvan de “geheimen” (*aux secrets*) het tegenwoordige verre te buiten gaan. En dat typeert precies de niet-te-verantwoorden recursief waarmee het Zelfde middels herinnering en verbeelding het Andere steeds weer *in zich-zelf* opneemt. Voorstellenderwijs wordt al het verborgene gesubsumeerd en gesynchroniseerd binnen “het denkbare van wet en systeem”, om middels een wetenschappelijk ‘verantwoorde’ uitdrukkingvorm haar mathematische opdruk te ontvangen. En zo anticipeert de onvoltooide wetenschap op een nog afwezig maar toekomstig ‘weten’ dat zij, geënthousiasmeerd door eigen verwachtingen, voorstellenderwijs tegenwoordig stelt (vgl. noot 143).

Zo opgevat is het kennen de verhouding van de mens tot de exterioriteit, de verhouding van het Zelfde tot het Andere, waarin het Andere uiteindelijk van zijn andersheid ontdaan blijkt te worden, waarin het aan mijn kennen inwendig wordt gemaakt, waarin zijn transcendentie tot immanentie wordt. Zoals Léon Brunschvicg heeft gezegd: wiskunde is ons innerlijk leven! Het kennen is de cultuur van de immanentie (TU 230).⁵⁸³

- Cultuur van immanentie en autonomie -

De menselijke ken-modus ‘cultiveert’ het Andere tot het Zelfde, Natuur tot Cultuur, Transcendentie tot Immanentie; – heel pregnant samengevat in de woorden van Léon Brunschvicg: wiskunde is ons innerlijk leven! Ziehier “de cultuur van de immanentie” (*la culture de l'immanence*) – manifest van ‘zuiver’ logisch-rekenkundige adequatie.

Dankzij deze adequatie van kennen en zijn kon er al bij het prille begin van de westerse filosofie gezegd worden dat we alleen maar leren wat we al weten en wat we alleen vergeten waren in zijn innerlijkheid. Niets transcendent vermag een geest te raken, noch ook waarlijk te verruimen. Waarschijnlijk is zo'n cultuur van de menselijke autonomie, in eerste instantie, een ten diepste

dans la modalité temporelle du présent qui est précisément l'arrachement à l'être impénétrable et aux secrets du passé et du futur” (EN 199).

582 “La réminiscence et l'imagination se comprendront comme ramenant le dissimulé au présent – comme re-présentation, comme rassemblement et synchronisation du diachrone dans l'‘éternité’ du présent idéal, dans le pensable de la loi et du système et de son expression mathématique. Même l'absent de la science inachevée est désormais présent dans l'ouverture du monde à la recherche” (EN 199, 200).

583 “Le savoir serait ainsi le rapport de l'homme à l'extériorité, le rapport du Même à l'Autre où l'Autre se trouve finalement dépouillé de son altérité, où il se fait intérieur à mon savoir, où sa transcendance se fait immanence. Léon Brunschvicg disait que les mathématiques sont notre vie intérieure! Le savoir est la culture de l'immanence” (EN 200).

atheïstische cultuur. Een denken aan het gelijke, aan wat het denken aankan en wat het koud laat (TU 230).⁵⁸⁴

Dankzij die adequatie is ook de socratische maieutiek gegarandeerd. Maar die gegarandeerde “eerste instantie” gaat ten koste van een wezenlijker ‘tweede instantie’, te weten: waarlijke raakbaarheid (vgl. noot 411, 412) en verruiming van de geest, die Levinas in dit geval nagenoeg onmogelijk acht. Althans, uitgaand van de vele ‘geestverruimende’ en ‘horizonverbredende’ opties, garandeert de huidige belevingscultuur met haar egologe preoccupaties allerminst de mogelijkheid van ethische geraaktheid. Daarvoor blijft zij met haar vluchtige interesses in het extreme te zeer een cultuur van immanentie en autonomie, die in strategisch verweer tegen wat ze niet aankan en onverschillig tegenover wat haar koud laat geldt als “een ten diepste atheïstische cultuur” (*culture très profondément athée*).⁵⁸⁵ Waarmee Levinas in de eerste paragraaf van deze tekst ons drie cultuurkritische notities voorhoudt: de huidige cultuur is *immanent*, *autonoom*, en daarmee te typeren als ten diepste *atheïstisch*.

§ 2. Praktijk als kennismoment

In deze tweede paragraaf, getiteld ‘La pratique comme moment du savoir’, compromitteert Levinas de idee van objectieve kennis vanuit de transcendentale voorwaarde van de subjectieve betrokkenheid op een werkelijkheid die allereerst intrigeert (als *intrigue* de culturele betrekkingen activeert), en vervolgens interesseert (als *intrigue* de persoonlijke betrokkenheid initieert); – wat uitloopt op een handelen dat de ware ‘bedoeling’ van het kennen verraadt.

Maar in zijn blootstaan aan het kennen, in de openheid en het openlijke van de tegenwoordigheid, is het zijn van de wereld *ipso facto* een *zich geven* en een *zich-laten-grijpen*, waar het be-grijpen van de waarheid in eerste instantie een antwoord op geeft. Maar in de volheid van het concrete is het ‘zich geven’ van de tegenwoordigheid in het kennen een ‘zich-aanbieden-aan-de-hand-die-grijpt’ en, derhalve, reeds in het kennen zelf de spiercontractie van de hand die grijpt en al bezig is te beschikken over stof die zij omklemt of waar de vinger van de hand naar wijst. En zo wordt er in de *perceptie*, die nog ‘theoretisch’ is, een ‘bedoeling’ merkbaar, een zich richten naar een doel, naar een ding; ‘iets’, een term, een *zijnde*. Het zijnde behoort tot de concreetheid van het begrijpen van het zijn. Waarneming is ‘vat op’, toeëigening, verwerving én aan de mens gedane belofte van bevrediging; zo ontstaat er in het ik een geïnteresseerd en actief subject (TU 230).⁵⁸⁶

584 “C’est cette adéquation du savoir à l’être qui fait dire, dès l’aube de la philosophie occidentale, que l’on n’apprend que ce que l’on sait déjà et qu’on a seulement oublié dans son intériorité. Rien de transcendant ne saurait affecter, ni véritablement élargir un esprit. Culture de l’autonomie humaine et probablement, de prime abord, culture très profondément athée. Pensée de l’égal-à-la-pensée” (EN 200).

585 De slotzin van § 3 in BZ typeerde dit ‘atheïsme’ als ‘desoriëntatie’: “Deze veelzinnigheid van de zin van het zijn – deze wezenlijke des-oriëntatie – is wellicht de moderne uitdrukking van het atheïsme” (HAM 57). Zie voor Levinas’ dubbele thematiek van de notie *atheïsme* noot 226, 229, 493.

586 “Mais l’être du monde, dans son exposition au savoir, dans l’ouverture et la franchise de la présence, est *ipso facto* un *se donner* et un *se-laisser-prendre* auquel répond d’abord la com-préhension de la vérité. Mais dans la plénitude du concret, le ‘se donner’ de la présence dans le savoir est un ‘soffrir-à-la-main-qui-prend’ et, par conséquent, déjà dans la savoir même, la contraction musculaire de la

- Perceptie en diepere bedoeling -

De *intrigue* is alomtegenwoordig, of het nu gaat om de beslotenheid van “de geheimen van verleden en toekomst” of de openheid van “de tegenwoordigheid in het kennen”. Maar enkel met betrekking tot dat laatste geldt onvermijdelijk het “bloeitstaan aan het kennen” van “het zijn van de wereld” (*l'être du monde*). Want het kennend *begrijpen* en handelend *grijpen* vormen daarin de even onlosmakelijke grondaspecten van een mentaal en manueel “beschikken over stof” (*disposant de matière*). En zo verraadt de *perceptie*, voorbij de ogenschijnlijk objectieve beschouwing, een diepere bedoeling – “een zich richten naar een doel” (*un se référer à un but*). En ook zo verwekken waarneming, toe-eigening en verwerving, mét de belofte van bevrediging, “in het ik een geïnteresseerd en actief subject” (*dans le moi d'un sujet intéressé et actif*).⁵⁸⁷

In een cultuur van immanentie: satisfactie als hyperbool van de immanentie! Zulke metaforen dienen we serieus te nemen; een cultuur waarin niets vermag anders te blijven, gaat van meet af aan de kant van de praktijk op. Lang voor de technologie van het industriële tijdperk, en zonder de beweerde verwording die dat tijdperk wordt aangewreven, is de cultuur van kennen en immanentie al de aanzet tot een geïncarneerde praktijk van inpalmen, van zich eigen maken en bevrediging (TU 230, 231).⁵⁸⁸

De meest abstracte leerstukken van de latere wetenschap berusten op deze handmatige vertrouwdeheid met de dingen waarin het ‘thans’ tegenwoordig-zijn van de dingen ‘handhaving’ is, om het zo te zeggen. Dat hebben wij kunnen leren van Husserl met zijn begrip ‘leefwereld’. Op dat ‘hand-haven’ gaat het ‘innerlijk leven’ van de wiskundige waar Léon Brunschvicg over sprak toch terug – als op een vergeten of versluisde basis (TU 231).⁵⁸⁹

- Kennis, praxis en handhaving -

Een cultuur van immanentie als cultuur van bevrediging, tot verzadiging toe. Is dat een overdrijving? Levinas vindt van niet; we dienen die metafoor serieus te nemen – eigenlijk is het geen metafoor. Want sinds lang vormt deze cultuur de aanzet tot “een geïncarneerde praktijk” van

main qui saisit et déjà disposant de matière qu'elle enserme ou que le doigt de la main montre. Et ainsi dans la *perception* qui est encore ‘théorique’ s'accuse une ‘visée’, un se référer à un but, à une chose, à un ‘quelque chose’, à un terme, à un *étant*. L'étant appartient à la concrétude de la compréhension de l'être. La perception est ‘prise’, appropriation, acquisition et promesse de satisfaction faite à l'homme; surgissement dans le moi d'un sujet intéressé et actif” (EN 200).

587 De oorspronkelijke tekst leest: “...dans le moi d'un sujet avide et hégémonique” (PEC 77) – een wat scherpe formulering die Levinas hier lijkt af te zwakken tot een meer algemene typering.

588 “Dans une culture de l'immanence, la satisfaction comme hyperbole de cette immanence! Métaphores à prendre au sérieux: une culture où rien ne saurait demeurer autre est d'emblée tournée vers la pratique. Dès avant la technologie de l'âge industriel et sans la prétendue corruption dont on accuse cet âge, la culture du savoir et de l'immanence est l'esquisse d'une pratique incarnée, de la mainmise et de l'appropriation, et de la satisfaction” (EN 200, 201).

589 “Les leçons les plus abstraites de la future science reposent sur cette familiarité manuelle avec les choses où la présence des choses est, si l'on peut dire, ‘main-tenance’. Husserl nous l'aura enseigné dans sa notion du ‘monde de la vie’. ‘Main-tenance’ à laquelle remonte tout de même – comme à une base oubliée ou offusquée – la ‘vie intérieure’ du mathématicien dont parle Léon Brunschvicg” (EN 201).

inpalmen, eigen maken en bevrediging. De ontwikkelingsgang van de moderne beschaving is er dan ook een van uiterst respectabele idealen en culturele expressies, die de oorspronkelijk wilde en onbeschaafde vormen van ‘handhaving’ in de menselijke ‘leefwereld’⁵⁹⁰ – “een vergeten of versluisde basis” (*une base oubliée ou offusquée*) – moeten sublimeren en legitimeren. Immers, een terugkeer naar dat primitief verleden is evenmin mogelijk als wenselijk – zelfs niet voor de eerste maanreiziger wiens voetafdruk aldaar pas mogelijk werd door uiterst geavanceerde technieken.⁵⁹¹ Ziehier een prestigieuze proeve van rekenkundige adequatie die de ‘rekenaar’ *in retro* vermeld doet staan over zichzelf.

In deze ‘hand-having’ wordt echter aan het ‘ter hand nemen’ al een vormgeving toegevoegd door een hand die modelleert of uitsnijdt wat ze vasthoudt, dat wil zeggen dat daarin aan een denken uitdrukking wordt gegeven in het lijfelijke van de hand. De hand geeft vorm, reeds als kunstenaar handelend, of doet al modellerend of een penseel hanterend een vorm ontstaan in de materie van de dingen waarin – voor het kennen paradoxalerwijze – het denken zijn model herkent waar het voordien nog geen flauw idee van had! Kennen of niet-kennen, deze beweging van de beeldend kunstenaar lijkt wel een andere manier van *zin*-verlening aan het zijn dan die van het kennen, een artistieke dimensie van de cultuur; we komen er straks over te spreken (TU 231).⁵⁹²

Een rekenkundige adequatie die de ‘rekenaar’ vermeld kan doen staan over zichzelf. Maar op wat voor manier? Want anders dan de rechtlijnigheid⁵⁹³ van het instrumenteel georiënteerde kennen herkent het denken in de meer kunstzinnig georiënteerde exploratie van het *zijn* pas echt iets van zichzelf – “zijn model” (*son modèle*), waar het voorheen nog geen flauw idee van had. Dat is de dynamiek van de “artistieke beweging” (*mouvement artistique*) voorbij kennen en niet-kennen – anders dan het berekenend kennen –, die daarmee geldt als “een andere manier van *zin*-verlening” aan het zijn. Ziedaar de “artistieke dimensie van de cultuur” – Levinas gaat het er nog uitgebreid over hebben.⁵⁹⁴

590 Husserliaanse “Lebenswelt” – zie BZ § 1, Husserliaanse fenomenologie.

591 “Le souvenir d’une sauvagerie primitive n’y est plus possible que par l’abstraction, pensée à reculons à partir des sciences, du romantisme des tableaux et des poèmes. Personne ne saurait plus en faire l’expérience sans recourir à la civilisation même dont on voudrait précisément se passer. Et cela est vrai même des premiers hommes mettant pied sur la lune à partir d’appareils sophistiqués et dans un espace mathématiquement compris et calculé” (PEC 74, 75).

592 “Mais ‘main-tenance’ où à la ‘prise en mains’ s’ajoute déjà une formation par une main qui modèle ou sculpte ce qu’elle, tient, c’est-à-dire où une pensée s’exprime dans la chair de la main. Main qui forme, déjà acte de l’artiste, ou qui, en modelant ou en maniant un pinceau, fait surgir une forme dans la matière des choses, et où – paradoxalement pour le pur savoir – la pensée reconnaît son modèle jamais entrevu jusqu’alors! Savoir ou non-savoir, mouvement artistique, autre façon que celle du savoir de prêter un *sens* à l’être, dimension artistique de la culture, dont nous parlerons tout à l’heure” (EN 201).

593 De gangbare opvatting gaat uit van de bemiddelende functie van het “teken” (*signe*) dat als betekenisdrager het betekende object betekent en daarmee correlatief onthult. Voor Levinas is het precies deze rechtlijnige totalisering “die de transcendentie [van het transcendent afwezige] neutraliseert” (HAM 92).

594 Het ‘betekenisgevende’ van de kunsten werd in de eerste exegese (§ 2, § 3 e.v.) reeds breeduit gethematiseerd, waar Levinas expliciet stelt: “Het zijn(de) in zijn geheel – de betekenis – toont zich in de werken van dichters en kunstenaars” (HAM 52, 53).

Het absolute weten, waarin in het *satis* van de satisfactie het denkwerk gebeurt dat het andere evenaart en inwendig maakt, is door Hegel verheerlijkt als vrijheid en als triomf van de rede. Maar in deze cultuur van het kennen is de cultuur zodoende rationeel opgewassen tegen de dingen en de mensen. Ziedaar de zin van het zijn! Zo ook bij Husserl waar, in de intentionaliteit, het menselijk bewustzijn buiten zichzelf treedt maar evenwaardig blijft aan het *cogitatum* dat het evenaart en waardoor het wordt bevredigd. In zo'n cultuur als denken aan het gelijke wordt de menselijke vrijheid gewaarborgd, verkrijgt de menselijke identiteit bevestiging; het subject volhardt daarin in zijn identiteit zonder dat de *andere* vraagtekens bij hem kan plaatsen of hem 'van zijn stuk' kan brengen (TU 231).⁵⁹⁵

Maar nog even terug naar "het absolute weten" (*savoir absolu*); daarin geldt het 'genoeg' (*satis*) van de cognitieve verzadiging als adequatie, en daarmee – conform Hegels dialectiek – "als vrijheid en triomf van de rede" (*comme liberté et triomphe de la raison*). Waarmee de cultuur van het kennen in rationeel verweer tegen elke cognitieve dissonantie – conform Husserls intentionaliteit – "de zin van het zijn" ervaart in de bevredigende adequatie van het eigen gelijk tussen *cogito* en *cogitatum*. En zo'n cultuur als gelijkmaker kent nog maar één doel: waarborging en bevestiging van eigen identiteit zonder vraagtekens of 'tegenwerping' (*désarçonner*).

§ 3. Het zinnige als geïncarneerd denken

Vanaf de derde paragraaf, getiteld 'Le sensé comme pensée incarnée', voert Levinas deze gefingeerde "zin van het zijn" terug op het zinnige van de incarnatie. De "immanente structuur van het kennen" vertoont daarmee een onzuiverheid waarvan de cultuur als kennen geen rekenschap kan geven. De eigen lichamelijkheid als 'subjectieve' immanentie *an sich* vormt immers de transcendentale voorwaarde tot het eigen denken als verondersteld 'objectieve' kenact *per se*.

In de cultuur als kennen wordt het verschil tussen de identiteit van het Zelfde en het anders-zijn van het 'gestandaardiseerde' zijn *gereduceerd*; ervaring wordt daarin geïnterpreteerd als greep hebben op het gegeven en als het feit dat je het *an sich* zijnde terugvindt – ideaal van de immanentie – als binnenwereld, als tegenwoordigheid en constituering van het uitwendig-zijnde in de *noëma* van de *noësis*. Maar brengt de cultuur dit in zich opnemen van het *andere* wel helemaal tot een goed einde? Alleen al het waarnemen van de dingen, in hun objectiviteit van iets denkbars, kan immers niet als zuivere immanentie geschieden. Waarneming is niet mogelijk zonder de ogen te bewegen, bijvoorbeeld, en het hoofd, zonder dat handen en benen zich verroeren, zonder dat het hele lichaam van de partij is bij de 'ken'-act, waar de gangbare analyse niets dan een voorstellingsinhoud

595 "Mais dans la culture du savoir – du savoir absolu que Hegel glorifiera comme liberté et triomphe de la raison où dans le *satis* de la satisfaction s'accomplit la pensée égalant et intériorisant l'autre – la culture a ainsi raison des choses et des hommes. Voilà le sens de l'être. Comme chez Husserl où, dans l'intentionnalité, la conscience humaine sort d'elle-même, mais reste à la mesure du *cogitatum* qu'elle égale et qui la satisfait. Culture comme pensée de l'égal où s'assure la liberté humaine, se confirme son identité, où le sujet dans son identité persiste sans que l'autre puisse le mettre en question ou le 'désarçonner'" (EN 201).

onderscheidt (TU 232).⁵⁹⁶

- *De idee van 'zuivere immanentie'* -

De cultuur als kennen veroorzaakt een kortsluiting tussen het Zelfde en het anders-zijn van het Andere, dankzij de reductie van *noëma* tot *noësis*. “Maar”, zo luidt de vraag: “brengt de cultuur dit in zich opnemen van het *andere* wel helemaal tot een goed einde?” Ofwel, kán er wel sprake zijn van een “zuivere immanentie” (*une pure immanence*)? Alleen al het waarnemen van de dingen als potentieel object voor het denken is een geïncorporeerd waarnemen, en daarmee een waarnemen dat de veronderstelde zuiverheid van de ‘ken’-act compromitteert in de gesitueerde *andersheid* van het lichaam. In § 2 van de eerste exegese – na zijn kritiek in § 1 op de ‘zuivere’ receptiviteit van de intellectualistische opvatting van betekenis (HAM 40) – verwees Levinas al naar “het scheppende gebaar van de subjectiviteit”; het “handgebaar”; het “cultureel gebaar” (HAM 46, 47); die de betekenis mogelijk maken, want “dát is de functie van het culturele ‘object’ als werk of gebaar” (HAM 49). De “gangbare analyse” (*l’analyse banale*) schiet dus tekort wanneer ze enkel ‘reket’ met haar objectiverende “voorstellingsinhoud” (*continu de représentation*) als zou daar geen concrete subjectief lichamelijke gesitueerdheid aan te pas komen. Maar...

We herinneren hiermee niet eenvoudig aan de fysiologische voorwaarden van de zintuiglijke gevoeligheid, waar de psychofysiologie altijd al van heeft geweten. Men dient de tegenwoordigheid en het organische leven, dat zich in zijn spontaniteit van bewegingen aan de realiteit aanpast, niet aan te voeren als natuurlijke of ‘naturalistische’ oorzaken van het kennen – zij behoren op een of andere wijze tot de zintuiglijke ‘inhoud’ zelf van hetgeen de waarneming aan objectiefs en intelligibels aandraagt, hetgeen reeds door Husserl is geanalyseerd onder de transcendentale voorwaarden van de waarneming (TU 232).⁵⁹⁷

Het is daarom geen oplossing dit tekort van de voorstellingsinhoud dan maar te verrekenen met de lichamelijke spontaniteit van het organisch leven, alsof de hele idee van ‘zuivere immanentie’ daarmee gered zou zijn. Nee, deze “fysiologische voorwaarden” (*conditions physiologiques*) van de zintuiglijke gevoeligheid behoren al tot “de zintuiglijke ‘inhoud’ zelf” (*contenu sensoriel même*). En in dit opzicht met dank aan Husserl – in de eerste exegese noemt Levinas het “een

596 “Mais la culture comme savoir où – entre l’identité du Même et l’altérité de l’être ‘tout fait’ – la différence se réduit; où l’expérience interprétée comme emprise sur le donné et comme le fait de retrouver – idéal de l’immanence – l’être en soi comme monde intérieur, comme présence et constitution de l’être extérieur dans le *noème* de la *noëse* – la culture réussit-elle jusqu’au bout cet enveloppement de *l’autre*? En effet, déjà la perception des choses, dans leur objectivité de pensable, ne peut s’accomplir comme une pure immanence. Elle n’est pas possible sans les mouvements des yeux, par exemple, et de la tête, sans que bougent mains et jambes, sans que le corps tout entier soit de la partie dans l’acte de ‘connaissance’, où l’analyse banale ne distingue qu’un contenu de représentation” (EN 201, 202).

597 “Ce n’est pas là le simple rappel des condition physiologiques de la sensibilité que la psychophysiologie n’a jamais ignorées. La présence et la vie organique dans sa spontanéité de mouvements s’adaptant au réel ne doivent pas être invoquées comme les causes naturelles ou ‘naturalistes’ du savoir – elles appartiennent en quelque façon au ‘contenu’ sensoriel même de ce que la perception apporte d’objectif et d’intelligible et que déjà Husserl analysait parmi les conditions transcendantales de la perception” (EN 202).

van de wellicht vruchtbare dubbelzinnigheden van zijn filosofie” (HAM 39)⁵⁹⁸ – vormen ze daarmee “op een of andere wijze” (*en quelque façon*) de “transcendentale voorwaarden” van wat de waarneming aan objectiefs en intelligibels kan aandragen. Waarmee in deze tekst, naast Husserls transcendentaal voorwaardelijk *subject*, ook Merleau-Ponty’s *corps propre* nog moet worden benoemd.

In de immanente structuur van het kennen lijkt dus een eigenaardig anachronisme te zitten: de wereld, of een deel daarvan, die het *ik denk* in zich heeft opgenomen of die in de ervaring is begrepen, bevindt zich in feite al onder de om- en bevattende elementen, behoort op de een of andere manier tot de lijfelijheid van het *ik denk*. En ook dat is geen metafoor, maar de eigenlijke paradox van een geïncarneerd *ik denk*, waaraan het begrip mentale synthese, dat het denken en lichamelijheid ‘verbindt’, toch geen recht kan doen. ‘Transcendentale apperceptie’ schiet hier te kort. Vandaar het begrip *corps propre*: heel *anders* dan het objectief identificeerbare lichaam dat deel uitmaakt van de wereld, zoals het mij in de spiegel voorkomt, zoals een dokter die mij onderzoekt het ziet; en terzelfder tijd: het *zelfde* als dat lichaam! (TU 232).⁵⁹⁹

- Het immanente kennen als anachronisme -

Er is dus sprake van een “eigenaardig anachronisme”. Maar waarom *anachronisme*, en wat is daarvan de *eigen* aard? Levinas noemt de lijfelijheid als *modus* van (zelf)bewustzijn en andersom. Wat duidt op de onverbreekelijke wederkerigheid tussen immanent *denken* en immanente *lichamelijheid*, en beider transcendentale relatie als absoluut verschillend. Want het ‘bewuste’ transcendeert het ‘lijfelijke’, maar ook andersom. Waar echter de transcendentale apperceptie ontvankelijk maakt voor die relatie, rechtvaardigt ze nog geen “mentale synthese” die denken en lichamelijheid met elkaar associeert, als betrof het een gelijktijdigheid die de ontijdigheid van die termen anachronistisch synchroniseert.⁶⁰⁰ Ziedaar de eigenlijke paradox van het geïncarneerde denken als denkende incarnatie, waarvan ook Levinas het *eigen* zinnige niet beter – niet *wezenlijker* – weet te duiden dan met verwijzing naar Merleau-Ponty’s *corps propre*, als de *eigen*-aard van het niet-identieke *bewuste-lichamelijke-gesitueerde*, of: “het *zelfde* als [het *andere* van] dat lichaam!” (*le même que ce corps!*).

⁵⁹⁸ Zie BZ § 1, Husserliaanse fenomenologie.

⁵⁹⁹ “Il y aurait donc là un singulier anachronisme dans la structure immanente du savoir: le monde ou une partie du monde enveloppé par le *je pense* ou compris dans l’expérience se trouve déjà en fait parmi les éléments enveloppants, appartient, en quelque façon, à la chair du *je pense*. Ce qui n’est pas, là non plus, une métaphore, mais le paradoxe même d’un *je pense* incarné que la notion synthèse mentale ‘associant’ pensée et corporéité n’arrive pas à justifier. L’‘apperception transcendentale’ ne suffirait pas ici. D’où la notion du *corps propre* tout *autre* que le corps objectivement identifiable, partie du monde, tel qu’il m’apparaît dans la glace, tel qu’un médecin le voit en m’examinant; et, à la fois, le *même* que ce corps!” (EN 202).

⁶⁰⁰ Vgl. BZ § 7, Analyse van de transcendentale zin – waarin benoemd: “de grens van de transcendentale apperceptie” (HAM 32), en vervolgend: “...door een scheur in de eenheid van de ‘transcendentale apperceptie’ aan te wijzen wijst men op een orde – of een wanorde – die het zijn te boven gaat, maar vóór de plaats en vóór de cultuur ligt. We stoten hier op het ethische” (HAM 33). Vgl. noot 386, 494.

Van zo'n relatie tussen het *Zelfde* van het *ik denk* en het *Andere* van de *Natuur* vermag de cultuur als kennen geen rekenschap te geven. Zou dan de hand als articulatie van het kennen, welks 'beschouwen' greep wordt en inbezitneming – wij bespraken deze kwestie hiervoor –, al een incarnatie van het subject zijn die veel ouder is dan de staat van zuivere innerlijkheid van Descartes' *res cogitans*, die zo absoluut onderscheiden is van de *res extensa* en die, 'zonder Gods hulp', slechts *gekend* kan worden door de *cogitatio* van de denker? (TU 232, 233).⁶⁰¹

De groteske aporie van "de cultuur als kennen", betreft aldus de relatie tussen "het Zelfde van het *ik denk*" (*le Même du je pense*) en "het Andere van de *Natuur*" (*l'Autre de la Nature*).⁶⁰² En evenzo betreft de karakteristiek van die aporie het hedendaags *anachronisme* van een verondersteld "zuivere innerlijkheid" à la Descartes' *res cogitans* – *in incorporere* – met "de *res extensa*" van een subject "die veel ouder is". Waarop Levinas refereert aan Descartes' cirkelredenering van een immanente en aldus inadequate *deus ex machina* – God legitimeert onze 'heldere' begrippen –, als arrestatie van een eenkennig (zelf)bewustzijn dat alzo wordt doorverwezen naar een *andere* wijze van 'beschouwen'.⁶⁰³

§ 4. Cultuur als uitdrukking in kunst

In de eerste paragrafen van de oorspronkelijke tekst stelde Levinas al de retorische vraag: "Hoe verandert cultuur barbarisme in zin, het Andere van het zijn in overeenstemming met het zichzelf van het Zelfde? Ziehier onze eerste vraag". Waarop vervolgend: "De paden van kennis en techniek enerzijds en de wegen van kunst en poëzie anderzijds, bieden ons een eerste antwoord op deze eerste vraag" (vert. DvB).⁶⁰⁴ We herkennen hierin de thematiek van het Ware en het

601 "Relation entre le *Même du je pense* et *l'Autre de la Nature* dont la culture comme savoir ne saurait rendre compte. La main comme articulation du savoir dont la 'contemplation' se fait prise et saisie – il en était question plus haut – serait-elle déjà incarnation du sujet plus ancienne que l'état de la pure intériorité de la *res cogitans* de Descartes, absolument distincte de *res extensa* et qui, 'sans l'aide de Dieu', ne peut être *connue* que par la *cogitatio* du pensant?" (EN 202).

602 "Het lichaam is het feit dat het denken in de wereld duikt [...] deze wereld uitdrukt op hetzelfde moment waarop het de wereld denkt" (HAM 50); – hét probleem van stof en geest, lichaam en ziel, hersenen en bewustzijn. Vgl. noot 159, 175, 391.

603 Verwijzing naar de bekende passage in Descartes' *Discours de la methode* IV, 38: "...dat wat wij zeer helder en zeer welonderscheiden kunnen denken waar is, slechts zeker is omdat God bestaat, en omdat hij een volmaakt wezen is, en omdat alles wat in ons is van hem komt. En daaruit volgt dat onze ideeën of begrippen die reëel zijn en die van God komen, in al datgene waarin zij helder en welonderscheiden zijn niet anders dan waar kunnen zijn." – René Descartes, *Discourse de la methode* (1637); Ned. vert. *Over de methode* (Amsterdam 2011), 100. Het irrationele tekort van deze 'logische' cirkelredenering wijst op de altijd terugkerende noodzaak van een rationeel *an sich* niet te verantwoorden *tertium* (voor Descartes: 'Gods hulp'), zoals eerder in de eerste exegese genoemd en aldaar in § 9 gethematiseerd als "derde weg" en "Derde Persoon". Het daar gestelde "over het zijn heen" (*au-delà de l'être*) kan hier worden opgevat als 'het immanente kennen voorbij' – Descartes' beroep op God is rationeel niet te verantwoorden – wat wijst op een andere beschouwingswijze dan zijn rationalistisch *cogitatio*. Zie noot 580 over de trucage van rationele en irrationele argumentaties.

604 "Comment la culture convertit-elle cette barbarie en sens, *l'Autre* comme être en accord avec soi du *Même*? Voilà notre première question. Les voies du savoir et de la technique d'une part, les voies de l'art et de la poésie de *l'autre*, apportent, à cette question première, une première réponse" (PEC 75).

Schone – expliciet benoemd in PEC 76 (zie noot 575) –, met betrekking waartoe Levinas op het eind van deze vierde paragraaf, getiteld ‘La culture comme expression dans l’art’, stelt dat de manifestatie van het Schone wel heel anders is dan “de intelligibiliteit van het kennen van de gedachte aan het koudweg-gelijke”, ofwel de idee van het Ware (TU 234). Want loopt die idee niet stuk op haar universele pretenties van een totaliserend weten?

Is dit een puur vastlopen van de universele wijsheid opgevat als een niet aflatend streven, voor een denken, om tot zichzelf in te keren en daarbinnen het zijn terug te vinden als *gegeven* in zijn tegenwoordigheid, waarvan de hele cultuur van het Westen toch wel bezield lijkt te zijn? Of zou er ‘iets nieuws’ zijn, zoals Merleau-Ponty het uitdrukt (*Signes* p. 204), ‘tussen de transcendente Natuur, het *en soi* van het Naturalisme en de immanentie van de geest met zijn acts en normen?’ (TU 233).⁶⁰⁵

De aporie van “de cultuur als kennen” betitelt Levinas als “een puur echec” van het universele wijsheidsstreven binnen de Westerse cultuur. Waarmee hij duidt op het ‘ken-nelijk’ onvermogen in zichzelf denkenderwijs “het zijn als *gegeven* tegenwoordig te stellen”. Waarmee dat denken voor het Raadsel staat van *zijn* en *zichzelf-zijn* als noodzakelijke maar ontoereikende pijlers van alle zelfarticulatie en zelfaffirmatie, want de ‘derde’ pijler ontbreekt.⁶⁰⁶ En daarmee is en blijft de mens zichzelf een raadsel, gelijk Augustinus’ *quaestio mihi factus sum* (‘ik ben mijzelf een vraagstuk geworden’).⁶⁰⁷ In wezen geldt dit “niet aflatend streven” daarom een uiterst gecultiveerd zijsstreven, waarin Levinas de sporen ziet van een weliswaar aangepaste ‘wilde natuur’ (*traces modifiant la ‘sauvage nature’*), maar ook de binding aan de noodzakelijke natuurlijke behoeften, en daarmee een volharden in eigen zijn (PEC 75). Om vervolgens met verwijzing naar Merleau-

605 “Est-ce un pur échec de la sagesse universelle entendue comme un effort soutenu, pour une pensée, d’entrer en soi et d’y retrouver l’être comme *donné* dans sa présence, ce qui a pu paraître animer toute la Culture de l’Occident? Ou y aurait-il ‘quelque chose de nouveau’, selon l’expression de Merleau-Ponty dans *Signes* (p. 204) ‘entre la Nature transcendante, l’ensoi du Naturalisme et l’immanence de l’esprit, de ses actes et de ses normes?’” (EN 203).

606 Het *tertium comparationis*, zoals in de exegese vanaf § 1 in BZ geduid als ‘derde’ vergelijkende instantie, be-tekent als verstaanshorizon van het ambigue Zelf de diepere grondbetrekking van het *transcendentale* subject; – m.b.t. het lichaam gewaagt Merleau-Ponty bijvoorbeeld al van “het lichaam als een bundel processen in de derde persoon”. Zie noot 159.

607 Het Raadsel Mens als aporie (*aporia*) raakt aan wat Ben Schomakers, een van de hedendaagse tekstbezorgers van Aristoteles’ *Metafysica*, in zijn inleiding tot de Nederlandse vertaling daarvan omschrijft als “metafysisch moment” in de ervaring; een moment: “waarin de werkelijkheid wegvalt, zij haar alledaagse vertrouwde en betrouwbare verliest, haar massa en uiteindelijkheid kwijtraakt, aan het wankelen gaat, en degene die de ervaring ondergaat zonder houvast achterlaat.” – Ben Schomakers, *De kern van het zijnde: een inleiding tot de Metafysica van Aristoteles* (Budel 2005), 240. Maar, aldus Schomakers: “...het metafysisch moment kan wat mij betreft ook worden opgevat als een felle metafoor voor de intellectuele onwil, of zelfs het onvermogen, om de werkelijkheid anders te zien dan in het bezit van het zijn, de samenhang, de identiteit, die het zijn van de werkelijkheid en het zijn van de mens in de werkelijkheid bedreigen wanneer ze uit de werkelijkheid wegvallen” (*ibid.*, 241). Vgl. noot 187, 290. Zie in dit verband ook Albert Camus’ typering van het absurde: “At any street corner the feeling of absurdity can strike any man in the face. As it is, in its distressing nudity, in its light without effulgence, it is elusive.” En: “The irrational, the human nostalgia, and the absurd that is born of their encounter – these are the three characters in the drama that must necessarily end with all the logic of which an existence is capable.” – Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, 9, 26). Vgl. noot 269.

Ponty te betuigen dat er in dit echec mogelijk ook nog sprake is van “iets nieuws” (*quelque chose de nouveau*), ofwel iets heel *anders* dan de transcendente Natuur of naturalistische opvatting van een verondersteld autonome eigenheid waarop de menselijke geest zijn normatief denken en praktisch handelen zou kunnen afstemmen.⁶⁰⁸

Oeroude staat van ‘gezond-levende lijfelijheid’ of incarnatie, concreetheid die voorafgaat zowel aan de zuivere spiritualiteit van het subject in het idealisme, als aan de zuivere materialiteit van de natuur – het zijn wel alletwee geconstrueerde abstracties! In de concrete gevoeligheid tussen het ik en het ‘andere’ van het ik zou dan de meest oorspronkelijke relatie niet tegengesteldheid zijn of radicaal onderscheid maar *uitdrukking*, uitdrukking van het ene in het andere: het culturele gebeuren waarin alle kunstvormen hun oorsprong vinden (TU 233).⁶⁰⁹

- Incarnatie, gevoeligheid en uitdrukking -

Het begrip “incarnatie” is intussen een opvallend veel voorkomende notie in de exegese van beide teksten. We dienen die notie dan ook zeer serieus te nemen, in de hier bedoelde zin van “concreetheid die voorafgaat” (*concrétude antérieure*) aan “geconstrueerde abstracties” (*abstractions construites*) van “zuivere spiritualiteit” (*la pure spiritualité*) en “zuivere materialiteit” (*la pure matérialité*). In verband waarmee Levinas de eveneens veel voorkomende notie *uitdrukking* noemt als “de meest oorspronkelijke relatie [...] van het ene in het andere”. En in die optiek impliceert “incarnatie” zowel de spirituele als materiële gevoeligheid en ontvankelijkheid voor *indrukken* die het subject aanzetten tot *uitdrukken*.⁶¹⁰ Ziedaar het culturele gebeuren als heteronomie bij uitstek,⁶¹¹ waarin alle kunstvormen hun oorsprong vinden.⁶¹²

608 Hier valt te denken aan ‘naturalistische’ opvattingen omtrent mens en wereld, zoals vervat in de inmiddels gedateerde natuurrechtelijke noties van de liberaal metafysische vrijheidsidee, waar die conflicteert met de even metafysische alsook uiterst concrete verantwoordelijkheidsidee van een gedeelde wereld *van en voor* allen. Zie noot 43.

609 “État immémorial de chair vive ou d’incarnation, concrétude antérieure à la pure spiritualité du sujet idéaliste et la pure matérialité de la nature – l’une et l’autre abstractions construites! Dans la sensibilité concrète entre le moi et l’‘autre’ du moi, la relation initiale n’aurait pas été opposition ou radicale distinction, mais *expression*, expression de l’un dans l’autre, événement culturel, source de tous les arts” (EN 203).

610 Eerder benoemden we ‘de mens als membraam’ – *Membrana* = dunne huid (zie noot 108) – een soortspecifieke sensibeleit als *gevoelige plek of plaats* in de werkelijkheid, vatbaar voor indrukken en daaraan uitdrukking gevend, en als zodanig *betekenende* subjectiviteit; wat aansluit bij Levinas’ ‘verzamelplaats’ van het zijn(de). Vgl. noot 160, 161.

611 Vgl. ‘La philosophie et l’idée de l’infini’, waarin de vraag: “Autonomie ou Hétéronomie? Le choix de la philosophie occidentale a penché le plus souvent du côté de la liberté et du Même” (EDE 231).

612 “Het is duidelijk, dat de cultuur volgens deze zienswijze door de uitdrukking wordt gedefinieerd, dat de cultuur kunst is en dat de kunst of de viering van het zijn het oorspronkelijke wezen van de incarnatie uitmaakt” (HAM 51). Zie de exegese van § 2 in BZ, Cultuur gedefinieerd als ‘uitdrukking’. Prachtig zijn de openingswoorden van Levinas in zijn vroege opstel *La réalité et son ombre* (1948): “In het algemeen aanvaardt men als een dogma dat de functie van de kunst uitdrukking is en dat de artistieke expressie op kennis berust. De kunstenaar, zelfs de schilder, zelfs de muzikant, zegt [‘L’artiste dit’]. Hij zegt het onuitsprekbare. Het werk verlengt en overschrijdt de alledaagse perceptie. Wat deze waarneming banaliseert en mist, vat de kunst, samenvallend met de metafysische intuïtie, in zijn onherleidbare essentie” (DWS 21).

Tussen het denken van het 'ik' en de exterioriteit van de materie wordt het *zinnige* van de uitdrukking tekenend, in een betekenisvolheid die verschilt van de verinnerlijking van het kennen en van de overheersing van het Zelfde over het Andere. Zo werkt cultuur in de oorspronkelijke betekenis van het woord – een wereld bewonen, niet eenvoudig ruimtelijke inherentie, maar expressieve vormen scheppen die in het *zijn* invoelbaar zijn voor een niet-thematiserende wijsheid van de lijfelijheid; die schepping is de kunst, of de poëzie (TU 233).⁶¹³

In het nog technische handelen, helemaal gericht op het streven naar een vooropgesteld doel, gaat zich al vaardigheid aftekenen en elegantie; in het stemgeluid klinkt al een betekenisvolle taal op, evenals de mogelijkheden van lied en gedicht. Benen die kunnen lopen blijken dansvaardig; handen die aanraken en vasthouden tasten af, schilderen, beeldhouwen en bewerken een klavier, vol verwondering zich te conformeren aan een ideaal waar zij nog geen flauw idee van hadden (TU 233, 234).⁶¹⁴

“Het *zinnige* van de uitdrukking” (*le sensé de l'expression*) “tekent de betekenisvolheid” (*signifie de signifiante*) van een incarnatie die elke gefingeerde “overheersing van het Zelfde over het Andere” logenstrafft. Levinas thematiseert hier en in volgende alinea's het onderscheid tussen een rationale en artistieke relatie van het Zelfde tot het Andere. Want elke relatie tot de werkelijkheid soufleert in de eindverantwoording haar eigen idioom. Wat in eerste instantie niets te maken heeft met de eisen van begrijpelijkheid van de kant van het subject, maar alles met de syntax van vigerende waarden als object van die werkelijkheidsbetrekking zelf. Zo ‘tekent’ de wetenschappelijke omgang met de werkelijkheid voor rationalisaties en zogenaamd objectieve argumentaties als expliciet voorwaardelijk in de eindverantwoording van haar betekenisvolle bevindingen. Een ‘sluitende’ logica dus, als *modus operandi* van wetenschappelijk discours. Maar weer heel anders kent de moderne kunst als grondwaarde de ‘allerindividueelste expressie van de allerindividueelste emotie’ (Kloos), een *modus* die de vrije kunstbeoefenaar ter beschikking staat en waarbij niet wordt geopteerd voor brede toegankelijkheid en acceptatie. Dát ‘tekent’ de kunstzinnige betrokkenheid op de werkelijkheid waaraan de betekenisvolle artisticeit van het kunstzinnige wordt afgemeten, en niet praktisch nut of rationale legitimaties achteraf. Wat verheldert waar de geslotenheid van het thematiserend kennen tekortschiet in haar relatie tot de werkelijkheid, en de invoelbaarheid van het niet-thematiserende scheppen meer ruimte biedt aan het Andere van een *zijn* waarvan het tegelijkertijd de belichaming is. En zo werkt “cultuur in de oorspronkelijke betekenis van het woord” (*Culture au sens étymologique du terme*), niet enkel omvormend in termen van ruimtelijke kolonisatie maar ook uitdrukking gevend aan een

613 “Entre la pensée du ‘je’ et l’extériorité de la matière, le *sensé* de l’expression signifie de signifiante, différente de l’intériorisation du savoir et de la domination de l’Autre par le Même. Culture au sens étymologique du terme – habitation d’un monde qui n’est pas une simple inhérence spatiale, mais création de formes expressives sensibles dans *l’être* par une sagesse non-thématisante de la chair, qui est l’art ou la poésie” (EN 203).

614 “Dans le geste encore technique appliqué à atteindre un but proposé, déjà se dessinent adresse et élégance; dans la voix, déjà s’esquissent un langage signifiant et les possibilités du chant et du poème. Les jambes qui savent marcher sauront déjà danser; les mains qui touchent et tiennent, tâtent, peignent, sculptent et actionnent un clavier dans la surprise de se conformer à un idéal jamais entrevu” (EN 203).

niet-thematiserbaar – niet-koloniseerbaar – *zijn*. Wat Levinas illustreert met verwijzing naar meerdere kunstvormen die in verwondering over hun geïncarneerde vermogens uitdrukking geven aan “een ideaal waar zij nog geen flauw idee van hadden” (*un idéal jamais entrevu*).

Een vroegrijpe of *oorspronkelijke* incarnatie van het denken, een ontstaan van een cultuur in heel zijn verscheidenheid van kunstvormen, waarin het zinnige niet terugwijst naar de noëtisch-noëmatische structuur van de transcendentale constitutie in het kennen, noch ook naar een of andere gemeenschappelijke regel; maar waarin zich samenklanken en wanklanken in het mens-zijn voordoen zonder terug te kunnen vallen op het universele, of daartoe terug te brengen, en waarin zij in het uitermate uitheemse van deze gevarieerdheid blijven. Over smaak valt niet te twisten! (TU 234).⁶¹⁵

De verscheiden kunstvormen zijn aldus legio. En welke logica bepaalt hun onderscheiden waarde? Zoiets gaat alle ratio en argumentatie te boven, waarom er in beslissende zin niet over valt te twisten. Want het kunstzinnige vertegenwoordigt een “vroegrijpe” ofwel, meer “*oorspronkelijke* incarnatie van het denken” dan welke rationaliteit ook vermag te achterhalen. En het kunst-zinnige kent als zodanig ook geen noëtisch-noëmatische structuur noch een of andere gemeenschappelijke regel, maar een creatie van intermenselijke “samenklanken en wanklanken” (*accords et désaccords dans l'humain*) als uitdrukking van een “extreem exotische gevarieerdheid” (*l'exotisme extrême de cette variété*).

In het verschil tussen velerlei personen en tussen ver uiteenlopende collectiviteiten zou dan de materie of de natuur of het zijn, in de woorden van Merleau-Ponty, zijn ziel openbaren of uitdrukken of verheerlijken, en mens-zijn (of de mens zelf) betekent daarin dan de eigenlijke *locus* van dit uitdrukking-geven, en heel het samenstel dat onmisbaar is voor deze manifestatie van het Schone, voor kunsten en poëzie die de actieve vormen zijn van deze verheerlijking ofwel van de oorspronkelijke incarnatie van het Zelfde in het Andere die ook een manifestatie is (TU 234).⁶¹⁶

Deze manifestatie is wel heel anders dan de intelligibiliteit van het kennen van de gedachte aan het koudweg-gelijke, zij neemt, zonder de grenzen van de cultuur van de immanentie te overschrijden, binnen het ken-atheïsme van onze westerse cultuur de plaats in van een onbekende god, en noemt zich geestelijk leven (TU 234).⁶¹⁷

615 “Incarnation précoce ou *originelle* de la pensée, naissance dans ses diversités d'une culture artistique où le sensé ne renvoie pas à la structure noético-noématique de la constitution transcendante dans le savoir, ni à quelque règle commune; mais où accords et désaccords dans l'humain se produisent sans recours ni réduction à l'universel et restent dans l'exotisme extrême de cette variété. On ne discute pas de goûts!” (EN 203).

616 “Dans la différence entre personnes multiples et entre collectivités dispersées – la matière, ou la nature ou l'être révéleraient ou exprimeraient ou célébreraient, comme dit Merleau-Ponty, son âme et l'humain (ou l'homme lui-même) y signifierait le lieu *même* de cette expression et tout l'agencement indispensable à la manifestation du Beau, à l'art et à la poésie qui sont les modes actifs de cette célébration ou de l'incarnation originelle du Même dans l'Autre qui est aussi une manifestation” (EN 203, 204).

617 “Manifestation tranchant sur l'intelligibilité du savoir de la pensée de l'égal et qui, sans sortir de la culture de l'immanence, prend dans l'athéisme du savoir de notre culture de occidentale la place d'un dieu inconnu et le nom de vie spirituelle” (EN 204).

Deze “intermenselijke differentie” (*différence entre personnes*) “openbaar” (*révéleraient*), in de woorden van Merleau-Ponty, de “ziel” van het materiële (*son âme*) of de natuur, en daarmee eigenlijk van het zijn zelf. Waarbij het menselijke “de eigenlijke locus” (*le lieu même*) vormt van die uitdrukking als “manifestatie van het Schone” (*manifestation du Beau*). Het kunstzinnige is aldus, wat Levinas eerder noemde, “een vieren van de wereld” (*célébration du monde*) (HAM 50). En ook hier vormt de creatieve *activus* de onmisbare plaats waar “deze verheerlijking” (*cette célébration*) zich als “oorspronkelijke incarnatie van het Zelfde in het Andere” – en andersom – manifesteert.⁶¹⁸ Wat duidt op een fundamentele ongelijkheid – “fundamentele vreemdheid” (*étrangeté foncière*) (HAM 77)⁶¹⁹ – in termen van ‘eigen vreemdheid’ en ‘vreemde eigenheid’; waarom deze manifestatie wel heel anders is dan het intelligibel gedachte “koudweg-gelijke” (*légal et qui*) van de immanente ken-modus. Nochtans worden “de grenzen van de cultuur van de immanentie” niet overschreden. Waarom, wat Levinas hier als westers “ken-atheïsme” (*lathéisme du savoir*) betitelt, uit verlegenheid om zijn wezenlijke gedesoriënteerdheid zichzelf versprekend,⁶²⁰ spreekt van “geestelijk leven” (*vie spirituelle*), als betrof het dienst aan- en verering van “een onbekende god” (*un dieu inconnu*).⁶²¹ *Het spirituele kruipt waar het niet gaan kan* was onze eerdere opmerking, wat gezien de orde van het Zijn geen toeval lijkt. Immers, het leven van “geïncarneerde geesten” (HAM 50) impliceert een enerverend geestesleven, zich uitend in een gepassioneerd verzamelen van Zijn als betrof het een kwestie van *To be or not to be*, wat het in zekere zin ook is.⁶²² Levinas formuleert in de laatste alinea van deze paragraaf daarom een aantal

618 Hier opnieuw, ‘de mens als gevoelige plek/plaats’ in de werkelijkheid. Zie noot 108, 160, 161, 610.

619 De meest directe en dringende presentie van die vreemdheid vormt het geweten als het ‘vreemde’ in het ‘eigene’, en daarmee precies dat Andere dat mij ethisch relateert aan de ander, mijn medemens als naaste. Vgl. noot 63, 562.

620 “...deze wezenlijke des-oriëntatie – is wellicht de moderne uitdrukking van het atheïsme” (HAM 57). Vgl. noot 585. In dit geval betreft het een evidente inconsistentie binnen een positivistische optiek die met ‘het geestelijke’ geen raad weet maar het ook niet kan negeren, en het daarom projecteert (en parkeert) waar het wetenschappelijk geen kwaad kan: in het kunstzinnige. Wat correspondeert met Levinas’ opmerking in BZ: “Het is dus geen toeval dat de verheerlijking van de cultuur en de culturen en de verheerlijking van het artistieke aspect van de cultuur het hedendaagse geestesleven leiden” (HAM 51). Als ‘zachte’ sector speelt het de harde maatschappelijke sectoren (politiek, economie) vrij van al te nadrukkelijke ethische overwegingen (‘we moeten tenslotte wel reëel blijven’).

621 Een impliciete verwijzing naar de ‘onbekende god’ van de Atheners die, naar de woorden van de apostel Paulus, ‘vereren wat zij niet kennen’ (Hand. 17: 22 e.v.). Roger Scruton noteert het volgende: “De kunst heeft van lieverlee de oude religieuze taak overgenomen om de spirituele werkelijkheid te symboliseren die het bereik van de wetenschap te boven gaat. En zo is de religie haar greep op de collectieve verbeelding kwijtgeraakt, en heeft de cultuur een steeds belangrijker plaats ingenomen, omdat die het betrouwbaarste medium is om de geest van sceptische mensen te laten deelhebben aan verheven ethische ideeën.” – Scruton, *Waarom Cultuur belangrijk is*, 43.

622 Theo de Boer: “De mens is een verlangen te zijn (*désir d'être*), een *conatus essendi* (Spinoza) of, zoals Heidegger het nogal droog uitdrukt: hij is het wezen dat het ‘in zijn zijn om dat zijn’ gaat. Zijn identiteit is ‘authenticiteit’, het geheel zichzelf-zijn waarnaar hij rusteloos zoekt” (TFP 125 e.v.). Vgl. noot 183. Maar Levinas benadrukt ook de onmogelijkheid van het *niets* want: “Dat had de mens de mogelijkheid gelaten de dood te aanvaarden, aan de slavernij van het bestaan een uiterste meesterschap te ontfoetselen. ‘To be or not to be’ is een zich bewustworden van deze onmogelijkheid jezelf teniet te doen” (...*une prise de conscience de cette impossibilité de sanéantir*, TA 44). Vgl. ZZ 23 e.v. Hoe enerveert dit de huidige discussies over euthanasie? Daar zijn we nog niet uit, waar het gaat om de kritieke afweging

wezenlijke vragen, waarmee we komen op het eind van de eerste helft van deze tekst, en daarmee op een belangrijke cesuur in het hele betoog.

- Vier wezenlijke vragen -

Ging het tot nu toe, zoals in de eerste paragrafen van BZ, om enkele inleidende thema's (wetenschappelijke kennis; praktische kunde; kunstzinnige uitdrukking); met het in de vijfde paragraaf benoemen van "Staat" en "politiek" als sociale en maatschappelijke "samenbundeling van menselijke veelvoudigheid" zet Levinas voluit in op de uiteindelijke explicatie van een eigen cultuurbegrip. Maar daaraan voorafgaand (retorisch een cruciaal moment in deze tekst als voordracht) bepaalt hij ons nog bij vier wezenlijke vragen betreffende de aard en gerelateerdheid van het kunstzinnige en het anders-zijn. Ons interesseert hoe Levinas gaande de tweede helft van de tekst die vragen uitwerkt. Aansluitend op de idee van het kunstzinnige als "geestelijk leven" betreft het de volgende kwesties:

Maar wordt de draagwijdte van het anders-zijn van het zijn daarmee genoegzaam aangegeven en wordt het voldoende naar waarde geschat als het *andere* van het mens-zijn? En is het anders-zijn zelf niet nog te natuurlijk? Dreigt voor de cultuur van het bewonen, in zijn kunstzinnige uitdrukkingsvormen, niet het gevaar van een breuk uitgaande van een absoluut ander-zijn dat zich niet tot Zelfde laat reduceren en dat uitnodigt tot een andere Cultuur dan die van het kennen of van de poëzie? (TU 234).⁶²³

Evident is de wederkerige semantiek in deze meervoudige vraagstelling – het betreft immers meerdere aspecten van een dieperliggende kwestie, waarom we de vragen verkort en duidelijk onderscheiden herformuleren:

- Kan het kunstzinnige de draagwijdte van het anders-zijn van het zijn voldoende duiden?
- En wordt dat anders-zijn dan voldoende naar waarde geschat als het *andere* van het menszijn?
- Of is zowel het kennend als het kunstzinnig anders-zijn misschien zelf nog te natuurlijk?
- En vormt het absolute ander-zijn daarmee geen bedreiging voor de gevestigde cultuur, waarmee het uitnodigt tot een andere Cultuur dan die van het kennen en de kunsten?

In BZ vindt de eerste vraag al direct deze toelichting: "...in het eindeloze spel van de kunst ontlast het zijn zich van zijn andersheid" (HAM 67) – waarmee het antwoord op de eerste vraag vanuit die tekst ontkennend moet zijn, gelijk het antwoord op de tweede vraag als uitvloeisel van die eerste. En evenzo de derde vraag, of het kennend en kunstzinnig anders-zijn zelf nog te natuurlijk is – het geldt immers "een pluralisme waaraan één enkele zin en richting ontbreekt"

tussen kwantiteit van geleefde en mogelijk nog te leven jaren en daarbij voorgestelde kwaliteit van leven – waarop geen empirische sleutel past.

623 "Mais l'altérité de l'être est-elle dès lors suffisamment mesurée et assez appréciée comme *l'autre* de l'humain? Et n'est-elle pas elle-même encore trop naturelle? La culture de l'habitation, dans son expression artistique, n'est-elle pas menacée de rupture à partir d'une altérité absolue qui ne se laisse pas réduire au Même et qui invite à une autre Culture qu'à celle du savoir ou de la poésie?" (EN 204).

(HAM 66). De vierde vraag daarentegen, herkennen we niet in BZ. Deze enigmatische vraag over 'bedreiging' van de gevestigde cultuur refereert heel direct aan – en vormt daarmee de retorische opmaat naar – de laatste regels van § 8 in FB, en dat in termen van een transcendentie waarvan de cultureel-lijke uitkomst op voorhand niet voorspelbaar is, waarom we ons op dit punt nog even van commentaar daarop onthouden.

§ 5. Het anders-zijn van een ander

Levinas begint deze paragraaf, getiteld 'L'altérité d'Autrui', in associatie van "het neoplatoonse ideaal van het Ene" met de 'devotie' (*dévotion*) van "de Cultuur van kunde en kunst". Het is een krachtige metafoor waarmee eerder genoemd "geestelijk leven" (HAM 51; TU 234) wordt uitgelegd als piëteit die het veelvuldige van de wereld terugbrengt tot de immanentie van het Ene.

In de door het kennen opengelegde dimensie van de cultuur, waarin het menselijke het onmenselijke in zich opneemt en beheerst, doet het *zinnige* zich gelden, en bevestigt zichzelf als terugkeer van het Zelfde en het Andere tot de eenheid van het Ene; op analoge wijze verkrijgt de eenheid van het Ene gelding en wordt bevestigd tussen lichaam en ziel – en dat is nog altijd het zinnige – in de kunstzinnige uitdrukking, de eenheid die zich reeds aftekent in de ambivalentie van het lijfelijke en het mentale, en in de overdracht van modeverschijnselen zelfs door de verschillen heen (TU 234, 235).⁶²⁴

Met dat al kunnen wij de Cultuur van kunde en kunst plaatsen als 'devotie', dat wil zeggen: als toewijding aan het neoplatoonse ideaal van het Ene waartoe het veelvoudige van de wereld in piëteit terugkeert teneinde zich immanent te maken aan de eenheid van het Ene, ofwel deze te imiteren in de autonomie of de vrijheid van kennen en techniek en in de hoogverheven zelfgenoegzaamheid van het Schone (TU 235).⁶²⁵

De thematiek van het Ene kwam in BZ reeds ter sprake. Op het eind van § 9 aldaar schrijft Levinas: "Plotinos heeft de voortkomst uit het Ene begrepen als een proces dat de onveranderlijkheid evenmin als de ab-solute gescheidenheid van het Ene aantast" (HAM 97). Metaforisch herneemt Levinas de idee van het Ene als de "door het kennen" (*par le savoir*) opengelegde dimensie van de cultuur, waar middels assimilatie van het menselijke (het Zelfde van het *ik denk*) en

624 "Dans la dimension de la culture ouverte par le savoir où l'humain assimile l'inhumain et le maîtrise, s'affirme et se confirme le *sensé* comme retour du Même et de l'Autre à l'unité de l'Un; de façon analogue l'unité de l'Un s'affirme et se confirme – et c'est encore le *sensé* – entre l'âme et le corps dans l'expression artistique se dessinant déjà dans l'ambivalence de charnel et du mental et dans la communication du goût à travers les différences mêmes" (EN 204).

625 "Tout cela situe la Culture, savoir et art, comme 'dévotion' à l'idéal néo-platonicien de l'Un auquel le multiple du monde retourne pieusement pour se rendre immanent à l'unité de l'Un ou pour l'imiter dans l'autonomie ou la liberté du savoir et de la technique et dans l'auto-suffisance superbe du Beau" (EN 204).

onmenselijke (het Andere van de *Natuur*) het *zinnige* zich doet gelden als “de eenheid van het Ene” (*à l'unité de l'Un*). Alzo wordt een aanvankelijke dialectiek tot synthese – *immanentie* – en verkrijgt de eenheid van het Ene op analoge wijze gelding en bevestiging in de kunstzinnige uitdrukking van lichaam en ziel.⁶²⁶ Ziehier de toewijding van kennis en kunstzin (*savoir et art*) in een Cultuur die ‘het-platonisme-voorbij’⁶²⁷ haar eenheid⁶²⁸ vindt in de uitdrukkelijke zucht naar autonome vrijheid en de verheven zelfgenoegzaamheid van het Schone⁶²⁹ – een ‘geestesleven’ dat in overgave niet onderdoet voor allerlei vroegere vormen van vrome godswijding. Maar het zijn niet alleen de Kunsten en Wetenschappen die delen in die verhevenheid.

- De Staat als wezenseenheid -

Levinas trekt de metafoor door naar de Staat en de politiek. De Staat als politiek-sociale organisatie van gemeenschappelijk leven vormt met haar grondwettelijke bepalingen de uiteindelijke “wezensvorm van deze eenheid” (*forme essentielle de cette unité*).⁶³⁰

De Staat zelf kan, als samenbundeling van de menselijke veelvoudigheid in deze cultuur van kunde en kunst, dan ook verstaan worden als wezensvorm van deze eenheid, terwijl de politiek, de gezamenlijke participatie aan deze eenheid, wordt opgevat als principe van intermenselijke nabijheid en van de zedenwet die de verbinding legt tussen de burgers onderling, leden van de prealabele eenheid van het Al. Een belangrijke kant van de westerse cultuur bestaat erin te denken, en het zo voor te stellen, dat zowel de universele Staat als de ontwikkeling van zintuiglijke gewaarwording tot absoluut weten beide voortkomen uit dezelfde geschiedenis of dezelfde Logos, of dezelfde fenomenologie (TU 235).⁶³¹

De Staat als abstracte wezensvorm vertegenwoordigt de gereguleerde *organisatie* van

626 Buiten Merleau-Ponty's *corps propre* en Levinas' gedeeltelijke kritiek daarop, resulterend in de vier vragen zoals hiervoor op het eind van § 4 gesteld, verkondigt het reductionistisch fysicalisme vanuit weer heel andere motieven een vooral wetenschappelijke en causaal zedelijke ‘eenheid’ van lichaam en ziel. Zie noot 159, 175.

627 Vgl. § 3 in BZ alwaar: “Het antiplatonisme van de hedendaagse filosofie bestaat in deze onderschikking van het intellect aan de uitdrukking” (HAM 55) – wat kan worden opgevat als het intellectuele zwakbed in zake het cartesiaans en (neo)positivistisch kennisideaal: het ideaal bestaat nog wel, spreekt nog wel tot de verbeelding, maar is ondergeschikt aan de pluriformiteit en polyinterpretabiliteit van de uitdrukking.

628 “Over smaak valt niet te twisten!” (TU 234), en hier: “over alle smaakverschillen heen” (*du goût à travers les différences*) – het postmodernisme heeft duidelijk afgerekend met de beslissingsbevoegdheid van het normatieve smaakoordeel.

629 We komen nog uitgebreid terug op de bijzondere ‘functie’ van het Schone in relatie tot het Ware en Goede. Vgl. Jan A. Aertsen, ‘Beauty in the Middle Ages: A forgotten transcendental?’, *Medieval Philosophy and Theology* 1 (1991), 68-97.

630 Vgl. noot 353, over Hobbes' Leviathan en Hegels dialectiek als politiek-staatelijke eenheidsmodellen.

631 “L'État, lui-même, rassemblant la multiplicité humaine s'étend dès lors dans cette culture du savoir et de l'art, comme forme essentielle de cette unité et la politique, participation commune à cette unité, est prise pour principe de la proximité interhumaine et de la loi morale reliant réciproquement les citoyens membres de l'unité préalable du Tout. Tout un côté de la culture occidentale consiste à penser et à présenter comme relevant de la même histoire ou du même Logos ou de la même phénoménologie, l'État universel et l'épanouissement de la sensation en savoir absolu” (EN 204, 205).

de menselijke pluriforme veelvoudigheid, gelijk het politieke als intermenselijk *organisme* de plurale vertegenwoordiging geldt van de concreet gezamenlijke participatie van al haar leden aan die eenheidsorganisatie. En dat alles, zo stelt Levinas, als uitvloeisel van een “zedenwet” (*la loi morale*) die de burgers onderling verbindt in het lidmaatschap van “de prealabele eenheid van het Al” (*l'unité préalable du Tout*) – in BZ benoemd als “het eenheidsideaal dat de kracht van de Waarheid en de hoop op een akkoord tussen de mensen uitmaakt” (HAM 61). Dit “prealabele”, als het *voorondersteld voorafgaande*, is echter niet duidelijk gedefinieerd – Levinas geeft er hier geen naam aan; wat gezien het abstract-absolute karakter ervan ook niet mogelijk is – maar verwijst via een vooropgestelde “zedenwet die de verbinding legt”, naar een zekere *pre*-conditie die doorklinkt in het revolutionistisch adagium *vrijheid, gelijkheid* en *broederschap*. Meermaals refereert Levinas aan zo'n *pre*-conditie⁶³² – een *voorafgaande* essentie, als bepalend voor een in zekere zin precare existentie; ook wel benoemd als “onheuglijk verleden” (*passé immémorial*).⁶³³ En zo koestert de westerse cultuur de voorstelling, betoogt Levinas hier, dat heel haar wordingsgeschiedenis getuigt van een logisch noodzakelijke uitkomst als gevolg van een weliswaar verborgen maar niettemin onloochenbare Logos die zich op sublieme wijze in haar cultuur-eigen fenomenen manifesteert. En inderdaad, legio zijn de ideaaltypische voorbeelden van cultuurhistorische manifesten in verleden en heden met universele zelflegitimerende intenties en pretenties aangaande de eigen beschaving, staatsinrichting, kennis, kunde, vitaliteit en hoogstaande zedelijkheid.⁶³⁴ Maar voor Levinas staat een dergelijk zelfgenoegzaam cultuur-eigen op afstand van de prealabele precondities die hij hier als criteria van het *andere*

632 Theo de Boer spreekt (naast de iteratie en de exaltatie) over de transcendentale methode, waarbij ontologische termen voorzien worden van radicaliserende predicaten: zo is de dialoog een ‘prealabele dialoog’, waarmee Levinas bedoelt een ‘dialoog-vóór-de-dialoog’, en de ‘metafysica’ een terugvragen naar de ‘oorsprong-vóór-de-oorsprong’, de conditie ‘aan-deze-zijde-van-elke-conditie’, de ‘in-conditie’ (TFP 107 e.v.). Vgl. noot 539.

633 *Pre*-conditie duidt hier op wat Levinas elders de ‘betekenisvolheid’ noemt van mijn verantwoordelijke relatie tot de medemens, mijn naaste; de heel pregnante zin van *mijn* verantwoordelijkheid voor de Ander, voortkomend uit de *pre*-conditie van een heteronoom bevel (“Signifiance, à partir de la responsabilité pour l'autre homme, d'un passé immémorial, venu dans l'hétéronomie d'un ordre. Ma participation *non-intentionnelle* à l'histoire de l'humanité, au passé des autres, qui 'me regarde'”, EN 189). Een *pre*-conditie dus die, door mij vooraf niet-voorzien en dus ook niet-geïntendeerd, “op mij ziet” (TU 218, 219), maar die ik bemerk in het spreken van de Ander. In § 9 van BZ noemde Levinas dit: “een werkelijkheid, die geen enkele introspectie ooit in het Zelf vermag te ontdekken” (HAM 92). Vgl. noot 63, over de *pre*conditie van het andere in het zelfde, en andersom.

634 Paradigmatisch voor deze concepties is de (vroeg-)moderne preoccupatie met de aan de idee der Rede (Hegel) gerelateerde zinvraag omtrent ‘oorsprong’ en ‘doel’ van het eigen nationaal en cultureel verleden, culminerend in ideologisch gedifferentieerde ideeën omtrent Voorzienigheid, Vooruitgang en de eigen Beschaving. Zie Johan H. J. van der Pot, *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte* (Leiden 1999). Het betreft daarmee evenzovele vormen van historiserende sublimatie en modern mythe-‘logisch’ denken die, aldus historicus Frank Ankersmit: “niet enkel gerelateerd moeten worden aan een ver verleden”; en waarom we vooral geen geloof moeten hechten, “aan de geruststellende tegenmythe, die wil dat de westerse geschiedschrijving er uiteindelijk in geslaagd is zich van de mythe te ontdoen; integendeel: hoe meer geschiedenis we hebben, hoe geslaagder, ‘objectiever’ en wetenschappelijker ze is, des te meer mythe we bezitten.” – Ankersmit, *De sublieme historische ervaring*, 402-403. Vgl. noot 231.

in beschouwing neemt, want leidt niet juist het verabsoluteren van dat ‘eigen’ tot absolute ontkenning van het anders-zijn van de Ander en al het andere?

§ 6. Relatie met het anders-zijn van een ander: de ethiek

Aangaande aldus door de Westerse cultuur veronderstelde precondities van haar wezen, stelt Levinas vervolgens meerdere fundamentele vragen. Dat is de *wende* die op het eind van deze paragraaf, getiteld ‘Relation avec l’altérité d’autrui: l’éthique’, cultuur met ethiek verbindt – maar dan wel anders dan volgens hiervoor genoemde “zedewet” als verbinding tussen de burgers onderling.

Wij moeten ons evenwel afvragen of intelligibiliteit, opgevat als oplossing van het antagonisme van Zelfde en Andere, niet op andere wijze betekenis kan geven dan door het Andere tot het Zelfde te reduceren, of het daarin om te zetten, uitgaande van het andere dat zich tot het Zelfde leent (TU 235).⁶³⁵

De “oplossing” (*solution*) van het antagonisme tussen het Zelfde en het Andere verloopt – binnen de westerse idee daarvan – via de intelligibiliteit van beider antagonisme. Alzo vermag het ‘kennen’ op eigen initiatief beide opposities *in*-positie te brengen. Maar, alles bij de gratie van een eenkennig Zelf-bewustzijn, dat van zichzelf uitgaand geen ‘weet’ heeft van *het anders-zijn van een ander* want: *in*-different en daarmee *re*-ductief. Wij vragen ons dus af: kan het *intelligibele* – het *kenbare* voor-zover – uitgaand van het andere, geen andere betekenis geven of verkrijgen? De paragraaf wordt daarmee een en al vraag. En die aanscherping zal ons moeten leiden naar de kern van het betoog, waartoe Levinas alle opties in vraagvorm samenvat.

Wij dienen ons precies af te vragen of het anders-zijn van de andere mens in de menselijke veelvoudigheid slechts duidt op het logisch anders-zijn ten opzichte van elkaar van de delen binnen een opgedeeld Geheel, waarvan de strikt wederkerige relaties uitsluitend beheerst worden door de eenheid van dat Geheel, van dat tot zijn delen vervallen Ene; wij moeten ons, anders gezegd, afvragen of de andersheid van de Andere mens in de menselijke veelvoudigheid oorspronkelijk betekenis geeft uitgaande van een kennen – een politiek inzicht, maar in wezen een kennen – waarin het ik zich herkent als deeltje van een Geheel waardoor de menselijke solidariteit wordt beheerst, naar het beeld van een organisme waarin de solidariteit van de leden wordt verzekerd door zijn eenheid (TU 235, 236).⁶³⁶

635 “On doit cependant se demander si l’intelligibilité entendue comme solution de l’antagonisme du Même et de l’Autre ne peut pas signifier autrement que par la réduction ou la conversion de l’Autre au Même à partir de l’autre qui prête au Même” (EN 205).

636 “On doit se demander si, précisément, dans la multiplicité humaine, l’altérité de l’autre homme ne signifie que l’altérité logique des parties – les unes vis-à-vis des autres – dans un Tout fractionné dont les relations rigoureusement réciproques sont commandées exclusivement par l’unité de ce Tout, de cet Un dégradé dans ses parties; autrement dit, on doit se demander si, dans la multiplicité humain, l’altérité de l’Autre homme signifie originellement à partir d’un savoir – savoir politique mais essentiellement savoir – où le moi se reconnaît comme fraction d’un Tout qui commande la solidarité

Betreft het anders-zijn van de andere mens slechts het logisch anders-zijn? → in wederkerigheid beheerst door de eenheid van een Geheel? → oorspronkelijk kenbaar en betekenisvol door politiek inzicht? → waarin het ik zich herkent als deel van een Geheel? → gelijk een organisme dat door zijn eenheid de menselijke solidariteit verzekert?

Of – en dat zou de andere van de twee mogelijkheden zijn – wij moeten ons afvragen: heeft de andersheid van de andere mens, de andersheid van iemand anders, voor het ik niet al meteen een karakter van iets absoluuts, in de etymologische betekenis van dat woord, alsof een ander niet alleen maar in logische en formele zin ander is (dat wil zeggen: ander met een gezag dat op logische, of zelfs op transcendentale wijze overkomelijk is, die zich leent tot de synthese van de eenheid van het kantiaanse 'ik denk'), maar *ander* op een onherleidbare wijze, met een andersheid en een afgescheidenheid die elke poging tot synthese weerstaan, die vóór elke eenheid gaan, en waarin de mogelijke verhouding van mij tot een ander met zijn andersheid van ongewenste vreemdeling – waarin de mogelijkheid tot samen-leven niet afhankelijk is van enige voorafgaande her- of erkenning en van enige vorming van gehelen? (TU 236).⁶³⁷

Of, betreft de andersheid van de andere mens iets absoluuts? → *ander* op een onherleidbare wijze? → elke poging tot synthese weerstaand? → vóór elke eenheid gaand? → onafhankelijk van enige voorafgaande her- of erkenning en vorming van gehelen? Ziehier de *wende* naar de 'preconditie' die Levinas voorstaat: een pre-conditie voorafgaand aan elk reductief kantiaans categoriaal 'ik denk' dat zich beroept op postulaten die er 'eenheid' aan moeten verlenen; een absolute *pre-conditie* die, anders dan de autonome ken-modus, het Ik in ethische zin van-zijn-stuk brengt. Waarmee de eerdere *intelligibiliteit* in termen van "het koudweg gelijke" zich niet meer laat opvatten als 'oplossing' van zekere antagonismen in een categoriale zedenwet, maar als betekenisvolle modus van de ethische gerelateerdheid tussen het Zelfde en het Andere – "een ethische relatie", zoals Levinas zal vervolgen – waarmee we naderen tot zijn uiteindelijke filosofische bepaling van het begrip cultuur.⁶³⁸

humaine, à l'image d'un organisme dont l'unité assure la solidarité des membres" (EN 205).

637 "Ou – et ce serait le deuxième terme d'une alternative – on doit se demander: l'altérité de l'autre homme, l'altérité d'autrui, n'a-t-elle pas, pour le moi, d'emblée un caractère d'absolu, au sens étymologique de ce terme, comme si autrui n'était pas seulement, au sens logique et formel, autre (c'est-à-dire autre d'une autorité logiquement ou même transcendentale surmontable, se prêtant à la synthèse de l'unité du 'je pense' kantien), mais *autre* d'une façon irréductible, d'une altérité et d'une séparation réfractaires à toute synthèse, antérieurs à toute unité et où la relation possible de moi à autrui, altérité d'étranger indésirable – où la sociabilité est indépendante de toute reconnaissance préalable et de toute formation des totalités?" (EN 205).

638 Zoals in de eerste tekstexegese: "De betekenis – het intelligibele – bestaat voor het zijnde hierin, dat ze zich in haar onhistorische eenvoud en haar absoluut niet te kwalificeren en niet te herleiden naaktheid toont, en dat zij er is 'vóór' de geschiedenis en 'vóór' de cultuur" (HAM 88). Dit vóór de geschiedenis en vóór de cultuur betekent de naaktheid van het Gelaat – het niet-bekleed zijn met historische en culturele 'zijnden' en alzo ontologisch identificeerbaar – en vormt daarmee de absolute *locus* van het ethisch Goede, en als zodanig het deontologisch *kenbare* voor-zover (zie figuur C; vgl. noot 580). En ook hier geldt het de opmerksaamheid met betrekking tot het verschil tussen de logische betrokkenheid op het Ware, de kunstzinnige betrokkenheid op het Schone en ethische betrokkenheid op het Goede – een verschil waar Levinas in de oorspronkelijke aanvang van de tekst al op preludeerde

- Een ethische relatie als ontwerp voor een cultuur -

Alle voorgaande vragen komen samen in die ene preconditionie: de ethiek. En het klinkt haast tegendraads: “Een ethische relatie” (*Relation éthique!*) als “Ontwerp” (*Projet*) – als betrof het een politiek geïnitieerd project, bij algemeen besluit aangenomen en daarmee klaar voor efficiënte organisatie en effectieve implementatie – een zedenwet met *allure*, om trots op te zijn! Maar dat is, met excuus aan *die Sache selbst*, de ‘vertekening’ van een voorstellende retoriek; – het betreft immers niet enkel een preconditionie “die vóór de politiek gaat” (*précédant la politique*) maar evenzeer een ‘over-heen’ (*au-delà*) of *voorbij*, zoals meermaals in BZ genoemd en beargumenteerd.

Een ethische relatie! Ontwerp voor een cultuur die vóór de politiek gaat en die in de nabijheid, gaande van mij naar de naaste, waar zij op wijst, zich niet laat reduceren tot een of ander willekeurig gebrek of ‘privatie’ met betrekking tot de eenheid van het Ene. Dan sta ik in relatie met een ander als zodanig en niet met de alweer tot zelfde, tot wat aan het mijne ‘verwant’ is, gereduceerde andere. Een cultuur van de transcendentie, ondanks de zogenaamd exclusieve uitnemendheid van de immanentie die in het Westen doorgaat voor de hoogste zegening van de geest (TU 236).⁶³⁹

Daarmee betreft dit ‘vóór-de-politiek-gaan’ een heel andere (aanvankelijke) tegendraadsheid: het *preconditionele* dat tegelijk “de nabijheid” (*la proximité*) conditioneert “gaande van mij naar de naaste”. Wat op bijzondere wijze benadrukt dat die “nabijheid” versleuteld ligt in een ontoegankelijke pre-conditie, een *absolutum* dat die nabijheid vrijwaart van elke vorm van reductie. En niets vermag ook maar iets af te doen aan de fundamenteel ethische – en daarmee wezenlijk *niet* te reduceren, oneindige – verhouding tussen mij en ‘mijn’ naaste want, die ethische nabijheid stelt mij *vooraf* en *voorbij* iedere mogelijke verwantschap in relatie met “een ander als zodanig” (*autrui en tant que tel*).⁶⁴⁰ Waarbij het *genitief* ‘mijn’ geen bezitsrelatie beduidt maar de uitbreiding van een verantwoordelijkheidsrelatie, want de naaste is *mijn* “verantwoordelijkheid” – “mijn zaak”, zoals het in de volgende paragraaf heet. Ziedaar een voorstellingsgewijze conceptualisering van de cultuur in termen van haar ethische gerelateerdheid; en daarmee een uiterst tegendraadse “cultuur van de transcendentie”, want in-concreto de hoogste zegeningen

639 (“Culture qui est peut-être attendue dans les ‘cultures multiples’ comme une latente universalité [het Goede]. Sans renier celle du vrai et du beau”, PEC 76).

639 “Relation éthique! Projet d’une culture précédant la politique et qui, dans la proximité allant de moi au prochain, qu’elle signifie, ne se réduit pas à une quelconque déficience ou ‘privation’ par rapport à l’unité de l’Un. Relation avec autrui en tant que tel et non pas relation avec l’autre déjà réduit au même, à l’apparenté au mien. Culture de la transcendance, malgré l’excellence, prétendument exclusive de l’immanence qui passe en Occident pour la grâce suprême de l’esprit” (EN 205, 206).

640 Levinas “tracht de nabijheid niet in functie van het zijn te denken”, maar, “als nabij in een nabijheid die telt als gemeenschap die ‘stimuleert’ door zijn loutere andersheid” (AZ 35). Niet meer vatbaar voor welke zijnskwalificatie ook, kwalificeert dit anders-zijn de cultuurgemeenschap als ethische gemeenschap. Elders benadrukt Levinas dat de ethiek – het Goede – absoluut verschilt van elke natuurlijk neiging (“La relation avec l’Autre, ne se convertit pas en Nature”, HAH 80). Dus geen ethische “cultuur van de immanentie” – waarmee gesteld dat de ethiek nooit tot prerogatief van de Natuur wordt – maar een “cultuur van de transcendentie”, als exponent van een spiritueel gefundeerde ethiek.

van de Westerse cultuur, weten *in* zichzelf en *uit* zichzelf “de grenzen van de cultuur van de immanentie” niet te overschrijden (TU 234).

§ 7. De epifanie van het aangezicht en cultuur als verantwoordelijkheid voor een ander

Deze paragraaf, getiteld ‘L'épiphanie du visage et la culture comme responsabilité pour autrui’, verbindt het voorgaande met Levinas’ centrale thema: het Gelaat. In de Inleiding (2.4) en exegeze van BZ kwam dit thema al veelvuldig ter sprake. Van al het gezegde, ook door Levinas zelf, is het gelaat tegelijk *zegging* én *ontzegging*⁶⁴¹ – tegelijk *spreken* en uitiem on-begrip, waar het als transcendentie iedere articulatie en elk begrijpen te boven gaat. En dat al direct op het fenomenale vlak: – hoe is mogelijk dat het *fysiek* van vlees en bloed, bot en zenuwen, *metafysische* intenties uitdrukt? Het fysicalisme staat hier letterlijk sprakeloos (vgl. noot 159, 175, 626) – Gelaat: *wonder boven wonder* van “absolute scheiding” (*séparation absolue*) en “samenbrengen” (*rassemblement*) van “dit anders-zijn” (*cette altérité*) “in de directe confrontatie” (*dans le face-à-face*).

Dit anders-zijn en deze absolute scheiding manifesteren zich in de epifanie van het aangezicht, in de directe confrontatie. Een dergelijk samenbrengen, heel anders dan de synthese, sticht een nabijheid die verschilt van het bijeenzijn dat wordt geregeld door de synthese van gegevens, waardoor deze tot één ‘wereld’ worden verenigd, tot deeltjes in één geheel (TU 236).⁶⁴²

Deze confrontatie, als het directe *van-aangezicht-tot-aangezicht*, sticht “een nabijheid die verschilt” (*une proximité différente*). Ziedaar het groteske van de epifanie: de stichting van de *differentie*. Tót de entree van de ander ben ik mezelf – *indifferent*. **Mét diens** entree ‘word’ ik ook voor mijzelf een ander; ofwel, zoals Levinas in § 7 van BZ betoogt: “Ik vind mijzelf terug onder de ogen van de Ander” (HAM 75). En dat verschil laat zich niet oplossen door de wederkerige uitwisseling van woord en weerwoord als mogelijke synthese van begrippelijke gegevens.

- Nabijheid en differentie -

Aldus openbaart de nabijheid tussen het Ik en de Ander een ‘wereld’ van verschil. En meer dan het denken kan denken stelt die openbaring het denken in het teken van dat verschil.

Het denken dat op het aangezicht attent is geworden, of door het aangezicht is gewekt, staat onder de tucht van een onwrikbaar verschil: zulk denken is geen denken-over, maar al meteen een

641 Vgl. noot 521, 567. In *Autrement qu'être* is Levinas zeer precies over deze enigmatische scheiding tussen *aanwezigheid* en *afwezigheid*, waarom hij op meerdere wijzen benadrukt dat dit beslist geen woordspelige ‘onderscheiding’ is, want: “Le Dire précisément n'est pas un jeu”; als preconditie van alle taaltekens en taalkundige systemen betreft de Zegging het “voor-woord” van al het in de taal gezegde (*avant-propos de langues*), ofwel: “la signifiante même de la signification” (AE 6).

642 “Cette altérité et cette séparation absolue se manifestent dans l'épiphanie du visage, dans le face-à-face. Rassemblement tout autre que la synthèse, il instaure une proximité différente de celle que règle la synthèse des données et les réunit en un ‘monde’, des parties en un tout” (EN 206).

denken-voor, een niet-onverschilligheid voor de ander, waardoor het gelijkmoedige gemoed van het weten uit z'n evenwicht raakt (TU 236, 237).⁶⁴³

Het denken ondergaat een reveil zonder weerga: een “gewekt worden door het gelaat” (*éveillée au visage*), en daarmee “gecommandeerd worden door een onwrikbaar verschil”, want het gaat nu niet meer om mijn egologe *zelf* maar om mijn ethische verhouding tot de *ander*. Heel de thematiek van de “omkering van het bewustzijn” (HAM 78) en “kritiek van het bewustzijn” (HAM 79) keert hier terug. Het denken wordt ontslagen van een “denken-over” (*pensée de*) de ander en gesommeerd tot een niet-onverschillig “denken-voor” (*pensée pour*) de ander. Wat de gelijkmoedigheid van het eigenzinnig weten uit evenwicht brengt, of ‘van zijn stuk’ brengt (TU 231). Eerder in BZ § 7 noemden we dit de graviteit van een Ik dat in de ethische nabijheid van de Ander uit zijn baan dreigt te worden gestoten (vgl. noot 61, 364) – het betekenend initiatief komt immers niet van mij maar van de ander.

Zo verleent het aangezicht betekenis: attent worden op de andere mens in diens identiteit die voor het kennen niet te onderscheiden is, nadering tot de eerste de beste in diens nabijheid van naaste, omgaan met wie zich niet tot ervaring laat reduceren. Naaktheid en berooidheid van de uitdrukking als zodanig – voorafgaand aan enige bijzondere uitdrukking van een ander – en ook onder alle uitdrukking die alweer beschermt als aan zich gegeven houding. Blootstaan, op de man af, uitwijzing van omsingelde en opgejaagde – opgejaagd lang vóór enige klop- en drijfjacht. Aangezicht als de sterfelijkheid zelve van de mens (TU 237).⁶⁴⁴

Het gelaat ‘betekent’ een onderscheid bemerken dat het kennen te boven gaat, als een onderscheiden dat voorafgaat aan elke (her)kenbaarheid in uitdrukking van een ander, wiens identiteit ondanks “diens nabijheid van naaste” (*sa proximité du prochain*) voor het kennen niet te onderscheiden is. Maar dan is ook de eigen identiteit precair, zoals we hiervoor zagen, want: “Het psychisme van de ziel is, in de tekengestalte van de verantwoordelijkheid, het andere in mij; identiteitsziekte – aangesprokene en *zich*, het zelfde voor het andere, zelf door de ander” (AZ 106).⁶⁴⁵ De “uitdrukking als zodanig” blijkt daarmee een heel andere; een van onmiskenbare “naaktheid en berooidheid” (*nudité et dénuement*), waarbij de één voor de ander zich geen houding weet te geven⁶⁴⁶ – identiek aan een even onmiskenbaar “blootstaan” (*exposition*) naar

643 “La ‘pensée’ éveillée au visage ou par le visage est commandée par une irréductible différence: pensée qui n’est pas une pensée de, mais d’emblée une pensée pour... une non-in-différence pour l’autre rompant l’équilibre de l’âme égale et impassible du connaître” (EN 206).

644 “Signifiante du visage: éveil à l’autre homme dans son identité indiscernable pour le savoir, approche du premier venu dans sa proximité du prochain, commerce avec lui irréductible à l’expérience. Avant toute expression particulière d’autrui – et sous toute expression qui, déjà contenance donnée à soi, protège – nudité et dénuement de l’expression comme telle. Exposition, à bout portant, extradition d’investi et de traqué – traqué avant toute traque et toute battue. Visage comme la mortalité même de l’autre homme” (EN 206).

645 “Sous les espèces de la responsabilité, le psychisme de l’âme, c’est l’autre en moi; maladie de l’identité – accusée et *soi*, le même pour l’autre, même par l’autre” (AE 86). En dit heel concreet lichamelijke ‘voor de ander’, opent de mogelijkheid van het *geven*: “...est l’identité d’un corps s’exposant à l’autre, se faisant ‘pour l’autre’: la possibilité du *donner*” (AE 87).

646 De ware identiteit van het genormeerd subject is een innerlijk ‘blootstaan’, een existentiële naaktheid

beide zijden van de menselijke sterfelijkheid: *leven nemen* of *leven geven*.⁶⁴⁷ “Identiteitsziekte” (*maladie de l'identité*) duidt in dit verband op ‘identiteits-zwakte’ (op het eind van BZ § 5 spraken we van *depersonalisatie*, zie noot 290): het in *zichzelf* geen verweer vinden ten overstaan van de hoogte van het ‘gij zult niet doden’.

Maar in die *confrontatie* van het aangezicht, in die sterfelijkheid steken de aanwijzing en de vraag die het ik aangaan, die mij aangaan. Alsof de onzichtbare dood waar andermans aangezicht voor staat, *mijn* zaak is, alsof dat sterven ‘op mij ziet’. De dood van de andere mens brengt mij in het geding en roept vragen over mij op, alsof het ik aan die dood medeplichtig wordt door zijn onverschilligheid en moet instaan voor dat doodgaan van de ander en hem niet alleen moet laten sterven. In dat manen tot verantwoordelijkheid van het ik, door het aangezicht dat het ik oproept, dat om hem vraagt, dat hem opeist: precies daarin is een ander de naaste van het ik (TU 237).⁶⁴⁸

De uiteindelijkheid der dingen ligt als mogelijkheid al besloten in hun voorlopigheid, waarom de sterfelijkheid van het aangezicht van de andere mens mij confronteert met de mogelijkheid van diens dood, “alsof dat sterven ‘op mij ziet’” (*comme si cette mort ‘me regardait’*). Daarmee geldt die uiteindelijkheid *de Dood en Ik*: – de eerste onverschillig tegenover alle levenden (de dood maakt geen onderscheid), de tweede niet-onverschillig tegenover het leven (in bijzonder het eigen leven). Maar de altijd mogelijke medeplichtigheid aan die onverschilligheid voor de dood van de ander maakt “het geding” (*en cause*) tussen leven en dood wel heel direct tot “*mijn* zaak” (*mon affaire*).⁶⁴⁹ Wat een verantwoordelijkheid, als het gaat om recht doen aan die meest oorspronkelijke niet-onverschilligheid; en wat een nabijheid in de onmiddellijkheid van “dat manen” (*ce rappel*), “die oproep” (*qui l'assigne*), “die eis” (*le réclame*) niet te doden, die spreekt uit het aangezicht van mijn naaste!⁶⁵⁰

zonder weerga, die slechts door gerechtigheid kan worden bekleed (TI 60; vgl. Gen. 3: 21) – door gerechtigheid te *doen* en vervolgens gerechtigheid te kunnen ontvangen – als genadevolle keerzijde van de heteronome ongeldigverklaring van elke autonome zelfrechtvaardiging.

647 Vgl. ‘Le visage et la mort d’autrui’ (EN 166-168), waarin Levinas Pascal citerend, “mijn plaats onder de zon” als beeld van usurpatie (...*le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre*) relateert aan de plaats voor anderen die daarvan het slachtoffer zijn (EN 166). Vgl. noot 160, 161.

648 “Mais dans cet *en face* du visage, dans cette mortalité – assignation et demande qui concernent le moi, qui me concernent. Comme si la mort invisible à laquelle fait face le visage d’autrui, était *mon affaire*, comme si cette mort ‘me regardait’. La mort de l’autre homme me met en cause et en question, comme si de cette mort, le moi devenait par son indifférence le complice et avait à répondre de cette mort de l’autre et à ne pas le laisser mourir seul. C’est précisément dans ce rappel de la responsabilité du moi par le visage qui l’assigne, qui le demande, qui le réclame qu’autrui est le prochain du moi” (EN 206).

649 “Het sterven, als sterven van de ander, raakt mijn identiteit, mijn Ik, het is zinvol in de inbreuk op het Eendere, inbreuk op mijn Ik, inbreuk op het Eendere in mijn Ik. Daarin is mijn verhouding tot de dood van de ander noch uitsluitend en alleen een weten uit de tweede hand, noch een geprivilegieerde ervaring van de dood” (GDT 19).

650 “In wat mij raakt in de dood van de ander ligt mijn verhouding tot zijn dood. Zijn dood is, in de verhouding die ik ertoe heb, in mijn eerbied voor iemand die niet meer antwoordt, al schuld – schuld van een overlevende...” (GDT 19). Waar bij Heidegger de eigen dood centraal staat (*Sein zum Tode*), stelt Levinas de dood van de ander centraal (GDT 19n.5). Meermaals geeft Levinas vanuit een zekere ethische gevoeligheid uiting aan zijn ‘schaamte’ de Shoah te hebben overleefd, als een tegenover de miljoenen slachtoffers niet te rechtvaardigen schijnbaar ‘voorrecht’. En zo wordt heel zijn biografie

Uitgaande van deze rechtheid tussen het ik en een ander hebben wij eerder kunnen schrijven dat voor een ik – voor mij – het aangezicht tegelijk verleiding tot doden is, én het ‘gij zult niet doden’ dat al beschuldigend op hem wijst, dat mij verdenkt en het verbiedt, maar mij ook al opeist en om mij vraagt. De nabijheid van de naaste is de verantwoordelijkheid van het ik voor een ander. Verantwoordelijkheid voor de andere mens, het onmogelijke jegens de andere mens, hem onmogelijk alleen kunnen overlaten aan het mysterie van de dood: dat is concreet, door alle mogelijke vormen van het *geven* heen, gevoel krijgen voor de hoogste schenking van sterven voor een ander (TU 237).⁶⁵¹

In ‘Le visage et la mort d’autrui’ (zie noot 647), schrijft Levinas dat de mogelijke dood van de ander mij alleen al vanwege mijn eventuele onverschilligheid (*éventuelle indifférence*) ter discussie stelt (EN 167). Hier is het pleit nog niet beslecht – de dood is nog onzichtbaar; er is nog niemand dood – het *geweten* blik nog alle kanten uit. En precies daar, in de nesteling van die intrige, dat knooppunt, broeit de zelfverleiding als mogelijke keus tussen verantwoordelijkheid en onverschilligheid.

- Verleiding tot doden -

“Verleiding tot doden” (*le tentation de tuer*), latent aanwezig in de “rechtheid tussen het ik en een ander”, en manifest in de bewuste *confrontatie* die mij “opeist en om mij vraagt”.⁶⁵² “Deze rechtheid” (*cette droiture*) tussen het ik en de ander – deze “uitzonderlijke directheid” (*la droiture exceptionnelle*) zoals elders benoemd (HAM 98) – stelt mij daarmee voor de mogelijkheid van *mijn* dood en de dood van de *ander*. Wat voor de Dood geen verschil maakt: *mijn* dood of die van de *ander* – de dood *doodt* zonder aanzien des persoons –, maar wel voor mijzelf. Onder die penibele kritiek wordt het bewustzijn voorbij elk zelfbehagen blootgesteld aan een dubbel onbehagen, van óf de eigen dood óf een slecht *geweten*. Waarachtig geen fortuinlijke keus! En wat wordt daarin beslissend? Bezit het formele *gij zult niet doden* voldoende uiterlijke kracht van wet? Of vergt de ethische inzet een *andere* incentief? – zoals de eerder in ‘Le visage et la mort d’autrui’

“...beheerst door een voorgevoel van de naziverschrikking en de herinnering daaraan” (Handschrift, MG 27; ‘Signature’, DL 406; vgl. AE e.v). Vergelijkbaar zijn de woorden van Primo Levi (1919-1987) als overlevende van Auschwitz: “Dat velen (ikzelf ook) ‘schaamte’, dat wil zeggen schuld, hebben gevoeld, tijdens onze gevangenschap en later, is een feit dat door tal van getuigenissen wordt bevestigd. Het kan absurd lijken, maar het is zo.” – *De getuigenissen* (Amsterdam 1999), 496. Zo wordt de persoonlijke onschuld in schaamte *gegijseld* door de schuld van de ander(en) aan een onherstelbaar kwaad, en tegelijkertijd geordineerd in woord en daad te getuigen/profeteren van de glorie van de Oneindig Goede – zie ‘La gloire de l’Infini’ (AE 179-194).

651 “En partant de cette droiture entre autrui et le moi nous avons pu écrire autrefois que le visage est pour un moi – que le visage est pour moi – à la fois, la tentation de tuer et le ‘tu ne tueras point’ qui déjà l’accuse, me soupçonne et l’interdit, mais déjà me réclame et me demande. La proximité du prochain est la responsabilité du moi pour un autre. La responsabilité pour l’autre homme, l’impossibilité pour l’autre homme, l’impossibilité de le laisser seul au mystère de la mort, c’est, concrètement, à travers toutes les modalités du *donner*, la susception du don ultime de mourir pour autrui” (EN 206, 207).

652 Zoals in § 7 van BZ omschreven: “Het Ik verliest zijn soevereine coïncidentie met zichzelf, zijn identificatie waarin het bewustzijn zegevierend tot zichzelf terugkeert om in zichzelf te rusten. Tegenover de eis van de Ander verdrijft het Ik zichzelf uit deze rust, is het niet een bij voorbaat triomferend bewustzijn van deze ballingschap” (HAM 79).

door Levinas beschreven innerlijke “vrees om in het *Da* van het *Dasein* iemands plaats in te nemen; onvermogen een plaats te bezitten; een diepgevoelde utopie” (TU 191). Het is, met enkele heideggeriaanse connotaties, een van de vele wijzen waarop Levinas de ethische geraaktheid tracht te omschrijven als gevolg van de entree van het gelaat van de ander – “oorspronkelijke locus van het zinnige”⁶⁵³ – binnen de fenomenaliteit van het verschijnende, als het alles doordringende inzicht dat in een heel specifiek opzicht mijn persoon betreffend, *mijn* plaats onder de zon ten koste gaat van die van een ander. Waarmee het gewetensvol bewustzijn verwickeld raakt in de existentiële intrige van een buiten-gewone medemenselijkheid, die maar één uitweg ziet:⁶⁵⁴ zichzelf *wegschenken* als in de greep van het Ultieme (*la susception du don ultime*).⁶⁵⁵

Verantwoordelijkheid is hier geen kil juridisch vereiste. Het is heel de zwaarte van de naastenliefde – de liefde zonder begeerte – waar de overgeërfde betekenis van dat afgesloten woord ‘liefde’ op rust en die wordt voorondersteld door heel de literaire cultuur, door alle bibliotheken en heel de Bijbel waarin verhaald wordt van zijn sublimatie en van zijn profanatie (TU 237).⁶⁵⁶

Dit betreft geen formeel juridische propositie, maar de diepe innerlijke in-positie tegenover “heel de zwaarte van de naastenliefde” (*toute la gravité de l’amour du prochain*), als “liefde zonder begeerte” (*l’amour sans concupiscence*) die elke sublieme en profane betekenis van het woord “liefde” legateert; want dé liefde – het *sublieme* van de *ultieme* graviteit– verloochend zichzelf niet (vgl. HAM 84).

- Liefde: subliem en profaan -

“Dat afgesloten woord” (*de ce mot usé*) ‘liefde’; gewillige prooi van zowel egoïsme en altruïsme als scepticisme en cynisme. Maar daarmee niet minder, vaste grondtoon van menselijk verlangen want: “even onweerlegbaar als de dood” (TU 217). Haar profanatie en sublimatie openbaren de existentiële tweeledigheid van alle intermenselijke betrekkingen: *liefde omwille van zichzelf* – en – *omwille van de ander!* De eerste vertegenwoordigt het lustprincipe en ziet de ander als middel; de tweede het lastprincipe en heeft de ander tot doel.⁶⁵⁷ Liefde als lust-streven vanuit eigenliefde

653 “Dans mes essais philosophiques, j’ai beaucoup parlé du visage de l’autre homme comme étant le lieu originel du sensé” (EN 166).

654 Waar moderne sociaal-maatschappelijke ideeën als *vrijheid en gelijkheid* de ‘gewone’ (gangbare) opvatting van medemenselijkheid stipuleren, kritiseert de idee van *broederschap* de contractuele wederkerigheid daarvan als fundamenteel tekort op de buiten-gewone asymmetrische *verantwoordelijkheid* van de een-voor-de-ander. Vgl. noot 261, 549.

655 Vgl. noot 645, over “...de mogelijkheid van het *geven*” (AZ 106).

656 “La responsabilité n’est pas ici une froide exigence juridique. C’est toute la gravité de l’amour de prochain – de l’amour sans concupiscence – à laquelle s’appuie la signification congénitale de ce mot usé et que présupposent toute la culture littéraire, toutes les bibliothèques et toute la Bible où se raconte sa sublimation et sa profanation” (EN 207).

657 De eerste is type van pragmatische intersubjectiviteit, gericht op uitkomsten en niet op uitgangspunten. Wat Levinas in *De l’existence a l’existant* relateert aan de wederkerigheid van een op efficiënte doelmatigheid gerichte samenleving waarin iedereen zowel doel als middel is, persoon en personeel – en noemt dit de ultieme nivellering van de broederschap (*est un nivellement de l’idée de fraternité*) (EE

betekent haar profanatie; liefde als last-dragen omwille van de ander haar sublimatie. De eerste ‘verliest’ zich in de *genotvolle* liefde als vrije keus; de tweede in de *verantwoordelijke* liefde als persoonlijke orde(r). Ziedaar in kort bestek de *esthetische* versus *ethische* ‘plot’ van heel de literaire en spirituele cultuur, waarin verhaald wordt van precies die existentiële tweeledigheid. Waarom Levinas elders schrijft: “Onderwerping aan de opdracht die de mens – het ik – opdraagt voor de ander in te staan – misschien is dat de strenge benaming van liefde” (TU 223).⁶⁵⁸ Misschien... Maar liefde is meer dan dat. Buiten de onloochenbare strengheid van een ‘formele’ opdracht is die *liefde* de zelfheid van een Ik dat, ontruikt aan zichzelf en ‘verheven’ tot een tweede vrijheid (vgl. 2.2.1), zichzelf meer *wezenlijk* terugvindt “onder de ogen van de Ander” (HAM 75) in een: *Zie, hier ben ik, ik kan niet anders*.⁶⁵⁹

§ 8. Cultuur als doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn

Met de Dood en de Liefde lijken we intussen enigszins verwijderd van de idee Cultuur. Maar dat is slechts schijn want, juist *dié* existentialen geven de begrippelijkheid van het *culturele* zijn pregnantie. De dood als idee van ultieme levensbedreiging en de liefde als idee van ultieme levensvervulling vertegenwoordigen de diametrale axen waarop elk cultuurbegrip als *begrijpen* van betekenisvol intermenselijk bestaan zich ontvouwt.⁶⁶⁰ In deze paragraaf, getiteld ‘La culture

163, 164).

658 “...de répondre de l’autre – ce qui est, peut-être, le nom sévère de l’amour”. En ook hier weer de benadrukking dat “die liefde” veraf staat van de vele banale determinaties in onze letteren en theatrale hypocrisieën (EN 193 e.v.). De Schrift echter (*toute la Bible*), kent tal van verheven termen voor de liefde, zoals in het Hooglied 8: 9, ‘Want sterk als de dood is de liefde’; 1 Cor. 13: 13, ‘Geloof, hoop en liefde, deze drie, maar de meeste van deze is de liefde’; ‘want God is liefde’ (ὁ θεὸν ἀγάπη ἐστίν), 1 Joh. 4: 7-9. Het Nieuwe Testament benadrukt wat wel genoemd wordt de ‘zichzelf wegschenkende liefde’ (ἀγάπη), tegenover de eigen voorkeur of voorliefde tot iets of iemand (φιλέω). De liefde als levensdrift of behoeftige begeerte (ἔρωσ) – al of niet verbonden met de doodsdrijf (τανάτος) – staat hier op grote afstand. Niettemin bevat het begrip *erotiek* voor Levinas transcendentale connotaties, en heeft het als zodanig een belangrijke plaats in zijn denken – zie zijn verhandeling over *l’Eros* in ‘Au-delà de visage’ (TI 232-261).

659 Hier dienen zich ook de noties *trans-ascendentie* en *trans-descendentie* aan; een begrippenpaar dat Levinas aan zijn leermeester en eerste promotor Jean Wahl (1888–1974) ontleent. Begrippen die duiden op respectievelijk de exterieure (ascenderende) beweging richting ‘God in de ander’ en interieure (descenderende) beweging richting ‘de Ander in mij’. Zie Roger Burggraeve, ‘Affected by the face of the other: the Levinasian movement from the exteriority to the interiority of the infinite’, *Dialegesthai: rivista telematica di filosofia* (2009). Zie <<http://mondodamani.org/dialegesthai/>>.

660 Vgl. Ferdinand Cuvelier, *De stad van Axen: gids bij menselijke relaties* (Baarn 2008), over een fictieve stad naar het ontwerp van een ‘axenroos’ als interactief therapeutisch model om de dieptemotieven van menselijk gedrag te kunnen analyseren en ordenen. Cuvelier schrijft: “De oudere westerse filosofen, van Aristoteles te Athene tot Panetios op Rhodos, leggen de kern van de mens in zijn ‘autarkia’, zijn ‘ik’, zijn eigengerede persoonlijkheid. De andere mens is er hoogstens om een activiteit die van mij uitgaat, mogelijk te maken. Men moet er volgens hen naar streven uit zichzelf en door zichzelf evenwichtig, nobel, wijs, breeddenkend en verdraagzaam te zijn. Bij hen is de relatie secundair. [...echter] Alleen wie uitgaat naar de ander, komt in contact met het meta-individuele zelf” (*ibid.*, 49). Zie in dit verband ook, Ferdinand Cuvelier, *Verbondenheid: het ontstaan van menselijke relaties* (Kapellen 1998). Vgl. noot 63.

comme percée de l'humain dans la barbarie de l'être, heeft Levinas op het laatst middels deze themata juist dát willen entameren wat de wijsgerige doordenking van het cultureel niet kan ontberen: de fysiek existentiële *zichtlijnen*, en daarmee metafysiek cultureel *richtlijnen*, waarlangs de randvoorwaarden van menselijk samenleven hun natuurlijke en cultureel gestalte verkrijgen.⁶⁶¹ Want altijd weer vinden we daarin die twee cultureel thema's verhuuld en onverhuuld diametraal tegenover elkaar: *de dood van de ander uit eigenliefde* – en – *de eigen dood uit naastenliefde*.⁶⁶² Liefde en dood vormen daarmee een uiterst spanningsvolle tweeenheid binnen een uiterst smalle keuzemarge op de grens van *leven nemen uit eigenliefde* of *leven geven uit naastenliefde*. Al het mogelijk vermijdbaar existentieel levensbedreigend komt hier samen in het essentieel noodzakelijke van de eigen levensvervulling, want onvermijdelijk 'vult' ons leven zich met de tijd en de keuzen die we daarin maken. Maar wiens dood bepaalt mijn tijd, die van mijzelf of de ander? En welke keus bepaalt mijn levensvervulling, eigenliefde of naastenliefde? De existentieel diametrale noties Liefde en Dood lijken hier – in niet geringe mate verwickeld in de intrige van het esthetische, en daarmee ethisch geprolongerd – uiteindelijk op te lossen in de noodzakelijkheid van een essentieel ethische keuze, met alle mogelijke begrippelijke verwisselingen van dien: de *dood* als uiteindelijke levensvervulling, en het engagement tot de *liefde* als evident levensbedreigend.⁶⁶³ Absolute waarden vertegenwoordigen immers een essentiële *zegging* die altijd weer 'blootstaat' aan verraad in het existentieel *gezegde*. Want alle *kennen*, *kunnen* en *uitdrukken*, blijken evenzovele afgeleiden van een axiologie die zich in talloze culturele gestalten bijvert iedere levensbedreiging te bezweren, teneinde de eigen levensvervulling te optimaliseren. Alzo vormt deze laatste paragraaf de bijzondere afsluiting van een fundamenteel cultureel begrippelijkheid naar Levinasiaans model. Nog eenmaal benoemt Levinas het reeds besprokene, om het betoog te besluiten met zijn expliciet *filosofische bepaling van het begrip cultuur*.

De hiervoor besproken cultuur is universeel betekenisvol, evenals die van het kennen en van de techniek heden ten dage, en evenals de cultuur die, uitgaande van de universiteit, uitzicht gaat bieden op de niet tot het Grieks-Romeinse erfgoed behorende cultuurvormen. Maar in deze cultuur, in tegenstelling tot die van kennen, techniek en kunsten, gaat het er niet om dat het Zelfde van het menselijk Ik zich in zijn identiteit bevestigt door het andere van de Natuur in zich op te nemen dan wel door zich daarin uit te drukken, maar om het plaatsen van vraagtekens bij die

661 Nadrukkelijker dan in BZ expliciteert Levinas in FB het thema *Liefde* in termen van 'liefde tot de naaste' en 'verantwoordelijkheid voor de dood van de ander'.

662 "Mijn in-de-wereld-zijn of mijn 'plaatsje onder de zon' [...] toonbeeld van de usurpatie van heel de aarde" (TU 191; 262) relateert Levinas heel direct aan de onvermijdelijke plaatsruimte van een Ik in ethische verwikkeling met de vraag wat daarvan de betekenis is voor de *on-* of *niet-*plaats van anderen (EN 166; 229). Vgl. noot 647.

663 Theo de Boer verwijst in dit verband naar het werk van Bataille, "voor wie de dood de waarheid van de liefde is, zoals ook de liefde de waarheid is van de dood. De erotiek is volgens hem 'de bevestiging van het leven tot in de dood. Wie het leven wil, wil de dood want het leven wil zich reproduceren. Zich reproduceren betekent willen verdwijnen; zie G. Bataille, *La littérature et le mal*, Parijs 1957, pp. 13, 24" (TO 310n.21).

identiteit zelf, bij zijn onbegrensde vrijheid en zijn macht, zonder hem zijn betekenis van *unieke* te laten verliezen (TU 238).⁶⁶⁴

Evenals de cultuur van het kennen en van de techniek is de hiervoor besproken literaire cultuur universeel betekenisvol – zij handelt over het menszijn in de meest algemene zin, zijn avonturen en wederwaardigheden, tegenslagen en successen, verzuchtend vragen en onbevredigend antwoorden. Maar in tegenstelling tot die eerste gaat het in die laatste niet zozeer om de directe bevestiging van een eigen identiteit, maar eerder om het bevragen van die identiteit zelf. En is dat niet precies de cultuurkritische teneur van heel de (post)moderne literatuur met haar relativerend scepticisme ten aanzien van al onze culturele verworvenheden en evenzovele zelflegitimerende identificatoren?⁶⁶⁵

- Identiteit en uniciteit -

De uiteindelijke explicatie van Levinas' cultureel begrippelijkheid naderend, geldt niet enkel de vraag op welke gronden deze zelfbevestiging berust, maar in bijzonder op welke grond wij de daarmee verbonden identiteit kunnen bevragen; waarin het Levinas gaat om "zijn onbegrensde vrijheid en macht" (*sa liberté illimitée et sa puissance*). In de Inleiding (2.2) benoemden we de cultuurgeneese als materiële en sociale *verwervingsgrond* van menselijk samenleven, en het daaruit voortvloeiend cultuurbesef als ideologische *rechtvaardigingsgrond* van dat samenleven. Want alleen het *humanum*, zo werd daar betoogd, geeft blijk van dát zelfbewustzijn waarin het complexe besef van eigen identiteit op basis van een verworven materiële en sociale status binnen de leefgemeenschap onlosmakelijk verbonden is met normatieve noties omtrent waarachtigheid (het *ware*), rechtmatigheid (het *goede*) en voortreffelijkheid (het *schone*). Waarmee de cultuurgeneese en het cultuurbesef, naast een *ontische* en *esthetische*, in een vooral *ethische* betrekking tot elkaar staan. En in die zin is ook iedere cultuur, zo vervolgen we hier, als object van de *ethiek* een 'ethische' cultuur; waarin we de grond vinden van waaruit de identiteit van de cultuur en haar cultuurdragers zich laat bevragen – en daarmee ook *zichzelf* bevraagt – met alle gevolgen voor de *uniciteit* van die identiteit. Want:

In zo'n ethische cultuur wekt het aangezicht van een ander – van de absoluut andere – binnen de identiteit van het ik de onoverdraagbare verantwoordelijkheid voor de andere mens en tevens de waardigheid van de uitverkorene (TU 238).⁶⁶⁶

664 "Culture universellement signifiante comme, dans la modernité, celle du savoir et de la technique et comme celle qui, à partir de l'université, s'est ouverte sur les formes des cultures n'appartenant pas à l'héritage gréco-romain. Mais culture où contrairement à celle du savoir, de la technique et des arts, il ne s'agit pas, pour le Même du Moi humain, de se confirmer dans son identité en absorbant l'autre de la Nature ou en s'y exprimant, mais de mettre en question cette identité même, sa liberté illimitée et sa puissance, sans lui faire perdre sa signification d'*unique*" (EN 207).

665 In een bijzondere lezing getiteld 'Mourir pour...' (EN 219-230), thematiseert Levinas het beroep op de humaniteit dat, in de Schrift wellicht wat 'verstard' en zogenaamd 'verouderd' (*peut-être engourdi dans les 'Écritures' qu'on dénonce 'désuètes'*), onmiskenbaar doorklinkt in heel de vroege en moderne literatuur (EN 219 e.v.).

666 "Culture éthique où le visage d'autrui – celui de l'absolument autre – éveille dans l'identité du moi,

Het 'binnen-de-identiteit-van-het-ik' *wekken* van een "onoverdraagbare verantwoordelijkheid" (*l'incessible responsabilité*) sticht de unieke identiteit van het individu. Tot dan was die slechts één van zovelen binnen de soort – *ik* en al de *anderen* – on-verschillig, willekeurig, op z'n 'best' in wederkerigheid met slechts enkele anderen.⁶⁶⁷ Tegelijkertijd sticht dit de menselijke waardigheid waartoe het individu is uitverkoren. In *Difficile liberté* schetst Levinas die positie heel nadrukkelijk als gevolg van een uitverkiezing die niet uit voorrechten, maar uit verantwoordelijkheden bestaat: "Een noblesse die niet berust op een auteursrecht of een eerstgeboorterecht dat krachtens een goddelijke gril werd toegekend, maar op de positie van ieder menselijk ik. Eenieder staat als 'ik' apart van alle anderen, ten opzichte van wie hij zijn zedelijke plicht moet volbrengen" (MG 47).⁶⁶⁸ En in *Autrement qu'être* expliciteert Levinas die Uniciteit als de onmogelijkheid zich aan die morele plicht te kunnen onttrekken of die door anderen te laten vervangen; als een *ik* dat also met zichzelf geconfronteerd, met zichzelf in de knoop raakt: "Uniciteit van de uitverkorene, of van wie is opgetrommeld, zonder kiesrecht, een passiviteit die zich niet laat omzetten in spontaniteit. On-aangenomen uniciteit, nergens bij ondergebracht, traumatisch; uitverkoren zijn in het vervolgd zijn" (AZ 90, 91).⁶⁶⁹ 'Uitverkiezing' – *tot* – 'verantwoordelijkheid', vormen hier de twee unieke zijden van fundamenteel en daarmee waarachtig redelijk en zedelijk menszijn, als de ware betekenisvolheid van *zinnig* menszijn.⁶⁷⁰

Er klinkt in deze betekenisvolheid van het zinnige een nieuwe betekenis van de *geest* door. Dit ligt niet in het denken dat zich het *andere* van de natuur eigen maakt, of dat in poëzie en kunst het bewonen van de wereld verheerlijkt, dat wil zeggen: manifesteert. De barbarij van het zijn dreigt vanuit een radicalere exterioriteit, vanuit de transcendentie en de vreemdheid van de andere mens. Die exterioriteit is uitwendiger dan enige ruimtelijke afstand (TU 238).⁶⁷¹

Levinas verneemt in deze betekenisvolheid van het zinnige "een nieuwe betekenis van de *geest*",

l'incessible responsabilité pour l'autre homme et la dignité de l'èlu" (EN 207).

667 In zijn opstel 'De l'unicité' (EN 209-217) beschrijft Levinas, vanuit het formele kader van de soort 'mens' (au genre humain), deze uniciteit als de subjectiviteit die, dwars door alle logica heen, niet alleen 'weten' is maar 'liefde' wordt ("qui n'est pas seulement le connaître mais qui se fait amour", EN 215).

668 "Élection qui n'est pas faite de privilèges, mais de responsabilités. Noblesse qui ne tient pas à un droit d'auteur ou à un droit d'aïnesse conféré en vertu d'un caprice divin, mais à la position de tout moi humain. Chacun, comme 'je', est à part de tous les autres à qui le devoir moral es dû" (DL 39).

669 "Unicité signifie ici impossibilité de se dérober et de ou faire remplacer, dans laquelle se noue la récurrence même du je. Unicité de l'èlu ou du requis qui n'est pas électeur, passivité ne se convertissant pas en spontanéité. Unicité non assumée, non sub-sumée, traumatique; élection dans la persécution" (AE 73).

670 Catherine Chalier schrijft: "I should like to explain why one main idea in the Jewish tradition – the idea of election – is a key word in Levinas's philosophical endeavor to understand in a new way the idea of responsibility." – Catherine Chalier, 'Emmanuel Levinas: responsibility and election', Ethics (Cambridge 1994), 63.

671 "Nouvelle signification de *l'esprit* dans cette signification du sensé. Il ne réside pas dans la pensée qui s'approprie *l'autre* de la nature ou qui, dans la poésie et l'art, célèbre c'est-à-dire manifeste l'habitation au monde. La barbarie de l'être menace à partir d'une exteriorité plus radicale, à partir de la transcendance et de l'étrangeté de l'autre homme. Exteriorité plus extérieure que toute distance spatiale" (EN 207).

evident anders dan het cartesiaans *res cogitans* of eerder genoemd “geestelijk leven” (HAM 51; TU 234) als eenheidsmodus van de sociaal-culturele immanentie. Maar hoe moeten we dit ‘nieuw’ verstaan? Misschien zo: “Alle mogelijke relaties tussen God en de mensen: *verlossing, openbaring, schepping*, – zijn ondergeschikt aan de instelling van een maatschappij waarin de gerechtigheid niet beperkt blijft tot een verlangend uitzien van individuele vroomheid, maar sterk genoeg is om zich tot alle mensen uit te strekken en zich te verwerklijken. Wellicht is dit de geesteshouding, die men ‘joods messianisme’ kan noemen” (MG 47).⁶⁷² Cruciaal is dus de ‘staat van de geest’ – een *geesteshouding* wars van “heils-egoïsme” (HAM 80) – als een “nieuwe betekenis” die Levinas typeert in termen van ‘joods messianisme’. Waarmee we, gelijk eerder in BZ § 7, raken aan de idee van het Messianisme in de Joodse literatuur als een thematiek die zich beweegt tussen de polen apocalyptisch en rationeel messianisme. De eerste (meer volkse variant) gaat uit van een goddelijk ingrijpen in de geschiedenis ter verwerklijking van een nieuwe wereld(orde), waarvan de geheimenis aan een selecte groep of enkele individu is geopenbaard (*apokalupsis*). De tweede vorm tracht het apocalyptisch elan te temperen door het accentueren van politieke en sociale gerechtigheid, die door een juist verstaan van- en handelen in de ‘geest der Wet’ door de mens zelf gerealiseerd moeten worden, zonder tussenkomst van trans-humane actoren of factoren, dan enkel “het bewustzijn van het Goede en de Wet”, want, “Alles is in Gods handen, behalve de vreze Gods zelf” (MG 46)⁶⁷³ – waarom het *vrij-verantwoordelijk-moreel* handelen van de mens hier doorslaggevend is. Waar bijvoorbeeld in de apocalyptische versie de wonderbaarlijke komst van de Messias het scharnierpunt in de geschiedenis vormt, treedt bij het rationeel messianisme de discussie naar voren óf er wel een Messias zal komen.⁶⁷⁴ Levinas laat die vraag goeddeels voor wat zij is. Zijn nadruk ligt op het Messianisme als maatschappelijk ‘model’ voor het morele handelen van het individu en het sociale leven van de gemeenschap, want: “De ware mens behoort tot de ongetelde, ongekende schare die de schuld en het lijden van de mensheid als de Messias op zich neemt” (EO 17). Waarom hij de Messias-idee transponeert naar het existentiële vlak van het hier en nu – zie BZ § 7, Jesaja 53: diaconie en messianisme. Aldus onderscheidt Levinas deze “nieuwe betekenis van de *geest*” expliciet van het totaliserend denken: de technocratische praktijken en de kunstzinnige expressies, als algemeen geaccepteerde competenties van de menselijke geest in

672 “Subordination de toutes les relations possibles entre Dieu et les hommes: rédemption, révélation, création – à l’institution d’une société où la justice au lieu de rester une aspiration de la piété individuelle est assez forte pour s’étendre à tous et pour se réaliser.

C’est peut-être cet état d’esprit qu’il convient d’appeler messianisme juif” (DL 38).

673 “Le judaïsme croit à cette régénération de l’homme sans l’intervention de facteurs extra-humains autres que la conscience de Bien et la Loi. ‘Tout est entre les mains de Dieu, sauf la crainte même de Dieu.’” (DL 37).

674 Zie voor deze uitleg van Marcel Poorthuis, *Het gelaat van de Messias*, 45. Genoemde ‘tweepoligheid’ vormt geen dualisme, maar bepaalt het wezenlijk vruchtbare van het polemisch karakter van het Joodse denken over zaken als de Wet, de wereld en de toekomst. Hier fungeren, aldus Poorthuis, de inspanning van het ‘lezen’, de ‘discussie’ en het ‘meningsverschil’ – modi van het rabbijnse *Lernen* – als verwijzing naar “de onherleidbare alteriteit van de ander ten opzichte van mijzelf”; waarmee aan de waarheid meer recht wordt gedaan dan in een totaliserende dogmatische stellingname van de een tegen de ander (*ibid.*, 40). Vgl. noot 146, 147, 155 over de waarheid als conjectuur.

het streven naar zelfbeschaving en wereldbeschaving. Wil cultuur als beschavend procedé tegen alle mogelijke vormen van barbarij zich daarom werkelijk “het *andere* van de natuur” eigen maken, dan dient ze zich te bezinnen op een “radicalere exterioriteit” (*extériorité plus radicale*) dan de tijdruimtelijke fenomenaliteit van wat haar vanuit zichzelf als wenselijk of onwenselijk voor de voeten komt.

- Ethiek tussen beschaving en barbarij -

De invoering van het begrip “barbarij” (*barbarie*) is hier om meerdere redenen ‘significant’. Als *topos* van ‘vreemdheid’ en ‘andersheid’ markeert het ‘het-tegenover’ van wat bekend en vertrouwd de voorkeur geniet en als zodanig boven het vreemde *andere* gewaardeerd wordt. Klassiek staat de Griek tegenover de Barbaros, als de ‘wel-bespraakte’ tegenover de ‘niet-bespraakte’ *barbar* (‘onbeschaafde brabbelaar’); een typering waarvan de formele tegenstelling in de Levinasiaanse betekenisovergang nog bewaard is gebleven, en waarvan we elders het equivalent herkennen in Levinas’ verwijzen naar de bijbelse noties *wees*, *weduwe* en *vreemdeling* – typen van vreemd- en anders-zijn, en als zodanig onaangepast en mogelijk bedreigend-zijn. En zo staat de *wezensvreemde* “barbarij van het zijn” (*la barbarie de l'être*) tegenover de *wezenlijk* “ethische verantwoordelijkheid” (*la responsabilité éthique*), ofwel: het onverschillig sprakeloze “Er is” (*Il y a*; zie noot 32, 36), tegenover de oproep tot het niet-onverschillig gewetensvolle “Hier ben ik” (*Me voici*) van de ethiek. En daarom, geprojecteerd op de geschiedenis van menselijke samenlevingen zegt Levinas in *De l'évasion*: “Elke beschaving die het zijn accepteert – met zijn tragische wanhoopsgedrag en de misdaden die het rechtvaardigt – verdient het om barbaars genoemd te worden” (ODO 71); waarin we de voor Levinas fundamentele tegenstelling treffen tussen een *ethische cultuur* en een *barbaarse beschaving*.⁶⁷⁵ En die laatste is en blijft altijd en overall mogelijk, waar de vreemdheid van de andere mens als bedreigend wordt ervaren, want: “de barbarij van het zijn dreigt vanuit een radicalere exterioriteit”. Wat aansluit bij de vierde vraag uit de cesuur op het eind van § 4: “Dreigt voor de cultuur van het bewonen, in zijn kunstzinnige uitdrukkingsvormen, niet het gevaar van een breuk uitgaande van een absoluut ander-zijn dat zich niet tot Zelfde laat reduceren en dat uitnodigt tot een andere Cultuur dan die van het kennen of van de poëzie?” (TU 234).

Zo stelt zich de bedreiging van Vrede of uitnodiging tot Vrede, als de ultieme intrige die de wereld niet anders kan synthetiseren dan in termen van ‘gewapende vrede’ (vgl. noot 335) –

⁶⁷⁵ “Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare” (DE 127). Levinas trekt zich weinig aan van het historisch-etymologisch onderscheid tussen de begrippen ‘cultuur’ en ‘beschaving’ en lijkt beide zonder wetenschappelijke scrupules als descriptief equivalent op te vatten, maar wel met het achterliggend onderscheid: *alle beschaving is cultuur, maar niet alle cultuur is beschaafd*. Alleen zo kunnen we spreken van twee soorten beschaving, een barbaarse- en een niet barbaarse beschaving. Een ‘ethische cultuur’ naar de opvatting van Levinas impliceert daarmee een niet-barbaarse beschaving, en een ‘barbaarse beschaving’ een niet-ethische cultuur.

hetgeen evident maakt wat in § 7 al ter sprake kwam: “de verleiding tot doden” (TU 237). Want de dreiging “dreigt” vanuit de transcendentie als *vreemd* en *anders* tegenover de immanentie; door Levinas elders benoemt als “...de duizeling van het oneindige, die ons bevangt ten overstaan van de oprechtheid van het gelaat, die de moord mogelijk en onmogelijk maakt” (TO 315).⁶⁷⁶ Het is aldus de *immanentie* die, in verweer tegen de *transcendentie*, voor de ethische keus staat zich al dan niet schuldig te maken aan de dood van wat vreemd en anders is – on-verschillig te zijn voor de dood van de *andere* mens. Waarbij met betrekking tot de hiervoor gestelde vraag, zoals reeds benadrukt, bijzondere aandacht uitgaat naar het op dit punt ontbreken – de *afwezigheid* – van het Goede (vgl. noot 638). Want in een cultuur “van het kennen of van de poëzie” figureren wel het logisch *Ware* en esthetisch *Schone*, maar lijkt het ethisch *Goede* te ontbreken, of een niet-kritische anonieme status toegewezen – modus van hiervoor benoemd ‘verraad’. En juist dat ontbreken – die *afwezigheid* van het Goede – zou wel eens heel precies “het gevaar van een breuk” (*rupture à partir*) in zich kunnen hebben, uitgaand van een *ander*-zijn dat zich niet tot het Zelfde laat reduceren.⁶⁷⁷ Maar ligt – en ‘licht’ – daar niet precies dát “wat uitnodigt tot een andere Cultuur” dan die van de immanentie?

Cultuur gaat niet boven transcendentie uit, schakelt deze ook niet uit; in de ethische verantwoordelijkheid en in het verplicht-zijn jegens een ander is cultuur: betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie. Wij kunnen dit liefde noemen. Deze komt op bevel van het aangezicht van de andere mens, die geen ervaringsgeven is, en niet van deze wereld (TU 238).⁶⁷⁸

676 “Le langage, source de toute signification, naît dans le vertige de l’infini, qui saisit devant la droiture du visage, qui rend possible et impossible le meurtre” (TI 240). Ook Michael Fagenblat gaat in op de vraag waar die dreiging vandaan komt, en wijst op de parallel tussen de ethiek van de *Andere* en het *Il y a*: “The reason is that while responsibility-for-the-other is indeed now in the original position and therefore there is no neutral existence to be overcome, this responsibility-for-the-other itself runs the risk of radical indeterminacy in which the Other is confused with the *il y a* itself. The *il y a* thus returns in Levinas’ later work not as the original chaos out of which order is accomplished ethically but as Levinas’ acknowledgement that ‘the Other’ to whom one is ‘immemorially’ related is no longer assured its human face. [...] Thus the *ily a*, as it appears at the end of Levinas’ work no less than at the beginning, threatens to overwhelm the ethical relation with its impersonal, chaotic otherness.” – Michael Fagenblat, ‘Back to the Other Levinas: Reflections prompted by Alain P. Toumayan’s *Encountering the Other: the artwork and the problem of difference in Blanchot and Levinas* (2004), *COLLOQUY, text theory critique* 10 (Monash University Melbourne, Australië 2005), 298-313 (302). Vgl. Jacques Derrida: “Here, then, is a ‘concept’, peace, the thought of which would go beyond any thought that would wish to remain purely *political*. A ‘purely political thought’ would be inadequate to this concept” – Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, 81.

677 Vgl. noot 494, 600: “...door een scheur in de eenheid van de ‘transcendentale apperceptie’ aan te wijzen wijst men op een orde – of een wanorde – die het zijn te boven gaat, maar vóór de plaats en vóór de cultuur ligt. We stoten hier op het ethische” (HAM 33). Orde of wanorde; ordelijk is de “mentale synthese” die de associatie tussen denken en lichamelijke niet verabsolueert (TU 232); wanordelijk is de hypocriete hang naar het Schone als het Ware, met veronachtzaming van het Goede; ofwel het *autonoom* ‘goede’ ten koste van het *heteronoom* Goede, waarom Levinas de immanente beschaving hypocriet noemt omdat daarin dit Ware en het Goede elkaars tegenspelers zijn (TI xii). Vgl. noot 338, 657, 658, 675.

678 “La Culture n’est pas un dépassement, ni une neutralisation de la transcendance; elle est, dans la responsabilité éthique et l’obligation envers autrui, rapport à la transcendance en tant que transcendance. On peut l’appeler amour. Il est commandé par le visage de l’autre homme, qui n’est pas

- Cultuur: betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie -

“Cultuur gaat niet boven transcendentie uit, [en] schakelt deze ook niet uit”, kan tweërlei betekenen: (1) transcendentie ‘lost’ niet op binnen een cultuur, waarom ze ook niet uitgeschakeld wordt, en (2) cultuur ‘schakelt’ transcendentie in, waarom ze ermee samenhangt. Het eerste duidt op transcendentie als absoluut, het tweede op cultuur als relatief. Waarmee de transcendentie *absoluut* en de cultuur *relatief* betrokken zijn op de transcendentie – tot op “bevel van het aangezicht van de andere mens” dat *transcendent* niet van deze wereld is, en daarmee geen *immanent* relatief ervaringsgegeven. Deze ‘in’-breuk van de transcendentie door het gelaat van de ander, breekt de immanentie van de cultuur en initieert daarmee een *andere* betrokkenheid. Waarmee cultuur, in de ethische verantwoordelijkheid en het verplicht-zijn jegens de ander wordt tot: *betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie*. De eerdere relatieve betrokkenheid op de transcendentie als immanentie – “waarin zijn transcendentie tot immanentie wordt”, het onderwerp van § 1 (TU 230) – verandert aldus in absolute betrokkenheid op de transcendentie *als transcendentie*! Waarop Levinas vervolgt: “Wij kunnen dit liefde noemen” (*On peut l'appeler amour*); wat gezien het precaire van die formulering niet zonder bedenkingen is – zie noot 663, 667. Maar ook dan is er sprake van minstens twee betekenissen als keerzijden van diezelfde transcendentie: (1) de trans-ascendente betrokkenheid op het Gebod in de ander – *je zult mij niet doden*, en (2) de trans-descendente betrokkenheid op de Ander in mij – *ik zal jou niet doden*.⁶⁷⁹ In welk verband Levinas spreekt van: “...de een voor de ander, als niet-onverschilligheid jegens de ander – de filosofie: wijsheid van de liefde ten dienste van de liefde” (AZ 231).⁶⁸⁰ In beide complementaire gevallen overwint de Liefde de Dood en doorbreekt het menselijke de barbarij van het zijn, gelijk de tekst vervolgt en besluit:

Doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn, zelfs al behoedt geen enkele geschiedfilosofie ons ervoor dat deze barbarij weer terugkomt (TU 238).⁶⁸¹

Ziedaar Levinas’ Filosofische bepaling van het begrip cultuur’: *betrokkenheid op de transcendentie*

une donnée de l'expérience et ne vient pas du monde” (EN 207, 208).

679 Roger Burggraave expliciteert: “Precisely because Wahl proceeds from the feeling for his idea of transcendence, and this in order to avoid all sour and deadly form of abstract intellectualism and totalizing systemic thinking, he is able to link with the ascending intentionality of the feeling, namely the direct and intense contact with the Other, a descending movement into the subject itself. Insofar as the contact with the Other takes place as a shock, a shiver, a spasm, which precisely makes the experience of the Other a fundamental and foundational feeling, this contact likewise brings about something in the subject itself [...] The movement upwards and outwards implies – thanks to the feeling – a movement downwards and inwards at the same time: a movement that descends into the immanence of one’s own intimacy.” – Burggraave, ‘Affected by the face of the other’, 291. Zie noot 659.

680 “Insofar as love is the highest form of non-indifference and thus of responsibility for the other, it likewise implies that it is its own very unique form of wisdom or knowledge. This knowledge is not added from the outside, but simmers up from within love itself.” – Burggraave, ‘Affected by the face of the other’, 289.

681 “Percée de l’humain dans la barbarie de l’être, même si aucune philosophie de l’histoire ne nous garantit contre le retour de la barbarie” (EN 208).

als transcendentie – doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn. Maar zonder garanties, van welk geschiedfilosofisch vooruitgangdenken dan ook (vgl. noot 306).

- Cultuur: doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn -

En daarmee zijn we aan het eind gekomen van Levinas' fenomenale en transfenomenale doordenking van al het cultureel en het ethische als het grondleggende daarvan. De door hem geformuleerde "Doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn" (*Percée de l'humain dans la barbarie de l'être*), doet daarbij denken aan het program van de twintigste-eeuwse internationale politiek die met de bezwerende formule 'Dit nooit weer' de trauma's van twee wereldoorlogen van zich wilde afschudden: – een nieuw *begin*, een nieuw *elan*, een nieuwe *vrede*, een nieuwe *wereldorde*.⁶⁸² Maar noch Schillers *Ode an die Freude* (1785)⁶⁸³ of Kants *Zum ewigen Frieden* (1795), noch Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1837) konden in het verleden niet, en kunnen nu niet, voorkomen dat mogelijkereis nog niet voorziene vormen van barbarij terugkeren.⁶⁸⁴ Want "le retour de la barbarie" (EN 208) – eerder sprak Levinas van "éternels retours à la barbarie" (PEC 76) – is inherent aan elk zichzelf rechtvaardigend program van een immanentie die zich in talloze vormen van totaliserend identiteitsdenken manifesteert.⁶⁸⁵

682 Anya Topolski citeert de volgende woorden van David Rieff ("The persistence of genocide", *Policy Review* 165/2011, 29): "According to the great historian of the Holocaust, Raul Hilberg, the phrase 'Never Again' first appeared on handmade signs put up by inmates at Buchenwald in April 1945, shortly after the camp had been liberated by U.S. forces... Since then, 'Never Again' has become kind of shorthand for the remembrance of the Shoah." – Anya Topolski, *Arendt, Levinas and a politics of relationality* (London 2015), xix n.2. In de woorden van oud-politicus en VN-medewerker Jan Pronk: "Dat was mijn verwerking: geen verwerking van eigen leed, maar bij alles wat er in de wereld gebeurt de oorlog, de Holocaust, de bevrijding en het toen gegeven antwoord – 'Dit nooit weer' – zien als een nieuw begin, als referentie, als maatstaf. 'Dit nooit weer', geen verzuchting, maar een toezegging die verplicht." – Jan Pronk, 'Een minuut stilte, toespraak Airborne herdenking', Arnhem 17 september 2010.

Zie <<http://www.janpronk.nl/speeches/dutch/een-minuut-stilte.html>>.

683 Gedicht van Friedrich von Schiller (1759–1805), waarin het "Alle Menschen werden Brüder". Deze Ode werd opgenomen in de koorfinale van de Negende Symfonie van Beethoven (1823), en in 1985 door de regeringsleiders van de Europese Unie uitgeroepen tot officieel Volkslied van Europa.

684 We noemen in dit verband Francis Fukuyama's 'post-marxistische' geschiedfilosofie, *The end of history and the last man* (1992), xii; waarin de centrale vraag: "Whether, at the end of the twentieth century, it makes sense for us once again to speak of a coherent and directional History of mankind that will eventually lead the greater part of humanity to liberal democracy?" Een vraag die het boek positief beantwoordt, maar waarvan de aannamen door de internationale ontwikkelingen in de eerste decennia van deze nieuwe eeuw vooralsnog niet worden bevestigd.

685 Nogmaals Jan Pronk (zie noot 682): "Wat bedoelden we eigenlijk met 'dit nooit weer?' zo schreef eens Brezinski [Nationaal veiligheidsadviseur onder VS-president Jimmy Carter, 1977-1981]. 'Een belofte dat we niet zullen toestaan dat de geschiedenis zich op dezelfde manier herhaalt? Dat betekent niet veel. De geschiedenis herhaalt zich, maar nooit precies op dezelfde manier, eerder in vermomming'. De Holocaust als een geplande en met bureaucratische precisie uitgevoerde genocide had een ander karakter dan de gemanipuleerde spontane populistische genocide in Rwanda, of de door gemobiliseerde tribale milities uitgevoerde massamoord in Soedan. Maar voor de doden maakt dat geen verschil. Dus blijft de vraag relevant: wat bedoelden we met 'Dit nooit meer'? Was het, zo vroeg Brezinski zich af,

4.3 RESUMÉ EN SAMENVATTING

Vanwege de aanmerkelijk geringere omvang van deze 2^e tekstexegese zijn, anders dan bij de 1^e tekstexegese, geen kernzinnen geselecteerd. Veeleer zit de ‘kern’ van het artikel in de laatste paragraaf; en dan met name de laatste zinnen waarin Levinas zich expliciet uitspreekt over wat hij wezenlijk als ware Cultuur beschouwt. Met die expliciete bepaling van het begrip cultuur onderscheidt deze tweede tekst zich van de eerste – nergens anders in heel zijn cultuurkritisch oeuvre sprak Levinas zich zo nadrukkelijk en overtuigend uit over de idee Cultuur als in ‘Détermination philosophique de l’idée de culture’. We resumeren:

1. Cultuur als immanentie

De eerste paragraaf schetst het proces van wat Levinas elders “Totaliteit” (TI) noemt: alle ervaring, kennis, kunde en zelfs het spirituele vallen binnen de cultuur van immanentie onder de totaliserende eenkennigheid van menselijke waarheidsdefinities en handelingspatronen, waarmee het Zelfde het Andere van zijn andersheid ontdoet, en waardoor alle transcendentie tot immanentie verwordt.

2. Praktijk als kennismoment

Een cultuur die inpalmt en omvormt gaat echter onvermijdelijk de kant van de praktijk op. Want waarneming is niet alleen toe-eigening, maar biedt ook de belofte van bevrediging van behoeften en vervulling van verlangens. En zo verraaft de perceptie een diepere bedoeling, een zich richten naar een doel, op te vatten als welbedoelde en welbegrepen zelfhandhaving.

3. Het zinnige als geïncarneerd denken

Maar alle denken en handelen is geïncarneerd. Waarom de vraag, of de cultuur dit in zich opnemen van het *andere* wel helemaal tot een goed einde brengt. Het waarnemen van de dingen als objectiviteit is immers geen zuivere immanentie; het bewuste transcendeert het lijfelijke, en andersom. Dat is de paradox van het geïncarneerd denken als denkende incarnatie.

4. Cultuur als uitdrukking in kunst

Zuivere immanentie is dus een illusie, en cultuur, in de oorspronkelijke betekenis van een wereld bewonen, meer dan ruimtelijke inherentie. Het is ook scheppen van kunst en poëzie, met het menselijke als *locus* van het manifest Schone. Waarmee de immanentie nog niet wordt overschreden, maar het andere wel wordt beleden. Maar vormt het absoluut andere zo geen

‘een welgemeende proclamatie van een zedelijk gebod of ... louter een plechtige bevestiging van onze hypocrisie?’ – Jan Pronk, *Een minuut stilte* (Arnhem 2010). Zie ook Bernard Wasserstein, *Barbarism & Civilisation* (Oxford 2007); Ned. vert. Barbarisme en beschaving: een geschiedenis van Europa in onze tijd (Amsterdam 2008). “For Levinas”, aldus Anya Topolski, “*Never Again* requires combating all forms of exploitation caused by rampant unchecked egoism, racism or ‘the same hatred [*haïssable*] of the other man’, as well as inequality and poverty (AT 52). [...] The ‘philosophical’ lesson learnt from the Shoah calls for a radical rethinking of the priority of the self and its expression in terms of a morality based in the doctrine of autonomy and a hierarchically constructed, control-oriented politics.” – Topolski, *Arendt, Levinas and a politics of relationality*, 181.

bedreiging, en daarmee ook tegelijk, uitnodiging tot een andere Cultuur dan die van het kennen en de kunsten?

5. Het anders-zijn van een ander

Vanuit die dreiging refereert de typering van de Cultuur van kunde en kunst als ‘devotie’, gelijk in BZ (§ 9), aan de idee van het intelligibele Ene; hier verbonden met de idee van de Staat als politiek-sociale samenlevingsvorm. Een eenheidsstreven dat Levinas kritiseert als ‘prealabele eenheid van het Al’, omdat de daarbij immanent aan de veronderstelde Logos gerelateerde zedenwet het anders-zijn van de transcendente ander ontkent.

6. Relatie met het anders-zijn van een ander: de ethiek

Uitgaand van die ontkenning van het andere, stelt zich de vraag: kan het intelligibele niet op nog andere wijze betekenen dan door het Andere tot het Zelfde te reduceren? Uitgaand van het absoluut andere is het Intelligibele dan niet meer op te vatten als ‘eenheids-oplossing’ van zekere antagonismen middels een categoriale zedenwet, maar als modus van differente ethische gerelateerdheid.

7. De epifanie van het aangezicht en cultuur als verantwoordelijkheid voor een ander

Want de epifanie van het gelaat openbaart een nabijheid die absoluut verschilt van die door het indifferente kennen veronderstelde eenheid – ze openbaart een wereld van verschil. Zo stelt de epifanie het denken in het teken van het verschil en impliceert de verantwoordelijkheid voor de ander de onmogelijkheid onverschillig te zijn voor diens dood. Wat kan leiden tot wat Levinas noemt, ‘gevoel krijgen voor de hoogste schenking van sterven voor een ander’.

8. Cultuur als doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn

Liefde en dood vormen daarmee de spanningsvolle twee-eenheid binnen de smalle keuzemarge op de grens van eigenliefde en naastenliefde. Zo staat de immanentie, onder opzicht van de transcendentie, voor de ethische keus zich al dan niet schuldig te maken aan de dood van de *andere* mens; als de latente dreiging van barbarisme, maar ook als uitnodiging tot een andere Cultuur – op te vatten als: *doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn*. Want, cultuur gaat niet boven transcendentie uit en schakelt deze ook niet uit. In de ethische verantwoordelijkheid en in het verplicht-zijn jegens de ander is cultuur: *betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie*.

4.3.1 Samenvatting

Cultuur is opheffen van het *anders-zijn* van de Natuur. Alzo bewerken en bepalen menselijke kennis en kunde de immanentie van de cultuur. Waarbij alle uit dat kennen voortkomende praktijken in het teken staan van bestaansverwerving, zelfhandhaving en zelfrechtvaardiging van de eigen vrijheid en identiteit. De kunsten als kunstzinnige uitdrukking manifesteren vervolgens een meer oorspronkelijke en diepere gevoeligheid, maar zonder de grenzen van de cultuur van de immanentie wezenlijk te kunnen overschrijden – alles keert altijd weer terug tot het Zelfde. Levinas bespeurt daarin de dreiging van een breuk op het grensvlak van ethische orde

en wanorde, als het heteronoom Goede tegenover het autonoom goede. Want zelfhandhaving bekrachtigt de verleiding tot doden van de Ander; een veelvuldig en veelvormig sociaal en maatschappelijk maar mogelijk ook fysiek doden, waarom de cultureel immanente zich moet verantwoorden tegenover het transcendente *Gij zult niet doden* dat spreekt uit het gelaat van de Ander. En precies daar, aldus Levinas, ligt de uitnodiging tot een *andere* cultuur dan die van de kennis en de kunsten: een *ethische* Cultuur, als de persoonlijke verantwoordelijkheid van het unieke subject in het verplicht zijn jegens de ander. Waarom hij die andere cultuur benoemt in termen van “betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie”, want alleen zo’n cultuur bewerkt een mogelijke “doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn”.

4.3.2 Impliciete en expliciete cultuurgeneralisaties

Levinas’ filosofische bepaling van het begrip Cultuur is het resultaat van een complexe denkweg over meerdere cultureel begripbepalingen zoals in de eerste en tweede tekstexegese impliciet en expliciet geformuleerd, die we hier als volgt samenvatten.

1. Eerste tekstexegese – ‘Betekenis en zin’

Cultuur naar het model van een context:

- als horizon of wereld (HAM 41);
- ruimte waarbinnen de betekenis gesitueerd is (HAM 41);
- wezen van de taal, die het begrip cultuur kenmerkt (HAM 45);
- als de vooraf bestaande wereld van taal en cultuur (HAM 49);
- de objectieve Cultuur, waaraan het denken iets nieuws toevoegt (HAM 49);
- als uitdrukking gedefinieerd, als artistieke schepping ontologisch bij uitstek (HAM 51);
- cultuur die met de taal gelijkgesteld wordt (HAM 52);
- in het intelligibele zelf vervat (HAM 54);
- waarin de Ander wordt belicht zoals een tekst door zijn context (HAM 75);
- veronderstelt de Ethiek (HAM 85);
- expansie van de cultuur door kolonisatie (HAM 86);
- voortreffelijkheid van westerse cultuur, cultureel en historisch geconditioneerd (HAM 87);
- gelijkwaardige culturen scheppen een gedesorienteerde wereld (HAM 87);
- culturen die zich binnen hun eigen context rechtvaardigen (HAM 87);

Culturele voorwerpen en scheppingen:

- culturele voorwerpen: niet natuurlijke zijnden van een nieuw type (HAM 48);
- brengen de zijnden in totaliteiten bijeen (HAM 49);
- de betekenis mogelijk maken is de functie van het culturele object (HAM 49);
- woord en gebaar behoren door hun incarnatie tot de culturele wereld (HAM 49);
- zijn geen toevoeging aan, maar keerzijde van de receptiviteit (HAM 50);
- verenigen de subjectiviteit van waarnemen met de objectiviteit van uitdrukken (HAM 50);

- verlichten horizonten (HAM 50);
- ordening en schikking door de culturele activiteit van de mens (HAM 52);
- culturele activiteiten die het zijn onthullen (HAM 52);

Culturele betekenissen:

- het culturele handelen drukt geen voorafgaand denken uit, maar het zijn (HAM 49);
- culturele handelingen en vieringen leiden het hedendaags geestesleven (HAM 51);
- de uitzonderlijke plaats van de culturele betekenis tussen objectief en subjectief (HAM 51);
- veelheid aan betekenissen die de werkelijkheid vanuit de culturen te beurt valt (HAM 57);
- veelzinnige betekenis door technisch-wetenschappelijke cultuur overwonnen (HAM 58);
- technische interpretatie is zelf een modaliteit van de cultuur (HAM 59);
- menselijke behoeften door cultuur geïnterpreteerd (HAM 60);
- het culturele en esthetische begrip van de betekenis mist eenheid (HAM 61);
- culturele betekenissen krijgen betekenis van wat uit zichzelf betekent (HAM 62);
- de economie ontleent haar vormen aan de cultuur (HAM 66);
- de hedendaagse filosofie vermeit zich in de culturele betekenissen (HAM 67);
- ongelijk aan de Ander die geen culturele betekenis of louter gegeven is (HAM 75);
- de culturele uitdrukking is relatie tot iemand (HAM 75);
- worden uit het lood geslagen door de Ander als niet in de wereld geïntegreerd (HAM 76);

Betekenis voorafgaand aan de cultuur:

- volgens Plato gaan de betekenissen en de taal vooraf aan de cultuur (HAM 54);
- betekenis ligt vóór de Cultuur en de Esthetiek; ze ligt in de Ethiek (HAM 85);
- de moraal behoort niet tot de Cultuur, maar maakt mogelijk deze te beoordelen (HAM 85);
- de zin gaat vooraf aan de culturele tekens (HAM 86);
- onderscheid maken tussen betekenis en culturele uitdrukking (HAM 86);
- betekenis teruggeplaatst in een situatie aan de cultuur voorafgaand (HAM 87);
- het gelaat van de andere mens, die losstaat van iedere cultuur (HAM 88);
- de betekenis – het intelligibele – als absoluut niet te herleiden naaktheid (HAM 88);
- betekenis vóór de geschiedenis en vóór de cultuur (HAM 88).

2. Tweede tekstexegese – ‘Filosofische bepaling van het begrip cultuur’

Cultuur opgevat als opheffing van het anders-zijn van de Natuur:

- heeft de voorkeur van het Grieks-Romeinse Westen (TU 229);
- een kennen dat tot zelfbewustzijn geraakt en tot identiteit (TU 229);
- vervat in de intrige van het spirituele (TU 229);
- cultuur van de menselijke autonomie (TU 230);
- cultuur van de immanentie, een ten diepste atheïstische cultuur (TU 230);
- aanzet tot inpalmen, van zich eigen maken en bevrediging (TU 231);
- in zo'n cultuur wordt de menselijke vrijheid gewaarborgd (TU 231);
- in de cultuur als kennen wordt het anders-zijn gereduceerd (TU 232);

- de cultuur van het Westen lijkt hierdoor bezield (TU 233);
- zo werkt cultuur in de oorspronkelijke betekenis – een wereld bewonen (TU 233);

Cultuur als kunstzinnige uitdrukking:

- het culturele gebeuren waarin alle kunstvormen hun oorsprong vinden (TU 233).
- waarin het zinnige niet terugwijst naar de structuur van het kennen (TU 234);
- heel anders dan de intelligibiliteit van het kennen (TU 234);
- zonder de grenzen van de cultuur van de immanentie te overschrijden (TU 234);
- neemt de plaats in van een onbekende god, en noemt zich geestelijk leven (TU 234);
- vandaar, de cultuur van kunde en kunst als ‘devotie’ (TU 235);
- als toewijding aan het neoplatoonse ideaal van het Ene (TU 235);
- de westerse cultuur ziet politiek en wetenschap binnen die context (TU 235);

Een ethische cultuur:

- ontwerp voor een cultuur die vóór de politiek gaat (TU 236);
- een cultuur van de transcendentie (TU 236);
- vanuit de zwaarte van de naastenliefde – de liefde zonder begeerte (TU 237);
- vóórondersteld door heel de literaire cultuur als sublimatie en profanatie (TU 237);
- plaatst vraagtekens bij de identiteit en haar onbegrensde vrijheid en macht (TU 238);
- zonder haar betekenis van *unieke* te laten verliezen (TU 238).
- in zo'n ethische cultuur wekt de ander de onoverdraagbare verantwoordelijkheid (TU 238);
- alsook de waardigheid van de uitverkorene (TU 238);
- cultuur is: betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie (TU 238);
- cultuur is: doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn (TU 238).

In de behandeling van de eerste twee onderzoeksvragen vertegenwoordigen deze cultuurgeneralisaties het argumentatief belangrijkste deel van het primaire bronnenmateriaal, en daarmee de meest directe interne evidenties voor de beantwoording van deze vragen.

4.4 BEANTWOORDING VAN DE EERSTE ONDERZOEKSVRAAG: WELK CULTUURBEGRIJPT BETREFT HET?

We spraken eerder van een complexe denkweg, maar Levinas' eigen filosofische cultuurbepaling betreft niet minder een lange denkweg – er ligt bijna twintig jaar tussen de eerste publicatie van ‘La signification et le sens’ in 1964 en de voordracht van zijn ‘Détermination philosophique à l'idée de culture’ in 1983. Het lijkt echter veraf van Levinas' bedoeling te zijn geweest, zo moeten we na behandeling van beide teksten concluderen, de idee Cultuur in strikt cultuurwetenschappelijke zin te hebben willen problematiseren of kritiseren. Dat we in de beantwoording van de onderzoeksvragen niet ontkomen aan die problematiek is dan ook niet zijn probleem maar het

onze, omdat we de vraag naar Levinas' cultuurbegrip moeten plaatsen tegen de achtergrond van meerdere algemeen onderscheiden en geaccepteerde cultuuropvattingen waar hijzelf nauwelijks expliciet en allerminst systematisch op ingaat of over uitweit, maar die impliciet wel het raamwerk en als zodanig mede het object van zijn cultuurkritiek vormen. We zullen waar nodig deze opvattingen dan ook benoemen. Aldus verkrijgt zijn cultuurbegrip ook in dat opzicht decorum en reliëf; waarbij we ons gezien de enormiteit aan wetenschappelijke cultuuropvattingen (zie noot 687 hierna) beperken tot de volgende drie clusters:

- **Humanistische cultuuropvattingen** – benadrukken vanuit een normatief (smal) cultuurbegrip de geestelijke en lichamelijke ontwikkeling van het individu middels brede intellectuele, zedelijke en esthetische vorming, alsook karaktervorming middels sport en spel.
- **Civilisatorische cultuuropvattingen** – benadrukken vanuit een normatief (smal) cultuurbegrip de algemene ontwikkeling van individu en gemeenschap tot een beschaafd en sociaal samenleven, middels brede vorming en beheersing van de natuurlijke aandriften en competenties.
- **Sociaalwetenschappelijke cultuuropvattingen** – benadrukken vanuit een descriptief (breed) cultuurbegrip de authentieke levensstijl en diverse sociaal-culturele vormgeving en zingeving binnen onderscheiden culturen en subculturen.

Het *klassiek* humanistisch perspectief betreft de persoonlijke vorming (Gr. *paideia*; Lat. *humanitas*; Du., *Bildung*), en geldt in het Westen als universeel ideaal voor individueel menselijke ontplooiing. Het *modern* civilisatorisch perspectief vervolgens, geldt de sociaalmaatschappelijke ordening (Du., *Kultur*; Fr. *civilité*; Ned. *beschaving*) binnen de soevereine identiteit van statelijke eenheden.⁶⁸⁶ Het *antropologisch* sociaalwetenschappelijk perspectief ten slotte, geldt de beschrijving en typering van de sociale en etnische multiculturaliteit als empirische analyse van sociaalmaatschappelijke configuraties. Binnen deze drieslag resorteert een veelheid aan cultuurbegrippen, zoals een *hoog, smal, volks, elitair, etnocentrisch, particularistisch, esthetisch, laag, breed, relativistisch, pluralistisch* en *holistisch* cultuurbegrip, met elk voor zich weer een waaier aan deelopvattingen.⁶⁸⁷ Hier willen we niet verder differentiëren, dan alleen waar de explicatie van Levinas' cultuurbegrip daartoe noodzaakt.

686 “Voegt men de humanistische en de civilisatorische opvattingen samen, dan ontstaat de nu nog gebruikelijke betekenis van cultuur als: het algemene intellectuele, morele, materiële en organisatorische peil van een hele samenleving.” – Remieg Aerts en Klaas van Berkel (red.), *De pijn van Prometheus: essays over cultuurkritiek en cultuurpessimisme* (Groningen 1996), 29. Dit geldt nog steeds de onderscheiden nationaliteiten, maar met de politieke, sociale en economische ontwikkelingen van na de Tweede Wereldoorlog vooral het project van de Europese eenwording, geconfronteerd met het multiculturele vraagstuk.

687 Zie Kroeber & Kluchhohn 1952; Benedict 1952; Lemaire 1976; Tennekes 1992; Elias 1995; Huizinga 1995; Aerts 1996; Geertz 2000; Benhabib 2002; Baldwin e.a. 2006; Eagleton 2009; Boomkens 2011; Walton 2012.

4.4.1 Behandeling van de 1^e onderzoeksvraag

De eerste onderzoeksvraag – Welk cultuurbegrip betreft het? – leidt heel direct tot de vergelijking met bekende en algemeen geaccepteerde cultuuropvattingen zoals hiervoor in 4.4 benoemd. Bezien vanuit de exegese van beide teksten van Levinas blijkt het echter om een dermate ander cultuurbegrip te gaan dat het weinig zinvol lijkt in detail alle mogelijke verschillen te inventariseren. Waarom we er beter aan doen in te gaan op wat de gemeenschappelijke noemer is van bedoelde cultuuropvattingen en Levinas te volgen in zijn impliciete en expliciete typering daarvan, zoals in 4.3.2 gerubriceerd.

In BZ definieert Levinas *cultuur* in beginsel naar het semantisch model van een ‘context’ en ‘horizon’, als de ‘ruimte’ waarbinnen de *betekenis* gesitueerd is (HAM 41). Verbonden met de functie van de *taal* (HAM 45, 49, 52) herkennen we hierin de sociaalwetenschappelijke preoccupatie met het begrip ‘cultuur’ in termen van contextueel gestructureerde betekenisverbanden – zo prominent sinds de *linguistic turn* in het eerste kwart van de vorige eeuw, en niet minder courant ten tijde van het ontstaan van deze tekst in de jaren zestig van diezelfde eeuw. Het is de cultuur van *datum* en *factum* (zie noot 173, 571) waarbinnen het individu zich opgenomen weet, om er vervolgens door eigen inbreng iets ‘nieuws’ aan toe te voegen (HAM 49); en als zodanig ook de cultuur van de kunstzinnige uitdrukking (HAM 51; TU 233, 235) en verzamelende ordening en schikking door de culturele activiteiten van de mens (HAM 43, 48, 52; TU 229). Kortom het, wat Levinas in de inleidende paragrafen van FB noemt, door sociologen en etnografen omschreven brede en algemeen geaccepteerde cultuurbegrip van de empirische menswetenschappen (PEC 73) dat de natuurlijke behoeften van de mens interpreteert en coördineert (HAM 49, 57-60; PEC 75), en met die universele extrapolatie de voorkeur van het Grieks-Romeinse Westen geniet (TU 229). Levinas interpreteert dit type *cultuur* echter nadrukkelijk als intentie tot opheffen van het *anders-zijn* van de Natuur; en daarmee als cultuur van het Zelfde (HAM 66-68; TU 229, 230), en als zodanig cultuur van de immanentie (HAM 91; TU 230-233). Alzo geldt zijn kritiek door beide teksten heen, heel direct de “cultuur van de menselijke autonomie” (TU 230, 235). Waarbij de notie ‘autonomie’ geen zoveelste adjectief is, maar de allesbepalende noemer van een bestaansmodus die in de autarke materiële en sociale verwervingsgrond de bewust ideële en daarmee expliciete rechtvaardigingsgrond van haar autonome identificatorische gestalte vindt (zie 2.2.4). Levinas spreekt dan ook expliciet van de in sociaalwetenschappelijke optiek “ontelbare gelijkwaardige culturen, die zich stuk voor stuk binnen hun eigen context rechtvaardigen” (HAM 87). En vinden we daarin niet heel direct het antwoord op de eerste onderzoeksvraag aangaande Levinas eigen “filosofische bepaling van het begrip cultuur”: *welk cultuurbegrip betreft het?* Antwoord: *een heteronoom cultuurbegrip!* Maar de term “heteronoom” ontbreekt in beide teksten; wat geen wezenlijk maar meer argumentatief probleem is, waarom we op dit punt elders binnen de primaire bronnen steun moeten zoeken voor de interne evidentie van dit antwoord.

4.4.2 Een heteronoom cultuurbegrip

De idee van een ‘heteronoom cultuurbegrip’ wijst op een transcendente cultuur-bepaling *van elders*, en daarmee absoluut *anders* dan de immanente bepaling van het autonoom cultuurbegrip. In *Totalité et Infini* definieert Levinas die *andersheid* als de radicale heterogeniteit van het Andere (TI 6); waarmee het transcendente *elders* als heteronome idee van het *andere* moet worden begrepen. Het gaat Levinas daarbij om de absolute scheiding in de relationele *andersheid* tussen het Zelfde en het Andere als een relatie die de termen niet absolveert: *ik* blijf het Zelfde; en de *ander* het Andere – beiden autonoom, en daarmee in termen van *socialiteit* heteronoom aan elkaar gerelateerd en genormeerd. Aldus heeft de universele identiteit die het heteronome omvat “de architectuur van een subject, van de eerste persoon” (TO 33).⁶⁸⁸ Waarmee de interpersoonlijke relatie tussen het Zelfde en het Andere analoog is aan de inhoudelijke relatie tussen het cultureel autonome en heteronome. In de beantwoording van de eerste onderzoeksvraag gaat het dus niet enkel om de status maar ook vooral om de functie van de notie *heteronoom* als fundamenteel medebepalend voor Levinas’ cultuuroppvatting.

4.4.3 Status en functie van het heteron

Het van *elders* of *anders*-bepalende – het *heteron* in Levinas’ cultuurbegrip – verwijst naar het “optreden” (*se produire*) van een heteronomie die de aansporing vormt tot een andere bestemming dan die van de immanente autonomie (TI 122, 123). Wat in cultureel zinnig niets minder betekent dan, “breken met een hele filosofische traditie die de fundering van zichzelf in zichzelf zocht, onder buitensluiting van alle heteronome opvattingen” (TO 97).⁶⁸⁹ Want, “als het wezen van de filosofie er in bestaat over alle zekerheden heen naar een oorsprong te zoeken, en als de filosofie van kritiek leeft, dan is het gelaat van de Ander precies het begin van de filosofie. Daarmee poneren wij de heteronomie als grondbeginsel en breken wij met een eerbiedwaardige traditie” (MG 151).⁶⁹⁰ En zo maakt het hele oeuvre van Levinas evident dat in eerste en laatste instantie

688 “L’identité universelle où l’hétérogène peut être embrassé, a l’ossature d’un sujet, de la première personne. Pensée universelle, est un ‘je pense’” (TI 6).

689 “...séparer de toute une tradition philosophique qui cherchait en soi le fondement de soi, en dehors des opinions hétéronomes” (TI 60).

690 “Dès lors, si l’essence de la philosophie consiste à remonter en deçà de toutes les certitudes vers le principe, si elle vit de critique, le visage d’Autrui serait le commencement même de la philosophie. Thèse d’hétéronomie qui rompt avec une tradition très vénérable” (EDE 247). Hier definieert Levinas de filosofie als heteronome ethiek. Maar de teruggang naar die oorspronkelijkheid kent ook een vóórkritisch ontologisch moment, waarin elk autonoom-zelf het *in-tussen* vertegenwoordigt van de strikt ‘eigen’ heteronome pre- en postcondities van voorgeslacht en nageslacht: zijn status is *openheid*, zijn *modus wording*. Welbegrepen en, als zodanig, heteronoom *zelfverstaan* wordt dan: ethisch gefundeerd respect voor het *andere* in het *zelfde* en andersom, wat de integrale bewustzijns- en handelingsvoorwaarde vormt tot heteronoom respect voor de andere mens en het andere van natuur en milieu. Wat vanuit die ‘logica’ bezien *in concreto* de pre-conditie is van een sociaal-ethische én, tegelijkertijd, *in wezen* spirituele levenshouding. Vgl. noot 63, 659, 679.

die heteronome aansporing (*qui incite*) de oneindige en onoverdraagbare verantwoordelijkheid voor de Ander betreft, als een “bevoorrechte heteronomie die de vrijheid niet beledigt maar bekleedt” (TO 97).⁶⁹¹ Waarom we die “andere bestemming” (*autre destin*) in FB terugvinden als de expliciete duiding van “een ethische relatie” en “ontwerp voor een cultuur die vóór de politiek gaat” (TU 236); “een cultuur van de transcendentie, ondanks de zogenaamd exclusieve uitnemendheid van de immanentie die in het Westen doorgaat voor de hoogste zegening van de geest” (TU 236); een “ethische cultuur” (TU 238), ofwel: een *heteronome cultuur*. De notie ‘heteronomie’ heeft daarmee een fundamentele status; ze fundeert Levinas’ begrip van *cultuur* als genormeerd door *τον έτερον*. Waarmee de cultuur van het autonome Zelf onder het absoluut heteronoom ‘appel’ (AE 68) van een bevoorrechte heteronomie staat, die weliswaar vraagtekens plaatst bij de identiteit en zijn onbegrensde vrijheid en macht (TU 238), maar als zodanig die vrijheid niet bruuskeert maar installeert (TO 97), en daarmee inspireert als “het ware pneuma van het psychisme” (AZ 180).⁶⁹²

Elders verklaart Levinas: “Ik doe een poging tot rehabilitatie van de heteronomie voorzover die meer dan slavernij kan betekenen: het is belangrijk eerst te weten wie de *andere* is van de heteronomie” (TIN 55).⁶⁹³ Daarin blijkt de functie van de notie “heteronomie” voor Levinas een evident *kritische*; een functie die als *kritische* transcendentie op eigen-aardige wijze immanent gerelateerd is aan het *geweten* van zowel het individuele Zelf als dat van de verondersteld autonome cultuurgemeenschap. Want, zo vraagt Levinas: “Is er wel ‘geweten’ voordat er een ‘Wij’ is uitgebracht? Is het zeker dat ‘geweten’ te scheiden is van een ‘ontvangen bevel’, van een zekere heteronomie, een betrekking tot het Andere, tot uitwendigheid?” (TU 39).⁶⁹⁴ Voor Levinas geldt het geweten de subjectiviteit *per se* – *Ik* als verantwoordelijk subject – die in de relatie tot de Ander al meteen een bevel bemerk waarin de heteronomie op een of andere manier sterker is dan de autonomie (EN 129). En zo bespeuren individu en cultuurgemeenschap beide de heteronome verantwoordelijkheid als kernprobleem in de verwikkeling met het *andere* van de Ander. Geen wonder dat Levinas daarom de vraag stelt: “Autonomie of heteronomie?”, want, “De voorkeur van de westerse filosofie is meestal uitgegaan naar de kant van de vrijheid en van het Zelfde” (MG 137; EDE 231) – wat raakt aan de grondvraag van de cultuur zelf, die zich hier *existentieel* verdiept in de normatieve vraag omtrent het *essentieel* menszijn; waarin zich analoog aan de noties vrijheid en verantwoordelijkheid nog tal van andere ambivalenties

691 “La présence d’Autrui – hétéronomie privilégiée – ne heurte pas la liberté, mais l’investit” (TI 60). Vgl. noot 25, 552.

692 “Inspiration, hétéronomie – le pneuma même du psychisme” (AE 160), en: “...notre destin métaphysique” (TA 39).

693 “Jessaie une réhabilitation de l’hétéronomie tant qu’elle peut ne pas signifier qu’esclavage: il s’agit de savoir d’abord qui est *l’autre* de l’hétéronomie” (TEI 44).

694 “Y a-t-il ‘conscience morale’ avant que ‘Nous’ ait été proféré? Est-il certain que ‘conscience morale’ puisse se séparer d’un ‘commandement reçu’, d’une certaine hétéronomie, d’un rapport avec l’Autre, avec l’extériorité?” (EN 34).

voordoelen die de menselijke autonomie in zowel ontische als ethische zin ter discussie stellen. En zowel cultuurgemeenschappelijk als individueel geldt voor Levinas daarin de Ander als “het eerste intelligente”, wiens Gelaat het ethisch bewustzijn wekt als “door en door heteronomie” (MG 31).⁶⁹⁵ Waarmee het antwoord op de eerste onderzoeksvraag genoegzaam is verwoord: Welk cultuurbegrip betreft het? – een heteronoom cultuurbegrip!

4.5 BEANTWOORDING VAN DE TWEDE ONDERZOEKSVRAAG: HOE IS DIT CULTUURBEGRIP TE BEGRIJPEN?

In de tweede onderzoeksvraag – Hoe is dit cultuurbegrip te begrijpen? – zoeken we voorbij de vergelijking met bekende en algemeen geaccepteerde cultuuroppvattingen naar verdieping van het op de eerste onderzoeksvraag gegeven antwoord aangaande de bijzondere status en functie van het *heteron* zoals in 4.4.3 gedefinieerd. Inzicht in die heteronome bepalingsgrond leidt tot een begrijpen – een verdiept *verstaan* – dat recht kan doen aan de fundamentele cultuurkritiek van Levinas. Blijkens beide exegesen betreft die kritiek in algemene zin al dié cultuuroppvattingen welke uitgaan van het autonome subject door wiens cultuurscheppende arbeid alle transcendentie tot immanentie verwordt (HAM 41–49; TU 229–232). In de behandeling van de tweede onderzoeksvraag zullen we Levinas’ heteronomiebeginsel daarom trachten te verhelderen vanuit zijn specifieke transcendentiebegrip.

4.5.1 Behandeling van de 2^e onderzoeksvraag

De beantwoording van de eerste onderzoeksvraag vond plaats tegen de achtergrond van wat we kunnen formuleren als: *een autonome cultuur van betrokkenheid op de transcendentie als immanentie*, waartegenover Levinas zijn heteronoom cultuurbegrip stelt. Daarmee is de eerste term – *een autonome cultuur* – door Levinas adequaat gekritiseerd. Voor de beantwoording van de tweede onderzoeksvraag – Hoe is dit cultuurbegrip te begrijpen? – doen we een beroep op de overige twee termen als meest directe aanknopingspunten, te weten: *betrokkenheid op de transcendentie*, en, *als immanentie*. De eerste van deze beide betreft de *relatie* van de autonome cultuur tot de transcendentie, de tweede de *adequatie* van de autonome cultuur

695 In de woorden van Ad Peperzak: “Levinas pleegt een revolutie door aan te tonen, dat het fundament van alle begripen bestaat in ‘begrip’ voor de andere mens. Zijn gelaat (*visage*) spreekt mij toe en geeft te denken” (MG 31n.50; vgl. n.52 en n.53). Individu en cultuurgemeenschap zijn hier synoniem met het private en het publieke, die voorbij het contingent (stochastisch) kwantitatieve in een stringent (ethisch) kwalitatieve verhouding staan – zie noot 63, 364. Morele kwesties aangaande misstanden en misdaden in zowel heden als verleden kunnen daarom vanuit die ethische relatie tussen individu en gemeenschap nooit om de heteronoom bepaalde verantwoordelijkheidsvraag heen; toen niet, nu niet, en in de toekomst niet.

en het transcendente. Beide, *relatie* en *adequatie*, worden in hun autonome betrekking tot het transcendente door Levinas vanuit het heteronomiebeginsel veelvuldig geanalyseerd en gekritiseerd. Daarbij is het kritisch instrument *per se* Levinas' transcendentiebegrip, omdat in zijn optiek het Transcendente als absolutum de verbindende term én daarmee begrippelijke middelaar is tussen beide andere termen (we bespeuren hier de eerder gethematiseerde “derde” uit § 7 en § 9 van BZ). Wat leidt tot de achterliggende vraag: kunnen die andere termen, in casu het *autonome* en *immanente* van de cultuur, recht doen aan de absolute status van het Transcendente? Ofwel, waar ligt het initiatief in de onderlinge *relatie* en vermeende *adequatie* tussen de drie genoemde termen – wát bepaalt hun *relatie* van *adequatie*? Waarmee, in vervolg op de eerdere bepaling van het heteronomiebeginsel, de beantwoording van de tweede onderzoeksvraag noodzaakt tot een nadere stipulering van Levinas' transcendentiebegrip.

4.5.2 Levinas' transcendentiebegrip

In *Totalité et Infini* vinden we een compacte ‘werkdefinitie’ van het begrip Transcendentie waarin het relationele diepteaspect tussen het Zelfde en het Andere door Levinas expliciet wordt verwoord:

Transcendentie duidt op een relatie met een realiteit die oneindig ver van de mijne verwijderd is, zonder dat die afstand overigens deze relatie tenietdoet en zonder dat deze relatie die afstand teniet doet, zoals dat het geval zou zijn bij de relaties binnen het Zelfde; zonder dat deze relatie een verworteling in het Andere wordt of samensmelting ermee, zonder dat de relatie de identiteit zelf van het Zelfde, zijn Zelfheid, aantast, zonder dat ze de *apologie* tot zwijgen brengt, zonder dat deze relatie apostasie en extase wordt (TO 40).⁶⁹⁶

De spanningsvolle verhouding tussen de formele noties *relatie* en *adequatie* is hier evident. In *Dieu, la Mort et le Temps* – II College-cyclus *Dieu et l'onto-théo-logie*, college: ‘Transcendance, idolâtrie et sécularisation’ (vrijdag 6 februari 1976) – vinden we een meer ‘technische’ uitleg van Levinas' transcendentiebegrip:

De Transcendentie betekent een beweging van over(*trans*)-schrijding en tegelijkertijd een van opstijging (*scando*); in die zin beduidt zij een tweeledige poging tot overbrugging van de tussenruimte, door middel van verheffing, door middel van verandering van niveau; vóór iedere overdrachtelijke betekenis, is het woord dus te verstaan in zijn betekenis van verandering van plaats (GDT 295).⁶⁹⁷

696 “[Transcendance] désigne une relation avec une réalité infiniment distante de la mienne, sans que cette distance détruise pour autant cette relation et sans que cette relation détruise cette distance, comme cela se produirait pour les relations intérieures au Même; sans que cette relation devienne une implantation dans l'Autre et confusion avec lui, sans que la relation porte atteinte à l'identité même du Même, à son ipséité, sans qu'elle fasse taire l'*apologie*, sans que cette relation devienne apostasie et extase” (TI 12).

697 “La transcendance signifie un mouvement de traversée (*trans*) et un mouvement de montée (*scando*); elle signifie en ce sens un double effort d'enjambement de l'intervalle par élévation, par changement de niveau; avant toute métaphore, le mot est donc à penser dans sa signification de changement de lieu” (DMT 190).

Hier geldt het de meer inhoudelijke dynamiek van de *transcendentale beweging*. Vervolgens, in dezelfde College-cyclus – daarvan het laatste college: ‘Un Dieu “transcendant jusqu’à l’absence”’ (vrijdag 21 mei 1976) – stelt Levinas dan de vraag:

Hoe is de transcendentie als verhouding denkbaar, wanneer zij de uiteindelijke, meest formele, mede-tegenwoordigheid, die iedere verhouding aan de termen binnen die verhouding toekent, moet uitsluiten? Hoe kan een verhouding aan de termen ervan gelijktijdigheid ontzeggen? Een probleem, voorzeker, dat in formele zin onoplosbaar is! (GDT 372).⁶⁹⁸

Wat leren de eerste twee verklaringen ons nu over bedoelde *relatie* en *adequatie*, en hoe moeten we vervolgens de laatste vraag opvatten?

- *Ethische relatie* -

Het eerste citaat benadrukt het relationele aspect van het transcendent, in casu de verhouding tussen de realiteit van het Zelfde en die van het Andere, waarbij de ‘oneindige afstand’ niets afdoet aan die relatie, en andersom. Het betreft immers het *absoluut wezenlijk* onderscheid tussen twee realiteiten in ethische nabijheid, gelijk het onderscheid in § 7 van BZ tussen de hermeneutische zin in de *ervaring* van de ander en de transcendentale Zin in de *epifanie* van de Ander. Want: “Het gelaat is de enige openheid waarin het betekenen van het transcendent zijn transcendentie niet teniet doet om haar tot element van een immanente orde te maken; integendeel, in de openheid van het gelaat onttrekt de transcendentie zich aan de immanentie, juist omdat zij een altijd *voorbij* transcendentie van het transcendent is” (HAM 92). In die zin spreekt Levinas ook van “een ethische relatie” als ontwerp voor “een cultuur van de transcendentie” (TU 236), waaruit volgend zijn cultuurbegrip in termen van “betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie” (TU 238).

Het tweede citaat benadrukt enigszins klinisch de “beweging” in het overbruggen van de tussenruimte; duidend op verheffing, en als zodanig op verandering van niveau. Maar die etymologische explicatie geeft nog geen uitsluitel over de aard van die overdrachtelijkheid – is die *tijdruimtelijk*, *dialectisch*, *dialogisch*, *spiritueel*? – waarom Levinas benadrukt dat, vóór welke overdrachtelijke betekenis ook, de Transcendentie moet worden verstaan “in zijn betekenis van verandering van plaats”; wat nog geen antwoord is op de vraag naar de mogelijke aard van die ‘plaats’ – is die *fenomenaal*, *transfenomenaal*? Voorafgaand aan genoemd citaat stelt Levinas daarom nadrukkelijk dat het hier gaat om de weergave van gedachten die zich niet beperken tot waar het denken al vertrouwd mee is, maar om preciezere overwegingen aangaande het woord ‘transcendentie’. En dan komt hij op de *ethiek* die, “als modaliteit van de transcendentie” (*l’ethique, proposée comme modalité de la transcendance*) dit onderzoeken mogelijk en concreet

698 “Comment la transcendance comme relation est-elle pensable, si elle doit exclure l’ultime, la plus formelle co-présence que toute relation garantit à ses termes? Comment une relation peut-elle refuser à ses termes la contemporanéité? Problème, certes, formellement insoluble!” (DMT 254).

moet maken (DMT 190). En dat geeft wel uitsluitel: de Transcendentie modelleert de *ethiek*, en de ethiek concretiseert de Transcendentie, als meest oorspronkelijke 'beweging' *van mens tot mens*⁶⁹⁹ – immers: "Als kennen van het onkenbare wordt transcendentie ethiek" (AGV 159).⁷⁰⁰ Bedoelde "verandering van plaats" is aldus geen logische of tijdruimtelijke maar een *ethische* (vgl. noot 160, 161, 498); waarmee alle mogelijke andere modaliteiten onder die ene modaliteit van de ethiek vallen. Aldus de explicatie van Levinas' transcendentiebegrip binnen de termen van een ethische *relatie*, wat ons brengt bij de vraag naar de ethische *adequatie* van cultuur en Transcendentie.

- Ethische adequatie -

In het derde citaat stelt Levinas de vraag, *hoe de transcendentie als verhouding te denken*. Waarbij het gaat om de mogelijkheid – maar eigenlijk onmogelijkheid – van het mede-tegenwoordig stellen van de toegekende termen in die verhouding aan wat zich niet laat tegenwoordig stellen: de Transcendentie. Waaruit de vraag volgt: *hoe een verhouding aan de termen ervan gelijktijdigheid kan ontzeggen*. Alles draait hier om een juiste definiëring van de eerdergenoemde aanknopingspunten als *relatie* van *adequatie* tussen cultuur en Transcendentie. Formeel betreft de betrekking die Levinas kritiseert die van het cultureel *op de transcendentie – als immanentie*, volgens de formule:

TRANSCENDENTIE *via* AUTONOME CULTUUR *wordt* IMMANENTIE

De autonome cultuur als middenterm modelleert de transcendentie, waaruit volgt:

TRANSCENDENTIE = IMMANENTIE

Duidelijk in deze relatie is de gemankeerde adequatie, overeenkomstig de kritiek die Levinas expliciteert in § 1 van FB in termen van een transcendentie die tot immanentie verwordt, als gevolg van een 'inadequaat wiskundig innerlijk' (TU 230). In deze formele *relatie* van een beoogde *adequatie* ligt het initiatief bij de cultuur die, uitgaand van haar autarke verworvenheden, zich middels een "mentale synthese" (TU 232) autonoom bevestigt in het ideëel tegenwoordigstellen van haar natuur en bovennatuur. Maar de vraag in 4.5.1 was nu juist: kunnen die andere termen, in casu het *autonome* en *immanente* van de cultuur, wel recht doen aan de absolute status van het Transcendente – *kunnen ze het transcendente tegenwoordigstellen*? En dat blijkt dus niet mogelijk. Waarom Levinas in zijn 'Filosofische bepaling van het begrip cultuur' kiest voor een andere betrekking middels de definitie: *betrokkenheid op de transcendentie – als*

699 In de woorden van vertaalster Constance Quéné: "Het is alsof Levinas wil zeggen: terwijl het ging zoals het ging, was er ook altijd dat andere: transcendentie niet in ruimtelijke zin, maar van mens tot mens" (GDT 294).

700 "Connaissance de l'inconnaissable, la transcendance se fait éthique" (ADV 152).

transcendentie, volgens de formule:

TRANSCENDENTIE *via* HETERONOME CULTUUR *blijft* TRANSCENDENTIE

De heteronome cultuur als middenterm concretiseert de transcendentie, waaruit volgt:

TRANSCENDENTIE = TRANSCENDENTIE

Alzo impliceert Levinas' cultuurkritiek de volgende ethische paradigmawisseling, van:

- *een autonome cultuur van betrokkenheid op de transcendentie als immanentie*, naar
- *een heteronome cultuur van betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie*.

Maar die laatste relationele adequatie biedt nog geen oplossing voor de vraag naar de mogelijke of onmogelijke gelijktijdigheid of mede-tegenwoordigheid van termen die *ethisch* adequaat maar geen *adaequatio et rei*, daarmee niet *logisch* adequaat zijn; – een probleem dat, zoals op het eind van het derde citaat door Levinas gesteld, in formele zin onoplosbaar is. Alzo toont de eerste inadequatie, gekritiseerd vanuit de tweede adequatie, de abstract-theoretische structuur van de relationele probleemstelling in de transcendentale betrekking van het cultureel op de Transcendentie, maar verheldert daarmee ook de schematische onmogelijkheid aan de mede-tegenwoordige termen gelijktijdigheid te ontzeggen, ofwel, deze uit te sluiten. Waarmee de begrippen CULTUUR (*via*) TRANSCENDENTIE (*is*) BETREKKING in formeel-logische zin samenvallen – *de cultuur is betrokken op de transcendentie*. Het concreet cultureel op zich is inhoudelijk echter geen representatie van het Transcendente en de Transcendentie geen correlaat van de cultuur, waarom beide niet op even gelijke wijze tegenwoordig kunnen zijn.⁷⁰¹ Het formeel *logische* is immers geen modaliteit van de Transcendentie, het maatschappelijk *ethische* als manifest van het transcendent-spirituele echter wel – waarom we binnen dit kader

701 Voorafgaand aan de vraag in het derde citaat schrijft Levinas: “Het oneindige is betekenis-uitstralend precies aan deze zijde van zijn manifestatie, terwijl de zin niet wordt herleid tot de manifestatie, ook al zal de betekenis-uitstraling van het aan-deze-zijde-van op de een of andere manier zich tonen. Wat is dus deze intrige van de zin? Niet die van de representatie, maar één die zich in de monstrositeit van het in mij geplante oneindige, een idee die geen idee meer is, inweeft. Wat is de zin van het trauma van het ontwaken waarin het oneindige zich niet als correlatum van het subject kan aandienen, noch ermee gelijktijdig kan worden? Hoe is de transcendentie als verhouding denkbaar...” (GDT 372). Duidelijk is hier de *gelijktijdigheid* van termen – ‘transcendente betekenis’ en ‘manifeste uitstraling’ – die in hun onderlinge betrekking op *ongelijke* wijze tegenwoordig zijn. Waarbij opgemerkt dat: “Het oneindige is betekenis-uitstralend precies aan deze zijde van zijn manifestatie, terwijl de zin niet wordt herleid tot de manifestatie”, correspondeert met eerder genoemde ‘mede-mens als *Chiffre* van transcendent wereldlijke mede-deelzaamheid’ (zie noot 44). Wat kan worden uitgelegd als concreet *manifest van toepasselijke transcendentie*, begrepen als *geheimspraak* van het latent Transcendente voor zover dat zich ‘in-past’ – zich uitdrukt en laat kennen in de ethische intersubjectieve relatie; hier door Levinas benoemd als “het in mij geplante oneindige” – maar ook in de zin van: Ik-zelf, als *plaats* voor/van het manifest Oneindige. Zie noot 618.

van de tweede onderzoeksvraag de abstract-theoretische structuur verlaten om ons met beroep op die transcendent-spirituele structuur te richten op de inhoudelijke 'oplossing' van de vraag *hoe de transcendentie als verhouding te denken*.⁷⁰²

4.5.3 Betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie

Levinas noemt het Gelaat "de enige openheid waarin het betekenen van het transcendentie zijn transcendentie niet teniet doet om haar tot element van een immanente orde te maken" want, de Transcendentie is de "altijd *voorbij* transcendentie van het transcendentie" (HAM 92). Het menselijk gelaat als natuurlijk en cultureel *gebeuren* betreft het meest betekenisvolle; nog voor we kunnen besluiten wel of geen aandacht te geven aan de blik ervan worden we al getroffen door de ogen die ons 'sprekend' aanzien, of het nu een glossy reclamefoto betreft of die van een ondervoed kind – want "het gelaat is uit zichzelf reeds visitatie en transcendentie" (HAM 99). Wat vanuit die optiek verklaart waarom "de betekenis vóór de Cultuur en de Esthetiek ligt: ze ligt in de Ethiek, die door iedere Cultuur en door elke betekenis verondersteld wordt" (HAM 85); ook door de autonome cultuur van de immanentie, verwickeld als die is in "de intrige van het spirituele" (TU 229); waaruit de schatplichtigheid blijkt van alle hogere cultuuruitingen aan het transcendentie.⁷⁰³ Maar in die *mimese* van het hogere – dat eigenmachtig willen incorporeren van het *ware* en *goede* – heeft de autonome cultuur nog altijd het initiatief, waardoor die transcendentie tot immanentie verwordt. Deze 'gemankeerde adequatie' wordt dan ook alleen gecorrigeerd wanneer in "de omkering" daarvan (HAM 47, 78) het initiatief toekomt aan het Transcendente zelf, want: "cultuur gaat niet boven transcendentie uit en schakelt die ook niet uit" (TU 238). De *transcendentie als verhouding* laat zich dus niet inschakelen als formeel-logische adequatie, maar wel als spiritueel-ethische adequatie van het Transcendente binnen een heteronome cultuur van *betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie*.⁷⁰⁴ En dat

702 In de inleiding tot de eerste exegese (3.1) werd de problematiek van de *logische* zijnsrelatie (Frege) versus de *ethische* zinrelatie (Levinas) al geëntameerd. De hele betekenis- en zinproblematiek zoals die in dit onderzoek aan de orde wordt gesteld betreft de uiterst complexe relatie tussen de semiotisch-receptieve en transcendent-ethische structuur van alle *zin*, *betekenis* en *cultuur* en de sociaalmaatschappelijk implicaties daarvan; – een semiotische complexiteit van betrokkenheid op de Transcendentie die in Deel III als *metafysica van de cultuur* zal worden uitgewerkt.

703 Moderne samenlevingen manifesteren dit 'hogere' commitment middels een verzameling respectabele publieke instellingen, instanties en instituten op gebied van veiligheid, opvoeding, onderwijs, zorg en recht, die zich allemaal laten voorstaan op hun vertegenwoordigende waarde ten aanzien van de transcendentia. Staten, overheden, internationale verdragen, godsdienstige en humanitaire instellingen, wetenschappen en kunsten – allemaal ontlene ze hun morele legitimatie aan het uitdrukkelijk engagement met hogere waarden, geobjectiveerd in gevleugelde begrippen als Vrede, Gerechtigheid, Vrijheid, Gelijkheid, Broederschap, Wetenschap, Vooruitgang, Welvaart en Welzijn. Vgl. HN 103.

704 De vraag *hoe de transcendentie als verhouding te denken?* laat zich met een eenvoudig meetkundig model te verhelderen. Zoals de 'punt' betrokken is op het lijnstuk, de 'lijn' op het vierkant en het 'vierkant' op de kubus, *transcendeert* in genoemde gevallen de tweede term altijd de eerste, welke eerste term *immanent* is aan die tweede. Aldus kan de transcendentie als verhouding worden gedacht:

laatste is voor Levinas *ethisch* van fundamentele betekenis en daarmee *cultuurlijk* van essentieel belang waar, “vanuit de transcendentie en de vreemdheid van de andere mens”, het immanente de barbarij riskeert en alzo het transcendente corrumpeert (TU 238).

4.5.4 Doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn

Het *menselijke* als begrip betreft een abstract en daarmee enigmatisch concept dat, uitgaand van de menselijke natuur, binnen de moderne cultuur zijn meest verlichte voorstelling vind in de ‘zelfevidente’ gelijkwaardigheid van alle mensen.⁷⁰⁵ Wat op onvermoede wijze het gratuite van het individueel exemplarische verbindt met de obligate erkenning van die collectieve gelijkwaardigheid in termen van “broederschap”. Tussen dit *gratuite* en *obligate* zit de moraal, als vrije ruimte waarbinnen het individu, maar ook het collectief, kan besluiten al of niet in te stemmen *met* en concreet verantwoordelijkheid te nemen *voor* die erkenning. “Vrijheid” en “gelijkheid” creëren hiermee een dilemma dat het sociaalmaatschappelijk denken omtrent het menselijke als *feit* compromitteert met het menselijke als *behoren* (vgl. noot 548); ofwel, het ‘gegeven-zijn’ van een veelzinnige particulariteit en ‘gevraagd-behoren’ van een éénzinnige universaliteit als tegelijk menselijke *gave* en bovenmenselijke *opgave*. Waarmee het, aldus Levinas, een voor de hand liggende vraag is ‘of we niet de dupe zijn van de moraal?’ (TI ix). Velen denken van wel. Het schiet immers niet op als de moraal een rem zet op particuliere noodzakelijkheden die hun rechtvaardiging vinden in persoonlijke en culturele noties van zelfbehoud.⁷⁰⁶ Waarmee de annihilatie van dat oorspronkelijk gratuite en obligate de Oorlog tot ‘stiefvader’ van alle dingen maakt, met als mogelijk risico de ‘oorlog van allen tegen allen’, ofwel, doorbraak van het on-menselijke in het menselijk-zijn.⁷⁰⁷ Maar waar begint *menselijkheid*, en

de eerste term heeft een relatie maar geen adequatie met de tweede term; is wel tegenwoordig daarin, maar niet andersom. Zo kan de gelijktijdigheid van immanentie en transcendentie worden erkend, maar moet de representatie van de transcendentie in de immanentie worden ontkend. In de woorden van Levinas: “Het oneindige [*de tweede term*] is betekenis-uitstralend precies aan deze zijde van zijn manifestatie [*in de eerste term*], terwijl de zin niet wordt herleid tot de manifestatie [*de eerste term is geen representant van de tweede*], ook al zal de betekenis-uitstraling van het aan-deze-zijde-van op de een of andere manier zich tonen [*de tweede term verleent zin aan de eerste*]. Wat is dus deze intrige van de zin? Niet die van de representatie...” (GDT 372). Zie noot 701.

705 Alle grondwettelijke- en mensenrechtenbepalingen benadrukken de volkenrechtelijke soevereiniteit en individuele integriteit van lichaam en geest vanuit de intrinsiek menselijke gelijkwaardigheid als een te verdedigen universeel ‘recht’, waarvan de waarachtigheid zelfevident (vanzelfsprekend) is: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal...” (*Declaration of Independence*, 1776).

706 “De staat van oorlog schort de moraal op; ontoet eeuwig geldende instellingen en verplichtingen van hun eeuwigheid en verklaart daarmee onvoorwaardelijke geboden voorlopig nietig. De staat van oorlog werpt zijn schaduw vooruit over de daden van de mensen. De oorlog hoort niet slechts – en wel als de grootste – tot de beproevingen waarvan de moraal leeft. Hij maakt haar belachelijk” (TO 13). Maar geldt dat laatste in bepaalde zin ook niet voor het huidig economisme?

707 Zoals het negentiende en twintigste-eeuws nationalisme heeft getoond, met vooruitzicht op een eenentwintigste eeuw die mogelijk weinig anders te zien zal geven. Samuel Huntington bijvoorbeeld, beschrijft een geprolongerd conflictueus multiculturalisme vanuit de stelling, “dat cultuur en

waar *on-menselijkheid*?

- Menselijkheid en onmenselijkheid -

Samen met Menselijkheid vormen, wat we hier benoemen, Macht en Eer de basisgradiënten van de Westerse cultuur, en naar valt aan te nemen, maar mogelijk onder een andere noemer, van elke cultuur. Waarbij 'macht' (*potestas*) duidt op de fysieke en mentale vermogens nodig voor verwerving en consolidatie van eigen bestaansmogelijkheden in functie van het overleven; 'eer' (*gloria*) het psychosociaal motief is voor erkenning en rechtvaardiging van eigen wezen en inzet in functie van de individuele en collectieve identiteit, en 'menselijkheid' (*humanitas*) de normatieve waarde vertegenwoordigt in functie van het goede samenleven. Wat de primaire rol duidt van *macht* als dynamiek van de materiële en sociale verwervingsgrond en *eer* als motief van de ideële rechtvaardigingsgrond van menselijk bestaan. Maar ook aangeeft dat *menselijkheid* als normatief ideaal niet altijd de hoeksteen maar veelal de sluitpost vormt van alle verwerving en behoud van macht en streven naar eer. Die laatste twee blijken dikwijls vooraf te gaan, waar voor de eerste slechts plaats resteert voor zover de materiële en ideële leefruimte van 'machtigen' en 'eervollen' dat toelaat – overeenkomstig de wijze waarop het traditioneel hiërarchisch schematisme van de menselijke motivering zich empirisch en ideologisch manifesteert, en waarvan de Westerse cultuur in haar historische ontwikkeling een duidelijke exponent vormt.⁷⁰⁸ Want té dikwijls werden en worden té veel mensen geslachtofferd op het altaar van wie uit zelfbehoud macht nastreven en uit zelfrechtvaardiging eer najagen. Menselijkheid en *on-menselijkheid* vormen daarmee de keerzijden van een wereldgeschiedenis waarin alles passeert wat Emmanuel Levinas vanuit de vraag 'hoe barbarij in zin te veranderen' ("Voilà notre première question", PEC 75) brengt tot een eigen bepaling van het begrip cultuur in termen van "betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie" en "doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn" (TU 238). Waarmee het antwoord op de tweede onderzoeksvraag is gegeven: Hoe is dit cultuurbegrip te begrijpen? – wijsgerig: *betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie* – sociaalmaatschappelijk: *doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn*. En, "Wij kunnen dit liefde noemen", schrijft Levinas op het eind, "komend op bevel van het aangezicht van de andere mens, die geen ervaringsgeven is, en niet van deze wereld" (TU 238). Maar precies dat 'in de wereld' van de probleemstelling *hoe* barbarij in zin te veranderen, en het "niet van deze wereld" van de andere mens, vormt de transcendentale verwijzing naar deze Liefde als 'metafysica van het menselijke', en daarmee in welbepaalde zin als 'metafysica van de cultuur': – liefde die de dood overwint; liefde, in staat onmenselijkheid te veranderen in

culturele identiteit de scheppende kracht zijn achter verschillende patronen van cohesie, desintegratie en conflict in de wereld na de Koude Oorlog." – Samuel Huntington, *The clash of civilizations and the making of world order* (New York 1997); Ned. vert. *Botsende beschavingen: cultuur en conflict in de 21^e eeuw* (Baarn, 1997), 16. Vgl. noot 5, 6.

708 Het hiërarchisch schematisme van *macht*, *eer* en *menselijkheid* wordt door mij elders uitgebreider behandeld, zie <<http://denkweg.nl/onderzoek>>. Hier dient het in kort bestek de verheldering van "de doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn".

menselijkheid – liefde als enige ware *modus vivendi* in deze, onze wereld.⁷⁰⁹

4.6 TWEEDE CONCLUSIE

De tweede conclusie vervolgt de eerste (2.5), waarin geponeerd het functioneel onderscheid tussen:

- de *materiële en sociale* organisatie van cultuur als *verwervingsgrond* van menselijk bestaan;
- de *ideële* organisatie van cultuur als *rechtvaardigingsgrond* van menselijk bestaan.

De exegese van BZ en FB ondersteunt de argumentatie zoals uitgewerkt in het inleidend Tweede hoofdstuk (2.2, 2.3, 2.4), dat Levinas in deze teksten op voldoende en overtuigende wijze dit functioneel onderscheid tot uitdrukking brengt. Zijn fenomenologische analyses van de taal, de betekenis en de menselijke behoeften, gerelateerd aan de economische, technologische en wetenschappelijke cultuur, typeren de *materiële en sociale* organisatie van de cultuur als *verwervingsgrond* van menselijk bestaan. Evenzo typeren zijn transfenomenologische analyses van de zin, het kunstzinnige als geestesleven en de heteronome schatplichtigheid van de cultuur aan de moraal, de *ideële* organisatie van de cultuur als *rechtvaardigingsgrond* van menselijk bestaan. Waarmee de a-priorische noties *heteronomie* en *transcendentie* als prealabel gegeven (zie 1.1.4) hun bevestiging vinden in Levinas' filosofisch cultuurbegrip. Alzo blijkt elke cultuur als primaire overlevingsstrategie en geheel van diepere zin en betekenisgeving gefundeerd in de betekenisvolle *metafysica* van een heteronome en als zodanig transcendente ordening, waarom en waardoor de cultuur in termen van het Ware, Goede en Schone al direct wordt verordineerd door de heteronomie en transcendentie van haar eigen ideaaltypische projecties inzake de transcendentia. Tevens echter, blijkt dat iedere autonome cultuur in de eigenzinnige toerekening van die competenties die transcendentie ook weer tenietdoet. Waarom Levinas' cultuurkritiek zich richt op die immanente *kennis, kunde* en *kunst* als autonome modaliteiten van het logisch Ware en esthetisch Schone, waar die het ethisch Goede als heteronome verantwoordelijkheid voor de Ander veronachtzamen.

Dat is de “Betekenis en zin” in Levinas' *Humanisme van de andere mens* – Ik, in oneindig ethische verantwoordelijkheid voor de absolute Ander wiens Gelaat tot *mij* spreekt. Ontologie en deontologie staan daarmee in een *metafysische* relatie, waarin de transcendente Hoogte een betekende Zin aanbrengt waaraan de cultuur beteknend uitdrukking geeft. Maar die culturele uitdrukking is pas dán adequaat, als de cultuur ethisch betrokken is op die betekenisvolle Transcendentie als transcendentie, zoals in Levinas' “Filosofische bepaling van het begrip

⁷⁰⁹ ‘Liefde’ als *rechtdoen* aan de Ander en het andere, is gefundeerd in de vóórkritische prepositie van een spiritueel-kritische ethiek waarin ontologie en deontologie in elkaar ‘overgaan’ – *zijn* wordt *behoren*, en andersom. Vgl. noot 498.

cultuur” geëxpliciteerd. Waarmee de exegesen van BZ en FB als primaire bronnen de interne evidenties hebben geleverd op basis waarvan de eerste twee onderzoeksvragen konden worden beantwoord. Resultierend in:

1^e onderzoeksvraag (descriptief) – Welk cultuurbegrip betreft het?

– *een heteronoom cultuurbegrip.*

2^e onderzoeksvraag (analytisch) – Hoe is dit cultuurbegrip te begrijpen?

– wijsgerig: *betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie;*

– sociaalmaatschappelijk: *doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn.*

Waarmee Levinas' cultureelrijke begripsbepaling descriptief en analytisch is gedefinieerd.

Opmerkelijk is vervolgens de inhoudelijk parallelle sequentie tussen BZ en FB in termen van *theorie* (BZ §§ 1-3; FB §§ 1-2) *praktijk* (BZ §§ 4-6; FB §§ 3-5) en *ethiek* (BZ §§ 7-9; FB §§ 6-8) – wat gezien het tijdsverloop tussen beide teksten (bijna twintig jaar) niet echt hoeft te verbazen waar het dezelfde auteur en eenzelfde thematiek betreft – zoals ook door Steven G. Smith, in zijn artikel ‘The work of service: Levinas's eventual philosophy of culture’ (2009) betoogd (zie noot 1). Hetgeen bijdraagt aan een consistent argumentatief kader ter beantwoording van de resterende twee onderzoeksvragen; zeker waar die sequentie niet conflicteert met Levinas' evident ‘Joods-Grieks’ motief het *abstract theoretisch* kennen en *immanent praktisch* handelen te willen kritiseren vanuit het *transcendent ethisch* oordelen (zie 2.1.1). Waarin zich als zodanig het klassiek metafysisch schematisme van *ontologie*, *epistemologie* en *ethiek* laat herkennen.

Hiernavolgend Deel III beoogt een evaluatieve analyse van precies die specifiek metafysische gronden die de praktisch-sociale en kritisch-ethische aspecten van Levinas' heteronoom cultuurbegrip structureren. Met verwijzing naar meerdere secundaire bronnen – in het bijzonder de *cultuurtheorie* van de Frans-Amerikaanse cultuurcriticus René Girard – worden de externe evidenties gezocht die beantwoording van de derde onderzoeksvraag *hoe is dit cultuurbegrip te beoordelen?* (evaluatief) en vierde onderzoeksvraag *waar en hoe biedt dit cultuurbegrip richting en oriëntatie?* (normatief) mogelijk moeten maken. Uitgaand van Levinas' optiek “De Ander is metafysisch” (TO 95),⁷¹⁰ beoogt het vijfde hoofdstuk middels deze evaluatie de indicering en definiëring van de cultuur als *metafysisch*, met bijzondere aandacht voor genoemde theoretische, praktische en ethische betrokkenheid op de Transcendentie als Metafysica van de Cultuur.

710 “La dimension de *hauteur* où se place Autrui, est comme la courbure première de l'être à laquelle tient le privilège d'Autrui, le dénivellement de la transcendance. Autrui est métaphysique” (TI 59).

DEEL III
EVALUATIE

HOOFDSTUK 5. METAFYSICA VAN DE CULTUUR

5.1 INLEIDING

Vertrekkend vanuit de cultuurtheorie van René Girard over totstandkoming en legitimatie van de cultuur, betreft deze Evaluatie de contra-expertise van de cultureelrijke betrokkenheid op de transcendentie zoals in de exegesen van BZ en FB beargumenteerd. Gaande de exegese van beide teksten dienden deze betrekkingen zich *theoretisch* en *praktisch* en *ethisch* aan als:

- het (derde) *andere* van de abstracte theorievorming (BZ §§ 1-3; FB §§ 1-2);
- het (derde) *andere* van de immanente praktijkvoering (BZ §§ 4-6; FB §§ 3-5);
- het (derde) *andere* van de transcendentale ethiekbeoefening (BZ §§ 7-9; FB §§ 6-8).

Welke drie aspecten in de cultuuroptiek van Levinas culminerend in het Derde *andere* van de absolute Ander als Transcendent.⁷¹¹ Ook Girard refereert aan het transcendentale als bemiddelende exponent in de mimetische relatie tussen subjecten. Alle menselijke rivaliteit vanuit de cultuurgenees en daaruit voortvloeiend cultuurbesef om absolute waarheid, kennis en kunde – dé agonale *constante* – vormt met de eindeloze herschikking van cognities en praktijken een onuitputtelijke bron van misverstanden en tegenstrijdige meningen (Levinas) of erger, van geweld (Girard). Waarbij het Transcendente zich de grote Afwezige betoont, én tegelijk de

711 Binnen de taal is het *tertium* altijd al impliciet aanwezig en mogelijk expliciet in het voorstellend bewustzijn. De *ander* als transcendentie gaat het voorstellingsvermogen echter te boven en ontsnapt daarmee aan: “de conceptuele ruimte waarin opvattingen over betekenis kunnen worden gesitueerd.” – Stokhof, *Taal en betekenis*, 16; vgl. CCL 68. We vinden deze “derde” (*troisième*) expliciet benoemd in BZ als: “derde dimensie” (HAM 74); “derde weg” (HAM 91); “Derde Persoon” en “derde richting” (HAM 93), en: “Als Hij en derde persoon” (HAM 97). Dit “derde” als verticaal transcendentiebeprijp onderscheidt Levinas van ‘de *derde* ander’ in sociale zin, als intermenselijk begrip van de horizontale ‘*andere* naaste’ van mijn directe *naaste* die een verticaal appel op mij doet. Anderzijds impliceert het sociale ook deze transcendentie, want de sociale derde *ander* vertegenwoordigt ook de derde oneindige Ander van heel de mensheid die ons aangaat, en daarmee niets minder dan een gebod dat gebied te gebieden in termen van *prediking*, *aansporing* en *profetisch woord* (TI 188), volgens de universele imperatief van de *humaniteit* binnen het sociale. Theo de Boer benoemt een analoge driedeling in termen van *het kennen*, *de arbeid* en *de samenleving*, bedoeld als het “in concreto laten zien op welke wijze [hoe] het Andere [wat] het transcendentale fundament is van het Zelfde” (TFP 39-47). Zie noot 704, waarin modelmatig wordt toegelicht ‘hoe’ het ‘wat’ van de transcendentie als verhouding te denken. Vgl. Frans Maas: “Formele en logische bedenkingen bij de procedure van elke kenactiviteit vormen de ruimte voor het besef van de Oneindige.” – Maas, *Vreemd en intiem*, 43.

altijd Aanwezige in het Gelaat van de Ander als slachtoffer van die strijd. Girard noemt het grondaspect van dat alles ‘ijdelheid’, en stelt: “Om dit begrip [*ijdelheid*] in zijn volle diepte te begrijpen moeten we het altijd in zijn dubbele metafysische en mondaine, bijbelse en alledaagse zin opvatten.⁷¹² Vervolgens betreft hij dit alles op “de metafysische begeerte” als de diepe begeerte te *zijn*; door Levinas benoemd als “de totaliteit” die het Andere in het Zelfde incorporeert. En precies die precare gestalte van immanente *adequatie* versus transcendente *relatie*, zij het anders geconceptualiseerd en in andere bewoordingen gekritiseerd, vormt de thematiek in het werk van de Frans-Amerikaanse cultuur-, literatuur- en menswetenschapper René Girard.

5.2 METAFYSISCH E VALUATIE

- *Levinas versus Girard* -

René Girard (1923-2015), historicus van origine, geldt als moeilijk te plaatsen denker (Wouter van Beek: “een buitenbeentje in de academische wereld”), wiens wijsgerig antropologische en cultuurkritische theorieën en inzichten aan meerdere disciplines raken.⁷¹³ Zijn thematiek betreft een kritische analyse van de cultuurgeneze met universele pretenties, waarmee hij op belangrijke punten aansluit bij de metafysische ethiek van Levinas. Zo ontwerpt Girard een cultuurtheorie waarin de mimetische driehoeksverhouding tussen de *een* en de *ander* centraal staat: het *subject* begeert dát wat de *ander* ook begeert, waardoor beiden in het ‘teken’ staan van een begeren waarvan de nabootsing – de *mimese* – de modaliteit vormt. Girard spreekt dan ook van “the mimetic mechanism”: binnen de cultuur – voor Girard iedere cultuur (!) – is sprake van ‘een *triangulair proces* van begeren’ waarin de een zich mimetisch verhoudt tot de ander als model van de begeerte,⁷¹⁴ want wat de één begeert is kennelijk de moeite waard, en daarmee ook voor de ander alle inspanning, het eveneens te begeren, desnoods met geweld.⁷¹⁵ Dat het

712 En vervolgens: “Omdat de ijdele die leegte waarover Prediker spreekt, in zich voelt knagen, neemt hij de toevlucht tot luchtig gedrag en de imitatie. Omdat hij niet zijn niets in het gezicht durft te zien, werpt hij zich naar een *Ander* die schijnbaar door de vloek is gespaard.” – Girard, *De romantische leugen*, 62 e.v. Hier geldt wat Girard meermaals noemt “de metafysische begeerte”, als de diepe begeerte te *zijn*.

713 Wouter van Beek (red.) in het Voorwoord van *Mimese en geweld: beschouwingen over het werk van René Girard* (Kampen 1988), 7: “Zijn theorieën en inzichten hebben betrekking op tal van vakken, zoals literatuurwetenschap, antropologie, theologie, filosofie en sociologie. Hij heeft op die terreinen zelfs nogal wat pretenties: zo stelt hij dat zijn theorieën die andere disciplines in wezen omvatten [...] De reacties vanuit de betreffende wetenschappen op Girard zijn daarom zeer gemengd en variëren van integrale afwijzing tot enthousiaste omhelzing”.

714 Pieter Tijmes voegt toe: “...terwijl het feit dat men begeert niet afgeleid kan worden uit de mimese zelf. De begeerte (de inhoud van de mimese) gaat eraan vooraf. In die zin is de mimetische theorie een formele theorie” – en daarmee een theorie van de *sociale adequatie*. Zie de bijdrage van Pieter Tijmes ‘De twee hypothesen van Girard’ in, Van Beek (red.), *Mimese en geweld*, 28-52 (33).

715 Zie noot 353, 555. Heldere alsook kritische uiteenzettingen van het denken van René Girard vindt men in: Kaptein en Tijmes 1986; Van Beek (red.) 1988; Lascaris en Weigand (red.) 1992;

hier gaat om de natuurlijke grondtoon van menselijke gedragingen en daarmee in algemene zin om de menselijke cultuur als geheel, illustreert Girard met verwijzen naar de *Confessiones* van Augustinus (“the first thinker who marvellously defined this type of mimetic rivalry”), waarin deze de rivaliteit beschrijft tussen twee baby’s die elkaar de moederborst betwisten, ook al is er voldoende melk voor ieder.⁷¹⁶ *Begeerte, mimese en geweld* vormen zo gezien de dynamische aspecten van de triadische verhouding tussen de *een* en de *ander* en beider *object* van begeerte, waarbij de comparatieve rol van de *ander* als *tertium* kan variëren van “model” tot “obstakel”, gelijk de titel van Roel Kaptein en Pieter Tijmes’ *De ander als model en obstakel* (1986).

- Girards cultuurtheorie -

We willen Girard volgen in zijn cultuurtheorie, waarin naast het *mimetisch mechanisme* nog sprake is van een *zondebokmechanisme*: – de ‘zondebok’ als katalysator waarop het mimetisch geweld wordt geprojecteerd. In *Le bouc émissaire* (1982) beschrijft Girard dit mechanisme als het min of meer logische gevolg van natuurlijke, sociale en/of institutionele *crises*, die leiden tot versterking van traditionele samenlevingsverbanden, en daarmee tot een ontbinding van de cultuur waarvan men de diepere oorzaken niet overziet; – een *desoriëntatie* waarin een algeheel gevoel van onmacht de boventoon voert. De crisis is daarmee vóór alles van sociale aard stelt Girard, waarom er een sterke neiging bestaat haar uit sociale en morele oorzaken te verklaren: “Maar liever dan zichzelf de schuld te geven neigen de mensen er noodzakelijkerwijs toe de schuld te geven aan hetzij de maatschappij als geheel, wat hen tot niets verplicht, hetzij aan andere mensen die hun om voor de hand liggende redenen in het bijzonder schadelijk lijken. De verdachten worden beschuldigd van een bepaald soort misdaden”.⁷¹⁷ Alzo schetst Girard de ontstaansvoorwaarden voor het fenomeen “zondebok”, die per definitie wordt tot beschuldigde en vervolgd, en daarmee de uitgestotene en slachtoffer van een verholde oorzaak: “de rivaliteit met betrekking tot een object”, wat dat ook wezen mag. In *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) ontvouwt Girard zijn cultuurtheorie van de op deze mimetische- en zondebokmechanismen gefundeerde cultuurgenese – intrigerende *mechanismen* die verborgen zijn en die, waar men ze vermoedt aldus Girard, middels de cultuur voortdurend worden geritualiseerd en gerationaliseerd.⁷¹⁸ We dienen hier echter te waken voor (te) reductionistische

Pelckmans en Vanheeswijck (red.) 1996; Elias en Lascaris (red.) 2011; Astell, A. W. en S. Goodhart (red.) 2011; Palaver 2013.

716 “Even though this example is mythical somewhat, it symbolizes very well the role of the mimetic rivalry, not only among infants but also within humanity in general. Mimetic conflicts are evident in children as well as in adults, although we always refuse to acknowledge that our actions are affected by this form of behavior.” – Girard, *Evolution and conversion*, 61.

717 René Girard, *Le bouc émissaire* (Parijs 1982); Ned. vert. *De zondebok* (Kampen 2001), 22. “Tegenover de ontbinding van de cultuur voelen de mensen zich machteloos, de enorme omvang van de ramp brengt hen in verwarring, maar het komt niet in hen op belang te stellen in de natuurlijke oorzaken. De gedachte dat ze op die oorzaken invloed zouden kunnen uitoefenen door ze beter te leren kennen, blijft in de kiem steken” (*ibid.*).

718 “De oorzaak – laat ik het nog eens herhalen – is de rivaliteit met betrekking tot een object, de op bezitten gerichte mimese; hier moet men altijd zijn vertrekpunt kiezen. Wij zullen nu zien, dat

verklaringen van het complexe fenomeen *cultuur*.⁷¹⁹ Een kritische lezing van Girard vermag dan ook een aantal nuances aan te brengen.⁷²⁰ Wat onverlet laat dat alle natuurlijke en culturele verhoudingen hun bemiddeling vinden binnen een met anderen gedeeld referentiekader waarin menselijke behoeften, ambities en verwachtingen onvermijdelijk leiden tot wat Levinas “een intrige met verantwoordelijkheid als knooppunt” noemt (AE 6).⁷²¹ En precies dat inherent onvoorspelbare, dat niet vooraf te berekenen en te beheersen van die verknoping, is wat de laatste woorden van FB omtrent een mogelijk niet te verhoeden “barbarij” evoceren;⁷²² waarom ook beiden op onderscheiden wijze voor een ethisch humanisme opteren. En zo ontmoeten we bij zowel Levinas als Girard een oorsprongsdenken omtrent de cultuur vanuit een centrifugale rivaliteit enerzijds (*totaliteit, oorlog, mimetisch geweld*) en centripetale ethiek anderzijds (*verantwoordelijkheid, universele broederschap, solidariteit*). Echter met dit onderscheid, dat Girard via de mimetische besmetting (de *begeerte*) en het offer (de *zondebok*) vooral de fungerende sociale adequatie met de ander, en Levinas vanuit de verantwoordelijkheid en de plaatsvervangende (de *substitutie*) de maatschappelijk ethische relatie tot de ander thematiseert. Waarmee zich op punt van menselijke behoeften, ambities, verwachtingen en diepere verlangens een fenomenologisch en transfenomenologisch meer dan interessante parallel aftekent tussen beider cultuurbeschouwing. Beiden kritiseren met eigen uitgangspunten, argumenten en uitkomsten, zowel de *materiële en sociale verwervingsgrond* van de cultuur en het daaraan inherent totaliserend geweld, alsook de *ideologische rechtvaardigingsgrond* van de cultuur met haar zelflegitimerende culten, rituelen en ratio.⁷²³ Maar ook verwijzen beiden expliciet naar een

-
- men op dit mechanisme niet alleen de verboden, maar ook de rituelen en de hele structuur van het religieuze kan terugvoeren. Vanuit dit éne punt van vertrek gaat zich dan een volledige theorie van de menselijke cultuur ontvouwen.” – René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Parijs 1978); Ned. vert. *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was* (Kampen 1990), 30.
- 719 Maar niet wat Girard zelf betreft, want: “...voor het verwijt van reductionisme is Girard niet gevoelig. Hij vindt, dat hij zich daar helemaal niet tegen hoeft te verdedigen en verwijst naar Lévi-Strauss’ standpunt, dat wetenschap qualitate qua reductionistisch is.” – aldus Jarich Oosten in zijn bijdrage ‘Het geweld bij René Girard’ in, Van Beek, *Mimese en geweld*, 209-222 (220). Girard zelf is daar duidelijk over: “Op dit punt ben ik het helemaal eens met Lévi-Straus. Wetenschappelijk onderzoek is reductief of niet.” – Girard, *Wat vanaf het begin der tijden*, 54.
- 720 Zie noot 713. Tijmes spreekt bijvoorbeeld van meerdere menselijke grondhoudingen waarbij de ander als bemiddelaar een belangrijke rol speelt: *begeren, beminnen en leren*, en stelt: “Op grond van deze overwegingen heb ik bezwaar tegen de formulering dat mimese de menselijke bestaansvorm is. Liever zou ik zeggen dat de bemiddeling door de ander de menselijke bestaansvorm is.” – Van Beek, *Mimese en geweld*, 37.
- 721 “Intrige” (*intrigue*) en “knooppunt” (*noue*) duiden voor Levinas het existentieel onvoorspelbare van de ethische uitkomst: uitgaan van eigen vrijheid, of van verantwoordelijkheid voor de ander. Levinas spreekt in dit verband van het knooppunt van de dia-chronische intrige (die nog ontarring behoeft) tussen het Zelfde en het Andere (AE 31).
- 722 Het kernwoord hier is *desoriëntatie*. Tijmes beschrijft hetzelfde vanuit het denken van Girard: “De van oorsprong vitale (begeren), affectieve (beminnen) en discursieve (leren) grondhoudingen raken gedesoriënteerd. De mensen komen terecht in het doolhof van de mimese, waar de strijd om de macht en de rivaliteit floreren.” – Van Beek, *Mimese en geweld*, 37.
- 723 “Alle moderne ideologieën zijn immense mechanismen die in de eerste plaats moeten dienen ter rechtvaardiging en ter legitimering van nu juist dié conflicten, die in onze tijd in staat zijn

triadisch interactieve betekenisstructuur met de *ander* als bemiddelend tertium. En niet het minst van al: naast talloze andere verwijzingen bedienen beiden zich even impliciet als expliciet van Schriftuurlijke argumenten.⁷²⁴ Waarom we de cultuurtheorie van Girard vanuit deze gedeelde functioneel-sociale optiek willen inzetten als kritisch klankbord voor de evaluatie van Levinas' cultuurbegrip. Belangrijk in termen van geweldsbeheersing is daarin de *mimetische begeerte*, die Girard beschrijft als funderende dynamiek van de cultuurgenese; én het *zondebokmechanisme*, als verzoeningsdynamiek binnen de sociaal adequate consolidatie en legitimatie van het daaruit voortvloeiend cultuurbesef. Vervolgens confronteren we dit Girardiaans paradigma met Levinas' optiek van de *ethische relatie*, waarin de bemiddelende *ander* niet de zondebok maar de absolute Ander is die *mij* (en *mijn* cultuur) kritiseert. De verzoening *door* de dood van de ander staat hier tegenover de plaatsvervangende *voor* de ander. Met name dit relationeel *substitutiebegrip* vormt de grondcategorie van Levinas' wijsgerige ethiek en daarmee van zijn cultuurbegrip, waarbij de inzichten van Girard de verholde en als zodanig verborgen ethische spanningen verhelderen die inherent zijn aan de intermenselijk (multi-)culturele verhoudingen binnen een op sociale adequatie gerichte cultuur van de immanentie.

5.2.1 René Girard: La violence et le sacré

De strijd om het menselijk bestaan, vroeger en nu, kent vele fricties. Girard legt daarom nadrukkelijk en terecht de verbinding tussen *geweld* en *cultuur*. Maar, met het *heilige* als verbindend element tussen die beide. Binnen dit voor Girard universele cultuurparadigma verbindt hij even nadrukkelijk geweld met het *offer*, cultuur met de menselijke *zijswijze*, en het heilige met de *zinduiding* van die beide – immers, overal ter wereld en in alle tijden hebben culturen een eigen besef van het Hogere als ultieme oriëntatie en legitimatie voor denken en doen (zie noot 20, 21). Dit betreft het fenomenaal niveau van menselijk bestaan als het niveau waarop onderscheiden menselijke zijswijzen moeten worden *verworven* middels offers die moeten worden *geslacht* en vervolgens zinduidend moeten worden *gelegitimeerd*. Het *positieve* (+) van een vredevol bestaan (het leven van de één) gebaseerd op het *negatieve* (–) van een gewelddadig ontstaan (de dood van de ander), vinden hier hun *gelijk* (=) in de opheffing tot een hoogst denkbaar *moeten*: het Heilige, dat een symbiotisch-ideologisch religieuze heilheid (*heiligheid*) verleent aan zowel het slachtoffer als de cultuur die zich ermee identificeert.⁷²⁵ Waarmee we via

werkelijk een eind te maken aan het bestaan van de mensheid.” – Girard, *Wat vanaf het begin*, 45.

724 “Zo zullen we o.a. zien, dat, zonder dat ik ook maar iets hoeft af te doen aan de uiteenzettingen die ik hier geef, het licht dat de joods-christelijke teksten erop laten vallen nieuwe, totaal onverwachte dimensies aan de dag brengt.” – Girard, *Wat vanaf het begin*, 61.

725 Girard gebruikt hier de term *ambivalentie* als aanduiding voor een probleem “dat nog op een verklaring wacht”, waarom *La violence et le sacré* opent met de woorden: “In talrijke rituelen is het offer iets dat op twee geheel verschillende manieren kan worden opgevat, namelijk als ‘iets zeer heiligs’, waaraan men zich niet kan onttrekken zonder van grove nalatigheid te worden beschuldigd, ofwel als een soort misdaad daarentegen die men niet kan begaan zonder zich aan eveneens zeer grote risico’s bloot te stellen.” – Girard, *God en geweld*, 7. Naar de hedendaagse

het instrumentele niveau van *doel*, *middel* en *heiliging* raken aan het metafysisch niveau van het Schone (*doel*), Goede (*middel*) en Ware (*rechtvaardiging*), als de absolute Transcendentalia die we niet alleen in het cultuurschematisme van Girard, maar als metafysisch grondpatroon van diepere menselijke motivatie, expliciet dan wel impliciet, overal elders aantreffen.⁷²⁶

Talloos in heel het oeuvre van Girard zijn de voorbeelden van cultuurhistorische en klassiek-literaire drama's waarin dier- en mensenoffers de concreet rituele en cultische *corpora* vormen die Girard middels descriptieve maar daarmee niet minder boeiende uiteenzettingen exploreert. Veelvuldig verwijst hij naar antropologische studies die verhalen van gewelddadige vormen van schier eindeloze vergelding als uitvloeisel van een verstoord evenwicht tussen gemeenschappen en individuen; een evenwicht dat in termen van *sociale adequatie* slechts hersteld wordt middels de werking van een algemeen aanvaard offer. “En hier”, aldus Girard, “vinden we weer de definitie van het offer zoals eerder is gegeven, een definitie die er een preventief wapen van maakt in de strijd tegen het geweld”.⁷²⁷ Maar die algemene aanvaardbaarheid heeft slechts kans van slagen door de opheffing van het offer naar het niveau van het *hogere*, als “de wezenlijke transcendentie van het heilige, wettige, gerechtvaardigde geweld tegenover het schuldige en onwettige geweld” – in welk opzicht Girard merkwaardigerwijs geen principieel verschil ziet tussen zogenoemd primitief religieuze samenlevingen en moderne samenlevingen met hun

context vertaald: politici en beleidsmakers offeren belangen van sommigen op ten gunste van ‘grotere’ ‘belangrijkere’ andere belangen, en ‘betreuren’ de gang van zaken onder verwijzing naar een ‘heilig’ moeten omwille van de ‘goede’ zaak – een maatschappelijk gebeuren waar praktisch en juridisch meestal geen ontkomen aan is; tot en met oorlogshandelingen waarvan de middelen zich door geen enkel doel meer laten heiligen. Legitimerend krijgen gebrachte offers daarom (achteraf) een heilige (onrust bezwerende) *zin* die in de woorden van Girard functioneel-sociaal beoogt: “mensen met elkaar te verenigen en orde te scheppen” (*ibid.*, 14).

726 Levinas evocert die metafysische spanning in termen van een beschaving die wezenlijk hypocriet is, als gehecht aan zowel het Ware als aan het Goede, die daarmee elkaars tegenspelers zijn in een wereld die gehecht is aan zowel filosofen als profeten (TI xii). Ofwel, zoals Theo de Boer toevoegt: “Men erkent met het hoofd de maatstaven die men met voeten treedt” (TO 18n.9). Vgl. noot 638, 677, 721 over het opmerkelijk verschil tussen de logische betrokkenheid op het Ware, esthetische betrokkenheid op het Schone en ethische betrokkenheid op het Goede. Zo refereert Jan Aertsen aan Umberto Eco, wiens: “...studies are among the best that have appeared in this field. They distinguish themselves from many others by their concern for the historical context of the medieval doctrine of beauty and for the links between medieval aesthetics and the realities of the age. [...] Eco pays much attention to a question he calls ‘one of the main problems of Scholastic aesthetics,’ namely, ‘the problem of integrating, on the metaphysical level, beauty with other forms of value.’ It was not by accident that in this period, in contrast to the tendency in our times, the problem of integration was philosophically prominent. An integrated sensibility was characteristic of the aesthetic experience of the medievals. Life appeared to them as something wholly integrated, in the sense of a culture whose value systems are related to one another.” – Jan A. Aertsen, ‘Beauty in the Middle Ages: A forgotten Transcendental?’, *Medieval Philosophy and Theology* 1 (1991), 68-97 (68, 69).

727 En vervolgens: “Als er in de primitieve samenleving geen afdoend middel is tegen het geweld of geen onfeilbare geneeswijze wanneer het evenwicht eenmaal verstoord is, kan men veronderstellen dat *preventieve* maatregelen, in tegenstelling tot *curatieve* maatregelen, op de voorgrond zullen staan.” – Girard, *God en geweld*, 23.

gerechtelijke procedures, want: “De methodes die het de mens mogelijk maken zijn geweld in te tomen, lijken allemaal op elkaar door het feit dat niet één ervan losstaat van geweld.”⁷²⁸ Alzo biedt een beslissende transcendente notie van het Heilige in al die gevallen de noodzakelijk legitimerende *zin*, als waarborg voor de waarachtigheid van een verstaanswijze (het Ware *denken*) die het offer belicht als noodzakelijk middel (het Goede *handelen*) voor de bedoelde bestaanswijze (het Schone *zijn*) van de cultuurgemeenschap, de groep en het individu.⁷²⁹ Waarmee ook binnen de termen van Girard die zo fundamenteel sociale dieptespanning, tóén en nú, van de individuele en collectieve *zijnsverwerving* en *zijnsrechtvaardiging* is gestipuleerd (vgl. noot 726). Immers, wat we begeren te *hebben* of *zijn* bevindt zich in het epicentrum van een intrige die het ‘authentieke zelf’ steeds weer uitdaagt in termen van, óf particuliere *rivaliteit*, óf universele *solidariteit* – zie Levinas’ ‘intrige met verantwoordelijkheid als knooppunt’ (AE 6).⁷³⁰ Wat raakt aan door Levinas meermaals genoemde amfibologe (het dubbele/onbepaalde *wezen*) van *zijn* en *zijnde* en ambivalente (de dubbele *waarde*) van *zijn* en *behoren*, die ons bepalen bij het ambigue (de dubbele *zin*) van de menselijke *existentie* en *essentie*, als sporen van *zijn* en *anders dan zijn* waarvan het analoge onderscheid *wat?* en *hoe?* de ethische intrige tot uitdrukking brengt als de keus tussen symmetrische sociale adequatie of asymmetrische ethische relatie, met de ander als model of obstakel.

- Vergelijk met de Ander als model en obstakel -

Omtrent het Zijn *zijn* wij in absolute zin elkaars ‘dubbels’ – ieder van ons en gezamenlijk.⁷³¹ Alle

728 En vervolgend: “Er zijn goede redenen om te denken dat zij alle in de religie geworteld zijn” (*God en geweld*, 28); waarbij we “religie” kunnen opvatten in functie van zowel de culturele legitimatie als sociale binding. Op het eind van *La violence et le sacré* benadrukt Girard deze dramatische modus als volgt: “We zullen als *religieus* bestempelen alle fenomenen die verbonden zijn met de herinnering, de herdenking en de bestendiging van een eenheid die in laatste instantie altijd haar wortels heeft in de moord op een zondebok” (*ibid.*, 320) – waarmee hij kernachtig het ritueel-religieuze *wezen* van alle collectief-culturele en nationale herdenkingen aangaande offers en slachtoffers duidt.

729 “Zoals de slachtoffers in de offerriten in principe aan een godheid opgedragen en door haar aanvaard worden, zo beroept het rechtssysteem zich op een theologie die de waarachtigheid van haar rechtspraak waarborgt. Deze theologie kan zelfs verdwijnen, zoals het in ons deel van de wereld inderdaad gebeurd is, en toch blijft de transcendentie van het systeem onaangeroerd.” – Girard, *God en geweld*, 28.

730 Ofwel: “Terwijl de primitieve mens gevangen zat in de strakke maatschappelijke structuur van het sacrale, zit de moderne mens gevangen in de dwanggedachte van de sociale erkenning. Uiteindelijk belanden we in een cultuur waarin iedereen zichzelf prachtig vindt, ook al is het maar schijn, en dit opdat anderen hem fantastisch zouden vinden” – aldus Johan Elsen & Tony de Smul in hun bijdrage ‘Van mythe tot roman: een perspectief op de evolutie van het verhaal’, in: Paul Pelckmans en Guido Vanheeswijck (red.), *René Girard, het labyrint van het verlangen* (Kampen 1996), 50-66 (63). Vandaag (be)leven wij die cultuur, die daarom niet zonder reden “narcistisch” heet.

731 “Volgens Girard is het uitgerekend het concept van de ‘*dubbel*’ dat het ‘*mimetisme*’ verklaart, de noodzaak van het individu om zich te bevestigen ten opzichte van een concurrerend model dat hij probeert na te bootsen”, aldus vertaler Jan De Baere in het Voorwoord van *Critique dans un souterrain* (Lausanne 1976); Ned. vert. *Dubbels en demonen: over het ondergrondse verlangen*

literatuur, oud en modern, evenals de bijbelse schriftuur, getuigen van die existentiële modus, en niet minder ons eigen innerlijk. Wij 'zijn'! – maar in onzekerheid omtrent de *wat*-heid daarvan begeren we uit verlangen naar zekerheid weinig minder dan het Absolute Zijn; wat “absoluut niet in te denken is” (ZZ 28);⁷³² want, transfenomenologisch *transcendent* en aldus conceptueel onvoorstelbaar. Waarom het aporetisch denken daaromtrent terugvalt in *zijnsvergetelheid*; 'iets' wat Heidegger zeer ter harte ging.⁷³³ Ons rest het fenomenologisch 'zijn' – *hoe* het Zijn ons verschijnt; zich 'in-past' en aan ons voltrekt – van de zintuigelijke *zijnden* waarvan ieder partieel en ideëel aandeelhouder is; 'iets' wat we per gelegenheid feestelijk of dramatisch maar niet zelden met veel ceremonieel vertoon weten te celebreren middels tal van cultisch rituele manifestaties.⁷³⁴ En ook hier vinden we het aangrijpingspunt van de mimetische rivaliteit in termen van *sociale adequatie*, als dat wat het 'particulier subject' en de 'immanente cultuur' *zelf* in

(Tielt 1995), 8.

732 “L'être est sans réponse. La direction dans laquelle cette réponse devrait être cherchée est absolument impossible à envisager” (EE 28). Vgl. Cusanus' *Idiota de mente*: “Evenmin als het menselijk verstand, bereikt het woord de *wat*heid van Gods werken.” – Cusanus, *De leek over de geest* (Budel 2001), 29.

733 Plato raakte daarover al in verlegenheid (*Sofist*, 244a). Met *Sein und Zeit* beoogde Heidegger de “Seinsfrage” te (her)stellen én te beantwoorden, maar bracht die *Titanenstrijd rond het zijn* zelf ook niet tot een goed einde. Het post-heideggeriaans denken vervolgens, berust in de kennelijke onmogelijkheid daartoe. Het Zijn als het Transcendente is in die zin ook het onbenoembaar Heilige, het *sacrale*: “Het menselijk bestaan wordt dus op elk ogenblik door het sacrale bestuurd, geregeld, bewaakt en bevrucht”, aldus Girard, die vervolgens stelt: “De relatie tussen het bestaan en het zijn in Heideggers filosofie blijkt veel gelijkenis te vertonen met deze relatie tussen de gemeenschap en het sacrale.” – Girard, *God en geweld*, 270. Heideggers *zijnsvergetelheid* reminisceert in de essaybundel van Ilse N. Bulhof en Laurens ten Kate (red.), *Ons ontbreken heilige namen* (1992), 17; waarin gesteld dat Heidegger al in de jaren twintig heeft laten zien “dat de moderne mens ieder begrip van, en elk gevoel voor het woord 'zijn' heeft verloren: het is het enige woord in de taal waarvan hij de betekenis niet kan vastleggen, waarop hij geen vat kan krijgen, en niettemin gebruikt hij het vaker dan welk woord ook”. De titel verwijst naar een dichtregel van Friedrich Hölderlin (1770-1843): “Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen”, uit het gedicht ‘Heimkunft’ (1801). *Zijn* en *behoren* ‘zijn’ alzo relationeel op elkaar betrokken – tot het ‘zijn’ van een subject ‘behoort’ een predicaat – waarom, “de meest eminente uitspraken en oordelen de predicatieve proposities zijn, waarin het werkwoord zijn als *koppelwerkwoord* de scharnier vormt. Als koppelwerkwoord bereikt het werkwoord ‘zijn’ zijn meest eigenlijke en omvattende betekenis [...] is het de meest directe en volle uitdrukking en realisatie van de Essentie en van haar temporaliteit”, aldus Roger Burggraeve, *Mens en medemens*, 92. Waarom het noumenaal eminente Zijn als Essentie is opgenomen in het werkwoordelijk *zijn* van de menselijke existentie en alle cultureel-ethische uitdrukking daarvan (HAM 50, 74).

734 Het *vieren*, samen mét, en omarmen en omhelzen van nabije ‘zijnden’, bij blijf of dramatische gebeurtenissen, de stille tocht, het voyeuristisch meebelevan van andermans leed via reality-tv, het ondertekenen van publieke condoleanceregisters – bij alle onzekerheid omtrent het *ware* Zijn geven deze al of niet vrijblijvende solidariteitsmanifesten uitdrukking aan een universeel zijnsverlangen, en bieden daarmee een zekere religieuze troost aan betrokkenen. Door het ontbreken van een algemeen aansprekend ‘Groot Verhaal’ beschikt de postmoderne notie van sociale empathische betrokkenheid over weinig meer dan dat – zie Marin Terpstra, *Democratie als cultus: over politiek en religie* (Amsterdam 2011). Ook Levinas verbindt het politieke én het kunstzinnige met de idee van de *cultus* (HAM 71), als immanente cultuur- en beschavingsvorm waarin de autonome mens zichzelf bevestigt als stichter en hoeder van waarheid, rechtvaardigheid en schoonheid. Vgl. noot 329.

vergelijk met andere subjecten en culturen 'goed' vinden, tegenover de universele solidariteit met anderen als *ethische relatie* tot wat in transcendente zin *universeel Goed is*⁷³⁵ – een 'gewelddadige' intrige zonder weerga die niemand ontloopt, want: *men snijdt óf in eigen- óf in andermans vlees* (vgl. TI 48). Geen wonder daarom dat een ingenieus denker als Girard zich, getuige zijn vele publicaties, schier eindeloos vermeide in al die antropologische verslagen en literaire tragedies en drama's, die als 'performatief spel' – als opvoering voor een aandachtig publiek 'in nood van een *katharsis*' – niet meer dan een zwakke afschaduwing vormen van de werkelijke diepte van de daarin geëvoceerde dilemma's.⁷³⁶ Van een wezenlijk menselijke intrige, en daarmee niets minder dan een spirituele intrige (HAM 99; TU 299), die én het zogenoemd verheven én triviale bestaan beheerst waar die beide, vanuit een overspannen zijnsbehoefte de *ander* altijd weer tot model en/of obstakel maken. Want temidden van het sociaal decorum waarbinnen we ons noodzakelijk moeten positioneren staat het 'hoe'-zijn van de dingen en de mensen om ons heen altijd in vergelijk met ons eigen *zijn* en andersom. Ons bewust-zijn 'weet' dat. Het meet dat vergelijk in termen van mogelijkheden en onmogelijkheden, macht en onmacht, voordeel en nadeel; in een onophoudelijk circulaire afweging (Girard), gericht op het beheersen-van of minstens kunnen uithouden te midden van dat andere *zijn* van de *anderen*.⁷³⁷ Zo is het theater van de mime vol voorbeelden van rivaliserende krachten en tegenkrachten die zich aldus manifesteren en zo de wereld haar feitelijk aanzien geven – waarom een eminent denker van weleer op de gedachte kwam: *Oorlog is de vader van alle dingen*.⁷³⁸ Waarmee deze agonale grondtoon van de menselijke

735 *Adequatie* staat niet noodzakelijkerwijs tegenover *relatie* – elke adequatie impliceert een symmetrische relatie van wederkerigheid in termen van vergelding (*ius talionis*) en vergoeding (*do ut des*), maar dat is in de door Levinas bedoelde asymmetrische zin nog geen *ethische* relatie. De alzo opgevatte *contradictio in terminis* van een 'sociale adequatie' verwijst dan ook naar de aporie van een wederkerigheid die niet verder rijkt dan het mimetisch denken en handelen waarop de gangbare mores en maatschappelijke wet en regelgeving zijn gebaseerd.

736 In *La violence et le Sacré* (1972) expliciteert Girard – contra Johan Huizinga's opvatting daaromtrent in *Homo Ludens* – de verhouding van het sacrale tot het (profane) spel, stellend: "dat we de thesis van Huizinga moeten omkeren: niet het spel omhult het sacrale, maar het sacrale omhult het spel" – Girard, *God en geweld*, 316. Vgl. "...le drame n'est plus jeu. Tout est grave" (HAH 78). De *ernst* (van zowel het sacrale als profane) bewijst zijn voorrang op het *spel* in de imperatief van de spelregels – die eerst, moeten *ernstig* genomen worden wil het spel als sociale stichting zinnig *gespeeld* kunnen worden. Wat iedere individuele speler onder een bovenindividuele norm stelt, en waarom Levinas in BZ spreekt van "het spoor" als "de verstoring zelf, die zich met een onloochenbare ernst in de wereld grift" (HAM 99).

737 "Deze psychologische cirkel maakt deel uit van de driehoeksbegeerte. Het merendeel van onze ethische oordelen wortelt in de haat tegen een bemiddelaar, d.w.z. tegen een rivaal aan wie we ons gelijk maken. Zolang de bemiddelaar nog ver weg is, is de cirkel wijd; de richting van het ethisch oordeel kan gemakkelijk verward worden met een rechte lijn. De ruimte van de begeerte is 'euclidisch'. We menen altijd ons in een rechte lijn naar het object van onze begeerten en van onze haat te bewegen. De romaneske ruimte is 'einsteiniaans'. De romancier toont ons aan dat de rechte lijn in werkelijkheid een cirkel is die ons onherroepelijk op onszelf terugwerpt [...] De wet van de psychologische cirkel is fundamenteel." – Girard, *De romantische leugen*, 69. Vgl. Levinas' "elementen die als het ware in een Euclidische ruimte gelokaliseerd zijn" (HAM 42).

738 Levinas stelt dat we geen duistere fragmenten van Heraclitus nodig hebben om te beseffen dat het zijn zich manifesteert als oorlog, alsook dat de uit de oorlog voortkomende vrede de vervreemde zijnden hun ware identiteit niet teruggeeft – dat vereist een oorspronkelijker en geheel eigen

natuur en cultuur een vitalisme manifesteert, dat tussen vluchtig spel en dramatische ernst op onverhulde wijze zijn diepste motief te kennen geeft: *zijn* om te Zijn.⁷³⁹ En zo peilt ons wezen, dat een *zijns*-wezen én *waarheids*-wezen is – zowel een *ontologisch* als een *axiologisch* wezen – vanuit het eigen *bewust-zijn* omwille van dat *zijn* het wezen en het vermogen van de mensen en de dingen die *zijn*, als betroffen deze dé ware instanties die kunnen bemiddelen tussen mijn individueel *mens-zijn* en een zo mogelijk nog waarachtiger bovenindividueel Zijn. Waarmee de wil om te *zijn* vanuit die instrumentele optiek, met inzet van al haar competenties op tal van strategieën uitkomt ter begunstiging van eigen *zijn*. Waarmee die *houding* en *verhouding* het mimetisch veld *be*-tekenen van al onze bewuste en onbewuste interacties in de wereld, als de agonale ruimte die op dramatische wijze de grondmotieven bepaalt van de cultuur als strategische adequatie van eigen-zijn – zonodig! – *ten koste van elk-ander-zijn*.

- Wat vanaf het begin der tijden verborgen was -

In *Des choses cachées depuis la fondation du monde* thematiseert Girard dit existentiële grondpatroon in termen van *bezitsdrang* en daaruit volgend *toe-eigeningsgedrag*;⁷⁴⁰ beide in functie van de *verwerving* van eigen bestaansmogelijkheden, maar daarmee direct uitnodigend tot mimetische *navolging* en mogelijk gewelddadige *rivaliteit*. Waarbij hij benadrukt dat juist dit laatste aspect – in navolging (!) van Plato – de moderne menswetenschappen ontgaat, want: “In de manier waarop *Plato* het stelt, is nóóit sprake van gedrag dat zich richt op bezitten.”⁷⁴¹ Girard spreekt dan ook van een opvallend gebrek aan nauwkeurigheid binnen het huidige wetenschappelijke denken, dat niet inziet welke fundamentele rol het mimetische bij de mens

relatie met het zijn in termen van goedheid (TI ix e.v.; EE 28). Volgens Frits de Lange, verwijzend naar Jacques Derrida, zit het ‘geweld’ al in het denken, want: “zodra dit denken zich articuleert, en zich uitdrukt in de ruimte en tijd van een woord – en hoe anders kan er gedacht worden? – sluit het uit. ‘On néchappe jamais à l’économie de guerre’ concludeert Derrida. En hij hoeft niet tot Heraclitus terug om dezelfde intuïtie onder woorden gebracht te zien; ook Heidegger oordeelde immers: ‘Das Sein selber das Strittige ist.’ – Frits de Lange, ‘Denken met geweld; René Girard als modern Frans filosoof’ in: Van Beek, *Mimese en geweld*, 55-92 (71). De vraag die Jacques Derrida vanuit dit “transcendentiaal oer-feit als geweld” stelde was: “Op basis waarvan kan men het oorspronkelijk geweld van het vertoog bevelen om zich tegen zichzelf te keren, om als taal altijd een terugkeer te zijn die de ander als ander erkent?” – Derrida, *Geweld en metafysica*, 101.

739 Girard stelt: “De begeerte volgens de *Ander* is altijd de begeerte om een *Ander* te zijn. Er is maar één metafysische begeerte [*Zijn*], maar de afzonderlijke begeerten die aan deze oerbegeerte vorm geven, verschillen tot in het oneindige”, en de hevigheid van die begeerten, “hangt af van de maat van ‘metafysische waarde’ die het object bezit.” – Girard, *De romantische leugen*, 77.

740 De titel verwijst naar Matth. 13: 35, ‘Ik zal verkondigen wat sinds de grondlegging der wereld verborgen gebleven is’; een allusie op Psalm 78: 2, ‘Ik wil aloude verborgenheden verkondigen’.

741 “...en deze omissie ontgaat ons, doordat allen die na hem kwamen, te beginnen met *Aristoteles*, hem hierin zijn gevolgd. Het is *Plato* die de culturele betekenis van de nabootsing eens voor al heeft vastgesteld, en dat is een begrènde betekenis, ontdaan van een essentieel aspect, het aspect namelijk dat op verwerving is gericht en dat tevens een grote rol speelt bij de conflicten.” – Girard, *Wat vanaf het begin der tijden*, 18-19. Waarmee Girard impliciet duidt op het empirisch conflictueuze tussen het Ware en Schone enerzijds en Goede anderzijds, welke in hun essentiële onderscheidenheid garant staan voor de existentiële aporie van de immanente betrokkenheid van mens en wereld op het Transcendente. Vgl. noot 638, 677, 726.

speelt in termen van “een op verwerving gerichte nabootsing, of, als men liever wil, van een mimese van inbezitneming”; waarvan het vervolgens “de moeite waard is na te gaan waar ze toe leidt en de consequenties ervan te overwegen”.⁷⁴² Wat de vraag oproept in hoeverre de ideaaltypische notie *autonomie* de moderne cultuurmens blind heeft gemaakt voor de onderhuidse dynamiek van de mimese, zoals door Girard uitgelegd. Want in dat geval zijn de consequenties van die ‘blindheid’ *in summa* niet gering, waarom we de metafysische structuur van deze natuurlijke en culturele verbanden in kort bestek willen schematiseren volgens wat Girard noemt: “een topologie van de begeerte”;⁷⁴³ door hem ook wel “oerbegeerte” genoemd, omdat in zijn optiek alle afgeleide begeerten voortkomen uit die ene zijns-begeerte (zie noot 739). We doen dat in vier stappen van: (1) *cultuur* van de begeerte, via (2) *natuur* van de begeerte en (3) *metafysica* van de begeerte, naar (4) *consequenties* van de oerbegeerte.

5.2.2 Metafysische topologie van de begeerte

1. Cultuur van de begeerte:

- van *niets* naar *iets* moet het menselijk bestaan in toeëigening worden verworven, wat competitief leidt tot rivaliteit en geweld van de één tegen de ander;
- het aldus verworven *goede* is verweven met een *kwaad* dat moet worden bedreven en vervolgens verzoend, waartoe individu en gemeenschap zich beroepen op een bemiddelende transcendente rechtvaardiging;
- also *heilig* (heelt) elk (slacht)offer de eigen cultuurgeneze, en ontwikkelt het cultuurbesef zich middels een cultisch memoriseren en ritualiseren van die exclusieve ontstaans- en bestaanswijze.

Deze eerste opsomming betreft de *culturele* topologie van de begeerte, die zich fenomenologisch uitdrukt in talloze cultuurvormen. Girard stelt echter nadrukkelijk dat we omwille van de inzichtelijkheid van deze complexiteit moeten abstraheren van de bijzondere vormen en particuliere gebruiken naar de algemene verbanden die zich daarin laten

742 Girard, *Wat vanaf het begin der tijden*, 19. “Alles wat ik hier naar voren breng, is heel eenvoudig, heel gewoon, weinig geschikt om de aandacht van onze tijdgenoten vast te houden: eenvoud en duidelijkheid zijn niet erg in trek”, aldus Girard (*ibid.*, 19-20).

743 “Om deze metafysische betekenis te vinden moeten we de bijzondere gevallen overstijgen naar het geheel [...] We moeten een algemene reden zoeken.” – Girard, *De romantische leugen*, 52. En vervolgens: “De taak om deze verbanden te belichten, berust bij een ‘fenomenologie’ van het romaneske oeuvre. Deze fenomenologie hoeft zich niet te storen aan de grenzen tussen de diverse werken. In alle vrijheid beweegt ze zich van het een naar het ander, en probeert precies de beweging van de metafysische structuur samen te stellen. Ze tracht een ‘topologie’ van de begeerte volgens de *Ander* op te stellen” (*ibid.*, 87). Vgl. noot 712, 735, 739. In de Inleiding (1.3.3 Onderzoek in meervoud), benoemden we deze metafysische dieptestructuur als ‘fundamentele en als zodanig veelal verborgen zinstructuur van de cultuur en alle werkzame aspecten daarin, zijnde: de niet-direct waarneembare *grondmotieven*, *waarden* en *betekenissen* die het verstaan van de fenomenale cultuuruitingen bemiddelen en structureren’. Girards metafysische analyse levert hier een belangrijke bijdrage aan dit programmatisch diepteverstaan van de cultuur.

onderscheiden; in dit geval van het fenomenologisch naar het transfenomenologisch perspectief, geheel naar Girardiaans recept bedoeld om “de metafysische structuur samen te stellen” (zie noot 743). Waarmee we komen op de *natuur* van de begeerte als aanleiding tot bezitsdrang en cultuurverwerving.

2. Natuur van de begeerte:

- *lichamelijk* zijn we *stof*, en staan daarmee in een directe stofwisselingsrelatie tot de ons omringende wereld. Die fysieke gesteldheid noodzaakt tot materieel toeëigeningsgedrag, waarbij de tijdruimtelijke modus van die gesteldheid bepalend is voor de energetische mogelijkheden en grenzen van toe-eigening;
- *psychisch* bewust zijn we *stof* en *geest*, waarmee we bestaan in een fysiek én psychosociaal domein van Ik en de Ander. Bezitsdrang en toeëigeningsgedrag, leidend tot mimetische begeerte en gewelddadige rivaliteit, compromitteren deze socialiteit die daarmee intrinsiek ambivalent is in termen van strijdlustig en vredelievend;
- *spiritueel* zijn we *geest*, en participeren als zodanig in een metafysisch domein van absolute waarden. Die ethische gesteldheid noodzaakt tot identificatie met hogere bovenindividuele normen, waarom persoonlijke en culturele ambivalenties hun legitieme rechtvaardiging zoeken middels transcenderende geboden en verboden aangaande denken, spreken en handelen.

Deze tweede opsomming betreft de *natuurlijke* topologie van de begeerte die verwijst naar de oorspronkelijke basisvoorwaarden van menselijk bestaan in termen van: (1) een gezond stofwisselings-functioneren van ons lichamen-zijn, (2) een betrokken sociaal-functioneren van ons psychisch-zijn en (3) ontvankelijk ethisch-functioneren van ons spiritueel-zijn. Want: wij bestaan lichamen én sociaal én spiritueel, en geen van deze drie laat zich negeren of tot de ander reduceren. Waar dat wel gebeurt is kwaliteitsverlies van leven en beleven onvermijdelijk het gevolg – wat refereert aan de huidige zinproblematiek als gevolg van een algehele desoriëntatie met zowel materiële als sociale en spirituele indicatoren. Waarom deze basisvoorwaarden de coördinaten vormen van zowel de kwantiteit als kwaliteit van leven. Uitgaand van die oorspronkelijke conditie komen we op wat Girard noemt “de metafysische structuur” van de begeerte.

3. Metafysica van de begeerte:

- ons *fysiek*-zijn streeft naar adequatie met de *fysieke* dimensie, die daarmee in termen van individuele en collectieve bezitsdrang en dadendrang tegemoet komt aan onze primaire behoeften en expansieve ambities;
- ons *sociaal*-zijn streeft naar adequatie met de directe *sociale* dimensie, die daarmee in termen van acceptatie tegemoet komt aan onze identificatiedrang mét en door referente anderen, alsook onze onderscheidingsdrang van *andere* anderen;
- ons *spiritueel*-zijn streeft naar adequatie met de *transcendente* dimensie, die daarmee in termen

van legitimatie tegemoet komt aan de individuele en culturele drang naar representatieve vertegenwoordiging van het Ware, Goede en Schone.

Deze derde opsomming betreft de *metafysische* topologie van de begeerte, die als zodanig verwijst naar wat Girard noemt de “oerbegeerte” van het ultieme verlangen te *zijn*, en waaraan de vele afzonderlijke en veranderlijke begeerten vorm geven naar de maat van “metafysische waarde” van een begeerd object.⁷⁴⁴ En precies hier toont het transfenomenologisch momentum zijn inherente evidentie middels de aldus geschetste diepere *metafysische* motivatie van het immanent *fysieke*-, *sociale*- en *spirituele-zijn* van de mens en zijn cultuur, waar deze door ‘zijnsvergetelheid’ geen weet meer hebben van precies die metafysisch *fysieke*-, *sociale*- en *spirituele* transcendentie die alles draagt en omvat. Waarmee we via de metafysica van de begeerte raken aan de dramatische consequenties van deze gemankeerde “oerbegeerte”.

4. Consequenties van de oerbegeerte:

- de immanente zijns-modus van mens en cultuur is betrokken op de Transcendentie als immanentie (Levinas). Consequentie: immanent *fysiek* geweld tegen de transcendent *fysiek* van de Aarde als materiële en natuurlijke levensbron – *Ecocide*: de kwetsbare Aarde wordt geofferd op het altaar van de wereldwijde machtsstrijd om levensruimte, grondstoffen en energie;
- die immanente zijns-modus van mens en cultuur totaliseert elke transcendentie tot immanentie (Levinas). Consequentie: immanent *cultureel* geweld tegen de transcendent *andersheid* van de Ander als sociale levensbron – *Genocide*: de gemarginaliseerde Ander wordt geofferd op het altaar van de meedogenloze wedijver tussen cultureel-sociale waarden en normen;
- deze immanente gewelddadigheid tegen het Transcendente als transcendentie komt voort uit een gemankeerde zijnsbegeerte (Girard). Consequentie: *metafysiek* geweld tegen het *metafysiek* hoogste Zijn/God, als spirituele levensbron – *Theocide*: een aldus gereduceerde Transcendentie wordt geofferd op het altaar van zelflegitimerende ideologieën met absoluut cultureel-religieuze en scientistische pretenties.

Deze vierde opsomming betreft daarmee de consequentialistische topologie van de oerbegeerte in het licht van de zijnde-Zijn amfibologie *immanent* versus *transcendent*. Waarmee dit metafysisch *in summa* in alle “eenvoud en duidelijkheid” verheldert hoe de amfibologe verhouding tussen de fenomenologische en transfenomenologische structuurmomenten van de immanente adequatie een wezenlijk ethische relatie op interindividueel en intercultureel niveau frustreert.⁷⁴⁵ Zowel

⁷⁴⁴ Zie noot 739. “En deze waarde hangt zelf weer af van de afstand die het object van de bemiddelaar scheidt.” – Girard, *De romantische leugen*, 77. Waarbij Girard, verwijzend naar klassieke romanciers als Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust en Dostojewski, stelt: “Hoe groter de rol van het *metafysische* wordt in de begeerte, des te kleiner wordt de rol van het *fysische* [...] Het *fysische* en *metafysische* variëren in de begeerte altijd ten koste van elkaar” (*ibid.*, 79, 80).

⁷⁴⁵ Het geldt hier de doordenking van complexe holistische kwesties die omwille van een noodzakelijk beperkte weergave vereenvoudiging vergen, met het risico dat zo'n presentatie op voorhand al

Levinas als Girard analyseren deze beide ‘momenten’ in het sociaal intermenselijk verkeer, die zowel de directe relatie van het Ik tot de Ander en die van het interculturele beheersen: Levinas in termen van *totaliteit*, en Girard in termen van *rivaliteit*. Heel concreet bewerken dit ‘totaliseren’ en ‘rivaliseren’ de dieperliggende Zijn-zijnde fricties tussen het *wat* en *hoe* van de intermenselijke zijnsverhoudingen, die we op dit punt moeten uitbreiden met een *wie*; want ook de ambivalentie van *zijn* en *behoren* in de immanent sociale adequatie en transcendent ethische relatie manifesteert zich binnen de *kromming* van een driehoeksverhouding, en wel die van *wat*-heid, *hoe*-heid en *wie*-heid. Het gaat Levinas immers niet om het theoretisch Wat maar om het praktisch Hoe van de bemiddeling door een ethisch Wie. En die bemiddeling verloopt niet via een immanente adequatie maar via een transcendente relatie – wat Levinas, zoals we eerder zagen, benoemt als ‘knooppunt van een diachronische intrige *die nog ontwarring behoeft*’ (AE 31), en Girard analoog duidt als ‘een probleem dat nog op een verklaring wacht’.⁷⁴⁶

Aldus komt alles bijeen in “de kromming” van het triangulaire *wat* en *hoe* van het zijn en de zijnden en *wie* van het anders-dan-zijn. Waarmee we naderen tot de kern van het probleem, wat geen ontologisch probleem is maar een ethisch probleem waar men tevergeefs een adequaat ontologische oplossing voor zoekt.⁷⁴⁷ Maar die oplossing ligt nu juist *voorbij* de ontologie, in

verdacht is want, “...eenvoud en duidelijkheid zijn niet erg in trek”, aldus Girard in *Wat vanaf het begin*, 20 (zie noot 742). Hij vindt het daarom “verontrustend om te zien hoe de mensen denken het vraagstuk af te kunnen doen met de gemeenplaats ‘het zit te goed in elkaar om waar te zijn’. Moet je hieruit dan concluderen, dat de ideeën die overal om ons heen opgeld doen te slecht in elkaar zitten om onwaar te zijn? [...] Hoe wil men kiezen tussen elkaar tegensprekende theorieën? Moet je dan werkelijk de minst effectieve en de meest fragmentarische aanvaarden, de theorie die het minst in staat is om de gegevens tot één geheel samen te voegen? Hóé onsamenhangend moet een theorie wel zijn, wil ze de instemming krijgen van de deskundigen?” (*ibid.*, 58). Waarmee ook deze retorische questionnaire de dieperliggende fricties tussen het *wat* en *hoe* van de existentiële zijnsverhoudingen verraadt.

746 Zie noot 721, 725. Levinas thematiseert hier de an-archische verknoping van het Andere in het Zelfde, als een subjectiviteit gestructureerd naar *het andere in het Zelfde*, voorbij het bewustzijn van het Zelfde (AE 32); wat verwijst naar de eerdere noties *trans-ascendentie* en *trans-descendentie*, als resp. exterieure (ascenderende) beweging richting ‘God in de ander’ en interieure (descenderende) beweging richting ‘de Ander in mij’. Zie noot 659, 679.

747 Voor Levinas doet de logica als ‘gezegde’ het *wie?* verloren gaan in het *wat?*, wat de voorrangspositie van de vraag *wat?* bevestigt en daarmee het ontologische karakter van het Probleem (AE 34); waarmee Levinas de permanente aporie van het ethisch Probleem als ontologisch probleem benadrukt. Girard spreekt heel plastisch van een ‘ontologische ziekte’, duidend op de binnen de sociale adequatie altijd aanwezige identificatiedrang en onderscheidingsdrang, want: “De ontologische ziekte voert zoals bekend zijn slachtoffers altijd naar ‘oplossingen’ die de meeste kans maken om haar ernstiger te maken. De hartstocht voor de gelijkheid is een waanzin die door niets anders overtroffen wordt dan door de tegengestelde en symmetrische hartstocht van de ongelijkheid, die nog abstracter is dan de eerste en die nog directer voortvloeit uit het ongeluk dat de vrijheid voor allen die haar niet manhaftig kunnen aanvaarden, teweegbrengt. De wedijverende ideologieën doen bijna niets anders dan dit ongeluk en deze onmacht weerspiegelen. De wedijverende ideologieën zijn dus afhankelijk van de interne bemiddeling; ze hebben hun verleidende werking alleen maar te danken aan de geheime hulp die de tegengestelde posities elkaar geven. Ze zijn vruchten van de ontologische scheiding, waarvan hun dualiteit

een wat Levinas noemt “anders-dan-zijn”, ofwel: “het wezen voorbij” – wat in Girards schema neerkomt op afzien van de “mimetische begeerte” en “gewelddadige rivaliteit”, ofwel: *conversion* – een term met een voor Girard zowel existentiële als epistemologische connotatie.⁷⁴⁸ Het Ik als subject van het *Wie* (als subject-*zijn* en *bewust-zijn*) bevindt zich daarmee te midden van de ethische intrige; en alzo in de cruciale keuzepositie van wel of niet afzien van eigen-*zijn* ten gunste van het *zijn-voor-de-Ander*, die in termen van ‘zijn’ geen object van een logisch adequaat *wat* maar *be-tekenaar* van een ethisch functioneel *hoe* is.⁷⁴⁹ Immers, de *Ander* vormt geen waarheidsmaat voor mijn kennen maar voor mijn substituerende goedheid, waartoe zijn gelaat mij ordineert.⁷⁵⁰ In *Autrement qu'être* verwijst Levinas met het centraal stellen van het begrip *substitutie* expliciet naar die cruciale Ik-positie (AE 125 e.v).

- Van conversie naar substitutie -

We bestormen de interstellaire ruimte en ontwikkelen ongekende mogelijkheden tot nanotechnologisch ingrijpen in de biosfere ruimte, maar *hoe* het Goede Leven te leven op aarde richting 9.000.000.000 inwoners (VN-prognose 2050) blijft vooralsnog een immense kwestie.⁷⁵¹ Hoofdoorzaak: de altijd en overal manifeste inzet op adequatie van en door het *zelfde* in termen van materiële en sociale bestaansverwerving en ideologische bestaansrechtvaardiging ten koste van het *andere*. Immanente adequatie legt het initiatief van denken, handelen en oordelen bij het egocentrisch subject, de clan, de incrowd, de eigen cultuur, die zich daarmee mimetisch – en alzo

de onmenselijke geometrie laat zien, en op hun beurt dienen ze de verscheurende wedijver tot voeding.” – Girard, *De romantische leugen*, 124. Veel treffender dan Girard hier doet kunnen we de *wat-hoe-wie* aporie van mens en wereld niet typeren! Vgl. noot 723.

748 Op te vatten als: “a form of intelligence, of understanding.” – Girard, *Evolution and conversion*, 45. “This is why the notion of ‘conversion’ is crucial to Girard’s scheme, and not just a dramatic figure of speech” (*ibid.*, xii). Wat correspondeert met Levinas’ “...omkering van het bewustzijn die aan deze ‘abstractie’ beantwoordt” (HAM 78).

749 I.v.m. deze ontologische en epistemologische spanning spreekt Inigo Bocken van: “de taakstelling van de filosofie, die noch tot een louter kentheoretische vraagstelling, noch tot een ontologie herleid kan worden, maar uiteindelijk verwijst naar een betekenisstheorie.” – Bocken, *Waarheid en interpretatie*, 22. Zie noot 147.

750 Het altijd existentieel aanwezige *hoe?* (te handelen) en niet zelden essentieel afwezige *wat?* (te weten) beroert de intermenselijke relaties – men wordt er in een ethisch moment letterlijk door *beroerd* of zelfs ‘beroerd’ van, want: “De hoogste aanwezigheid van het gelaat is niet los te maken van deze hoogste en onherroepelijke afwezigheid, waarop de eminentie van de [aanwezige] visitatie berust” (HAM 94) – het *kenotische* geldt immers niet alleen het subject maar ook het Transcendente. Vgl. noot 387.

751 De *hoe*-vraag, anders dan de *wat*-vraag een uiterst praktische vraag, is waarschijnlijk zo oud als het menselijk samenleven zelf. Betreffende recht en gerechtigheid stelt Israël zichzelf en God de vraag: ‘Hoe zouden wij dan leven?’ (Ezech. 33: 10, 11) – wat de titel werd van een cultuurkritische studie en gelijknamige tv-serie door de theoloog en filosoof Francis A. Schaeffer, *Hoe zouden wij dan leven? Over opkomst en verval van de westerse cultuur* (1977). Alsook Peter Bieri (pseud. Pascal Mercier), *Hoe willen wij leven?* (2012), waarin hij autonomie en heteronomie tegen elkaar afweegt; de briefwisseling tussen classicus Piet Gerbrandy en rechtsfilosoof Andreas Kinning, waarin beiden ideeën over wezen en werkelijkheid van *Het goede leven* (2008) uitwisselen; *Het goede leven: ethiek voor mensen van morgen* (2010) van Fernando Savater, met adviezen voor het *hoe* van het Goede leven.

potentieel gewelddadig – verhouden tot een object, *in casu* de natuur, de medemens, de andere cultuur, de waarheid, goedheid en schoonheid.⁷⁵² Het is tegen deze dramatische achtergrond dat het Girardiaans begrip *conversion* en Levinasiaans begrip *substitution* – beide – niet alleen over zeer ‘oude papieren’ beschikken, maar ook voor het heden in menig opzicht uiterst betekenisvol zijn. Ten diepste behoren deze begrippen tot de kerngedachten van een universele spiritualiteit die zich aangaande de lichamelijke en geestelijke *condition humaine* in tal van tradities doet kennen in de Regula aurea: ‘behandel anderen zoals je zelf ook graag behandeld wilt worden’ (Luc. 6: 31). En heel opmerkelijk: in die regel vallen symmetrie en asymmetrie samen binnen een hiërarchisch verstaan dat elke wederkerig autonome reflectie ondergeschikt maakt aan de heteronome eis van individueel asymmetrische verantwoordelijkheid voor de ander, want de symmetrie steunt op de asymmetrie (zie noot 735). Om reden waarvan het ethisch initiatief niet ligt bij het immanent wederkerig georiënteerd Ik maar bij het niet-wederkerig ethisch appel dat uitgaat van de transcendente Ander, dat als zodanig elke calculerende logica annuleert en zo het Ik sommeert tot ethisch functionele verantwoordelijkheid, tot aan mogelijke substitutie toe. Alzo begrijpen wij deze *in extremis* voorwaardelijke ethiek, als modus van bedoelde *universele spiritualiteit*, in termen van:

- *conversie* – het *niet* langer opofferen van de Ander voor eigen zijn;
- *substitutie* – het *wel* opofferen van eigen zijn uit verantwoordelijkheid voor de Ander.

In de woorden van de auteurs Sandor Goodhart en Ann Astell: “Such a constitution of an ethical would thus answer, if Girard is right, the oldest demands made upon our species: that we sacrifice another in order that human community become possible.”⁷⁵³ Beide – *conversie* en *substitutie* – staan daarmee in een ‘con-sequente’ relatie: er dient in de ethische conversie (“by reversing sacrifice”) afstand te worden genomen van het egotistisch egoïsme alvorens te kunnen komen tot ethische substitutie. De dynamiek van die existentiële impasse beroert vooreerst het emotieve,⁷⁵⁴ vervolgens het voluntatieve, en mogelijkerwijs dan, in een reflexief momentum, het

752 Vgl. noot 738. In zijn essay *Violence et métaphysique* formuleert Derrida ‘dit geweld van den beginne’ in termen van: “violence originaire, transcendantale, antérieure à tout choix éthique.” – geciteerd in Van Beek, *Mimese en geweld*, 71. Zie ‘Verschil en eschatologie’, in: *Geweld en metafysica*, 69-132 (94), over dit “transcendentiaal en pre-ethisch geweld”.

753 En vervolgend: “It would provide a responsible foundation for interhuman groups by refusing violence in an especially egregious fashion: by reversing sacrifice, by acknowledging in its place an infinite responsibility for the other human being, and by abiding an obligation or election that has been available to us in the West for some two thousand years now and that continues, in both the Jewish and the Christian traditions, to go by the unlikely name of love.” – Ann W. Astell & Sandor Goodhart (red.), *Sacrifice, scripture, and substitution: readings in ancient Judaism and Christianity* (Notre Dame IN, 2011), 32. Vgl. René Girard, *Le sacrifice* (Parijs 2003); Eng. vert. *Sacrifice* (Michigan State University Press 2011).

754 Vgl. noot 750. Susannah Heschel stelt: “Divine Pathos indicates a constant involvement of God in human history but insists that the involvement is an emotional engagement: God suffers when human beings are hurt, so that when I hurt another person, I injure God.” – geciteerd door Stephen Stern, ‘The Unbinding of Isaac’, in: Astell en Goodhart, *Sacrifice, scripture, and substitution*, 270.

cognitieve van de verantwoordelijkheid die de gewaarwording en overdenking van het ethische mogelijk maakt (AE 159) – door Levinas “omkering van het bewustzijn” genoemd (HAM 78).⁷⁵⁵ De Girardiaanse *conversie* staat alzo in een consecutief perspectief tot de Levinasiaanse *substitutie* als evaluatief summum van ethische betrokkenheid. Maar, voor we komen tot nadere explicatie van deze substitutie als grondcategorie van Levinas’ wijsgerig cultuurbegrip, gaan we ter verheldering van dit ethisch perspectief te rade gaan bij de Joods-Amerikaanse Girard- en Levinas-kenner Sandor Goodhart.⁷⁵⁶

5.2.3 Sandor Goodhart: Girard, Levinas and Substitution

In een recent artikel, getiteld ‘From the Sacred to the Holy: René Girard, Emmanuel Levinas, and Substitution’ (2012), analyseert en vergelijkt Goodhart de Girardiaanse en Levinasiaanse idee *substitutie* als de centrale focus van beider “process of describing the passage from the sacred to the saintly or holy”.⁷⁵⁷ Na een korte uiteenzetting van Girards mimetische theorie⁷⁵⁸ komt Goodhart op het zondebokmechanisme als ‘oplossing’ voor de Hobbesiaanse *bellum omnium contra omnes*; – uitgangspunt van Girards denken, waarin Goodhart meerdere vormen van substitutie herkent zoals: (1) de oorlog van allen tegen allen, die wordt gesubstitueerd door de oorlog van allen tegen één, waarna (2) het oorspronkelijke geweld en tegengeweld worden

755 Vgl. noot 748. Het bewuste *kennen* betreft hier een ‘in laatste instantie’ van het reflexief bewustzijn, waaraan de onmogelijkheid tot calculerende reflectie voorafgaat. Levinas noemt dit het *surplus* van de sociale relatie, waarin de kennende subjectiviteit halt houdt voor het aangezicht van de Ander (TI 196) – ook wel benoemd als: *surplus* van het Goede boven het Zijn (TI 268).

756 Prof. Sandor Goodhart (Purdue University, West-Lafayette IN, USA) is prominent lid van het Colloquium on Violence and Religion (COV&R), het internationale onderzoeksnetwerk rond de mimetische theorie van René Girard, en stichter van de North American Levinas Society (NALS, 2006). Over Levinas en *substitutie* zegt Goodhart: “Substitution, I would argue, is in fact at the heart of Levinas’ project. In a very real sense, substitution *is* his project.” – Sandor Goodhart, ‘From the Sacred to the Holy: René Girard, Emmanuel Levinas, and substitution’; Sketch of a paper to be delivered at the Girard-Levinas 2012 conference at the Bnf and ENS (Parijs, 12-13, 11, 2012), 1-18 (6). Vgl. Herbert Spiegelberg: “Substitution is a basic concept of Levinas’s ethics. In his perspective it is thanks to the substitution for others that there is in the world such a thing as nearness, warmth, mercy, forgiveness and compassion. Even the simplest gesture of courtesy and considerateness springs from this basic relation” (TPM 634).

Zie <http://www.bnf.fr/fr/evenements_et_culture/auditoriums/f.colloque_girard_levinas.html?seance=1223908633791>.

757 Sandor Goodhart, ‘From the Sacred to the Holy’ (Parijs 2012), 3. Voorafgaand: “In Girard, the dynamics of the sacred and the sacrificial in its relation to violence and the mechanism of exclusionary behavior and the surrogate victim are described a little more fully than they are in Levinas. And in Levinas the dynamics of the ethical in its relation to responsibility, answerability, gratuitous love, ‘dis-inter-estedness,’ are described a little more fully than they are in Girard. But the end points of both writers would seem, I would suggest, fundamentally the same” (*ibid.*).

758 “At the root of René Girard’s work are three ideas: mimetic desire, the relation between the sacred and violence (*vis à vis* sacrifice and the scapegoat mechanism), and the role of Hebrew and Christian scriptures in bringing to light this understanding.” – Goodhart, ‘From the Sacred to the Holy’, 3.

gesubstitueerd door (jaarlijks) herhaalde rituele representatie daarvan.⁷⁵⁹ Vervolgens kan (3) om allerlei redenen een welbepaald ritueel (menselijk) slachtoffer gesubstitueerd worden door een ander (dierlijk of plantaardig) slachtoffer, of (4) bij ontstentenis door welke omstandigheden ook van enig adequaat genoegdoening schenkend offer (een *sacrificiële crisis* die het culturele systeem ontregelt), wordt de bedreigende ernst van het sacrificiële systeem gesubstitueerd door het ontlastend of vervangend spel van het tragedisch theater.⁷⁶⁰ En tenslotte (5) de substitutie-idee van een “sacrifice to end all sacrifices”, als motief herkenbaar in het veiligheid- en vrede-streven van ons Westers politiek systeem met zijn geweldsmonopolie (*securitas et pax* tegenover extern en intern geweld).⁷⁶¹ Vergelijkbare “substitutes to the ancient sacrificial system” ziet Goodhart – de Griekse tragedie voorbij – in het platonisme en de joods-rabbinale traditie van gebed en schriftlezing, alsook in de “sacrifice to end all sacrifices” naar christelijk model.⁷⁶² Maar, zo besluit hij zijn exposé van Girardiaans substitutiedenken, hoe verhoudt dit alles zich tot Levinas’ opvatting van substitutie?

Vertrekkend vanuit Levinas’ subjectbegrip – “All of Levinas’s philosophic writing is about the reconstruction of subjectivity” – komt Goodhart op een schematische typering van de Levinasiaanse subject-*hypostase* in termen van een voorafgaand ontologische adequatie en daarop volgende ethische relatie.⁷⁶³ Wat, zoals hij het formuleert, resulteert in een nieuw

759 “Taken together these two, the surrogate victimage and its ritual duplication constitute what Girard calls the ‘double substitution’ at the heart of his system.” – Goodhart, ‘From the Sacred to the Holy’, 5.

760 “This is the condition in which, for example, we find Greek tragedy. The sacrificial system remains more or less in place. The play concludes with an endorsement of the mythic system. But in the course of the play, the end of that myth and the sacrificial system for which it stands in – their very efficacy – has been challenged. One cannot realistically imagine an alternative system taking over.” – Goodhart, ‘From the Sacred to the Holy’, 5-6. Wat Goodhart hier beschrijft is precies de overgang van *spel* naar *ernst* die we ook bij Levinas bespeuren. Op het eind van *De l’existence a l’existant* noemt Levinas de menselijke levensvragen, samenkomend in het wereldtheater (*théâtre du monde*) en gethematiseerd in het Grieks rationalisme (EE 173, 174). Maar Levinas benadrukt elders: “Là où j’aurais pu rester spectateur, je suis responsable, c’est-à-dire encore, parlant. Rien n’est plus théâtre, le drame n’est plus jeu. Tout est grave” (HAH 78). Vgl. noot 158, 183, 736.

761 “Evolving discernibly from sacrificial origins, modern politics, with its foundation in the idea of a single unit (or multiple units) retaining legitimate use of violence, may be said to be ‘halfway’ between archaic sacrifice and a genuinely post sacrificial system.” – Goodhart, ‘From the Sacred to the Holy’, 6. Vgl. noot 682, 685.

762 “As such, the Christian post sacrificial gesture could be seen either as another version of the fifth substitution, or perhaps as constituting itself a sixth substitution.” – Goodhart, ‘From the Sacred to the Holy’, 6.

763 “Kant’s moralizing, Hegel’s totalizing, Heidegger’s ontologizing are all problematic in Levinas’s view [...] Kant’s implicit exclusion of the ethical by transcendentalizing it, in other words, Hegel’s explicit exclusion by secularizing it within an historical narrative, Heidegger’s reduction of the ethical by the substitution of the ontological for it as ‘first philosophy’ are equally inadequate from Levinas’s perspective who will opt instead for Buber’s distinguishing of the I-Thou from the I-it, and Rosenzweig’s critique of the all in Hegel and the history of philosophy. The ethical precedes the ontological as first philosophy, for Levinas.” – Goodhart, ‘From the Sacred to the Holy’, 7.

subjectbegrip dat Levinas in drie stadia ontwikkelt: (1) de hypostase van het subject als *zijnde* tegenover het *il y a*, het ‘er is’ van het *zijn* – eerst in *De l’existence à l’existant* (1947) en *Le temps et l’autre* (1947) gethematiseerd; (2) de hypostase van het subject in de verwerving van een zelfstandig bestaan, een genietend *zijnde* – zoals in *Totalité et Infini* (1961) gedefinieerd, en (3) de hypostase van het ethisch subject *het wezen voorbij*, als verantwoordelijk voor het bestaan van de ander tot aan mogelijke vervolging en substitutie toe – zoals in *Autrement qu’être* (1974) geëxpliciteerd.⁷⁶⁴ Alzo komt Goodhart op verschil en overeenkomst tussen de Levinasiaanse en Girardiaanse opvatting van substitutie:

- Het verschil: Girards opvatting van substitutie betreft in eerste aanleg de sociale logica van de adequate wederkerigheid. In oudtestamentische termen: de substituierend gewelddadige orde van ‘oog om oog’ en ‘tand om tand’. Levinas’ opvatting betreft de persoonlijk ethische relatie van de individuele oneindige verantwoordelijkheid voor de Ander.
- De overeenkomst: de individuele subjectwording bij Levinas stelt zich als substituut voor het slachtofferschap van Girards zondebok als sociaal substituut van mimetisch geweld. Waarmee voor beiden het begrip *substitutie* een kritische functie vervult, en waarmee tot zover de vraag naar de verhouding tussen beider substitutiedenken is beantwoord.⁷⁶⁵

Waaruit, in de optiek van Goodhart, een nieuw onderscheid volgt dat binnen deze verhouding in termen van *oneindige verantwoordelijkheid* aan Girards theorie een ethische dimensie toevoegt die aanvankelijk door Girard zelf nauwelijks wordt uitgelegd, en in termen van *mimetische rivaliteit* aan Levinas’ theorie een politieke dimensie die bij Levinas veelal onderbelicht blijft.⁷⁶⁶

764 Zie noot 32, 36. Theo de Boer spreekt van “een driedelig drama waarin de zin van het vorige bedrijf telkens wordt onthuld in het volgende” (TFP 77). Voor de ‘fasering’ van Levinas’ subjectdenken zie ook Roger Burggraeve, *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God: de metafysische ethiek van Emmanuel Levinas* (1986), 155-185. Vertaler Ab Kalshoven wijst in de Ned. vert. van *Autrement qu’être* op de taalkundige verwantschap tussen het Griekse ‘hypo-stase’ en Frans/Latijnse ‘sub-stitutie’, begrepen als resp. ‘ver-zelf-standinging’ en ‘onder-steuning’. “In termen van Levinas:”, aldus Kalshoven, “de hypostase, die het zijn als ‘er is’ aanvaardt door zich ervan los te maken en er positie in te kiezen, verwerft als zijnde een heerschappij over het zijn. Substitutie betekent juist géén aanvaarding van het ‘er is’, maar krijgt betekenis in ons verdragen van het onvermijdelijke gedruis daarachter” (AZ 267). Het eerste kan zich nog uitdrukken als zintuiglijk bewustzijn, het tweede niet meer aldus Levinas, omdat het oneindige van het gelaat niet uit te drukken is in termen van bewustzijn, of in metaforen die naar het licht en naar het zintuiglijke verwijzen – eerder andersom wordt het bewustzijn gekritiseerd (TI 182), als een ‘gewond raken’ vanwege het Goede dat het gewelddadige van de on-vrijheid opvangt, ofwel, goedmaakt (AE 179).

765 “For Levinas, subjectivity itself is already substitution, radical susceptibility. Founded upon the ethical, an ethical which is in turn a matter of responsibility, responsibility understood as the ‘one for the other,’ or more precisely, the ‘other in me,’ subjectivity in Levinas is gestational, the literal embodiment of ‘loving the other as oneself’ [...] Putting Levinas’s thought next to Girard’s, the answer seems evident. I have internalized the subjectivity of the victim within myself, indeed, *as myself*. The victim of the sacrificial is hence forth the position from which I necessarily speak.” – Goodhart, ‘From the Sacred to the Holy’, 13.

766 “The Girardian understanding of the sacrificial has no pre-determined ethical component or ethical consequence [...] The most we are able to say of an ethical nature after Girard’s analysis of the sacrificial in archaic culture (and of our own position since then in a kind of perpetual

- From the Sacred to the Holy -

Welke consequentie heeft dit vergelijk tussen Girards en Levinas' substitutiedenken? zo besluit Goodhart zijn tekst. "The Sacred" – het *sacrale* – heeft voor Girard alles te maken met het sacrificiële geweld en tegengeweld binnen de cultuur, en "the Holy" – het *heilige* – met datgene of diegene – het *slachtoffer* – dat het geweld beëindigt. Die laatste kan "Ik" zijn, als substituu't-'slachtoffer' in oneindige verantwoordelijkheid voor de ander – in Levinas' optiek het *heilige* als het ethische. Alzo geldt het *sacrale* voor Levinas al wat mij vanuit het *il y a* tot hypostatische subjectiviteit heeft gebracht, in transitie "from the sacred to the holy"; een subjectiviteit met de gave – *het ver-mogen* – tot substitutie.⁷⁶⁷ En precies daar complementeren beide zienswijzen elkaar. Girards analyse van het anti-sacrificiële vindt zijn complement in Levinas' analyse van de ethische verantwoordelijkheid voor de ander. In de woorden van Goodhart: "Subjectivity in the way that Levinas describes it, and the thinking through the position of the victim in the way that Girard describes it, are one and the same."⁷⁶⁸ Alzo staat genoemde Girardiaanse *conversie* in consecutief perspectief tot de Levinasiaanse *substitutie* als evaluatief ethische grondcategorie van Levinas' wijsgerig cultuurbegrip.

sacrificial crisis) is 'il faut refuser la violence' ('we must refuse violence'). We must read and understand 'anti-sacrificially' [...] the union of Girard's sacrificial analysis with Levinas's ethical analysis gives the ethical a political extension; anti-sacrificial scapegoat politics; the question of justice, the question of the third, is not only messianic; but anti-sacrificial, a matter of reading, and a matter of teaching." – Goodhart, 'From the Sacred to the Holy', 13, 14, 15.

767 Onder de noemer 'religieus atheïsme' typeert Roger Burggraeve dit Levinasiaans onderscheid als "de ontkenning van de mythisch-sacrale goddelijkheid of van het Numineuze, dat hoofdzakelijk geconcipieerd wordt vanuit de Natuur" – een noodzakelijke ontkenning als hypostasering van het subject tegenover het *il y a* – "Dit brengt Levinas ertoe een scherp onderscheid te maken tussen het Sacrale ('le Sacré') en het Heilige ('le Saint')." – Roger Burggraeve, 'Als God mij te binnen schiet', in: Etienne Kuypers & Roger Burggraeve, *Op weg met Levinas* (Leuven 1998), 142. Gelijik Steven Shankman stelt: "Levinas associated the 'sacred' with the experience of participation in a cosmic whole, in the manner discussed by the ethnologist Lucien Lévy Brulh (1857-1939). In the experience of the 'sacred', the distinction between subject and object is blurred. The emphasis here is upon participation in a totality of which you and I are mere parts. The holy (*qadosh*), in contrast, requires my recognition of the absolute exteriority of the Other, of the necessary separation of subject and object, self and world, self and other, of a necessary atheism, a breaking with polytheism that can only recover a relationship to the divine through my responsibility for the Other. The emphasis in the holy is upon my unique and inescapable responsibility for a unique and irreplaceable Other." – Shankman, *Other others*, 12-13. En Herbert Spiegelberg benadrukt: "In this – and *only* in this – consists the testimony which subjectivity can give of the holy" (TPM 638).

768 Goodhart, 'From the Sacred tot the Holy', 17. "Levinas's analysis of the ethical completes the Girardian analysis of the sacrificial along just the lines that Girard would suggest. He does so precisely by taking a culture of runaway victimage and hostage-taking and making it the foundation for subjectivity itself. And Girard's analysis of the sacrificial completes the Levinasian analysis of the ethical along just the lines that Levinas would require – as a kind of 'prequel,' to use an American neologism. He does so by offering an account of the primitive sacred, the sacrificial mechanism at the heart of all culture and all community that precedes and conditions our own, in a manner that complements Levinas's analysis of the ethical" (*ibid.*, 18).

5.2.4 Emmanuel Levinas: substitutie als ethische grondcategorie

In ‘La Substitution’, hoofdstuk IV van *Autrement qu'être* (AE 125-166), beschrijft Levinas de *anarchie* van het aan zijn *archè* ontvallen subject als de ‘omkeer’ of wending van een subject zonder verankering in zichzelf, zonder identiteit en zonder eigen beginsel.⁷⁶⁹ Levinas duidt die anarchie in termen van een achtervolging (*l'an-archie est persécution*) die het Mij (*Moi*) van zijn stuk brengt (AE 128); die alle autonome bestaansverwerving kritiseert en alzo alle zelfrechtvaardiging annuleert (AE 129).⁷⁷⁰ Wat op an-archische wijze dit ‘door het andere’ omvormt tot een ‘voor de ander’ (AE 161), want: “Meteen al is de positie van het subject afstand doen van positie, geen *conatus essendi* maar al dadelijk substitutie als gijzelaar die moet boeten voor het gewelddadige van de vervolging zelf” (AZ 184).⁷⁷¹ Maar daarmee is dit “afstand doen van positie” nog niet geheel zonder positie, immers: “De positie waarin het Ik zich bevindt, is uit zichzelf door en door verantwoordelijkheid of diaconie, zoals in Jesaja 53” (HAM 80). Wat deze voor Levinas zo centrale Schriftplaats – als zodanig uitvoerig behandeld in de 1^e exegese (BZ § 7) – over de *substitutie*, in termen van dienstbaarheid aan de Ander vanuit de driehoeksrelatie God, mens en medemens tot ethisch functionele grondcategorie maakt; en waarom het niet verwonderlijk is dat ook René Girard veelvuldig naar Jesaja 53 verwijst als *conversie* van de mimetische besmetting.⁷⁷² In verband waarmee Girard wijst op een bijzonder tekstfragment in de *Republiek* van Plato (361b–362a), waar Glaukon tegen Socrates zegt dat, als er een volmaakt rechtvaardig mens zou bestaan die niet rechtvaardig wil *lijken* maar echt rechtvaardig *is*, deze vrij zeker een gewelddadige dood zou sterven.⁷⁷³

Substitutie – “mijn substitutie aan de ander”, zoals Levinas schrijft, als “de wending van een zin

769 Anders dan bij de bevestiging van de identiteit komt A niet weer bij A uit, maar wordt vóór-af aan eigen vertrekpunt tot betekenis in verantwoordelijkheid voor de ander (AE 145); wat de rechtlijnigheid van de vrije adequate relatie verbuigt binnen de ethische kromming van de intersubjectieve ruimte – het Goede buigt het verlangen dat het opwekt om tot verantwoordelijkheid voor de naaste (AE 157, 158); vgl. noot 33. In BZ heet dit “het Werk” (*l'Œuvre*), nader uitgelegd als “*een beweging van het Zelfde naar het Andere die nooit tot het Zelfde terugkeert*” (HAM 68).

770 Dit tekent de meta-ontologische en meta-logische structuur van de Anarchie die de Logos van zijn stuk brengt (AE 129, 130), waardoor het subject in die achtervolging wordt getroffen zonder bemiddeling van de logos (AE 156): ‘de ethiek als *on-logica*’, wat haaks staat op de immanente doelbepaaldheid van het autonome subject. Vgl. noot 33.

771 “*Déjà la position du sujet est dé-position, non pas conatus essendi, mais d'emblée substitution d'otage expiant la violence de la persécution elle-même*” (AE 163).

772 “For instance, if someone denounces the scapegoat mechanism, and if the scapegoat mechanism eventually prevails, the scapegoat mechanism is immediately provided with its victim, which is that particular troublemaker. This works in the case of the Servant of Jahweh, and in the case of Christ.” – Girard, *Evolution and conversion*, 67. Vgl. René Girard, ‘Mythologie, geweld en Christendom’ in, *René Girard, het labyrint van het verlangen*, 13-30.

773 Girard, *Evolution and conversion*, 67, 68. “Socrates is close to being such a man. He criticizes cultural inequities; therefore, he designates himself as a scapegoat” (*ibid.*, 68). Het is het lot van menig hedendaags ‘klokkenluider’ waar die iets vergelijkbaars overkomt – verbannen uit het ‘paradijs’ van de genieting, naar de ‘woestijn’ van de beproeving.

die zich niet houdt bij de empirie van het psychologisch gebeuren” (AZ 182) – is dus *veel meer* dan het eigenmachtig positioneren van mijn invoelend vermogen tot medeleven, afhankelijk van een wil die zich er al of niet toe zet. Als Substituut ben Ik, aldus Levinas, meer dan in-mij-zelf of op-mij-zelf, een integraal en absoluut Zelf waar het absolute van de Ander *mijn* zaak betreft. Want niemand kan mijn plaats innemen, waar ik *verantwoordelijk* de plaats van de ander inneem. “Ofwel, als we het even willen houden bij de hiërarchie van de formele logica van genus, species en individu: de verheffing waarin het ik *voor* de naaste is, aangewezen om voor hem in te staan, geschiedt in de loop van de individuatie van het Ik in mij” (AZ 182).⁷⁷⁴ Geen adequatie van Ik met de Ander dus, maar een relatie die aldus doordacht, uitkomt op het nooit helende trauma van een Zich, binnen een Ik, dat door de ander met zijn aanklachten wordt achtervolgd en daarmee de verantwoording krijgt voor zijn achtervolger “in getrouwheid aan het Goede” (*Sujétion de l'allégeance au Bien*) (AE 162). Maar ook: “geboorte van een zin in de botheid van het zijn, van een ‘kunnen sterven’ in onderwerping aan het offer” (AZ 186), als manifeste – en zie in deze “geboorte” de parallel met de – “doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn” (TU 238).

- *Substitutie als praktische spiritualiteit* -

Wanneer Levinas het ‘spirituele’ viseert is dat meestal in termen van een praktische (géén pragmatische) spiritualiteit die alles omspannt, van eerder genoemd amfiboloog *zijn en zijnde* en ambivalent *zijn en behoren* tot aan het ambigu *essentiële* en *existentiële* als “intrige van het spirituele” (TU 229; vgl. TEI 19). Vervolgens vertaalt hij die spiritualiteit vanuit de ethische benauwenis in functionele termen van een autonoom willen *zijn* naar een heteronoom *anders dan zijn*; als een spiritualiteit waarin niet het logisch *wat?* maar het ethisch *hoe?* van dat *anders dan zijn* fundamenteel zinbepalend is.⁷⁷⁵ Want de Zin van praktische spiritualiteit als gedeelde materialiteit betekent herstel van een vooroorspronkelijke solidariteit van individuele zijnden (vgl. noot 63) die, in ethisch ver-mogende hypostase zinstichtend, hun immanent eigen-zijn

⁷⁷⁴ “Ou, si on entend en rester à la hiérarchie de la logique formelle: genre, espèce, individu, c’est au cours de l’individuation du Moi en moi que s’opère l’élévation où le moi est *pour* le prochain, assigné à répondre de lui” (AE 162). Levinas stipuleert het Ik als ethische zijnswijze (zie noot 764). In *Éthique et infini* spreekt Levinas van “het principe van absolute individuatie” (*principe d’individuation absolue*) (EI 86); en in *Transcendance et intelligibilité* van “un individuation de moi par l’élection” (TEI 43, 44). Het Joods begrip *uitverkiezing* relateert Levinas meermaals en nadrukkelijk aan de Griekse *individuatie*.

⁷⁷⁵ Levinas stelt dat het essentiële van de menselijke spiritualiteit niet ligt in onze relatie tot de zijnden in de wereld, maar in een oorspronkelijker bepaling van ons *zijn* als gerelateerd aan het Zijn – in het feit dat wij *zijnde* Zijn. Deze verhouding verbergt geen tautologie, maar constitueert een gebeuren waarvan de enigmatische realiteit merkbaar wordt in de ongerustheid die er de verwerkelijking van is (EE 19). En precies die ‘ongerustheid’ (*l’inquiétude*) manifesteert het bedoeld *amfibologe*, *ambivalente* en *ambigue*, als niet-toevallige verwickelingen in de cultuur (*au niveau de notre civilisation*) die hun oorzaak vinden in wat Levinas “de innerlijke dialectiek van de relatie tot de ander” noemt (*la dialectique intérieure de la relation avec autrui*) (TA 74) – elders benoemd als “drame métaphysique” (HN 168) – waarbij die ‘innerlijke dialectiek’ ook *de-ander-in-mij* betreft. Zie voor “gebeuren” als ‘tautologie’ noot 84; vgl. noot 144.

kunnen transcenderen tot waarachtige solidariteit, tot *broederschap*, naar de norm van het Goede. Waarom Levinas stelt: “Spiritualiteit wil zeggen zin en wel een zin die niet gewoon ontoreikendheid van zijn is. Een spiritualiteit die zich niet meer laat begrijpen uitgaande van het kennen; midden in de prachtige onverschilligheid van het schitterende zijn schudt zij dat zijn door elkaar tot zin, tot nabijheid die niet in kennis opgaat; verleent zij betekenis als onderscheid dat, buiten ieder weten, niet-onverschilligheid is” (AZ 144) – “Spiritualiteit waarin het oneindige vóór-komt, ouder dan de tijd en het her-inneren...” (AZ 234).⁷⁷⁶ Ziehier de *praktische spiritualiteit* van de niet-toe-eigening, de zelfontleding; geïnitieerd vanuit de passiviteit van een Ik, met als enige activiteit de “Ik”-affirmatie, het Hineni, als het *universeel spirituele*: “Zie, hier ben ik – ik treed in Uw spoor” – het spoor van Wie is voorbijgegaan.⁷⁷⁷ De menselijke natuur en cultuur staan hier in een verborgen maar allesomvattend zinverband van een *spirituele* Zegging, waarvan het functioneel *ethisch, sociaal* en *logisch* Gezegde zeer beperkte maar voor het goede leven tegelijkertijd onmis(ken)bare afgeleiden zijn. De immanent culturelijke en transcendente verwickelingen als gevolg daarvan vinden hun bevestiging in dit evaluatief vergelijk tussen Girard, Goodhart en Levinas.⁷⁷⁸ Zie figuur D op het eind van dit hoofdstuk.

5.2.5 Samenvatting

De evaluatieve contraexpertise van de culturelijke betrokkenheid op de Transcendentie zoals in Levinas’ cultuurbegrip beargumenteerd, werd vanuit Girards cultuurtheorie uitgewerkt als immanent praktisch aspect van de mimetische begeerte, met de ‘model/obstakel’-functie van de *ander* als bemiddelend tertium comparationis. Binnen de sociale en ethische perspectieven van Girard, Goodhart en Levinas manifesteerde de gethematiseerde adequatie en inadequatie van de onderscheiden termen diverse verwijzingsrelaties, waarvan de fenomenologische en

⁷⁷⁶ “Spiritualité, c’est-à-dire sens et sens qui n’est pas simple pénurie d’être. Spiritualité qui ne se comprend plus à partir du connaître; dans l’indifférence splendide de l’être resplendissant, bouleversement de cet être en sens, en proximité qui ne s’en va pas en savoir; elle signifie comme différence qui est, en dehors de tout savoir, non-indifférence” (AE 123) – “Spiritualité où se passe l’infini, plus ancien que le temps de la remémoration, diachronie sans mémoire et, ainsi, intempestive” (AE 209).

⁷⁷⁷ Zie BZ § 9, God, illeïteit en spiritualiteit. Vgl. noot 361, 408, 498, 568, 580, 709.

⁷⁷⁸ Treffend is deze evaluatie van Roel Kaptein: “Levinas en Girard, die elkaars werk niet of nauwelijks kennen en zich zo op het eerste oog in totaal verschillende werelden bewegen, vormen de twee kanten van één en dezelfde waarheid. Zij staan ook beiden in dezelfde bijbelse traditie, al wil Levinas niets van het Nieuwe Testament weten en kwam Girard er door zijn studies bij terecht. Beiden zeggen tot hen die de vraag ‘Hoe verder?’ stellen: Dit is de menselijke werkelijkheid en dát is de mogelijkheid om als mens, als mensen verder te komen. Dit is dus evenzeer de werkelijkheid van en de mogelijkheid voor de cultuur. Die mogelijkheid ziet Levinas in het tot ons laten komen van het weerloze gelaat van de ander, dat ons gevangen neemt, ons verantwoordelijk stelt. Girard wijst dan naar de externe mediatie, de verhouding met een bemiddelaar die vrij is van ons en ons zo vrijheid geeft. Uiteindelijk naar het volgen van Jezus in het niet-begeren om zo, vrij van het begeren, vrij te zijn om de ander echt te ontmoeten.” – Kaptein & Tijmes, *De ander als model en obstakel*, 148-149.

transfenomenologische parallellie als volgt kan worden gesubsumeerd.

Girards cultuurtheoretische inzet van de mimetische rivaliteit analyseert de mimetische driehoeksverhouding van de *een* tot de *ander*, en beider *object* van begeerte als fundament van de cultuurgeneese. Het daaraan inherente sacrale geweld vindt zijn sociale adequatie in het tegengeweld op de zondebok, die daarmee een ‘heilige’ status verkrijgt. Alzo thematiseert Girard via de mimetische begeerte en de zondebok de functioneel-sociale adequatie van de cultuur. De ultieme oplossing “to end all sacrifice” ziet Girard in de *conversion* als het individueel en collectief afzien van alle mimetische besmetting en gewelddadige rivaliteit.

Goodharts comparatieve analyse van Girards en Levinas’ cultuurperspectief richt zich op de overgang van het sacrale naar het heilige. Zo komt Goodhart op verschil en overeenkomst tussen beider opvatting van substitutie. Het verschil: Girards analyse betreft de sociale logica van adequate wederkerigheid; Levinas’ analyse de ethische relatie in oneindige verantwoordelijkheid voor de ander. De overeenkomst: het ethisch subject bij Levinas is het substitueert voor Girards zondebok als sociaal substitueert van mimetisch geweld. In die functionele zin benoemt Goodhart Levinas’ *subject* en Girards *slachtoffer* als één en dezelfde.

Levinas’ exploratie van de hypostatische subjectwording komt uit op het subject als substitueert voor de ander. Daarmee is de positie van het Ik door en door verantwoordelijkheid en diaconie, zoals in Jesaja 53 geëvoceerd. Dit maakt *substitutie* tot functioneel-sociale grondcategorie van dienstbaarheid aan de Ander vanuit de driehoeksrelatie God, mens en medemens. Het is die universele spiritualiteit welke Levinas vanuit de ethische inadequatie vertaalt in termen van *zijn* en *anders dan zijn*; en daarmee een praktische spiritualiteit waarin niet het ontologisch Wat? maar het ethisch Hoe? en Wie? fundamenteel zinbepalend zijn. Waarmee dit substitutioneel vergelijk tussen Girard en Levinas de volgende consecutieve en evaluatieve accenten toont:

- eerst – *conversie* als het niet langer opofferen van de Ander voor eigen zijn;
- vervolgens – *substitutie* als het opofferen van eigen zijn voor het zijn van de Ander.

De idee *substitutie* laat zich vanuit dit consecutief en evaluatief perspectief opvatten als uitkomst van “een wijze van begrijpen, of verstaan”; “cirkel die ons onherroepelijk op onszelf terugwerpt” (Girard); en “kromming van de intersubjectieve ruimte”; “omkering van het bewustzijn” (Levinas). Wat begrijpelijk maakt dat de latent aporetische inadequatie van de wederkerige socialiteit zich in eerste instantie fenomenologisch manifesteert als besmettelijk gewelddadige uitsluiting van een storende ethische “derde”, en in tweede instantie dat Levinas vanuit zijn analyse het symmetrisch *wat?* van deze empirische impasse transfenomenologisch terugbuigt naar het asymmetrisch *hoe?* en *wie?* van de intermenselijke relatie – wat bevestigt dat de intersubjectieve ruimte niet symmetrisch is (TA 75). En precies hier vinden we de ware *zijnswijze* van de functioneel-sociale rede, die in de ont-neutralisering van het zijn uitzicht biedt op de ethische

concretisering van het Goede als “oer-maat-schappelijkheid” (*socialité originaire*) (EE 12), en als zodanig zin-stichtende socialiteit van het *verantwoordelijk-zijn-voor-de-ander* tot substitutie toe. Alzo reveleren Girards *oerbegeerte* en Levinas’ *oer-maatschappelijkheid* de vóór-oorspronkelijke intermenselijke verhoudingen als niet-toevallige verwickelingen (zie noot 63), gegrond in de innerlijke dialectiek van de relatie met de ander. Waarmee bedoeld, de asymmetrische dialectiek van een inert *zich*, als innerlijk gesteld tegenover een door de Ander genormeerd *ik* (vgl. noot 61). En precies die asymmetrische optiek, inherent aan eerder genoemde *amfibologie*, *ambivalentie* en *ambigüiteit* (zie noot 775), vormt vanuit Levinas’ spirituele Zin de kritische beoordeling van alle op symmetrie gerichte sociaalmaatschappelijke structuren.

5.3 RESUMÉ EN SAMENVATTING

Deel III omvat het cultuurfilosofisch onderzoek naar de *metafysica van de cultuur*, gebaseerd op de interne evidenties van Levinas’ primaire bronnen in relatie tot de externe evidenties van meerdere secundaire bronnen. Alzo vormde de contraexpertise van Girard in samenspraak met de expertise van Levinas een vruchtbaar klankbord dat op contextueel en thematisch onderscheiden wijzen de culturele finesses van Levinas’ cultuurbegrip van reliëf voorzag. Zo maakten beide exegesen duidelijk dat Levinas’ cultuurbegrip de portee van het gangbaar cultuurwetenschappelijk discours niet alleen descriptief analyseert, maar ook normatief kritiseert waar dat zichzelf tot beschouwelijk uitgangspunt en legitimerend eindpunt neemt. Alsook dat alle theoretische en praktische drang tot adequatie en identificatie – eigen aan iedere cultuurgenese en daaruit volgend cultuurbesef – zijn grenzen vindt in een even concrete als metafysische roep om ethische sociaalmaatschappelijkheid; door hem benoemd als “oer-maatschappelijkheid”, die hij vanuit zijn wijsgerige maar in wezen ethisch-spirituele optiek treffend typeert in termen van *betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie* en *doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn*. Waarmee, voorbij de veelheid aan culturele gestalten, het culturele als metafysica is gesteld.

5.3.1 Het culturele als metafysica

Aldus verwijzen beide exegesen en daaropvolgende evaluatieve contraexpertise naar de culturele ambigüiteit van *essentie* en *existentie*, als de transcendent culturele metafysica die, door het positivistisch denken onvoorzien, de aporie van de sociaal menselijke conditie op wereldschaal tot eerste-orde crisis van de opportunistische tijdgeest verheft. Om reden waarvan de huidige Westerse cultuur in haar immanent wetenschappelijke, kunstzinnige en spirituele preoccupatie met Mens en Wereld als mogelijke herleidbaarheid van haar diepste motieven tot zichzelf, zich spiegelt in de *quaestio* die zichzelf is. Maar precies daar lijkt de ‘cultuur-in-zichzelf’ een fundamentele beperking opgelegd die zij slechts op kosten van een *niet-weten* kan ‘weten’

te hebben overschreden: haar diepste Zin is niet tot haarzelf te herleiden, maar gaat aan alle cultuur vooraf (zie figuur C). Augustinus' *quaestio mihi factus sum* ('ik ben mijzelf een vraagstuk geworden' – zie noot 187, 607), is daarmee niet enkel een privaat-spirituele aangelegenheid maar ook ethisch-mondiale, en blijktens dit onderzoek een vooral cultuur-metafysische.⁷⁷⁹ Waarom Levinas vanuit genoemde aporie, de geijkte gnoseologische schema's voorbij, het manifest amfibologe van *zijn* en *zijnde* zinduidend 'richt' naar een "*anders dan zijn, of het wezen voorbij*" – daarmee duidend op een Zin-oriëntatie die én voorafgaat én voorbijgaat aan elke op adequatie gerichte zijns-oriëntatie en identificatie. Wat precies de betekenis en waarde aangeeft van de heuristische reflectie op het semantisch wat? en hoe? van de theoretische en praktische cultuurvraag, waar die reflectie cultuurmetafysisch in termen van *zin*-bepaling beslissend blijkt voor de kritische *richting* van ons in wezen *transcendentiaal* logisch, sociaal en ethisch oordeelsvermogen.

Zo verwees Girards contraexpertise niet alleen naar de circulaire kromming van het triangulaire *wat* en *hoe* van geweld en verzoening, maar vanuit de "sacrifice to end all sacrifices" ook op het *wie* van het niet-begeren. Waarmee het ontologisch probleem van het *wat* geen ontologisch maar sociaal probleem bleek, waar men tevergeefs een ontologisch adequate oplossing voor zoekt. Een 'oplossing' die Levinas *voorbij* de ontologie situeert in een *anders-dan-zijn of het-wezen-voorbij*; door Girard geduid als afzien van de mimetische begeerte en gewelddadige rivaliteit, ofwel "conversion". En daarmee geldt de idee Cultuur, zoals door Levinas gedefinieerd, een *opgaaf* die vraagt om de *gave* de existentiële en essentiële finesses van vrijheid en verantwoordelijkheid als modi van zowel de individuele als collectieve leefruimte niet alleen op hun merites te *kunnen* maar ook te *willen* doorzien.

5.3.2 Cultuur als opgaaf en gave

We refereren hier aan wat we in de Inleiding van Deel I de 'nulgraad van de cultuur' noemden: *vrijheid* (zie 2.2.1), en volgen de schematische heuristiek van de algemene probleemstelling. In termen van *gegeven*, *gevraagd* en *oplossing* leidt het vooropstellen van vrijheid als primair 'natuurlijk-gegeven' tot twee wezenlijke problemen: (1) men kan vrijheid dan niet meer verstaan als essentiële (genade-)gave, waarmee (2) ze vervolgens uit de aard van haar wezen in haar existentiële bepaling verwordt tot bovenmenselijke *opgave* – wat Sartre scherp aanvoelde. Het eerste als gevolg van een realisme dat contingentie als voldoende voorwaarde tot het *natuurlijke* beschouwt; het tweede als gevolg van een idealisme dat stringentie als noodzakelijke voorwaarde tot het *cultuurlijke* ervaart. Als natuurlijk gegeven blijft vrijheid daarmee de primair voorgegeven actieradius van onze tijdruimtelijke belevingswereld, en corresponderen vrijheden

⁷⁷⁹ "According to Arendt, formulating the *quaestio* begins the lifelong task of thinking through the human being's fundamental relationships to the world, to God, and to other human beings." – Joanna Vecchiarelli Scott en Judith Chelius Stark (red.), *Love and Saint Augustine: Hannah Arendt* (Chicago/Londen 1996), 143.

met natuurlijke faculteiten en vatten we onze persoonlijke vrijheid op als één daarvan; waarin we niet verschillen van planten en dieren, wier vrijheid evenzo correspondeert met de hun direct gegeven natuurlijkheid. Genoemde *noodzakelijke* en *voldoende* voorwaarden betreffen hier echter niet enkel onderscheiden, maar vooral gescheiden domeinen van perceptie en conceptie, die als zodanig corresponderen met de ambivalentie van een natuurlijk gegeven *zijn* en een cultureel gevraagd *behoren*, waaraan het ‘natuur/genade’-motief niet vreemd is. En precies daar onderscheidt zich het plantaardig/dierlijke van het menselijke. Binnen flora en fauna worden vrijheden begrensd door het natuurlijk recht van de sterkste; binnen het humanum door het cultureel recht van de zwakste – in het eerste geval spreken we van natuurlijk evenwicht, bij het tweede van menselijke beschaving, ofwel: *humaniteit*. En dat maakt cultuur tot *opgaaf*, en daarmee de natuurlijk gegeven vrijheid tot *wezenlijk* probleem van eigen *zijn* en *behoren*. Kernvraag van het humanum blijft daarmee altijd: *hoe zichzelf te verstaan?* – dé vraag van Augustinus, én van de hedendaagse cultuurmens. En dan blijken functionele analyses van ‘de vrije mens als natuurlijk *gegeven*’ niet voldoende, waar het in de betekenis van het *humanum* noodzakelijk gaat om ‘de verantwoordelijke mens als cultureel *gevraagd*’. Wat precies de zorg is van Levinas: “een beschaving die wezenlijk hypocriet is” (TO 18) in haar zucht naar bestaansverwerving en mogelijke gewelddadige expansie daarvan – en daarmee latent barbaars. Want waar ons zelfverstaan abusievelijk uitgaat van de eigen vrijheid als essentieel, vertegenwoordigt het existentieel ‘tegenover-de-*ander*’ de opmaat naar de hel – ook dat verstond Sartre goed. Maar Levinas wijst een ‘oplossing’ voor het gevraagde: de ‘tweede’ vrijheid van het *subject*, als uniek vermogen tot verantwoordelijkheid voor de *ander*. Een ware *difficile liberté* (zie noot 25), die én de noodzakelijke én voldoende voorwaarden vertegenwoordigt voor waarachtige humaniteit. Want waar vrijheid rechtens geldt als de natuurlijke extensie van de mens, geldt verantwoordelijkheid de culturele essentie van de mens – en beide zijn betrokken op de Transcendentie, zij het de eerste als existentiële immanentie, de tweede als essentiële transcendentie. Wil de menselijke beschaving daarom *niet* hypocriet zijn, dan staat de cultuur voor de *opgaaf* haar vrijheid niet te zien als exclusief fysiek natuurlijk *gegeven*, maar als inclusief transcendent *gave* van metafysisch heteronoom vermogen tot: *vrij* vermogend *verantwoordelijk* – zichzelf voorbij – en daarmee *zinstichtend* mens-zijn.⁷⁸⁰

5.3.3 Samenvatting

Alzo vinden alle logica, socialiteit en zelfs ethische praktijk hun betekenis niet in zichzelf maar in het metafysische van een transcendent Zin die zich kritisch tot dat alles verhoudt en er zo

⁷⁸⁰ “Vandaar omkering van dit *esse*, des-inter-esse in de etymologische betekenis van dit woord. Wind van crisis of geest, ondanks de knopen waarmee de Geschiedenis haar breuken ongedaan tracht te maken wanneer de zorg voor zichzelf behoefte heeft aan rechtvaardiging” (AGV 9). Vgl. de bijzondere tekst in AE 135 over ‘het zichzelf’ als *hypostase*, als “...een door zichzelf niet te rechtvaardigen, en in die zin empirische ofwel contingente identiteit...” (AZ 156).

de waarde van bepaalt. Wat in bijzonder de mondiale implicaties betreft waar die in termen van menselijke *solidariteit* en maatschappelijke *rechtvaardigheid* raken aan de vele nationale en cultureel-ethische verworvenheden met hun ideaaltypische legitimaties. Waarmee dit *be*-tekenen' verwijst naar genoemde ene Zin die al het logische, sociale en ethische binnen datzelfde mondiale knooppunt op spanning houdt, en zo een *spoor* uitzet waarvan de verstoring zich met onloochenbare ernst in de wereld grift (HAM 98, 99); – wat het *wat* van alle multiculturele diversiteit op gezag van die absolute Zegging terugbuigt naar de vraag omtrent het *hoe* van het ethisch intermenselijke als *het cultureel-ethische* bij uitstek. Waaruit volgt dat alle individuele en collectieve operaties hun spirituele verknoping vinden in de heteronome nabijheid van de Ander, de *naaste*, als die transcendenten vertegenwoordiging die de immanentie tot ware socialiteit oproept (vgl. noot 61, 63, 704). En waarom dit onderzoek, zoals eerder in 1.1 betoogd, geen objectief wetenschappelijk *verklaren* pretendeert – ook niet *kan* pretenderen –, maar veeleer een wijsgerig spiritueel *verstaan* van 'de Mens en zijn Cultuur' als middelaar tussen het immanente en transcendenten – wat zich, paradoxalerwijze, tot op zeker hoogte laat 'verklaren' vanuit ons dubbelwezen als "geïncarneerde geesten" (HAM 50).

Naar alle zijden van het *cultuurhistorische*, *cultuurfilosofische* en *cultuur-spirituele* heeft Levinas zijn vele beschouwingen daaromtrent diepgaand uiteengezet. Waarbij de in dit onderzoek behandelde teksten 'La signification et le sens' en 'Détermination philosophique l'idée de culture' meer dan welke andere tekst van Levinas de cultuurvraag vooropstelden, gerelateerd aan vragen naar de fundering van het logische, sociale en ethische in de hoge waarden die de culturen daarin voorstaan: het Ware, Goede en Schone. Niettemin blijft dit verstaan binnen de context van zijn metafysische ethiek, zoals eerder betoogd, een bijzonder beroep doen op de ontvankelijkheid en grijpte levenservaring van de lezer (vgl. TFP 111). Want wie anders kan verstaan waar "oneindige verantwoordelijkheid" mogelijk naar verwijst, dan wie in eigen leven al getroffen is door de imperatief van de ethiek? En is dat ook niet degene die naar verhouding Levinas' extreme noties kan relativiseren, zonder de essentie en potentie daarvan te willen minimaliseren.⁷⁸¹ Levinas' fenomenologische en transfenomenologische ordening van mens en wereld, tot uiting komend in de complexe verhouding asymmetrisch-symmetrisch, stelt aldus hoge eisen aan zowel de vertaling als het verstaan ervan. Ze vormt het stramen waarop elke receptie van Levinas' denken zich zal moeten hechten, wil ze aan die niet alleen *doordachte*, maar vooreerst door hem ook diep *doorleefde* werkelijkheid en wezenlijkheid recht kunnen doen.⁷⁸²

781 Dat Levinas' zogenoemd extreme formuleringen van een diepe realiteitszin getuigen blijkt telkens weer waar de sociale verbanden losgeslagen worden door het geweld van mens en natuur, en zich extreme situaties voordoen die extreem optreden vereisen uit naam van verantwoordelijkheid voor het Goede. Illustratief is daarom de 1^e Talmuedlezing in *A l'heure des nation*, getiteld 'l'événement éthique fondamental' (HN 40), waar Levinas zegt: "ik ben bezorgd om de dood van de ander dan om mijn eigen dood" (ITV 41). Vgl. ELB 255.

782 "...hij was erbij, was erin verwickeld, liep klappen op, werd weggevaagd of was actief – bij iedere verscheuring van deze 20^{ste} eeuw, waarvan hij de opgaven even geduldig als weloverwogen heeft

5.4 BEANTWOORDING VAN DE DERDE ONDERZOEKSVRAAG: HOE IS DIT CULTUURBEGRIIP TE BEOORDELEN?

Na deze evaluatieve contraexpertise vanuit Girards cultuurtheorie op de metafysische gronden die de logische, sociale en ethische aspecten van Levinas' heteronoom cultuurbegrip structureren, volgt vanuit de daarmee gegenereerde externe evidenties de beantwoording van de derde en vierde onderzoeksvraag. In casu:

- 3^e onderzoeksvraag (evaluatief) – Hoe is dit cultuurbegrip te beoordelen?
- 4^e onderzoeksvraag (normatief) – Waar en hoe biedt dit cultuurbegrip richting en oriëntatie?

5.4.1 Behandeling van de 3^e onderzoeksvraag

De vraag *hoe is dit cultuurbegrip te beoordelen?* neemt met het vraagwoord *hoe* al een zeker voorschot op het antwoord; volgend uit het aporetisch *wat* van de verwetenschappelijkte cultuurvraag naar inhoud en vorm van het culturele, die met de theoretische overbelichting van de vele hiërarchisch gerangschikte behoeften (HAM 58) 'van overlevingsdrang tot levenskunst' weinig verder komt dan de kwantitatief reductieve analyses van talloze culturele patronen, waarden en normen. De vraag geldt daarmee in wezen het diepere metafysische *hoe* van Levinas' cultuurbegrip als vraag naar de kwalitatieve essentie van de mondiale co-existentie; meermaals door Levinas geduid in termen van "broederlijke gemeenschap", als die gemeenschappelijkheid van menselijke individuen die in ethische betrokkenheid elkaar in de meest wezenlijke zin van het begrip *naasten* nabij zijn, "wil ze naar de maat van de oprechtheid zijn" (TO 251). En daarmee voor het humanum uiterst exemplarisch, precies die *fysieke* en *metafysische* co-existentie, die ons meest wezenlijke Verlangen ten diepste inspireert en concretiseert als verlangen naar zowel persoonlijke als mondiale *harmonie*. Want alle verzet tegen de bedreiging van het leven, zo stelt Levinas, verwijst naar de waarden ervan, uit *liefde voor het leven* als een gepredestineerde harmonie; als *zin in* het leven, en *zin van* het leven zelf (TI 118).⁷⁸³ Waarmee hij doelt op het ethisch verzet tegen alle onrecht als gevolg van moreel niet te legitimeren vormen van bestaansverwerving en zelfrechtvaardiging door de een, ten koste van de ander. Het enige verweer is dan, uit *liefde voor het leven* te verwijzen naar de waarden ervan, als een "gepredestineerde harmonie" (*harmonie préétablie*) – een vooraf gegeven orde(r) – die aan elk initiatief voorafgaat; maar waarop wordt geanticipeerd uit liefde voor het Ware en Goede dat op ieder toekomt als voorwaardelijk tot de *harmonie* van het Schone.⁷⁸⁴

gemaakt", aldus biografe Marie-Anne Lescouret (ELB 10). Levinas overleed eind december 1995 en maakt het dus niet meer mee, maar wie durft voorspellingen te doen over de vele mogelijke 'verscheuringen' van deze eenentwintigste eeuw?

783 "Voilà l'amour de la vie, harmonie préétablie avec ce qui va seulement nous arriver" (TI 118).

784 Levinas' harmonie-begrip betreft hier iets anders dan Leibniz' analytisch en monadologisch eenheidsbegrip van de *harmonia praestabilita*, die alle ogenschijnlijk gescheiden zijnden

- Een gepredestineerde harmonie -

Levinas' harmonie-begrip vertegenwoordigt in verwijzing naar de transcendente Derde (vgl. noot 711) een bijzondere categorie die refereert aan "een werkelijkheid, die geen enkele introspectie ooit in het Zelf vermag te ontdekken" (HAM 92). Waarom hij spreekt van "een mysterieus schematisme, van iets dat allang gezegd is, van een prealabele *doxa* die is voorondersteld in alle relaties tussen het universele en het individuele die kennelijk niet op de gelijkenis kunnen berusten" (AZ 61)⁷⁸⁵ – ofwel: de Zegging. Waarom het primaat van het mimetisch *schone* (Girard), door een *onware* empirie steeds weer wordt terugverwezen naar het verantwoordelijk *goede* (Levinas) van de ethische relatie. Elk expliciet spreken pretendeert immers *waarheid* en elk concreet handelen *goedheid*, als kerygmatische meta-talige (vgl. CCL 163 e.v.) en als zodanig metafysische getuigenissen van heteronoom-transcendente intermenselijkheid, en in die zin ook heteronoom-transcendente cultuurlijkheid. Vandaar Levinas': "Voilà l'amour de la vie, harmonie préétablie..." (zie noot 783); duidend op een *gepredestineerde harmonie* als heteronome bepaling van een cultuur die niet tot zichzelf te herleiden is, maar binnen de kromming van de intersubjectieve ruimte haar ware *richting* vindt middels een door het Transcendente *gepredestineerde metafysische orde*, die de autonome omvorming van 'natuur tot cultuur' in haar expansieve ongeremdheid heteronoom terugverwijst naar een vóór-oorspronkelijke 'bovennatuur' – als betref het "de tegenwoordigheid zelf van God" (TO 354). Aldus is alle cultuur in de optiek van Levinas fundamenteel betrokken op een preconditionie die zij niet zelf initieert, maar waar zij in termen van het Ware, Goede en Schone graag aan refereert en zich mee identificeert. Waarmee we Levinas' cultuurbegrip vanuit die heteronome "betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie" evaluatief definiëren – hét antwoord op de derde onderzoeksvraag: Hoe is dit cultuurbegrip te beoordelen? – als *metafysisch*.

verbindt met God als hoogste monade (vgl. THI 131). Aldus duidt Levinas' *harmonie préétablie* geen substantieve of subject-eenheid, als betref het de kwalitatieve totaliteit aan "echo's van de goddelijke substantie" (TO 63), maar de metafysische orde van de transcendentia waarin *waarheid* en *goedheid* funderend zijn voor, en daarmee voorafgaan aan, *schoonheid* als karakteristiek van al het harmonieuze.

785 Vgl. noot 704. "L'identification s'entend sur la base d'un schématisme mystérieux, d'un déjà dit, d'une *doxa* préalable que suppose toute relation entre l'universel et l'individuel ne pouvant évidemment reposer sur la ressemblance" (AE 45). Kees Waaijman attendeert: "In de hermeneutiek van Levinas heeft de Schrift een vanzelfsprekende betekenis, die tegelijkertijd raadselachtig is. Deze raadselachtige betekenis wordt in de joodse mystiek *sod* genoemd: geheim. De Thora spreekt met de mysticus 'over al haar verborgen geheimen en over alle geheime wegen, die van oudsher in haar hart verborgen zijn' [Zohar III, 152b]. Dit geheim wordt onthuld in het van-gelaat-tot-gelaat, dat Levinas 'de waarheid van de openbaring' noemt." – Waaijman, *Spiritualiteit*, 756.

5.5 BEANTWOORDING VAN DE VIERDE ONDERZOEKSVRAAG: WAAR EN HOE BIEDT DIT CULTUURBEGRIIP RICHTING EN ORIËNTATIE?

Waar het antwoord op de 3^e onderzoeksvraag de cultuurwetenschappelijke en cultuurfilosofische waarde van Levinas' cultuurbegrip betreft, gaat de 4^e onderzoeksvraag vanuit Levinas' fundamenteel spirituele waardebevestiging en ethische normstelling in op de praktische maatschappelijke betekenis van dit cultuurbegrip. Want volgens Theo de Boer: "...is de filosofie van Levinas het toonbeeld van een filosofie met maatschappelijke implicaties, gevolgtrekkingen die daar niet krampachtig uit worden afgeleid of achteraf aan toegevoegd, maar in de kern zelf gegeven zijn" (TFP 47). Maar evident positief als de receptie van Levinas' ethisch sociale beschouwingen op het maatschappelijk-agogisch vlak van onderwijs en hulpverlening is gebleken (zie 2.1.2), ligt dat voor de harde maatschappelijke sectoren van wetenschap, politiek en economie beduidend anders. Wat ongetwijfeld samenhangt met de inherent excentrische waardenoriëntatie van eerstgenoemde en concentrische waardenoriëntatie binnen laatstgenoemde sectoren. Wetenschap, economie en politiek, moeten het vanwege die immanente dynamiek dan ook menigmaal ontgelden bij Levinas (over 'de techniek' is hij niet uitgesproken negatief). Wat de vraag, "Waar" *dit cultuurbegrip richting en oriëntatie biedt?* al enigszins beantwoordt. Maar vervolgens: "Hoe?"

5.5.1 Behandeling van de 4^e onderzoeksvraag

De directe sociaalmaatschappelijke betekenis en diepere waarde van Levinas' cultuurbegrip raakt aan alle facetten van het maatschappelijk gebeuren, op meerdere plaatsen in BZ en FB door Levinas benoemd in termen van *wetenschap* en *techniek*, *politiek* en *economie*, *kunsten* en *poëzie*. Waar echter die laatste, door hem betiteld als "het Schone" (TU 234, 235), "viering van het zijn" en "begrijpen van het zijn", vallen onder de noemer "artistieke schepping" en "artistieke productie" (HAM 51, 75), betreffen het wetenschappelijk-technisch kennen en kunnen alsook politiek-economisch denken en handelen vooral die sectoren die het maatschappelijk leven niet alleen vergaand dirigeren en domineren, maar met hun totalitaire grip op het menselijk potentieel en zakelijk commerciële manipulatie van menselijke behoeften en verlangens evenzeer nivelleren of zelfs dehumaniseren (HAM 58, 59). Waarom Levinas terecht opmerkt dat de cultuur van het kunstzinnige als exponent van het 'hedendaags geestesleven' (HAM 51) wel zeer 'devoot' (TU 235) de immanente eenheid van haar autonome vrijheid celebreert, maar met voorbijzien aan diepere spirituele waarden onterecht het Goede imiteert (vgl. noot 300, 329). En zo vinden 'harde' kennis en 'zachte' kunstzin hun eenheid in het immanent geïdealiseerd *ware* als legitimatie voor de vrije genieting van het *schone*, met de politiek georganiseerde Staat als de ultiem *goede* "wezensvorm van deze eenheid" (TU 235); – een zelfgenoegzaam 'geestesleven', dat met alle seculiere toewijding van dien niet onderdoet voor vroegere vormen van vrome

godswijding. Het Goede schittert hier echter door Afwezigheid, althans in de optiek van Levinas, voor wie het gaat om het *spiritueel* begrepen Goede, dat zich als zodanig niet laat imiteren door welke egologe verwerving en zelflegitimatie dan ook met alle subversieve tendensen van dien (zie noot 208). Wat Levinas niet zozeer wijdt aan een kwalijk gebrek van de mens, als wel aan de diepe verscheurdheid (*le déchirement profond*) tussen *immanentie* en *transcendentie* (HAM 33; vgl. noot 494, 600, 677). En zo raakt de vierde onderzoeksvraag, met het meermaals benoemde onderscheid tussen de logische betrokkenheid op het Ware, esthetische betrokkenheid op het Schone en ethische betrokkenheid op het Goede heel direct aan de sociaalmaatschappelijke betekenis, en als zodanig praktische problematiek van haar immanente betrokkenheid op het eigen *ware* en *schone* versus transcendent Goede.

- Immanentie versus Transcendentie -

Duidelijk is dat in de optiek van Levinas de immanent cultureel-autonome de centrale intuïties inzake het *ware*, *goede* en *schone* niet alleen reduceert maar ook corrumpeert, waardoor hun 'richting' (*zin*) toevalt aan de subjectieve particulariteit van wat hij noemt: "ontelbare gelijkwaardige culturen, die zich stuk voor stuk binnen hun eigen context rechtvaardigen" (HAM 87).⁷⁸⁶ Waarmee het Goede als transcendent tertium én theoretisch én praktisch in gijzeling wordt genomen, de spirituele waarden ervan tot immanentie vervallen (HAM 41–49; TU 229–232), en daarmee normatief verworden tot onrechtmatig *chiffre* van de immanent als waarachtig opgevatte eigen bestaansverwerving: het *goede* voor mij, voor ons – leidend tot de zichzelf rechtvaardigende bestaanslegitimatie: 'ik', 'wij', zijn *goed*. Maar: "het menszijn van de Mens moet geplaatst worden binnen de horizon van het Universele" (ITV 159). Wat zich begin eenentwintigste eeuw doet gelden middels een groeiend mondiaal crisesbesef dat aan elk vrijblijvend *actief* verzamelen van verworvenheden iedere indicatieve grond tot zelflegitimatie ontnemt.⁷⁸⁷ En waarvoor in de plaats zich een zeker besef van *passief* – als door een vreemde imperatief – *tot verantwoordelijkheid verzameld-woorden* aandient.⁷⁸⁸ Want onze particuliere

⁷⁸⁶ Levinas spreekt van, "L'intuition fondamentale de la moralité..." (DL 39) en, "l'intuition métaphysique, le saisit dans son essence irréductible" (LRO 771). Merk op: waar Jean-François Lyotard refereert aan de narrativiteit van de "miljarden kleine en minder kleine verhalen" stipuleert hij de postmoderne delegitimatie daarvan – zie noot 477.

⁷⁸⁷ Waaraan een zekere *depersonalisatie* niet vreemd is (vgl. noot 187, 290, 607). Renée van Riessen omschrijft *depersonalisatie kenotisch* als grensoverschrijdende confrontatie met het Andere, als dat wat ons terugwerpt op het diepste Verlangen in onszelf, transcendentie, oneindigheid, het Goede: "Transcendence is another word for the contact with God that we glimpse in this form of depersonalisation – *kenosis*." – Van Riessen, *Man as a place of God*, 72.

⁷⁸⁸ De klassieke begrippen *hypnos* en *thanatos* duiden die passieve vorm waarin de menselijke existentie tot haar essentie 'verzameld' wordt – beide eisen *overgave*. Maar ook: God verzamelt zijn volk (Ps. 147: 2), en de Wijsheid roept luid op straat (Spr. 1: 20) om de waarheidslievendsten te verzamelen (Matth. 13: 48). Zo ook vergt het erkennen van de huidige humanitaire crises en de meervoudige milieucrisis een besliste 'overgave' van het *eigen-zinnige* aan het *anders-zinnige*. Het geldt hier *metafysische conjecturen* van zowel het actieve als passieve leven die, in essentie en extensie, transcendentale voeding geven aan wat Inigo Bocken in navolging van Cusanus een "ontologie van het verzamelen" noemt. Zie Bocken, *Waarheid en interpretatie*, 2. Vgl. noot 145,

verworvenheden getuigen tegen ons, waar we om behoud daarvan het ethisch vermogen verliezen ons menselijk tot de medemens te kunnen verhouden; in het aangezicht van de kritische roep om sociaalmaatschappelijke rechtvaardigheid en integere humaniteit blijken ze niet langer kredietwaardig. Wat evident is waar de vele ontheemden en gemarginaliseerden die ons dagelijks ‘passeren’, al dié zelflegitimerende schema’s weerspreken die hun toevlucht nemen tot *doden van het andere* als oplossing voor het *anders* onoplosbare. En waarom Levinas andersom, maar niet zonder ironie, over het gebod ‘Je zult niet doden’ en ‘Je zult je naaste liefhebben’ opmerkt, dat het wel een erg vreemd gebod is “voor een bestaan dat tot elke prijs geroepen is om te leven” (ITV 158) – het schiet immers niet op als de moraal een rem zet op noodzakelijkheden die hun rechtvaardiging zoeken in persoonlijke en culturele noties van zelfbehoud (zie noot 706). Ons geldt echter precies dát *vreemde* beroep dat nu, in de eenentwintigste eeuw, oproept ernst te maken met die door Levinas niet zonder reden geëvoceerde *harmonie préétablie* (zie noot 783, 784). Voor het eerst in haar geschiedenis ziet de mensheid zich vandaag *integraal* verzameld “in de schoot van de wereld” (HAM 45), binnen een ethisch momentum op het grensvlak van menselijkheid en onmenselijkheid. Wat de lineair gedachte Voortuitgang van mens en wereld subject maakt aan een *ontologische omkeer* (ITV 158) die ons in de *deontologische kromming* van de mondiaal intersubjectieve ruimte manoeuvreert, alwaar het Goede het Verlangen naar harmonie ombuigt tot verantwoordelijkheid voor de naaste (AE 158).⁷⁸⁹ Als gevolg waarvan

146, 147, 155.

789 Fenomenologisch verwijst de mondiaal geïntensiveerde tijdruimtelijke modus van de nabijheid naar de evidentie van een voor-oorspronkelijk transfenomenale nabijheid tussen subjecten (zie noot 61, 63). Zoals de fenomenoloog Bernhard Waldenfels stelt: “Proximity, as understood by Levinas, does not have a socio-ontological meaning. It does not refer to beings within space, approximating each other when the distance between them diminishes, and touching upon each other when the distance reaches zero. This kind of nearness and remoteness is always relative. [...] Obviously all of this is far away from what Levinas is looking for. The proximity that he has in mind originates from the otherness as such in terms of a *Fernnähe*, a proximity which not only includes distance, but even increases it.” (CCL 74). Een opmerkelijke parallel met dit *mondiaal* en *integraal* verzameld worden vinden we in de speculatieve maar nog altijd boeiende theorieën van Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), waar deze de evolutie van mens en wereld plaatst in het ‘alfa en omega’-perspectief van divergerende en convergerende lijnen van verleden en toekomst richting een gedetermineerd einddoel. Gelijk de lengtegraden op een globe zich naar de evenaar van elkaar verwijderen, zo is zijn gedachte, divergeert de vroegste mensheid in onderscheiden richtingen – Teilhard noemt dit de eerste fase, vertrekkend van de benedenste ‘alfa-pool’. De tweede fase van menselijke evolutie toont een tegengesteld beeld van convergerende lijnen richting de bovengelegen ‘omega-pool’, waarbij de onderlinge contacten toenemen en culturen steeds meer met elkaar vervlochten raken. Aanvankelijk leidt dit tot een veelheid van dramatische conflicten, maar dat doet niets af aan de levensvervulling van ‘onze werkelijke opdracht’. En ik citeer de zoöloog Adolf Portmann, die in zijn beschouwing over deze theorie schrijft: “Teilhard de Chardin wijst er op hoe veelzeggend de tekenen zijn, die getuigen van een toegenomen collectieve gezindheid. Er kan zijns inziens geen twijfel aan bestaan, dat er na een excessieve fase van overdreven individualisme in het Westen, die ongeveer vijftig jaar geleden ten einde liep, door de socialisering van de wereld een nieuw tijdperk aanbreekt, waarvoor hij niet schroomt de term ‘totalitair maatschappelijk leven’ te gebruiken. Als hij deze woorden uitspreekt, die voor ons al weer zoveel duistere zijden van het mensdom inhouden, sluit hij geenszins de ogen voor het feit, dat de eerste experimenten op het gebied van het totalitaire

ieder ‘moment’ van het politieke, economische en sociale bestel ‘rijp’ is (altijd al rijp was) voor dát oordeel dat er vanuit zijn transcendent spirituele *Hauteur* (HAM 85; TI 174) zowel de immanent politieke inadequatie als maatschappelijk ethische verantwoordelijkheid van aantoot. Wat Levinas in *Totalité et infini* aldus formuleert:

Door de geschiedenis in haar geheel aan het oordeel te onderwerpen, vanuit een standpunt buiten de oorlogen die er de slotsom van vormen, hergeeft het aan ieder moment zijn volle betekenis op dat moment zelf; alle zaken zijn rijp om voor het gerecht gehoord te worden. Niet het laatste oordeel telt, maar het oordeel over alle momenten in de tijd waarin men de levenden oordeelt (TO 16).⁷⁹⁰

Het is dit oordeel (*jugement*) – manifest van de exterioriteit die zich betekenisvol uitspreekt als superioriteit (HAM 96, 97; vgl. noot 468, 535) – dat ons vanuit zijn voor-oorspronkelijkheid (*Le dire origine ou pré-originel*) als *Chiffre* attendeert op de fundamentele scheefgroei in de menselijke geschiedenis van machtspolitiek, ego-economie en sociale inertie, resulterend in ontelbare kleine en grotere conflicten met- en oorlogen tegen al het *andere* als gevolg daarvan.⁷⁹¹ Onnoembaar is het aantal *momenten*, zo lijkt Levinas ‘oordeel-kundig’ te willen benadrukken, waarop vanuit een Ander macht en eerconcept *anders* had kunnen en moeten worden beslist. En precies dát *crisisbesef*, als manifest van menselijk *transfenomenale* potentie tot waachtig mens-zijn, hergeeft aan ieder van die momenten individueel en maatschappelijk zijn volle momentane betekenis: *het had tóen, niet alleen anders gekund, maar ook anders gemoeten* – waartegenover geen enkel utilair teleologisch *jugement dernier* ook maar iets vermag. In die zin gaat Levinas ook niet mee met de legitimering van ‘geringer kwaad’ als onvermijdelijk ter voorkoming van ‘groter kwaad’. Uit eigen ervaring kent hij maar al te goed de menselijke toeleg zich omwille van eigen comfort aan gemeenschappelijke lasten te willen onttrekken, waarin men blind blijkt voor de persoonlijke *kairos* exponentieel drager van universeel spirituele waarden te kunnen zijn. Waarom zijn argument niet *immanent* maar *transcendent* is, niet *materieel* maar *spiritueel* – naar het ware wezen van de Rede, “die er niet in bestaat voor de mens een grondslag en vermogens veilig te stellen, maar hem onder

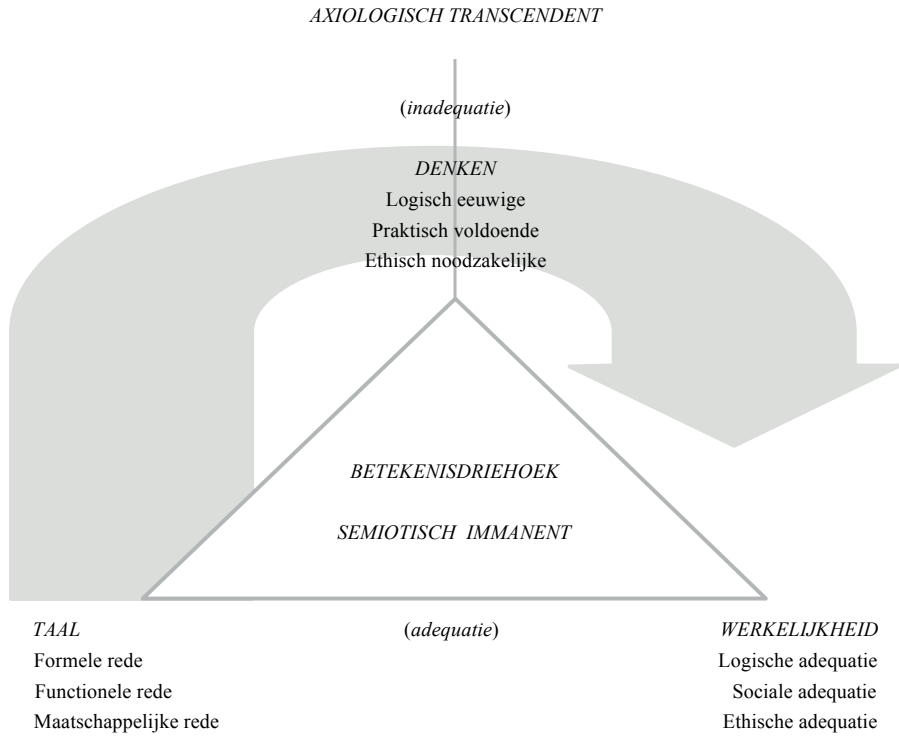
staatsbestel tot dusver steeds ontgoochelend zijn geweest en elke vorm van pessimisme ten aanzien van een dergelijk bestel schijnen te rechtvaardigen. Maar terwijl hij dit neerschrijft spant hij zich tegelijkertijd in om tot een grotere distantie te komen, om de zaken juist te zien en in een bewust aanvaarde technische wereld ook de mogelijkheid tot vrijheid en een harmonische levensontplooiing te ontwaren.” – Adolf Portmann, ‘De pijl van het mensdom: beschouwingen over de hoofdgedachten van Teilhard de Chardin’, in: *Pierre Teilhard de Chardin. Reisbrieven 1923–1955* (Hilversum/Antwerpen 1963), 9-55 (32 e.v.).

790 “Soumettant au jugement l’histoire dans son ensemble, extérieur aux guerres mêmes qui en marquent la fin, il restitue à chaque instant sa signification pleine dans cet instant même: toutes les cause sont mûres pour être entendues. Ce n’est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l’on juge les vivants” (TI xi). Vgl. noot 335.

791 Eerder spraken we in navolging van Karl Jaspers van ‘Chiffre der Transzendenz’, uitgelegd als ‘manifest van toepasselijke transcendentie’, en alzo begrepen als *geheimspraak* van het latent Transcendente voor zover dat zich ‘in-past’ – zich laat kennen – binnen ons cultureel begrip van de dingen (*objecten, gebeurtenissen, abstracties, relaties*) die ons eigen-zijn, maar als zodanig ook verwijst naar een daaraan vooraf en voorbij anders-zijn. Zie noot 44, 701.

kritiek te plaatsen en tot rechtvaardigheid te manen” (TO 97). Wat voorbij alle intermenselijke orde en wanorde de vraag oproept of dit een kwestie van intuïtieve spiritualiteit of van redelijke intelligentie mag heten – of dat zo’n onderscheid op dit niveau helemaal niet meer aan de orde is? Want geldt aangaande onze rationele vermogens cognitieve intelligentie niet vooral het *kunnen* begrijpen van concrete begrippen en hun abstracte relaties, zoals gebruikelijk bij intelligentietests; en waar sprake is van sociale intelligentie, het begrijpen van sociale feiten in hun relationele bepaling, als dié sociale vaardigheid die steeds weer gericht blijkt op zelfhandhaving? Spirituele intelligentie daarentegen, als we het zo mogen noemen, betreft heel specifiek het *willen* begrijpen van sociale relaties in hun ethische bepaling, tot uiting komend in een door ervaring en bezinning gerijpt zinbesef en daaruit gegroeid zinstichtend *denken, spreken en handelen*. En precies dát is – in antwoord op de 4^e onderzoeksvraag: waar en hoe biedt dit cultuurbegrip richting en oriëntatie? – hoe Levinas’ cultuurbegrip oriëntatie biedt: *in de cultuurfilosofische interrogatie van wetenschap, politiek en economie, en ethische denotatie van pluraal mens-zijn en pluriform samen-leven*; richting een oer-maatschappelijkheid die in navolging verwijst naar wat hij heel pregnant noemt: “een spiritualiteit met een onbekende toekomst” (ITV 161).

Figuur D.



5.6 EINDCONCLUSIE

De eindconclusie bevestigt het eerder in de tweede conclusie (4.6) voorgestelde: *een indicering en definiëring van de cultuur als metafysisch*, met bijzondere nadruk op de theoretische, praktische en ethische betrokkenheid op de Transcendentie als Metafysica van de Cultuur. Aldus betrof Deel III het evaluatief cultuurfilosofisch onderzoek naar een *metafysica van de cultuur*, gebaseerd op de interne evidenties van Levinas' primaire bronnen in relatie tot de externe evidenties van meerdere secundaire bronnen, van met name René Girard. Zo vormde de contraexpertise van Girard in samenspraak met de expertise van Levinas een vruchtbaar klankbord dat op contextueel en thematisch onderscheiden wijzen de cultuurlijke finesses van Levinas' cultuurbegrip bevestigde, wat beantwoording van de in 1.1.6 gestelde onderzoeksvragen mogelijk maakte. Resultierend in vier complementaire bepalingen van Levinas' cultuurbegrip – *in summa*:

1° onderzoeksvraag (descriptief) – Welk cultuurbegrip betreft het?

– *een heteronoom cultuurbegrip.*

2° onderzoeksvraag (analytisch) – Hoe is dit cultuurbegrip te begrijpen?

– wijsgerig: *betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie;*

– sociaalmaatschappelijk: *doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn.*

3° onderzoeksvraag (evaluatief) – Hoe is dit cultuurbegrip te beoordelen?

– in heteronome betrokkenheid op de Transcendentie: *metafysisch.*

4° onderzoeksvraag (normatief) – Waar en hoe biedt dit cultuurbegrip richting en oriëntatie?

– cultuurwetenschappelijk: *in de cultuurfilosofische interrogatie van wetenschap, politiek en economie;*

– sociaalmaatschappelijk: *in de ethische denotatie van pluraal mens-zijn en pluriform samenleven.*

Alzo is evident dat de domeinen van het formeel *logisch* denken, functioneel *sociaal* denken en maatschappelijk *ethisch* denken onder voortdurende bevraging staan van hun gemeenschappelijke theoretische, praktische en spirituele implicaties. Want, zo bleek, logica *moet* en socialiteit *moet* en ethiek *moet*, als modi van mondiale intersubjectieve co-existentie. Maar steeds nadrukkelijker zien genoemde domeinen het interrogatief *wat?* van hun substantieve aannamen verschuiven naar het denotatief *hoe?* van hun attributieve bepalingen. Waarin we op heel bijzondere wijze Levinas' "kromming van de intersubjectieve ruimte" als uitdrukking van "de relatie tussen menselijke wezens" (TO 353, 354) bespeuren; alsook Girards "cirkel die ons onherroepelijk op onszelf terugwerpt" (zie noot 737). En dat alles met een uitdrukkelijkheid die de huidige aporie van de mondiale existentie onherroepelijk terugverwijst naar de beschouwelijke en praktische

bevraging van haar essentie. Waarmee Levinas' metafysische denotatie van de transcendente heteronomie het immanent totaliteitsdenken van alle cultureel op symmetrische adequatie georiënteerde domeinen compromitteert, en daarmee alle vrijheids-idealisme heroriënteert op het verantwoordelijkheids-realisme van een plurale Mensheid in een pluriforme Wereld (HAM 44, 45) – wat de evidentie van de in 1.1.4 genoemde *a-priorische noties* Transcendentie en Heteronomie bevestigt. En zo komen het spiritueel wijsgerige en ethisch maatschappelijke van Levinas' cultuurbegrip samen in een transcendentale metafysica die de menselijke aanleg en toeleg van perceptie en conceptie met al hun theoretische en praktische implicaties omvat als *betrokkenheid op de transcendentie*, en als zodanig: *metafysica van de cultuur*. Want de menselijke natuur is meer dan het louter fysieke, het is ook het cultuur-metafysieke waar het de aanleg toe is. Waarom het logische meer is dan een formalisme, het is ook het sociale waarbinnen alle logica zich articuleert en moet kunnen verantwoorden; en het sociale meer dan een functionalisme, het is ook het ethische waaraan het zijn normen ontleent en waarin het zijn legitimatie zoekt; en het ethische meer dan het maatschappelijke, het is ook het spirituele waaraan het zijn inspiratie en axiologische oriëntatie ontleent. Waarom Levinas met betrekking tot de huidige aporie van mens en wereld in haar teruggeworpen zijn op de beschouwelijke en praktische bevraging van haar essentie, refereert aan: “een nieuw besef van een vreemde – of zeer oude – spiritualiteit of vroomheid zonder beloften. Een besef dat voorkomt dat de verantwoordelijkheid van de mens – dat is altijd mijn verantwoordelijkheid – zinloos is. En daarmee, een spiritualiteit met een onbekende toekomst” (ITV 161).⁷⁹² Het is dan ook vanuit die optiek dat de mens voor Levinas niet enkel het schepsel is aan wie de openbaring zich voltrekt, maar evenzeer degene door wie – of plaats waarin (zie noot 108, 618) – het absolute van God die ene Zin openbaart, om zo als individu op een nieuwe wijze van betekenis te kunnen zijn (AGV 208).⁷⁹³ Precies daar vindt de notie *Chiffre der Transzendenz* als ‘manifest van toepasselijke transcendentie’ zijn concrete uitdrukking – het Zelf, *betekenend* chiffre van transcendentie, ethisch betekenisvol voor de Ander – gevolg van een ander type wederkerigheid: de Ander, als betekenisvol voor mij (vgl. noot 791). Waarmee Emmanuel Levinas, zoals bij aanvang in 1.1 reeds voorgesteld (zie noot 10), een in wezen *spiritueel* denker blijkt – “Léthique est l'optique spirituelle” (TI 51) – die met niet aflatende accentuering van het *doen*⁷⁹⁴ van de ethiek zijn ethisch-metafysisch gedachtegoed onder de noemer van ‘Joodse wijsheid vertalen in het Grieks’ (zie noot 15) binnen de geijkte kaders van de Westers wijsgerige traditie tot gelding bedoelt te brengen (vgl.; ELB 152; 154-59;

792 “Mais atteste, dans l'essence de notre Europe, la conscience nouvelle d'un étrange – ou très ancien – mode d'une spiritualité ou d'une piété sans promesses, laquelle pour autant ne rendrait pas insensée la responsabilité humaine, toujours ma responsabilité. Spiritualité à avenir inconnu” (HN 157).

793 “L'humain ne serait donc pas seulement une créature à qui révélation est faite, mais ce par quoi l'absolu de Dieu manifeste son sens: cette impossibilité humaine de concevoir l'Infini est aussi une nouvelle possibilité de signifier” (ADV 198, 199). Vgl. “Connaissance de l'inconnaissable, la transcendance se fait éthique” (ADV 152).

794 “...comme si toute la spiritualité de la terre ne tenait pas dans le geste de nourrir” (DL 10; vgl. DL 94); “Et, dans ce sens, l'histoire humaine est œuvre spirituelle” (DL 131).

TFP 127, 128).⁷⁹⁵

En hier, *voorbij* alle wijsgerige reflectie – en daarmee binnen Levinas' betoog niet onbelangrijk (zie noot 775) – vinden het meermaals door hem gebezigde *amfibologe* van 'zijn' en 'zijnde', *ambivalente* van 'zijn' en 'behoren', en *ambigue* van 'essentie' en 'existentie', hun fundamenteel onderscheiden spirituele strekking. Een essentieel theoretische doordenking van de amfiboloog naamwoordelijk en werkwoordelijk 'Zijn/zijnde' kwestie blijkt immers niet mogelijk, 'de bal' blijft twee kanten uit rollen (vgl. noot 256). Vandaar de *ad absurdum*-vraag die ook Heidegger te veel werd: *hoe* 'Zijn' en 'zijnde' te differentiëren? Waarmee het subject-*zijnde*, als van-zelf bij die vraag inbegrepen, in de aporie van een existentieel gedacht *zijn*, zijn essentiële subject-*zin* verliest (TU 233); – wat 'in zekere zin' de amfibologe *wat*-kern vormt van Augustinus' *quaestio mihi factus sum*, als de eeuwigdurende mensvraag waaraan Descartes' formele *cogito ergo sum* evenmin als het informele postmoderne differentiedenken ontsnapt.⁷⁹⁶ Vervolgens is er de praktische doorleving van het alledaags bestaan zelf, die het subject in confrontatie met de anderen, en daarmee zichzelf voorbij, in de 'kromming van de intersubjectieve ruimte' manoeuvreert; – wat de ambivalente *wie*-kern vormt van ieders private *zijn*, waar dat binnen het publieke domein stuit op het *behoren* als precies die vruchtbare ambivalentie die resulteert in de vraag: waar ligt mijn legitimatie, in mijn sociale 'zijn' zoals het indicatief *is*, of zoals het imperatief *behoort?*⁷⁹⁷ Waarmee deze interrogatie uitdrukking geeft aan de welbegrepen dubbele zin van een sociaalmaatschappelijke essentie en existentie, die mijn autonome Zelf in confrontatie met de heteronome Ander tot een, wat Levinas noemt, oneindige ethische dagvaarding verordineert;

795 In *Éthique et Infini* zegt Levinas: "Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique; j'essaie seulement d'en chercher le sens" (EI 95). Vgl. noot 57. Een ander voorbeeld in die richting vinden we in Jacques Derrida's *Adieu à Emmanuel Levinas*, waar deze Levinas als volgt citeert: "Vous savez, on parle souvent d'éthique pour décrire ce que je fais, mais ce qui m'intéresse au bout du compte, ce n'est pas l'éthique, pas seulement l'éthique, c'est le saint, la sainteté du saint." – Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, 15. Vgl. CCL 27, 28. In termen van het voorgaande kunnen we stellen, dat binnen Levinas' *spirituele* (ware) optiek, intermenselijke *heelheid* het (schone) doel is, en de *ethiek* het (goede) middel dit doel te heiligen; echter zonder dit 'middel' dwingend te verplichten (ADV 83), want heteronome verantwoordelijkheid veronderstelt autonome vrijheid.

796 Resultierend in een tendentius/pathetisch: "Einde van het humanisme, einde van de metafysiek – dood van de mens, dood van God (of 'Weg met God!') – apocalyptische ideeën of slogans van de intellectuele elite" (HAM 128); zie noot 273. De aporie van "de cultuur als kennen" betitelt Levinas als "een puur echec" van het universele wijsheidsstreven binnen de Westerse cultuur. Waarmee hij duidt op het 'kennelijk' onvermogen in zichzelf denkenderwijs "het zijn als *gegeven* tegenwoordig te stellen". Waarmee dat denken voor het Raadsel staat van *zijn* en *zichzelf*-zijn als noodzakelijke maar ontoereikende pijlers van alle zelfarticulatie en zelfaffirmatie. Zie noot 606, 607.

797 Want, deze 'kromming van de ruimte' (*la courbure de l'espace*) zoals Levinas het noemt, structureert, onderscheiden van de willekeur van gezichtspunten, de intermenselijke relaties die *in wezen* transcendentaal zijn (TI 267). Waarmee Levinas ook hier, evenals elders, tracht te duiden dat de "*zin* in het zijn" voor de mens niet een vrijblijvend *kennen* van het zijn is als vormde het Ware het adequaat legitieme *bezit* van de mens, maar een verantwoordelijk *doen* van het zijn in termen van rechtvaardigheid, vanuit de aanspraak door het Goede op de intrinsieke vrijheid die ik altijd al *ben* (zie 2.2.1, 5.3.2).

– wat vervolgens de ambigue *hoe*-kern vormt van Levinas' *anders dan zijn of het wezen voorbij*. Met welk 'voorbij' de spirituele strekking van het amfibologe subject-*wezen* van zijn en zijnde, doorheen diens ambivalente subject-*waarde* van zijn en behoren, wordt bepaald – en aldus beslist – door de ambigue subject-*zin* van een essentie die zichzelf existentieel hervindt in: “Het Verlangen naar de Ander, dat wij tot in de meest alledaagse ervaring van het sociale meemaken [als] de fundamentele beweging, de zuivere vervoering, de absolute oriëntatie, de Zin” (HAM 74). Want: “Ik vind mijzelf terug onder de ogen van de Ander” (HAM 75) – geheel volgens Levinas' drievoudige intrige (*une intrigue à trois* – zie noot 580) van, Enigma, Ethiek en Verlangen (EDE 215)⁷⁹⁸ – die zich als volgt laat samenvatten:

- waar elk menselijk 'zijnde' *is*, betreft het amfibologe de materiële *transcendentie* van de mens – hij/zij is meer dan immanente materie;
- waar elk menselijk 'zijnde' *behoort*, betreft het ambivalente de sociale *interferentie* van de mens – hij/zij is meer dan autonome individuaatie;
- waar elk menselijk 'zijnde' *verlangt*, betreft het ambigue de spirituele *immanentie* van de mens – hij/zij is meer dan autarke concentratie.

- De 'moeilijkheid' van Levinas' cultuurbegrip -

Waar Emmanuel Levinas de fenomenologische existenties van de menselijke geschiedenis en cultuur transfenomenologisch verbindt met 'vóór de geschiedenis' en 'vóór de cultuur' liggende essenties, heeft hij beslist en diepgaander dan welke hedendaagse denker ook het achterliggende van de cultuur willen en weten te duiden. Zijn kritische indicatieven van het aporetisch menselijke en cultureel corresponderen naar veler oordeel met de ethische imperatieven die vandaag in toenemende mate, zoals expliciet gesteld in het Avant-propos van de congresbundel *Philosophie et culture* (PEC 17, 18), niet alleen het Europees maar heel het mondiaal multiculturele complex domineren.⁷⁹⁹ Wat aansluit bij de observaties van Atterton & Colarco aangaande een 'third wave' in het Levinas-onderzoek, als "...an explicit attempt to situate and explore Levinas's work within the context of the most pressing sociopolitical issues of our time" (zie noot 16). Dat Emmanuel Levinas grensoverschrijdend dacht over het verband tussen het cultureel, sociaal-maatschappelijke én *spirituele* als "always at the top of the hierarchy of values", blijkt al uit een vroege tekst uit 1933 getiteld, 'The understanding of spirituality in French and German culture'. Daarin benadrukt hij dat: "A precise description of the formal differences in spiritual cultures is a good way of presenting

⁷⁹⁸ "Le Désir ou la réponse à l'Énigme ou la moralité est une intrigue à trois" (EDE 215).

⁷⁹⁹ In dit verband past het onderscheid dat Amartya Sen maakt tussen (geïntegreerd) *multiculturalisme* en (gesegregeerd) *pluraal monoculturalisme*: "There is a real need to rethink the understanding of multiculturalism both to avoid conceptual disarray about social identity and also to resist the purposeful exploitation of the divisiveness that this conceptual disarray allows and even, to some extent, encourages. What has to be particularly avoided [...] is the confusion between multiculturalism with cultural liberty, on the one side, and plural monoculturalism with faith-based separatism on the other." – Amartya Sen, *Identity and violence: the illusion of destiny* (New York/Londen 2007), 165.

ideals and of looking into the innermost mystery of individual or collective persons”⁸⁰⁰ Steven G. Smith verwijst in ‘The work of service: Levinas’s eventual philosophy of culture’ naar dit artikel vanuit de vraag naar de relatie tussen Levinas’ universele humanistische principes en cultureel pluriforme optiek (in Smith’s interpretatie van het artikel analoog met Levinas’ thema, ‘Frans intellectualisme’ versus ‘Duits vitalisme’). En merkt op: “That Levinas writes here as a Lithuanian observer of French and German culture implies a certain detachment from particular cultures” (*ibid.* 167); wat evenzo de optiek is van Steven Shankman in zijn, *Other others. Levinas, literature, transcultural studies* (zie noot 1, 2).⁸⁰¹ Ook Levinas zelf onderkent dat te meer waar hij het Jood-zijn, gevoed door zowel de Bijbel als de presocraten, typeert als een vreemdelingschap temidden van andere volken – de *anderen*, “...om te dienen” (HAM 144).⁸⁰²

Centraal in Smith’s artikel staat de vraag naar ‘Cultuur als Werk’, waarmee hij heel precies aan de ‘moeilijkheid’ van Levinas’ cultuurbegrip raakt. Immers, Levinas’ definitie van “het Werk” (*L’Euvre*) als “een beweging van het Zelfde naar het Andere die nooit tot het Zelfde terugkeert” (HAM 68) stipuleert vanuit “een vreemde – of zeer oude[!] – spiritualiteit” (ITV 161) even precies de absolute onmogelijkheid van directe egocentriciteit (vgl. 2.4.4). Wat voor individu en collectief een bijzonder beroep doet op het transcendentaal bewustzijn die spiritualiteit *cultuurlijk* te willen viseren, of daar op zijn minst opening aan te kunnen bieden. Een seculier aan het transcendente onthecht klimaat echter, ontbeert goeddeels die diepere spirituele apperceptie; als gevolg waarvan de egotistische pragmatiek van het gangbaar politiek/economisch logicisme verwordt tot protocollaire formaliteit, het (neo)liberaal sociaal handelen tot legalistische functionaliteit, en complexe ethische probleemvelden zich ‘oplossen’ in een meta-maatschappelijke instrumentaliteit. Waarom Levinas ook precies dié spirituele dimensies benadrukt “die verder gaan dan het formele van een anoniem legalisme dat ten grondslag ligt aan de crisis waarin de moderne samenleving zich bevindt” (AGV 109)⁸⁰³ Wat enerzijds leidt tot de conclusie dat Levinas’ expliciete cultuurbegrip er op uitzonderlijke wijze in geslaagd is ‘Iets’ van Groot Belang aangaande mens en samenleving

800 Emmanuel Levinas, ‘The understanding of spirituality in French and German culture’, *Continental Philosophy Review* 31 (Kluwer Academic Publishers, 1998), 1-10 (1). Oorspronkelijk in het Litouws gepubliceerd, als ‘Dvasiškumo supratimas prancūzu ir vokiečių kultūroje’, *Vairas* 5/7 (Kaunas 1933), 271-280. In een noot (1.n*) schrijft vertaler Andrius Valevičius: “The copyright source of the original text in Lithuanian could not be found although many efforts were made to trace it. Professor Levinas’ son has approved the idea to have it translated into English and published in *Continental Philosophy Review*.”

801 “As a Jewish intellectual, Levinas occupied an ambiguous insider/outsider position in Western civilization and was able to look at it critically.” – Smith, ‘The work of service’, 169.

802 “Although certain texts of Plato and Descartes support the argument, it is primarily Judaism that gives Levinas an already realized ground for his orientation to transcendence and infinity.” – Smith, ‘The work of service’, 169. Smith stelt echter nadrukkelijk: “I am plotting a different course than Rudi Visker, ‘Levinas, Multiculturalism and Us’, *Ethical Perspectives* 6 (1999), 159-168, who worries that the only Levinasian alternative to intercultural violence is an alternate violence of abstraction that makes no allowance whatever for culture of for worldly life in general” (*ibid.*, 172 n.30). Zie noot 4, 5.

803 “...l’affirmation de dimensions diverses de la Loi, qui débordent le formalisme de la légalité anonyme, laquelle serait à l’origine de la crise de la société moderne” (ADV 103, 104).

tot onverborgenheid te hebben gebracht.⁸⁰⁴ Echter met die restrictie, dat dit iets een oneindige wezenlijkheid betreft die als zodanig mateloos is, en daarmee absoluut onbevattelijk. Waarom ze ons altijd weer zal terugvoeren naar de menselijke maat, als om te voorkomen dat de mens, ten koste van de mens, zich eraan vergrijpt (TI 49 e.v.; vgl. HAH 78).⁸⁰⁵ Maar anderzijds, dat al

804 Richard Bernstein stelt: “This is just as true when we focus on those moments in philosophy that indicate that there is ‘something’ more (and ‘something more important’) than *being* and ontology. [...] No philosophy that fails to appreciate that there is ‘something’ beyond Being can adequately confront evil – or elicit the ethical response to evil.” (CCL 252, 262). En Hilary Putnam merkt op: “Isaiah Berlin famously divided thinkers into ‘hedgehogs’ (who know ‘one big thing’) and foxes (who know ‘many small things’). But, *pace* Berlin, it isn’t just a choice between hedgehogs and foxes. Where the ethical life is concerned, there are quite a few ‘big things’ to be known. We need many hedgehogs. But certainly one of the ‘hedgehogs’ we need to listen to is Emmanuel Levinas.” (CCL 58). Refererend aan Berlins, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy’s View of History* (London, 1953) – geënt op de woorden van de Griekse lyricus Archilagos (7e eeuw BC.). Evenzo citeert Wolfgang Palaver de uitspraak van Roberto Calasso over René Girard, als: “one of the ‘last surviving hedgehogs.’” – Wolfgang Palaver, *René Girard’s Mimetic Theory* (Michigan 2013), vii.

805 De betrekking tot het absolute (*noumenon*) vernietigt niet, stelt Levinas, maar voltrekt de scheiding en daarmee zijn eigenheid (TI 49). Hij duidt die openbaring als mysterie – niet in de zin dat het ‘geheim’ ervan de helderheid (van geest) verjaagt, maar juist de (ethische) intensiviteit daarvan verheft (ADV 162). Het “Numineuze”, etymologisch verwant aan *noumenon*, is naar de godsdienstfenomenologische opvatting van Rudolf Otto (1869-1937) het tegelijk ‘afschrikwekkend verteerde’ alsook ‘aantrekkelijk fascinerende’; in zijn woorden: een *mysterium tremendum et fascinans*. Zie, Rudolf Otto, *Das Heilige* (Breslau 1917); Ned. vert. *Het heilige* (Amsterdam 2002). Otto definieert ‘het Heilige’ als transcendent categorie van het Numineuze; een optiek waar Levinas afstand van neemt omdat het naar zijn mening een voorstelling geeft “van een ervaring in verhouding tot het *numineuze* of heilige dat noch object is noch sprekende persoon” (TU 67). Wat zich laat opvatten als voorstelling van het onmenselijke, waar dat voor Levinas (verwijzend naar Lévy-Bruhl) duidt op naamloze werkelijkheden en krachten uit een ontoegankelijk domein die het natuurlijke en bovennatuurlijke manipuleren en daarmee het intermenselijk ethische annihileren (zie ‘La métaphysique de l’anonyme’, EN 59-62). Niettemin ziet Levinas (verwijzend naar Otto) in ‘vrees en beven’ wel een mogelijke aanzet tot ontzag voor het heilige (...*une accès au sentiment du sacré*, DMT 246), als “de idee van het Oneindige” *in mij* van een gegeven opdracht (*ibid.*, 250 e.v.). En precies dat, aldus Burggraave, brengt Levinas ertoe een scherp onderscheid te maken tussen het Sacrale (‘le Sacré’) en het Heilige (‘le Saint’; zie noot 767; vgl. noot 795). Elders verwijst Levinas naar het commentaar op de Psalmen van Rasji, waarin benadrukt dat heel de ‘orde van het mysterie open is voor God’ maar gesloten voor de mens (HN 86) – vgl. HAM 57. Ofwel, aldus Kees Waaijman: “Het epistemologisch veld opent en sluit. Dit verklaart waarom denkers als Kierkegaard, Buber, Levinas zich aan de marge van het epistemologisch veld van de filosofie bevonden. Hetzelfde geldt voor wetenschappers die de waarheid van de spiritualiteit trachten te articuleren. Zij bevinden zich vaak aan de rand van reeds bestaande epistemologische velden.” – Waaijman, *Spiritualiteit*, 577. En in zijn behandeling van het mateloosheidsconcept stelt Frans Maas: “Juist door zich in te laten met het eindige, door onophoudelijk het eindige te leren kennen, raakt een mens doordrongen van de inadequaatheid van het resultaat. Het maatwerk van zijn verstand blijkt al doende niet te passen bij het mateloze van de werkelijkheid”, want, “Weten brengt besef van onwetendheid met zich mee, het is zich blootstellen aan het mateloze. Wie deze verlegenheid vermijdt, verdient niet de naam van wetenschapper.” – Maas, *Vreemd en intiem*, 55, 56. Weten van niet-weten als begrip van eigen on-begrip, dat is dus waar onze cognities de Waarheid meer nabij zijn dan gedacht. Gedacht vanuit Cusanus’ *De docta ignorantia* noemt Inigo Bocken ons denken dan ook ‘elliptisch’, in die zin, dat elk ‘weten’ doorverwijst naar een betekenisveld zonder vast vertrekpunt. Wat betekent, “dat we ook steeds de mogelijkheid hebben om de betekenis verder te expliciteren”, want, “Het begrijpen van de werkelijkheid én van zichzelf is een *proces van interpretatie*.” – Bocken, *De kunst van het verzamelen*, 120. Aldus vormt

het *logische, sociale en ethische* onder een blijvende universele *spirituele* Orde(r) staan van een Absolutum dat geen hogere zijnsrechtvaardiging behoeft en daarmee het gratuite van die Orde stipuleert als Eerste en Laatste Rede waarboven geen andere rede bestaat want: *de werkelijkheid is wel eindeloos maar niet redeloos.*⁸⁰⁶ En precies daar ligt de ‘moeilijkheid’ voor de horizontale rede: waar Levinas getuigt van de menselijke *natuur, cultuur* en *bovennatuur*, en deze trias verdisconteert in een verticale Redelijkheid die zich niet laat kennen maar wel gehoorzamen. Want, “als kennen van het onkenbare wordt transcendentie ethiek” (AGV 159).⁸⁰⁷

dit onderzoek de interpretatieve rondgang door een betekenisveld waarvan Levinas de centrale Zin heeft bedoelen te expliciteren, op grond waarvan ik als onderzoeker mijn persoonlijke vertrekpunten, halteplaatsen en bevindingen heb kunnen articuleren.

- 806 *Eerst was er het Woord* (Joh. 1: 1). Otto Duintjer schrijft over die laatste rechtvaardigingsgrond: “Het rechtvaardigen of funderen heeft daár zijn einde waar het ook zijn begin heeft: bij de maatstaven (of het maatgevend kader) aan de hand waarvan eerst zoïets als gronden voor iets kunnen worden aangevoerd, iets als recht-matig kan worden onderkend, iets áán ‘een rechte’ gemeten en toereikend bevonden kan worden. Met andere woorden: het rechtvaardigen of funderen heeft daar zijn einde waar onze maatstaven ‘ont-springen’, hun begin hebben op de wijze van een sprong, een duikvlucht of een landing in een maatgevend kader onder leiding waarvan er pas gerechtvaardigd en geoordeeld kan worden. Die open dimensie ‘voor, voorbij en rondom’ alle maatstaven kan dan ook niet worden bereikt als een schakel in een funderend betoog, dat deze dimensie als eerste of laatste grond voor de fundering van die maatstaven zou willen aanvoeren. In tegendeel, juist het feit dat onze maatgevende kaders zelf niet gegrond, noch ongegrond en in die zin ‘grondeloos’ blijken te zijn, kan dienen ter herinnering (als *reminder*) aan die onuitputtelijke dimensie.” – Duintjer, *Random metafysica*, 85. Illustratief voor die cognitieve aporie is de vraag die Isaiah Berlin zich naar het eind van zijn “Two concept of liberty” stelt: “Is het mogelijk dat Socrates, en de na hem komende grondleggers van de belangrijkste westerse ethische en politieke traditie, zich nu al langer dan twee millennia vergissen, dat deugd niet kennis is, en dat vrijheid aan geen van tweeën gelijk is? En dat, ook al beheerst dit geloof het leven van meer mensen dan ooit tevoren in onze lange geschiedenis, niet één van de grondaannamen van deze beroemde visie bewijsbaar of misschien zelf waar is?” – Berlin, *Twee opvattingen van vrijheid*, 79.
- 807 “Connaissance de l’inconnaissable, la transcendance se fait éthique” (ADV 152). Ofwel: “de Hoogte (ver)ordent het zijn” (HAM 85); naar het ware wezen van de Rede, “die er niet in bestaat voor de mens een grondslag en vermogens veilig te stellen, maar hem onder kritiek te plaatsen en tot rechtvaardigheid te manen” (TO 97). De politicologisering, sociologisering en psychologisering van de hedendaagse publieksfilosofie – op zich legitieme opties – weet zich bijvoorbeeld geen raad met de aan alle filosoferen voorafgaande spirituele dimensie, door Levinas expliciet benoemd als “onze joods christelijke spiritualiteit” (HAM 99; vgl. PEC 39-41)). Zonder die *prealabele doxa* verزند elk populair filosoferen al gauw in filo-tainment: vermaak voor een publiek op zoek naar ‘iets’ nieuws (Hand. 17: 21). In ‘La révélation dans la tradition Juive’ (1977) stelt Levinas het begrip ‘openbaring’ in termen van ethische *waakzaamheid* (*d’un éveil par l’Autre*) tegenover de ratio, en noemt de modaliteit van die waakzaamheid *gehoorzaamheid* – een oproep tot gehoorzaamheid die het bewustzijn van zijn cognitieve ornamenten ontdoet: “Dégriement ‘toujours’ plus profond et, dans ce sens, la spiritualité de l’esprit dans l’obéissance. Sous leur manifestation dans le dit, ce sont là des questions. Mais la transcendance comme telle peut-elle se convertir en réponses sans se perdre dans cette mutation en réponse? Et la question, qui est aussi une mise en question, n’est-elle pas le propre de la voix qui commande d’au-delà” (ADV 181). Uitgaand van die ethische incentief stelt Zygmunt Bauman: “It is under this condition that the command needs no argument to gain authority, nor the support of a threat of sanctions. It feels like a command, and an unconditional command at that.” – Zygmunt Bauman, ‘The world inhospitable to Levinas’, *Philosophy today* 43/2 (1999), 151-167 (151).

SUMMARY
BIBLIOGRAFIE
CURRICULUM VITAE

SUMMARY

The Concept of Culture by Emmanuel Levinas: Involvement with Transcendence as the Metaphysics of Culture

In contrast to the cultural scientist who is purely historically or sociologically oriented, the French-Jewish philosopher Emmanuel Levinas (1906-1995) was able to enrich direct and indirect thinking about culture in general and Western culture in particular by using concepts and insights that testified not only to broad philosophical expertise but also to deep existential experience. In numerous essays and interviews, Levinas analyses and critiques the current phases of (post)modern culture and multicultural complexity and, with his reflections on “cultural meanings” (*les significations culturelles*), takes us to the originality – “unique sense” (*le sens unique*) – of the genesis of culture. This – if we follow his line of approach here – leads us into the area of metaphysics. It is from that angle that this present study wants to do explicit justice to the various aspects of Levinas’ unusual view of all that can be called cultural and thus aims to contribute to the continued widening and deepening of Levinas studies on this theme.

Two essays in which Levinas explores the cultural very closely and thus explains his concept of culture are central to this present study: “**La signification et le sens**” (1964) (“Meaning and Sense”), and “**Détermination philosophique de l’idée de culture**” (1983) (“The Philosophical Determination of the Idea of Culture”). An integral exegesis of both texts, as this study shows, provides access to the *nuclear fusion* of Levinas’ conceptualization of the term Culture. As primary sources in connection with a broader reading of Levinas’ indirect references to the concept of culture, both texts offer internal evidence and thus the argumentative framework within which Levinas’ concept of culture can be investigated and defined. External evidence is sought in secondary texts on the philosophy of culture by authors whom Levinas cites both approvingly and disapprovingly, such as Husserl, Heidegger, Bergson, and Merleau-Ponty, with special attention in the evaluation in Part III of this work paid to the cultural theory of the French-American culture critic René Girard.

With respect to all that falls under the category of the cultural, this study is directed at forms of in-depth understanding! This leads, in the first instance, to a fundamental distinction between the *material and social* organization of culture as a *basis for the acquisition* of human existence and the *ideal* organization of culture as a *basis for the justification* of human existence. These two aspects constitute the general starting point for conceptualizing the notions of culture and the particular way in which Levinas gives content to that concept, both implicitly and explicitly. Applied to Levinas’ culture-critical analysis of what he calls “freedom as the involvement of life with something else”, the conclusion is drawn in Part I that, in his phenomenological analysis of *enjoyment, life, and work* as the basis for the acquisition of human existence, what Levinas

is describing is precisely the material and social organization of the human lifeworld that characterizes the genesis of Western culture. Also, with his trans-phenomenological analysis of modern reason as the basis of the justification of human existence, he describes precisely the ideological organization of the contemporary lifeworld that characterizes the definition of the individual ego and the egological understanding of culture in the West.

With its integral exegesis of the two primary source texts, Part II is the center of this study. It follows two paths in “**La signification et le sens**” through the philosophical thinking Levinas criticizes: that of the ontologically objective and that of the epistemologically subjective. Here, this empirical philosophy presents itself as a *linea recta* in which the directness of the intuition has to guarantee the positive comparison between the two paths, resulting in the alleged guarantee of an objective ideal of knowledge and truth – which Levinas criticizes as “a thinking of the Same”. Not in opposition to it, but preceding and going beyond it, he proposes a relatedness across three paths: that of the *subject*, that of the *object*, and a comparative and thus inspiring *third* mediating term necessary for both conceptions. After all, everything exists in comparison to everything else, as can be seen in the “equal” sign in the formal predicative structure of logical knowing and the functional normative structure of acting practically, as well as in the socially axiological structure of ethical judgement. Here *theoria* and *praxis* are characterized by a transferrable – i.e., metaphorical – coherence that provides the intended *being* in relation to the knowing and acting subject with an *inspiring* sense. A correct transfer results in an “inspired” or *meaningful* knowing, acting, and judging, whereas an incorrect transfer makes everything meaningless. Thinking and acting thus involve claims that necessarily have to find legitimation in a “third” term that lies outside the directly given subject and object – that transcends them, as it were – and as such is *not* given directly or, in other words, is metaphysically absent. It is then, from that perspective of Levinas, also that Absence that frustrates all striving for cognitive adequacy and with that striving points to a different presence via a “gnoseological reversal”. It does so because where the aporia of indicative knowledge criticizes the immanence of the same, it is the imperative of the transcendent other that initiates ethical action.

That is why, for well-considered reasons, Levinas, whose worldview is marked and demarcated by the dramatic life experience of being Jewish and traumatized by war, makes ontology subordinate to deontology in his ethical reflections: he subordinates ontology to sense-creating action, and logical knowing and practical action to ethical judgement, and thus – because of the *urgent* Good – philosophical aspiration to spiritual inspiration. In this orientation this therefore broaches both Greek philosophy and Jewish spirituality at the same time, the “third term”, as a trace of Illeity – which essentially is the Good – cannot be anything other than the “Third Person” who personalizes ethics. Levinas explicitly identifies this “Third Person” with “the revealed God of our Jewish-Christian spirituality” or the Absent, Present in the Face of the Other.

“**Détermination philosophique de l’idée de culture**” opens with the description of “culture as removing the *otherness* of nature.” That is how, for Levinas, human knowledge and expertise process and define the immanence of all culture. In this process, the practices that emerge from that knowledge constantly revolve around the acquisition of existence, self-preservation, and the self-justification of one’s own freedom and identity. As artistic expressions, the arts also manifest a more original and transcendental critical sensitivity, but without being able to essentially exceed the limits of the culture of immanence – everything always returns to the Same. Here, in terms of the heteronomic Good versus autonomous “good”, Levinas detects the threat of a fracture on the interface of ethical order and lack of order. After all, self-preservation reinforces the temptation to kill the Other (*autre*) and the Other (*Autrui*) as multifaceted and multiple social and societal killing, as well as possibly physical killing. That is why all cultural immanence has to account for itself to the transcendent *thou shall not kill* that speaks from the face of the Other as a possible victim of the usurpation of power. And precisely there, according to Levinas, lies the invitation to a *different* culture than that of knowledge and the arts – an *ethical* Culture – as an ethical summons for the cultural responsibility of the individual and the social obligation to the Other. That is why, in his final definition of the cultural, he defines Culture in terms of “involvement with transcendence as transcendence” and as a “breakthrough of the human in the barbarity of being”. That “what *is*” and that “what *should* be” exist together in a metaphysical relation to which the On High of the transcendent summons grants meaningful Sense and of which the Culture of ethics gives concrete expression.

Levinas has explained his reflections deeply on this matter for all aspects of the *history of culture*, *philosophy of culture*, and the *spiritual of culture*. Nonetheless, within the context of his metaphysical ethics, this understanding continues to make a particular appeal to the receptivity and mature life experience of the reader. Who other than that person who has already been affected by the imperative of ethics in his life can understand what “infinite responsibility” possibly refers to? And is that also not the one who can relativize Levinas’ extreme ideas proportionately, without minimizing their essence and potential? Levinas’ metaphysical and (de)ontological arrangement of humans and the world, articulated in a complex asymmetrical-symmetrical relationship, makes high demands on both the societal translation and the individual understanding of this. It constitutes the pattern to which each reception of his thinking must be adapted if it is to do justice to the reality and essentiality that he has not only *thought about* but primarily *experienced* on a deep level.

Thus, the cultural scientific and the social content of Levinas’ concept of culture come together in a transcendental metaphysics that views the human construction and design of perception and conception, with all their theoretical and practical implications, as *involvement with transcendence*, and thus *metaphysics of culture*. Human nature is more than purely physical; there is also the metaphysics of culture to which the construction applies. This is why the logical is

more than a formal design – it is also the social aspect within which all logic is articulated and must be accounted for. And the social is more than functionalism: it is also the ethical from which all norms are derived and in which it seeks its legitimation. And the ethical is more than the social: it is also the spiritual from which it derives its inspiration and axiological orientation. This is why Levinas, with respect to the existential aporia of humankind and its environment in its being thrown back on the reflective and practical questioning of its essence, refers to “a new understanding of a strange – and very old – spirituality or piety without promises. An understanding that prevents the responsibility of the human being – and that is always my responsibility – from being meaningless.” And it is precisely that that demonstrates *how* true humanity is acquired with – for Levinas – essential spiritual values that require normative concretization within global social existence. It is for this purpose that the autonomous individual and immanent culture are ordered via the Face of the Other by the same values to concrete responsibility for the *other* of the human being and the world. Here, for Levinas, the human being is not only the creature to whom revelation is made, but he is also the one by whom – or better: *place in which* – the absolute of God reveals the unique sense. This shows Levinas to be essentially a spiritual thinker – “L'éthique est l'optique spirituelle” (TI 51) – who, with unwavering emphasis on the *doing* of ethics, wants to promote his ethical-metaphysical thinking he calls “Jewish wisdom, translated into Greek” within the common frameworks of the Western philosophical tradition. With this, Levinas’ ethical concept of culture according to the *essence of reason*, which is not self-justification, can be summarized as follows.

The heteronomous Other compromises the autonomous understanding of culture as a legitimation of its own maternal and social genesis of culture, in which that *idealism of freedom* of the acquirement of existence as immanent justification always and necessarily appeals to the universal transcendentals True and Good, which cannot essentially admit any exclusion of the “third”. This means that Levinas’ heteronomous notion of Culture can be assessed as being nothing other than *metaphysical*. This poses particular demands on every individual and collective understanding of culture here in a practical, normative sense of being able to give orientation. From the perspective of cultural science, the study sees those demands in the *cultural philosophical interrogation of science, economics, and politics*, and socially in *the ethical denotation of pluralist humanity and pluriform living together*. There are extremely complex issues here that cannot be neglected within the current hectic of the global multicultural situation, which will come to a head in the coming decades in the question of the relationship between everyone’s freedom and responsibility. This means that this study is situated in what is called the “third wave” of Levinas studies, oriented to all the social-cultural and global climate questions concerning a just and livable world that Levinas never took up himself but reflection of which can find fruitful inspiration in his *realism of responsibility*.

BIBLIOGRAFIE

- Achterhuis, Hans, *De utopie van de vrije markt*, Rotterdam 2010.
- Aerts, Remieg en Klaas van Berkel (red.), *De pijn van Prometheus: essays over cultuurkritiek en cultuurpessimisme*, Groningen 1996.
- Aertsen, Jan A., 'Beauty in the Middle Ages: A forgotten transcendental?', *Medieval Philosophy and Theology* 1 (1991), 68-97. Zie <<http://cip.cornell.edu/cip.mpat/1159539710>>
- Ankersmit, Frank R., *De sublieme historische ervaring*, Groningen 2007.
- Arendt, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, 1929; Eng. vert. Joanna Vecchiarelli Scott en Judith Chelius Stark (red.), *Love and Saint Augustine: Hannah Arendt*, Chicago/Londen 1996.
- , *The human condition* (1958), University of Chicago Press, Chicago 1998; Ned. vert. C. Houwaard, *Vita activa – de mens: bestaan en bestemming*, Amsterdam 2004.
- Aristoteles, *Metafysica*; Ned. vert., Ben Schomakers, *Metafysica*, 4 dl., Budel 2005.
- Armstrong, Karen, *A short history of myth*, Edinburgh 2005; Ned. vert. Liesbeth Teixeira de Mattos, *Mythen: een beknopte geschiedenis*, Amsterdam 2005.
- Astell, Ann W. en Sander Goodhart (red.), *Sacrifice, scripture, and substitution: readings in ancient Judaism and Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 2011.
- Atterton, Peter, Matthew Calarco & Maurice Friedman (red.), *Levinas & Buber: dialogue & difference*, Duquesne University Press, Pittsburgh PA 2004.
- Atterton, Peter & Matthew Calarco, *Radicalizing Levinas*, New York 2010.
- Aydin, Ciano (red.), *De vele gezichten van de fenomenologie*, Kampen 2007.
- Baal, Jan van, *Mensen in verandering: ontstaan en groei van een nieuwe cultuur in Ontwikkelingslanden*, Amsterdam 1967.
- Bakker, Reinout, *De mens, maat van alle dingen*, Kampen 1986.
- Baldwin, John. R., Faulkner, S. L., Hecht, M. L., & Lindsley, S. L. (red.), *Redefining culture: perspectives across the disciplines*, Mahwah NJ/Londen 2006.
- Barber, Benjamin R., *Consumed: how markets corrupt children, infantilize adults, and swallow citizens whole*, New York 2007; Ned. vert. Peter Diderich, *De infantiele consument: hoe de markt kinderen bederft, volwassenen klein houdt en burgers vertrapt*, Amsterdam 2007.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, Parijs 1957; Ned. vert. Kees Jongenburger, *Mythologieën*, Utrecht 2002.
- Bauman, Zygmunt, 'The world inhospitable to Levinas', *Philosophy today*, 43/2 (1999), 151-167.
- Beaney, Michael (red.), *The Frege reader*, Oxford 1997.

- Beek, Wouter van (red.), *Mimese en geweld: beschouwingen over het werk van René Girard*, Kampen 1988.
- Benedict, Ruth, *Patterns of Culture* (1934), New York 1952.
- Benhabib, Seyla, *The claims of culture: equality and diversity in the global era*, New Jersey 2002.
- Bentham, Jeremy, *An introduction to the principles of morals and legislation* (1789), New York 1988.
- Berkhof, Herman, *Christelijk geloof: een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1979.
- Berkel, Klaas van, *Denken over cultuur: een beschouwing over de samenhang in de geschiedenis van idee en mentaliteit*, Groningen 1990.
- Berlin, Isaiah, 'Two concepts of liberty', in: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1958; Ned. vert. Tine Ausma, *Twee opvattingen van vrijheid*, Amsterdam 1996.
- Bernasconi, Robert en Simon Critchley, *Rereading Levinas*, Indiana University Press, Bloomington IN 1991.
- Beukel, Arie van den, *De dingen hebben hun geheim: gedachten over natuurkunde, mens en God*, Baarn 1990.
- Biemen, J.D. (Dick) van, 'Medialisering van de moraal: middel of kwaal?', *Filosofie & Praktijk* 18/3, (1997), 132-143.
- , 'Zin en context: een poging tot verstaan van de individuele zinbeleving', *Filosofie* 8/2 (1998), 4-7.
- , 'Onderzoek', 2002. Zie <<http://denkweg.nl/onderzoek/>>.
- , 'Over verzoening, vergeving & vrede', 2009. Zie <<http://www.vrijplaats.net/over-verzoening-vergeving-vrede/>>.
- Blans, Bert, (red.) *Stapstenen: opstellen over spiritualiteit en filosofie*, Best 1997.
- Bleijendaal, Herman, Johan Goud en Eleen van Hove (red.), *Emmanuel Levinas over psyche, kunst en moraal*, Baarn 1991.
- Bocken, Inigo, *Waarheid en interpretatie: perspectieven op het conjecturale denken van Nicolaus Cusanus 1401-1464*, Maastricht 2002.
- , *De kunst van het verzamelen: historisch-ethische inleiding in de conjecturale hermeneutiek van Nicolaus Cusanus*, Budel 2004.
- Boer, Johan A. den, *Neurofilosofie: hersenen, bewustzijn, vrije wil*, Amsterdam 2004.
- Boer, Theo de, *Grondslagen van een kritische psychologie*, Baarn 1980.
- , *Tussen filosofie en profetie: de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn 1988.
- , *Van Brentano tot Levinas: studies over de fenomenologie*, Amsterdam 1989.

BIBLIOGRAFIE

- Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung*, München 1970; Ned. vert. L.W. Lagendijk, *Verzet en overgave: brieven en aantekeningen uit de gevangenis*, Baarn 2007.
- Boomkens, René, *Erfenissen van de Verlichting: basisboek cultuurfilosofie*, Amsterdam 2011.
- Brugmans, Edith (red.), *Cultuurfilosofie: katholieke, reformatorische, humanistische, islamitische en joodse reflecties over onze cultuur*, Budel 2002.
- Buber, Martin, *Ich und Du* (1923); Ned. vert. Marianne Storm, *Ik en jij*, Utrecht 2003.
- Bulhof, Ilse N. en Laurence ten Kate (red.), *Ons ontbreken heilige namen: negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*, Kampen 1992.
- Burggraeve, Roger, *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God: de metafysische ethiek van Emmanuel Levinas*, Leuven 1986.
- , 'Affected by the face of the other: the Levinasian movement from the exteriority to the interiority of the infinite', *Dialegesthai: rivista telematica di filosofia* 2009. Zie <<http://mondodmani.org/dialegesthai/>>.
- Burms, Arnold en Herman de Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen: kritiek en deconstructie*, Assen 1986.
- Camus, Albert, *Le Mythe de Sisyphe* (1942); Eng. vert. Justin O'Brien, *The Myth of Sisyphus*, Londen 2005.
- Cassirer, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), Hamburg 2011.
- , *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture* (1944), Londen 1968.
- Cauchy, Venant (red.), *Philosophie et culture. Actes du XVIIe congrès mondial de philosophie, Montréal 1983*, Université de Montréal, Montréal 1986.
- Chalier, Catherine., 'Emmanuel Levinas: responsibility and election', in: *Ethics*, Royal Institute of Philosophy suppl. 35, Cambridge 1994.
- Chandler, Daniel, *Semiotic: the basics*, New York/Londen 2007.
- Cheetham, David e.a. (red.), *Interreligious hermeneutics in pluralistic Europa: between text and people*, Amsterdam/New York 2011.
- Cohen, Richard A. (red.), *Face to face with Levinas*, New York 1986.
- Cornelis, Arnold, *Logica van het gevoel: filosofie van de stabiliteitslagen in de cultuur als nesteling der emoties*, Amsterdam/Brussel/Middelburg 1997.
- Critchley, Simon en Robert Bernasconi, *The Cambridge companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Csapo, Eric, *Theories of Mythology*, Oxford 2007.
- Cusanus, *Idiota de mente* (1450); Ned. vert. en inl. Inigo Bocken, *Cusanus: De leek over de geest*,

- Budel 2001.
- Cuvelier, Ferdinand, *Verbondenheid: het ontstaan van menselijke relaties*, Kapellen/Baarn 1998.
- , *De stad van axen: gids bij menselijke relaties*, Kapellen/Kampen 2008.
- Delfgaauw, Bernard en Frans van Peperstraten, *Beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte: van Thales tot Lyotard*, Kampen 2000.
- Derrida, Jacques, *Violence et métaphysique*, Parijs 1967; Ned. vert. Dirk De Schutter, *Geweld en metafysica: essay over het denken van Emmanuel Levinas*, Kampen 1996.
- , *Adieu à Emmanuel Levinas*, Parijs 1997; Eng. vert. Pascale-Anne Brault en Michael Naas, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Stanford CA 1999.
- Descartes, René, *Discours de la méthode* (1637); Ned. vert. Jeanne Holierhoek, *Over de methode & Essays*, Amsterdam 2011.
- Dik, S.C. en J.G. Kooij, *Beginselen van de algemene taalwetenschap*, Antwerpen 1975.
- Dooyeweerd, Herman, *De wijsbegeerte der wetsidee*, 3 dl., Kampen 1935.
- Duintjer, Otto D., *Rondom metafysica: over 'transcendentie' en de dubbelzinnigheid van metafysica*, Amsterdam 1988.
- Duyndam, Joachim en Marcel Poorthuis, *Kopstukken filosofie: Levinas*, Amersfoort 2005.
- Dürr, Hans-Peter, *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen: die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften*, Freiburg 2006.
- Dürr, Hans-Peter (Hrsg.), *Physik & Transzendenz: die große Physiker unserer Zeit über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*, München 2012.
- Eagleton, Terry, *The idea of Culture*, Oxford 2009.
- Eco, Umberto, *A theory of semiotics*, Indiana University Press, Bloomington IN 1976.
- , *Semiotics and the Philosophy of Language*, Indiana University Press, Bloomington IN 1984.
- Edwards, Paul (red), *The encyclopedia of Philosophy*, 8 dl., New York 1972.
- Elias, Michael en André Lascaris (red.), *Rond de crisis: reflecties vanuit de Girard studiekering*, Almere 2011.
- Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation: sociogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (1939); Ned. vert. Willem Kranendonk e.a. *Het civilisatieproces: sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*, Utrecht 1995.
- Fagenblat, Michael, 'Back to the Other Levinas: Reflections prompted by Alain P. Toumayan's *Encountering the Other: the artwork and the problem of difference in Blanchot and Levinas* (Pittsburgh, Penn.: Duquesne University Press 2004), *COLLOQUY, text theory critique* 10, Monash University Melbourne (Austr.) 2005, 298-313.

- Ficino, Marcilio, *De wereld als kunstwerk: inleiding tot de platonische theologie: vijf sleutels tot de platonische wijsheid*, vert. en inl. Rijk Schipper, Kampen 2005.
- Finkielkraut, Alain, *La défaite de la pensée*, Parijs 1987; Ned. vert. Greetje van den Bergh, *De ondergang van het denken*, Amsterdam 1989.
- France, Anatole, *Le jardin d'Épicure*, Parijs 1924.
- Frege, Gottlob, 'Über Sinn und Bedeutung' (1892); Eng. vert. Max Black, 'On Sinn and Bedeutung', in: Michael Beaney (red.), *The Frege Reader*, Oxford 1997, 151-171.
- , *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie: aus dem Nachlaß*, Hamburg 1971.
- Freud, Sigmund, *Totem und Tabu* (1912/1913); Ned. vert. Wilfred Oranje en Robert Starke, 'Totem en taboe', in: Wilfred Oranje (red.), *Beschouwingen over cultuur*, Amsterdam 1999, 19-203.
- , *Das Unbehagen in der Kultur* (1930); Ned. vert. Gerda Mathot, Dick Bergsma en Henk Bouman, 'Het onbehagen in de cultuur', in: Wilfred Oranje (red.), *Beschouwingen over cultuur*, Amsterdam 1999, 297-386.
- Geertz, Clifford, *The interpretation of cultures*, New York 2000.
- Girard, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Parijs 1961; Ned. vert. Hans Weigand, *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, Kampen 1986.
- , *La violence et le sacré*, Parijs 1972; Ned. vert. Michel Perquy, *God en geweld: over de oorsprong van mens en cultuur*, Tielt 1993.
- , *Critique dans un souterrain*, Lausanne 1976; Ned. vert. Jan De Baere, *Dubbels en demonen: over het ondergrondse verlangen*, Tielt 1995.
- , *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Parijs 1978; Ned. vert. J. Kleisen e.a., *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, Kampen 1990.
- , *Le bouc émissaire*, Parijs 1982; Ned. vert. Ben Hoffschulte mmv. Roel Kaptein, *De zondebok*, Kampen 2001.
- , *Le sacrifice*, Parijs 2003; Eng. vert. Matthew Pattillo & David Dawson, *Sacrifice*, Michigan State University Press, Michigan 2011.
- , *Evolution and conversion: dialogues on the origin of culture*, New York 2010.
- Goodhart, Sandor, 'From the Sacred to the Holy: René Girard, Emmanuel Levinas, and Substitution', 1-18. Paper delivered at the Girard-Levinas 2012 conference at the Bnf and ENS in Paris, France, November 12-13, 2012.
- Goud, Johan F., 'Joodse filosofie en haar relatie tot de westerse wijsgerige traditie: het voorbeeld van Emmanuel Levinas', *Wijsgerig Perspectief*, 25/3 (1984/85), 98-102.
- Guthrie, W.K.C., *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge 1971.

- Guwy, France, *De ander in ons. Emmanuel Levinas in gesprek: een inleiding in zijn denken*, Amsterdam 2008.
- Hand, Seán (red.), *The Levinas Reader*, Oxford 2009.
- Heering, Herman J., 'Vijfentwintig jaar ethiek', *Filosofie & Praktijk*. 17/2 (1996), 88-89.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1993; Ned. vert. Mark Wildschut, *Zijn en tijd*, Nijmegen 1998.
- , *Was ist Metaphysik?* (1929), Frankfurt a.M., 1992.
- , *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen 1953; Ned. vert. Harry Berghs, *Inleiding in de metafysica*, Nijmegen 1997.
- , *Über den Humanismus* (1946), Frankfurt a.M. 1991.
- , *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt a.M. 1950; Ned. vert. Mark Wildschut en Chris Bremmers, *De oorsprong van het kunstwerk*, Amsterdam 1996.
- , *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954.
- , 'Die Frage nach der Technik', in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 13-44; Ned. vert. Mark Wildschut, *De vraag naar de techniek*, Nijmegen 2014.
- , *Der Satz vom Grund*, Tübingen 1957.
- , *Gelassenheit* (1959), Stuttgart 2004.
- , 'Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger' (1976), in: *Martin Heidegger, Gesamtausgabe* Bd. 16, Frankfurt a.M. 2000; Ned. vert. Paul Beers, *Alleen nog een God kan ons redden: Der Spiegel in gesprek met Martin Heidegger*, Kampen 2002.
- Homerus, *Ilias*, Ned. vert. M. A. Swartz, Haarlem 1965.
- Hoogerwerf, Andries, *Vooruitgang en verval*, Budel 2006.
- Hopkins, Jasper, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1994.
- Horkheimer, Max en Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt a.M. 2004; Ned. vert. Michel van Nieuwstadt, *Dialectiek van de Verlichting: filosofische fragmenten*, Amsterdam 2007.
- Huizinga, Johan, *De taak der cultuurgeschiedenis*, Groningen 1995.
- , *In de schaduwen van morgen: een diagnose van het geestelijk lijden van onze tijd* (1935), Soesterberg 2007.
- Huntington, Samuel, *The clash of civilizations and the making of world order*, New York 1997; Ned. vert. Jan Bos, *Botsende beschavingen: cultuur en conflict in de 21e eeuw*, Baarn 1997.
- Jaspers, Karl, *Philosophie* 3 dl., Berlijn 1932.
- , *Nietzsche und das Christentum*, München 1952; Ned. vert. Jakob Mordegaai, *Nietzsche*

- en het christendom*, Utrecht 2017.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1979; Ned. vert. Ingrid ten Bos, *Het principe verantwoordelijkheid: onderzoek naar een ethiek voor de technologische civilisatie*, Utrecht 2011.
- Kal, Victor, *Levinas en Rosenzweig: de filosofie en de terugkeer tot de religie*, Zoetermeer 1999.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1787); Ned. vert. Jabik Veenbaas en Willem Visser, *Kritiek van de zuivere rede*, Amsterdam 2004.
- , *Kritiek der praktische Vernunft* (1788); Ned. vert. Jabik Veenbaas en Willem Visser, *Kritiek van de praktische Rede*, Amsterdam 2006.
- Kaptein, Roel en Pieter Tijmes, *De ander als model en obstakel: een inleiding in het werk van René Girard*, Kampen 1986.
- Keij, Jan, *De filosofie van Emmanuel Levinas: in haar samenhang verklaard voor iedereen*, Kampen 2009.
- Kierkegaard, Søren, Vergilius Haufniensis, *Begrebet Angest* (Kopenhagen 1844); Ned. vert. J. Sperna Weiland, *Het begrip angst*, Budel 2009.
- , *Kierkegaard: een keuze uit zijn dagboeken* (1909); Ned. vert. H.A. van Munster, Utrecht 1957.
- Klukhuhn, André, *Alle mensen heten Janus. Het verbond tussen filosofie, wetenschap, kunst en godsdienst*, Amsterdam 2008.
- Koek, Gerard, *Op het spel gezet: een speurtocht naar de zin of de zinloosheid van ons leven*, Best 1993.
- Kohnstamm, Philip, *Schepper en schepping: een stelsel van personalistische wijsbegeerte op bijbelschen grondslag*, 3 dl., Deel I, *Het waarheidsprobleem: grondleggende kritiek van het christelijk waarheidsbewustzijn*, Haarlem 1926.
- Kolakowski, Leszek, *Bergson*, 1985; Ned. vert. Herman Van Den Haute, *Bergson: een inleiding in zijn werk*, Kampen 2003.
- Korthals, Michiel en Harry Kunneman, *Het communicatieve paradigma. Mogelijkheden en beperkingen van Habermas' theorie van het communicatieve handelen*, Meppel/Amsterdam 1992.
- Kroeber, Alfred L. en Clyde Kluchhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions; appendices by Alfred G. Meyer*, Cambridge MA 1952.
- Kunneman, Harry, *Habermas' theorie van het communicatieve handelen*, Amsterdam 1985.
- Kuypers, Etienne en Roger Burggraeve, *Op weg met Levinas*, Leuven/Apeldoorn 1998.
- Labooy, Guus, *Waar geest is, is vrijheid*, Amsterdam 2007.

- Laeyendecker, L., *Kritische stemmen: maatschappijkritiek van oudheid tot heden*, Budel 2013.
- Lakoff, George en Mark Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*, New York 1999.
- , *Metaphors we live by*, Chicago 2003.
- Langsam, Harold, *The wonder of consciousness: understanding the mind through philosophical Reflection*, Cambridge MA 2011.
- Lascaris, André en Hans Weigand (red.), *Nabootsing: in discussie over René Girard*, Kampen 1992.
- Lemaire, Ton, *Over de waarde van culturen: een inleiding in de cultuurfilosofie, tussen europacentrisme en relativisme*, Baarn 1976.
- , *Lévi-Strauss: tussen mythe en muziek*, Amsterdam 2008.
- , *De val van Prometheus: over de keerzijden van de vooruitgang*, Amsterdam 2010.
- Lenoir, Frédérique, *La guérison du monde*, Parijs 2012; Ned. vert. Toon Dohmen, *Hoe we de wereld kunnen genezen*, Utrecht 2014.
- Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Parijs 1994; Ned. vert. Ab Kalshoven, *Emmanuel Levinas: een biografie*, Baarn 1996.
- Levinas, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Parijs 2010.
- , 'Dvasiškumo supratimas prancūzu ir vokiečių kultūroje', *Vairas* 5/7 (Kaunas 1933), 271-280; Eng. vert. Andrius Valeičius, 'The understanding of spirituality in French and German culture', *Continental Philosophy Review* 31 (Kluwer Academic Publishers, 1998), 1-10.
- , 'Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme', *Esprit* 26 (1934), 199-208. Heruitgave: *Les imprévus de l'histoire* (Parijs 1994), 23-33; Ned. vert. Ruud Welten en Rico Sneller, 'Enkele beschouwingen over de filosofie van het hitlerisme', in: *Over de ontsnapping, voorafgegaan door enkele beschouwingen over het hitlerisme*, Kampen 2005, 23-37.
- , *De l'évasion*, in: *Recherches Philosophiques* 5 (1935/1936), 373-392. Heruitgave: *De l'évasion* (Parijs 1998), 89-127; Ned. vert. Ruud Welten en Rico Sneller, *Over de ontsnapping, voorafgegaan door enkele beschouwingen over het hitlerisme*, Kampen 2005, 39-71.
- , *Le temps et l'autre* (1946), Parijs 2011; Ned. vert. Ab Kalshoven, *De tijd en de ander*, Baarn 1989.
- , *De l'existence à l'existant* (1947), Parijs 1978; Ned. vert. Ab Kalshoven, *Van het zijn naar de zijnde*, Baarn 1988.
- , 'La réalité et son ombre', in: *Les temps modernes* 38 (1948), 769-789; Ned. vert. Jacques de Visscher, *De werkelijkheid en haar schaduw*, Kampen 1990.

- , *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Parijs 2010.
- , *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (1961), Den Haag 1968; Ned. vert. Theo de Boer en Chris Bremmers, *De totaliteit en het Oneindige; essay over de exterioriteit*, Baarn 1987.
- , “A priori et subjectivité”. A propos de la *Notion de la priori* de M. Mikel Dufrenne’, *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1962), 490-497.
- , *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme* (1963), Parijs 1984.
- , ‘La signification et le sens’, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (1964), 125-156. Heruitgave: E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier 1972), 17-63. Ned. vert. Ad Peperzak, ‘Betekenis en zin’, in: *Het menselijk gelaat* (Baarn 1987), 152-191; *Humanisme van de andere mens* (Kampen 1990), 37-99.
- , ‘La Substitution’, *Revue Philosophique de Louvain*, 66 (1968), 487-508; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), 125-166; Ned. vert. Theo de Boer, *De Plaatsvervanging*, Baarn 1977; Ab Kalshoven, ‘De substitutie’, in: *Anders dan zijn of het wezen voorbij* (1991), 146-187.
- , *Het menselijk gelaat: essays van Emmanuel Levinas* (1969); Ned. vert. Otto de Nobel en Ad Peperzak, Baarn 1987.
- , *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972; Ned. vert. Ad Peperzak, *Humanisme van de andere mens*, Kampen 1990.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974; Ned. vert. Ab Kalshoven, *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, Baarn 1991.
- , ‘Dieu et la philosophie’, in: *De Dieu qui vient à l'idée* (1982); Ned. vert. Theo de Boer, *God en de filosofie*, Den Haag 1990.
- , *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Parijs 1992.
- , *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Parijs 1982. Ned. vert. Jan Engelen en Huub Nauts, *Aan gene zijde van het vers: Talmoedische studies en essays*, Hilversum 1989.
- , ‘Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo’, Parijs 1982; Ned. vert. C.J. Huizinga, *Ethisch en oneindig: gesprekken met Philippe Nemo*, Kampen 1987.
- , *Transcendance et intelligibilité*, Genève 1984; Ned. vert. Gertrude Schellens, *Transcendentie en intelligibiliteit*, Kampen/Kapellen 1996.
- , ‘Détermination philosophique de l'idée de culture’, in: V. Cauchy (red.), *Philosophie et culture. Actes du XVIIe congrès mondial de philosophie, Montréal 1983* (Montréal 1986), 73-82. Heruitgave: E. Levinas, *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre* (Parijs 1991), 199-208. Ned. vert. Ab Kalshoven, ‘Filosofische bepaling van het begrip cultuur’, in: *Tussen ons: essays over het denken-aan-de-ander* (Baarn 1994), 229-238.

- , *A l'heure des nations*, Parijs 1988; Ned. vert. Jan Engelen en Henk van der Waal, *In de tijd van de volkeren*, Leuven/Apeldoorn 1991.
- , *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, Parijs 1991; Ned. vert. Ab Kalshoven, *Tussen ons: essays over het denken-aan-de-ander*, Baarn 1994.
- , *Dieu, la Mort et le Temps*, Parijs 1993; Ned. vert. Constance Quené, *God, de dood en de tijd: Sorbonne-colleges*, Baarn 1996.
- Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Parijs 1979; Ned. vert. Cécile Jansen, *Het postmoderne weten: een verslag*, Kampen 1992.
- , *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982-1985*, Parijs 1986; Ned. vert. Cécile Jansen en Dick Veerman, *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen*, Kampen 1987.
- Maas, Frans, mmv. Inigo Bocken en Stephan van Erp, *Vreemd en intiem: Nicolaas van Cusa op zoek naar de verborgen God*, Zoetermeer 1993.
- Marsh, Jack, 'Lévinas en Amérique du Nord aujourd'hui. Trois vagues et deux écoles,' *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes* 11 (2012), 193-211.
- McNeill, William H., *A World History*, New York/Londen 1971.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Parijs 1945; Ned. vert. Rens Vlasblom en Douwe Tiemersma, *Fenomenologie van de waarneming*, Amsterdam 1997.
- , 'L'œuvre et la pensée de Husserl,' *Husserl, cahiers de Royaumont* III, Parijs 1959.
- , *Le visible et l'invisible*, Parijs 1964; Eng. vert. Alphonso Lingis, *The visible and the invisible*, Evanston 1968.
- , *L'Œil et esprit*, Parijs 1964; Ned. vert. Rens Vlasblom, *Oog en geest*, Amsterdam 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882; Ned. vert. Pé Hawinkels en Hans Driessen, *De vrolijke wetenschap*, Amsterdam 2005.
- , *Also sprach Zarathustra*, 1885; Ned. vert. P. Endt en H. Marsman, *Aldus sprak Zarathoestra: een boek voor allen en voor niemand*, Amsterdam 1985.
- , *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*, 1886; Ned. vert. Hans Driessen, *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme*, Amsterdam/Antwerpen 2006.
- , *Der Antichrist*, 1895; Ned. vert. Pé Hawinkels, *De antichrist*, Amsterdam/Antwerpen 2003.
- Noels, Geert, *Econoshock: hoe zes economische schokken uw leven fundamenteel zullen veranderen*, Antwerpen/Amsterdam 2008.
- Orthony, Andrew (red.), *Metaphor and thought*, Cambridge University Press 1993.

BIBLIOGRAFIE

- Otten, Willem Jan, *Waarom komt U ons hinderen*, Amsterdam 2006.
- Otto, Rudolf, *Dag Heilige*, Breslau 1917; Ned. vert. Johannes W. Dippel, *Het heilige*, Amsterdam 2002.
- Palaver, Wolfgang, *René Girards mimetische Theorie* (2003); Eng. vert. Gabriel Borrud, *René Girard's mimetic theory*, Michigan State University, Michigan 2013.
- Parmenides, *Περὶ φύσεως*, Griekse tekst, Diels; Eng. vert. John Burnet, *Poem of Parmenides: on nature* (1892).
- Pascal, Blaise, *Pensées de M. Pascal sur la religion*, Parijs 1671; Ned. vert. J.A.C. Lenders, *Gedachten*, Utrecht/Antwerpen 1963.
- Pater, Wim. A. de, en Pierre Swiggers, *Taal en teken: een historisch-systematische inleiding in de Taalfilosofie*, Universitaire Pers Leuven 2000.
- Pelckmans Paul en Guido Vanheeswijck (red.), *René Girard: het labyrint van het verlangen*, Kampen/Kapellen 1996.
- Peperzak, Adriaan T., *Zoeken naar zin: proeven van wijsbegeerte*, Kampen 1990.
- , Simon Critchley en Robert Bernasconi (red.), *Emmanuel Levinas: basic philosophical writings*, Indiana University Press 1996.
- Peursen, Cornelis A. van, 'Normen binden, waarden maken vrij', *Wijsgerig Perspectief* 35/4 (1994/95), 125-128.
- Pico Della Mirandola, Giovanni, *Oratio de hominis dignitate*, 1486; Ned. vert. Michiel op de Coul, *Rede over de menselijke waardigheid*, Groningen 2008.
- Plato, *Verzameld werk* 3 dl.; Ned. vert. Hans Warren en Mario Molengraaf, Amsterdam 2012.
- Poorthuis, Marcel, *Het gelaat van de Messias: messiaanse Talmoe'dlezingen van Emmanuel Levinas*, Hilversum 1993.
- Popper, Karl R., *Objective knowledge: an evolutionary approach*, Oxford 1973.
- Portmann, Adolf, *Der Pfeil des Humanen*, Munchen 1960; Ned. vert. Toon Bartels, 'De pijl van het mensdom: beschouwingen over de hoofdgedachten van Teilhard de Chardin', in: *Pierre Teilhard de Chardin. Reisbrieven 1923 – 1955*, Hilversum/Antwerpen 1963, 9-55.
- Pot, Johan, H. J. van der, *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte: eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen*, Leiden 1999.
- Prins, Awee, *Uit verveling*, Kampen 2010.
- Pronk, Jan, 'Een minuut stilte, toespraak Airborne herdenking', Arnhem 17 september 2010. Zie <<http://www.janpronk.nl/index.html>>.
- Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Parijs 1975; Eng. vert. R. Czerny e.a., *The rule of metaphor: multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*, Londen 1978.

- Riemen, Rob, *Adel van de geest: een vergeten ideaal*, Amsterdam 2009.
- , *De eeuwige terugkeer van het fascisme*, Amsterdam 2010.
- Riessen, Renée van, *Man as a Place of God: Levinas' hermeneutics of kenosis*, Dordrecht 2007.
- Rimbaud, Arthur, *Gedichten*, Ned. vert. en com. Paul Claes, Amsterdam 1998.
- Ritter, Joachim, Karlfried Gründer en Gottfried Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bd., Basel 1971-2010.
- Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1921; Ned. vert. A.P.J. van Ligten, *De ster van de verlossing*, Delft/Meppel 2000.
- Russell, Bertrand, *A history of Western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, Londen 1945; Ned. vert. Rob Limburg, *Geschiedenis der westerse filosofie in verband met politieke en sociale omstandigheden van de oudste tijden tot heden*, Wassenaar 1975.
- Savater, Fernando, *Ética para amator*, Barcelona 1991; Ned. vert. Adri Boon, *Het goede leven: ethiek voor mensen van morgen*, Utrecht 2010.
- Schomakers, Ben, *De kern van het zijnde: een inleiding tot de Metafysica van Aristoteles*, Budel 2005.
- Scruton, Roger, *Culture counts: faith and feeling in a world besieged*, New York 2007; Ned. vert. Jabik Veenbaas, *Waarom Cultuur belangrijk is*, Amsterdam 2008.
- Sen, Amartya, *Identity and violence: the illusion of destiny*, New York/Londen 2007.
- Shankman, Steven, *Other others, Levinas, literature, transcultural studies*, State University of New York 2010.
- Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1983; Ned. vert. Tinke Davids, *Kritiek van de cynische rede*, Amsterdam 2013.
- , *Du musst dein Leben ändern*, Frankfurt a.M. 2009; Ned. vert. Hans Driessen, *Je moet je leven veranderen*, Amsterdam 2011.
- Smith, Steven G., 'The work of service: Levinas's eventual philosophy of culture', *Levinas Studies* 4, 2009, 157-176. Zie <<https://www.pdcnet.org/levinas/Levinas-Studies>>.
- Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1980.
- Spiegelberg, Herbert, *The phenomenological movement: a historical introduction*, Londen 1994.
- Steiner, George, *Martin Heidegger*, New York 1978; Ned. vert. Maarten van der Marel, *Martin Heidegger*, Kampen 1994.
- Stokhof, Martin, *Taal en betekenis: een inleiding in de taalfilosofie*, Amsterdam 2009.
- Struyken Boudier, C. E. M., 'Psychologie, een werelds bedrijf?', in: Bleijendaal, Herman, Johan

BIBLIOGRAFIE

- Goud en Eleen van Hove (red.), *Emmanuel Levinas over psyche, kunst en moraal*, Baarn 1991, 46-54.
- Swierstra, Tsjalling, 'Anti-Platonisme in de ethiek', *Krisis: tijdschrift voor filosofie* 71 (1998), 43-58.
- Swiggers, Pierre, *Frege's Over betekenis en verwijzing: inleiding, vertaling en bibliografie*, Leuven 1984.
- Tennekes, Johannes, *De onbekende dimensie: over cultuur, cultuurverschillen en macht*, Leuven/Apeldoorn 1992.
- Terpstra, Marin, *Democratie als cultus: over politiek en religie*, Amsterdam 2011.
- Topolski, Anya, *Arendt, Levinas and a politics of relationality*, London/New York 2015.
- Tylor, Edward B., *Primitive culture*, Londen 1871.
- Valk, J. M. M. (Koos) de, 'Mens en cultuur', in: Edith Brugmans (red.), *Cultuurfilosofie: katholieke, reformatorische, humanistische, islamitische en joodse reflecties over onze cultuur*, Budel 2002.
- Vattimo, Gianni, *Credere di credere*, 1996; Ned. vert. Liliane Jansen-Bella, *Ik geloof dat ik geloof*, Amsterdam 1998.
- Vedder, Ben, *Erfgenamen van de Toekomst: Heideggers vraag naar zijn als vraag naar zin*, Tilburg University Press 1990.
- Verbrugge, Ad, *Tijd van onbehagen: filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam 2004.
- Vergeer, Charles, *Overspoeld door de eindigheid: inleiding tot de metafysica*, Budel 2015.
- Verhoeven, Cornelis, *Inleiding tot de verwondering* (1967), Budel 2006.
- Verstegen, Peter, *Charles Baudelaire. De bloemen van het kwaad*, Amsterdam 1995.
- Visker, Rudi, *The inhuman condition: looking for difference after Levinas and Heidegger*, Dordrecht 2004.
- Visser, Gerard (red.), *Nietzsches cultuurkritiek in de Unzeitgemässe Betrachtungen*, Universiteit Leiden 2000.
- Vries, Gerard de, *De ontwikkeling van wetenschap: een inleiding in de wetenschapsfilosofie*, Groningen 1985.
- Vroon, Piet en Douwe Draaisma, *De mens als metafoor: over vergelijkingen van mens en machine in filosofie en psychologie*, Baarn 1985.
- Waaijman, Kees, *Spiritualiteit, vormen, grondslagen, methoden*, Gent/Kampen 2000.
- Wachter, Frans de (red.), *Over nut en nadeel van het postmodernisme voor het leven*, Kapellen 1993.

- Wal, G.A. (Koo) van der, *Karl Jaspers*, Baarn 1970.
- , en Frans C.L. Jacobs, *Vragen naar zin: beschouwingen over zingevingproblematiek*, Baarn 1992.
- , en Bob Goudzwaard (red), *Van grenzen weten: aanzetten tot een nieuw denken over duurzaamheid*, Budel 2006.
- Walton, David, *Doing cultural theory*, Londen 2012.
- Wasserstein, Bernard, *Barbarism & Civilisation*, Oxford 2007; Ned. vert. Pieter van der Veen, Chiel van Soelen en Toon Dohmen, *Barbarisme en beschaving: een geschiedenis van Europa in onze tijd*, Amsterdam 2008.
- Weil, Eric, *Logique de la philosophie* (1950), Parijs 1985.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Londen 1961; Ned. vert. W.F. Hermans, *Tractatus logico-philosophicus*, Amsterdam 2006.
- Wyschogrod, Edith, *Emmanuel Levinas: the problem of Ethical Metaphysics* (1974), Fordham University Press, New York 2000.
- Zijderveld, Anton C., *Sociologie als cultuurwetenschap: een beknopte methodologie van de cultuursociologie*, Utrecht 1988.
- Zoest, Aart van, *Zin zien: over interpreteren*, Muiderberg 1986.

CURRICULUM VITAE

Als naoorlogse babyboomer beleefde Dick van Biemen zijn coming of age in de turbulente jaren zestig van de vorige eeuw. Popmuziek, vrije kunst en ‘eindeloos filosoferen’ vormden in die periode de levensbeschouwelijke opmaat voor een evangelisch engagement met praktisch sociaalmaatschappelijke impact. Zo verruilde Van Biemen begin jaren zeventig van de een op de andere dag het schildersatelier voor de diaconale zorg en crisisopvang voor thuislozen; een functie die hij gecombineerd met het gemeentepastoraat en studies christelijke theologie bijna twintig jaar vervulde. Midden jaren tachtig koos Van Biemen voor de cultuurwetenschappelijke studies van de Open Universiteit, die hij in 1995 afrondde met een doctoraalscriptie, getiteld *Het gelaat van Levinas: de ethiek van Emmanuel Levinas in maatschappelijk & cultuurwetenschappelijk perspectief*. Waarna hij zich, naast het huismanschap en inmiddels hervatte beeldend kunstenaarschap, als docent cultuur- en godsdienstfilosofie verbond aan het (Zeeuws) Volksuniversiteitsonderwijs (ZVU) en Hoger Onderwijs Voor Ouderen (HOVO). Als filosofisch consulent en medeorganisator van het Filosofisch Café Middelburg (FCM) combineert Van Biemen al ruim twintig jaar de publieksfilosofie met de academische filosofiestudie. Binnen die vruchtbare maatschappelijke en wetenschappelijke samenhang betreffen zijn interesses de wijsgerige ethiek, zingevingsvraagstukken en het spiritualiteitsonderzoek in brede zin – waarvan zijn dissertatie, getiteld *Het cultuurbegrip van Emmanuel Levinas: betrokkenheid op de transcendentie als metafysica van de cultuur*, de meest recente uitdrukking vormt.

Het begrip 'cultuur' in termen van *eigen* en *vreemd* is meer dan ooit een hot item – steeds kritischer wordende vragen omtrent de eigen cultuur en die van de ander duiden op een groeiende desoriëntatie. En juist hier weet de Frans-Joodse filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995) vanuit een eigen cultuurbegrip onze noties over cultuur in het algemeen en die van het Westen in het bijzonder te verrijken met inzichten die én van een breed wijsgerige én diep existentiële doorleefdheid getuigen. Maar, wat voor cultuurbegrip is dat? Levinas analyseert de twintigste eeuwse (post)moderne cultuur en multiculturele complexiteit, en leidt ons over “de culturele betekenissen” (*les significations culturelles*) naar de oorspronkelijkheid – “de ene Zin” (*le sens unique*) – van de cultuurgeneze, alwaar we zijn denkweg volgend, het gebied van de metafysica betreden richting de grond(voor)waarden van de cultuur. Als antwoord op de gestelde vraag wil dit onderzoek dan ook uitdrukkelijk recht doen aan al die fundamentele aspecten van Levinas' ongemene visie op het cultureel en daarmee bijdragen aan verbreding en verdieping van de Levinas-studie inzake deze thematiek.

Twee teksten waarin Levinas het culturele nauwgezet analyseert en vervolgens zijn cultuurbegrip overtuigend expliciteert, 'La signification et le sens' (1964) en 'Détermination philosophique de l'idée de culture' (1983), worden door de auteur aan een integrale exegese onderworpen. Resultierend in een kritische confrontatie van het westers *vrijheidsidealisme* met Levinas' *verantwoordelijkheidsrealisme* – dat laatste door Levinas benoemd als een ethische cultuur van “betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie” en “doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn”. Niet eerder werd zo grondig studie gemaakt van Levinas' specifieke cultuurbegrip en de even wijsgerige als spirituele wijze waarop hij het heuristisch potentieel van de complexe notie *cultuur* exploreert en expliciteert. Waarmee het onderzoek zich situeert in de 'third-wave' van Levinas-studies, gericht op al die multi sociaal culturele en ecologische kwesties betreffende een rechtvaardige en leefbare wereld, waar Levinas zelf niet meer aan toekwam maar waarvan de doordenking vruchtbare inspiratie vindt in zijn metafysisch cultuurbegrip.

ISBN 978-94-6301-059-7



9 789463 010597

