

JTB 20773

RIJKSUNIVERSITEIT GENT
Faculteit voor Letteren en Wijsbegeerte
Academiejaar 1982-83

DOGMATISME EN ONTOLOGIE BIJ LEVINAS

AL-526278-10

Verhandeling voorgedragen voor het behalen
van de graad van licentiaat in de Wijsbegeerte
door Paul WILLEMARCK.

Promotor : prof.dr. Rudolf Boehm.



1999 B 23

VOORWOORD

Levinas' filosofie is in de eigenste zin moraalfilosofie. De moraalfilosofie is voor Levinas de 'eerste filosofie'. Hiermee denkt hij in tegenstelling te staan tot het grootste deel van de Westerse filosofie, die, aldus Levinas, de waarheid boven de rechtvaardigheid heeft geplaatst. Levinas wil de metafysica in ere herstellen, en haar opponeren aan de ontologie. De ontologie is een dogmatische filosofie, aldus Levinas, die de werkelijkheid reduceert tot een totaliteit, een systeem. Ze staat in het teken van het egoïsme en reduceert het Andere tot het Zelfde. De metafysica daarentegen zou de oorspronkelijke roeping van de filosofie trouw blijven door de rechtvaardigheid boven de waarheid te plaatsen. Dit releveert zich in de aandacht voor de/het Andere. De metafysische relatie is een relatie met de Andere, die hem niet tracht te dwingen, maar vrede is (of nastreeft) met hem - pluraal. Dit is het interessante bij Levinas. Wat hij de metafysica noemt, is de aanleiding voor een meditatie van hetgeen men de paradox van de pluralistische of tolerante idee zou kunnen noemen. De tolerante idee is een paradox reeds op het vlak van de common sense : enerzijds is er het gevaar

van de laksheid en anderzijds de intolerantie. De gulden middenweg lijkt te liggen in het 'standpunt' of het 'engagement'. Maar hier stelt zich voor de Westerse filosofie een probleem in verband met de voorstelling of het begrip in de tolerantie (of het pluralisme), want indien men de ontologische fundering van de Westerse filosofie ernstig neemt, komt men onvermijdelijk tot de conclusie dat de 'ware' tolerantie (of het 'ware' pluralisme) enkel mogelijk zijn binnen de adequate van de voorstelling met de wetmatigheden van de totaliteit (de wereld). Dit betekent echter meteen dat het Ik en de Ander in deze totaliteit verenigd worden en dus, zoals Levinas zegt, eigenlijk tot het Zelfde gereduceerd worden. Ze krijgen een gemeenschappelijke grond die hun 'waarheid' is. De twee heterogene entiteiten zijn twee delen van een geheel geworden. Het is tegenover dit probleem dat Levinas' poging om onze verhouding tot de/het Andere te denken, voor ons betekenis krijgt. Te meer daar Levinas' formuleringen het probleem meteen op een principieel vlak stellen. Want het is duidelijk dat het empirisch in veel gevallen vrij duidelijk is wat pluralisme en tolerantie betekenen. De problemen

worden echter filosofisch toegespitst wanneer men ze op het principiële vlak plaatst. En dat is wat Levinas gepoogd heeft. Zijn onderneming mislukt in die zin dat hij er niet in slaagt zich van het dogmatisme van het Zelfde te bevrijden. Daarvoor zou hij een andere conceptie van de ervaring moeten hebben. Levinas kan het begrip enkel als ontologisch begrip denken. Hiertegenover plaatsen wij Fichte die er in geslaagd is een niet dogmatisch gearde grond van de ervaring te denken - dit is een voldoende grond die niet tegelijk noodzakelijke voorwaarde is van de ervaring. Levinas kent echter enkel de soliptische Fichte-interpretatie, die voorbijgaat aan dit kritische aspect van zijn werk. Levinas denkt aan de totalisering van de ontologie te kunnen ontsnappen door het Andere te denken als het gelaat van de Ander dat zich uitdrukt en ons onderricht. Maar dit mislukt precies door het feit dat hij het Andere en zijn uitdrukking opvat als de idee van het Oneindige, God, het Volmaakte, het Absolute.¹ Immers de realiteit denken tegen de achtergrond of in het perspectief van deze absolute normen is precies de verwezenlijking

1. Levinas schrijft het Oneindige met hoofdletters om te benadrukken dat hij het over het metafysische Andere heeft, hij houdt dit niet systematisch aan maar doet dit enkel wanneer hij denkt dit te moeten accentueren; wij gebruiken het verschil echter systematisch, omwille van de duidelijkheid - we gebruiken steeds een hoofdletter waar het over het metafysische Andere gaat en een kleine letter wanneer het Andere binnen de ontologische verhoudingen komt.

van de ontologie (de platonische participatieloga). Levinas tracht hieraan te ontsnappen door het Oneindige te plaatsen in de uitdrukking van het gelaat van de Ander, en in het onophoudelijke hernemen van de uitdrukking ("dédire le dit"). Het eerste zal zich reduceren tot een chronologisch verschil, het tweede zal verdwijnen van zodra de ethiek praktisch wordt. Hij tracht er ook nog aan te ontsnappen door te stellen dat de idee van het Oneindige, geen thematisering is van het Ik, maar een eis van de Ander. Wat erop neerkomt dat het Oneindige niet in de aantonnende wijs maar in de gebiedende wijs moet gedacht worden maar ook dit zal hem niet van het dogmatisme bevrijden. Uiteindelijk kan hij de verhouding van het Ik tot de/het Andere niet kritisch denken zolang hij het principe van de ervaring als een voldoende grond denkt die tegelijk ook noodzakelijke voorwaarde is. Levinas geeft in zijn beschrijvingen echter dikwijls de mogelijkheid om tot een niet dogmatische conceptie van de werkelijkheid te komen - maar hij maakt dit zelf (steeds) terug onmogelijk door zijn geloof in de absolute normen (God, het Oneindige, ...). Deze dubbelzinnigheid van zijn beschrijvingen zal ons ook nog bezighouden.

Er rest mij nog mijn dank te betuigen aan degenen die mij geholpen hebben : Rudolf Boehm en Benoît Angelet, die zich steeds bereid hebben getoond zich met mijn problemen in te laten.

Hoofdstuk I : STATUS QUESTIONIS

Levinas wordt als één van de grootste, zoniet de grootste moraalfilosoof van de 20^e eeuw aanzien. En inderdaad, er zijn willicht weinig hedendaagse auteurs die de diepgang en complexiteit van zijn morele intuïtie kunnen bereiken. Levinas heeft ook de verdienste of het voorrecht, de erfgenaam te zijn van verschillende tradities en denkrichtingen. Enerzijds is hij als Jood en als schriftgeleerde¹ de erfgenaam van de Joodse traditie, anderzijds is hij ook zeer goed geschoold in de filosofie. Bovendien is hij binnen de Westerse traditie vertrouwd met verschillende denkrichtingen. Enerzijds behoort hij tot de fenomenologische school, maar anderzijds is hij ook zeer sterk beïnvloed door de filosofie van Franz Rozenzweig en Martin Buber, en door de Franse filosofie vanaf Bergson. Hij zelf behoort tot het Franse existentialisme en men moet de genealogie van zijn werk dan ook begrijpen in dit perspectief.

Met betrekking tot de receptie van Levinas' werk stelt zich een probleem. Zijn werk heeft, zoals eigenlijk ook te verwachten is, groot gehoor gevonden vanuit gelovige hoek.² Dit plaatst de problemen reeds in een zeer spe-

-
1. Hij blijft echter een outsider tegenover de traditionele schriftgeleerden. Tot zijn grote spijt worden zijn interpretatiepogingen van de Talmud bij hen niet goed onthaalt.
 2. Zijn werk werd verschillende malen bekroond : hij kreeg de Albert Schweitzer-prijs, hij is ere-doctor aan de Katholieke Universiteit van Leuven, aan deze van Leiden, ...

cifiek perspectief.¹ Een perspectief dat zeker niet vreemd is aan Levinas' werk, en dus ook volkomen terecht is. Maar het valt te betwijfelen of Levinas' verdienste in deze richting zou moeten gezocht worden. Vanuit de aard van de probleemstelling van de moraal vandaag denk ik dat het godgelovige perspectief eigenlijk irrelevant is, en in die zin voorbijgaat aan datgene waar het op aankomt. Immers sinds de Franse (en Amerikaanse) Revolutie, sinds het ontstaan van de moderne staten en de Verklaring van de Rechten van de Mens is het morele gezag overgegaan van de Kerk en de Monarch, naar de Staat als geïstitutionaliseerde wettelijkheid, en haar rechters. Met andere woorden voor zover de moraliteit haar neerslag heeft in de principes van de moderne staten - in die mate heeft de moraliteit een profane fundering gekregen. Natuurlijk kan men hiertegen opwerpen dat dit slechts een historisch empirisch argument is, en dit is dan ook in zekere zin een belangrijke tegenwerping. Maar zelfs voor wat de kern van de moraliteit betreft - los van de feitelijk historische context - denk ik dat men het godgelovige standpunt moet afvoeren, en wel om principiële redenen. Benevens het feit dat men aan de hand van Feuerbach zou kunnen argumenteren betreffende de intrinsieke verbondenheid van ontologie en godsdienstig denken,

1. Ik citeer Levinas meestal in het Frans, omdat de Franse taal naar mijn gevoel een atheïstische of agnostische interpretatie, itt onze taal, bevoordeligt.

zullen we meer bepaald trachten aan te tonen (Hoofdstuk IV) dat het precies de idee van God of van het Oneindige is die ervoor zorgt dat Levinas noodzakelijkerwijze terugvalt in het ontologische denken waarvan hij de totaliserende structuur bekritiseert.

Wat is nu de stand van de Levinasstudie ? Wat zijn de problemen die de interpreten bespreken ? We zullen één belangrijke Levinaskenner bespreken - Stefan Strasser. Stefan Strasser is zeker niet één van de eerste denkers die zich voor het werk van Levinas heeft geïnteresseerd. Integendeel zijn aandacht voor Levinas kwam vrij laat.¹ Hij heeft echter de verdienste gehad het eerste uitgebreide inleidende boek te schrijven over Levinas' werk : 'Jenseits von Sein und Zeit' 1978 (Martinus Nijhoff, Den Haag). Zijn analyses behandelen niet alle probleemgebieden uit Levinas' werk, echter wel de belangrijkste, nl. de sociale filosofie, de ethiek en de godsdienstfilosofie. De belangrijkste problemen die Strasser ziet vat hij samen op het einde van het werk.

Strasser betreurt dat Levinas 'geen ogenblik' gedacht

1. Zijn eerste artikel dateert van 1975.

heeft aan het probleem van het radicale kwaad. Hij stelt dat men, tegenover Levinas' metafysica van het Goede, met recht het belang van een metafysica van het Kwade zou kunnen verdedigen.

"Was bei dieser Darstellung auffällt, ist die Tatsache, dass Levinas keinen Augenblick an die Möglichkeit einer Infinition des Böses gedacht hat. Es fällt umsomehr auf, als es sich dabei nicht um eine blosse Denkmöglichkeit handelt, nicht um eine abstrakte Fiktion, sondern um eine reale Möglichkeit, die der Einzelmensch so wie auch die intersubjektiv verbundene Menschheit nur allzu gut kennen. (...) - Man wende nicht ein, dass unsere kritische Erwägung lediglich psychologische und soziologische Tragweite besitze. Im Ausgang von ihr kann man der Metaphysik des Guten, so wie sie in "Totalité et Infini" entwickelt wurde, eine Metaphysik des Bösen entgegenhalten, und es ist bedauerlich, dass unser Philosoph dies gar nicht erwogen hat."¹

Is dit zo ? Het is juist dat Levinas onvergelykelyk veel meer over het Goede spreekt dan over het Kwade - tenminste in die termen. Het meest uitdrukkellyk spreekt dan over het Kwade in "Humanisme de l'Autre

1. S. Strasser, Jenseits von Sein und Zeit, p 378 - 9.

Homme" p. 80-81 (ook in "Transcendance et Mal" maar minder interessant). Nochtans is dit ook slechts gedeeltelijk waar. Immers Levinas spreekt eigenlijk ook voortdurend over het Kwade, als hij het heeft over het dogmatisme of het egoïsme van de filosofie van het Zelfde die de vrijheid boven de gerechtigheid plaatst. Verder heeft hij het in een bepaalde zin ook over een metafysica van het Kwade wanneer hij het Ik denkt zoals Gyges. Weliswaar is daarbij terug eigenlijk niet in de eerste plaats het Kwade thema, maar het is wel een sleutelbegrip voor het begrijpen van Levinas' positie tegenover dit probleem.

"Le mythe de Gygès est le mythe même du Moi, et de l'intériorité qui existent non-reconnus. Ils sont certes l'éventualité de tous les crimes impunis - mais tel est le prix de l'intériorité, qui est le prix de la séparation".¹

De mythe van Gyges is in de interpretatie die Levinas eraan geeft de figuur van de "metafysica" van het Kwade. Levinas zou echter betwijfelen dat dit een metafysica is. Hij zou er precies op wijzen dat het Kwade "(l)' être persévérant dans l'être"² is. De "Infinition des

-
1. Totalité et Infini, p. 32 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1980) voortaan afgekort als TI.
 2. Humanisme de l'Autre Homme, p 81 (Fata Morgana, 1972) voortaan afgekort als HAH.

Bösen", de veroneindiging van het Kwade kan dan eigenlijk enkel maar de verabsolutisering zijn van het valse oneindige¹ in de identificatie van het Ik als filosofie van het Zelfde - ontologie. Het is dus toch duidelijk dat Levinas wel degelijk de problematiek van het Kwade overdacht heeft. Bovendien begint Totalité et Infini met de vraag welke onze verhouding moet zijn tegenover het radicale Kwaad.

"On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale.(...) On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments de Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique; que la guerre, ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patence même - ou la vérité - du réel. En elle, la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. Dure réalité (cela sonne comme un pléonasme!), dure leçon des choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion."²

1. TI, p. 132

2. TI, p. IX.

Wat is dan uiteindelijk zijn standpunt tegenover deze realiteit ? Wat is dan zijn 'laatste woord' in verband met het Kwade ? Het Kwade is het zijn dat volhardt in het zijn zonder dat het zich laat in vraag stellen door de Ander, zonder dat het zijn investituur heeft gekregen van de Ander. De "Infinition des Bösen" is de realiteit als oorlog. Maar wat doet men onder vier ogen met het Kwade ? - Men verdédigt zich zoals men kan, maar niet gelijk hoe. Levinas houdt zijn ver- toog steeds op een erg abstract niveau. In zijn niet direct filosofische teksten spreekt hij echter dik- wijls concretere taal. Zo bijvoorbeeld in het artikel 'Eer zonder vlagvertoon', waaruit het volgende :

"Wanneer 'alles geoorloofd is', be- staat de hoogste plicht in de verant- woordelijkheid die men voelt ten aan- zien van deze waarden die de vrede mogelijk maken : in een heelal vol oor- log niet konkluderen dat alleen oorlog- voeren zekerheid geeft, niet heulen met de tragische situatie die hoort bij de mannelijke deugden van een wanhopig sterven en moorden; om geen andere re- den gevaarlijk leven dan om de gevaren af te wenden, zodat men weer onder de schaduw van zijn wijngaard en vijgeboom terug kan keren."¹

1. Het Menselijk Gelaat, p 71 (Ambo, Baarn, 1978⁴) voor- taan afgekort als HMG.

De vraag blijft echter - en dit is ook de vraag die Strasser bezighoudt - hoe kan men beslissen ? Waar ligt de grens ? Wat is Goed, wat is Slecht ? Het Goede is slechts mogelijk in het perspectief van de idee van het Oneindige die de idee is van de Ander, aldus Levinas. Deze idee heft de interioriteit (Gyges) en dus de inadequatie niet op. We moeten trachten het Goede te bereiken langs de moeilijke weg van de waarheid¹ die niet naar de adequatie leidt maar naar het oordeel van de Ander (of het oordeel van God) die rechter is.

"le Même ne peut rejoindre l'Autre que dans les aléas et les risques de la recherche de la vérité au lieu de reposer sur lui en toute sécurité. Sans séparation, il n'y aurait pas eu de vérité, il n'y aurait eu que de l'être. Vérité - contact moindre que la tangeance - dans le risque de l'ignorance, de l'illusion et de l'erreur ne rattrape pas la "distance", n'aboutit pas à l'union du connaissant et du connu, n'aboutit pas à la totalité."²

Wil dit zeggen dat er enkel een empirisch verschil, enkel een toevallig, en geen principieel verschil zou

1. Door zich eventueel te verzetten tegen de Ander of zijn ideeën.

2. TI, p. 31-32.

zou bestaan tussen Goed en Kwaad ? Neen, het Kwade is precies de verabsolutering van het Zijn, de ontologie als ultiem criterium, het Goede daarentegen is onderworpen aan de Ander, het Oneindige. Omdat we met ons initiatief niet meteen iedereen engageren moeten we dus in zekere zin in het ongewisse oordelen en handelen. Ons oordeel of onze handeling zal ons niet noodzakelijk, niet onvermijdelijk, naar het Goede leiden. De wetmatige zekerheid van het ontologische denken is hier niet te vinden. Men moet zich engageren zonder dat daarmee de loop van de geschiedenis vastligt. Het engagement dat men neemt is het eigen engagement, niet dat van een Ander.

Levinas zal hier echter zelf het ontologische denken terug invoeren door de Andere precies in het perspectief van het Oneindige te plaatsen waardoor alles terug in noodzakelijke categorieën (wetmatige verhoudingen) terecht komt. We zouden ons dan weliswaar nog steeds kunnen vergissen. Maar het betreft dan wel enkel empirische vergissingen, geen principiële, immers het Ik verzekert zichzelf de convergentie tussen de moraliteit en realiteit door de Ander te begrijpen in het perspectief van het Oneindige, het Perfecte, God. Met andere woorden het Ik en de Ander vormen hier dus

toch een totaliteit, namelijk een totaliteit die van bij de Ander begint. In welke mate dit verschil irrelevant is wordt gauw duidelijk wanneer men er een derde persoon bijhaalt. In een conflictueuze situatie met drie personen is het meteen duidelijk dat God of het Oneindige hier zal optreden als bemiddelende entiteit vermits hij het perspectief is van beide 'Andere'. Dit betekent echter, dat daarmee een gemeenschappelijk perspectief ontstaat voor het Ik tegenover de beide Andere - ze worden vergelijkbaar. Anderzijds is het zo dat deze concrete Anderen, in het 'ideale' (absolute, theologische perspectief waarin ze komen te staan, enkel kunnen gedacht worden aan de hand van de platoonse participatieleer. Dit betekent echter dat ze terug in (de noodzakelijke relaties van) een ontologische totalisatie worden begrepen. Levinas kan daar niet uitkomen. Hij probeert dat weliswaar, hij stelt dat de ware betekenis van de relatie tot de Ander precies gevormd wordt in de persoonlijke relatie tot de Ander buiten (en voor) de totalisatie van de Ander in de Staat. Hij slaagt er echter niet in deze betekenis te denken buiten de ontologie, precies omdat hij de Ander plaatst in het perspectief van God of het Oneindige - "il faut que son regard me vienne d'une dimension de l'idéal."¹

1. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 174 (Vrin, Paris 1974) voortaan afgekort als DEHH.

Het Kwade, is voor Levinas, te denken en te handelen alsof de wetmatige ordening van de wereld - de ordening die iedereen engageert omdat niemand er zich kan aan onttrekken - het enige en ultieme criterium is. Dit is echter precies het resultaat waartoe hijzelf komt, op het onmiddellijke of direkte altruïsme na (een altruïsme dat echter niet in staat is tot een ondogmatisch begrip)¹. - Het Goede is slechts mogelijk als een persoonlijk avontuur, een eigen opgave - een solitaire maar geen geïsoleerde opgave. Het Goede is, aldus Levinas, slechts mogelijk als vrede met de Ander - pluraal.

"L'unité de la pluralité c'est la paix et non pas la cohérence d'éléments constituant la pluralité. La paix ne peut donc pas s'identifier avec la fin des combats qui cessent faute de combattants, par la défaite des uns et la victoire des autres, c'est à dire avec les cimetières ou les empires universels futurs. La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté où

1. En dus ook niet in staat is tot een tolerantie of pluralisme in de principes.

le moi, à la fois se maintient et existe sans egoïsme. Elle se conçoit à partir d'un moi assuré de la convergence entre la moralité et la réalité."¹

Met dit laatste, met deze 'convergentie tussen moraliteit en realiteit' heeft Strasser terug problemen. Voor hem stelt het probleem zich zo : ofwel betekent dit dat Levinas in de toekomst een geleidelijke convergentie ziet tussen moraliteit en de historisch-sociale realiteit - gedragen of gerealiseerd door de vruchtbaarheid; dan is echter niet in te zien waarom hij dit denkt aan de hand van het begrip van de oneindige toekomst; ofwel, betekent dit dat men de oneindige toekomst inderdaad moet zien als een tijd die boven de historische tijd² uitstijgt, maar dan is volgens Strasser niet meer in te zien hoe deze convergentie moet tot stand komen. De eerste mogelijkheid heeft Levinas reeds in het voorwoord van *Totalité et Infini* van de hand gewezen.

"(L'eschatologie) n'introduit pas un système téléologique dans la totalité, elle ne consiste pas à enseigner l'orientation de l'histoire. L'eschatologie met en relation avec l'être

1. TI, p. 283

2. Dit is de tijd van de ontologie of van de atheïst voor Levinas.

par delà la totalité ou l'histoire,
et non pas avec l'être par delà le
passé et le présent."¹

Levinas bedoelt dus duidelijk de tweede mogelijkheid. Hierbij is het enigzins bevreedend dat Strasser niet kan inzien hoe de convergentie tussen moraliteit en realiteit hier kan plaatsvinden.

"Die Alternatieve bestünde darin, dass die unendliche Zukunft als ein Eschaton gedacht wird, das essentiell verschieden ist von der historischen Zeit. Dann ist aber wiederum nicht einzusehen, wie eine Konvergenz von Sittlichkeit und Realität zustandekommen soll, zumal doch diese Realität ohne ihre historischen, sozialen, ökonomischen Dimensionen undenkbar ist."²

Strasser formuleert het nochtans vrij precies, hij zegt "te meer daar deze realiteit zonder haar historische, sociale, en economische dimensies ondenkbaar is". En, inderdaad zo vat Levinas het ook op - "on n'accueille pas l'Autre les mains vide" - de economie is een noodzakelijke voorwaarde van de realiteit (cf. 2de sectie van Totalité et Infini, maar ze is niet de gehele werkelijkheid. Met andere woorden, de convergentie tussen

1. TI, p. XI

2. Jenseits von Sein und Zeit, p. 377-378

moraliteit en realiteit is niet de toenadering tussen de moraliteit zoals Levinas die denkt (als dienst aan de Ander) en de Staat zoals die gedacht wordt in de ontologie¹. De realiteit zelf zou voortaan anders moeten gedacht worden, en de Staat zou op basis hiervan wellicht moeten worden omgevormd. Daar vindt men echter bij Levinas geen woord over, behalve de steeds terugkerende nadruk op het fundamentele pluralisme, waarvan hij na Totalité et Infini ook steeds meer de anarchische basis benadrukt. Verder vindt men ook de affirmatie van de noodzaak van principes om de verdelende rechtvaardigheid mogelijk te maken. Hoe beide samen gedacht moeten worden blijft echter onuitgesproken. Dit probleem zal ons nog bezighouden onder de algemene vorm van de relatie tussen wat Levinas de basis van de morele relatie noemt, het Gelaat van de Ander, en het 'wat' in deze relatie.

1. Alhoewel het precies wel daarop zal neerkomen, ondanks Levinas' betrachtting - en Strassers opmerking is dan ook begrijpelijk in dit perspectief. Strasser heeft echter geen aandacht voor de mogelijkheid en de noodzaak, uitgaande van Levinas' probleemstelling, om tot een ander begrip van de ervaring (of de voorstelling) te komen.

Hoofdstuk II : DOGMATISCH DENKEN EN KRITISCH DENKEN

1. Het begrip van het zijn in Levinas' denken.

Levinas wil een onderscheid maken tussen ontologie en metafysica. De ontologie staat in het teken van het egoïsme - het is de overheersende tendens in de Westerse traditie, aldus Levinas. Hiertegenover stelt hij de metafysica die de oorspronkelijke intuïtie van de filosofie heeft behouden, en die de prioriteit van de rechtvaardigheid of het Goede, leert. Deze prioriteit van de rechtvaardigheid bestaat in een prioriteit van het Andere (boven het Zelfde - de realiteit van de ontologie) - een subjectie aan het Andere. Het principe van de ontologie, en met een de hoogste waarde ervan, is de waarheid (als adequatie) - het is de evidentie of de integratie in het geheel van de noodzakelijke (wetmatige) voorstellingen. De ontologie reduceert alles tot een totaliteit. Ze leert de prioriteit van het Ene : "l'antique privilège de l'unité qui s' affirme de Parménide à Spinoza et Hegel"¹. Hiertegenover plaatst Levinas de waarde van het Andere, die de waarde is van de interioriteit die door de totalisering van de ontologie wordt teniet ge-

1. TI, p. 75

daan. Nochtans krijgt de ontologie in de filosofie van Levinas een zeer belangrijke plaats toegewezen. Ze is - hoe paradoxaal dit ook mag klinken gezien Levinas' kritiek op de ontologie - noodzakelijke voorwaarde om tot de ethische relatie te komen, aldus Levinas. Voor Levinas kan men er slechts in slagen de relatie met het Andere te denken, wanneer het een relatie is tussen termen die absoluut onafhankelijk blijven in deze relatie (wanneer ze zichzelf absolveren in deze relatie). Dit kan slechts in een relatie tussen een Ik en het gelaat van de Ander.

"L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi."¹

Het dogmatisme van de ontologie is dus een noodzakelijk vertrekpunt volgens Levinas. - Dit is eigenlijk niet zo evident, want hiermee zal heel de kritische zijde - de metafysische zijde (in Levinas' terminolo-

1. TI, 6.

gie) - van zijn beschrijving van de interioriteit verloren gaan dus uiteindelijk ook de voorstelling van de interioriteit zelf (zie Hoofdstuk III en IV). We zullen aantonen dat Levinas in wat hij de metafysische relatie noemt, niet buiten de ontologie geraakt.

Vooreerst gaan we echter een grondenanalyse maken van wat Levinas de ontologie noemt. Hierbij zullen we zien dat hetgeen Levinas ontologie noemt, overeenstemt met datgene wat Fichte dogmatisme noemt (cf paragraaf II, 4), en ook met de platonische participatieleer (cf paragraaf IV, 2.3 en 2.4). Het zijn komt hierbij naar voor als de dialektische grond die alles reduceert tot één groot geheel.

De Westerse filosofie, zegt Levinas, is van meetaf aan overwegend een ontologie geweest, t.t.z. een reductie van het Andere tot het Zelfde door tussenkomst van een middelterm die neutraal is en die door het begrip van het zijn wordt verzekert. Het zijn is eigen aan het Ik, als het Zelfde. Het is een dogmatisch zijn. "Het Zelfde is in wezen, identificatie in het verschillende, of geschiedenis, of systeem."¹ Dit is enkel mogelijk als Ik, aldus Levinas. Het Ik is "het oorspronkelijke

1. TI, p 10

werk van de identificatie".¹ "Het Ik is identiek tot in zijn veranderingen. Het stelt ze zich voor, en begrijpt ze. De universele identiteit waar het heterogene kan omvat worden, heeft het geraamte (ossature) van een subject, het geraamte van de eerste persoon. De universele gedachte, is een "ik denk"². Het Andere verdwijnt in deze identiteit,

"De identificatie van het Zelfde is niet de leegte van een tautologie, noch de dialektische tegenstelling aan het Andere, maar het concrete van het egoïsme."³ "De "momenten" van deze identificatie - het lichaam, het huis, de arbeid, het bezit, de economie - moeten niet figureren als empirische en contingente gegevens die geplakt (plaquées) zijn op het geraamte van het Zelfde. Het zijn de articulaties van deze structuur."⁴

Deze articulaties zal Levinas beschrijven als de verschillende momenten in de genealogie van het Zelfde (de ontologie). Dit is verrassend : immers men kan deze verschillende momenten evengoed kritisch interpreteren (cf. Hoofdstuk V) en bovendien is het uiteindelijk de bedoeling van Levinas de interioriteit te bevrijden van het

1. TI, p. 6

2. Ibid.

3. TI, p. 8

4. Ibid.

juk van de onpersoonlijke ontologie (de Rede) terwijl hij hier de articulatie van de interioriteit precies bepaalt als het geraamte van deze onpersoonlijkheid. Levinas is op dit punt dubbelzinnig. Enerzijds beschrijft hij bijvoorbeeld het bezitten als de bescherming van het behoeftige Ik tegen de buitenwereld (de elementen), wat een empirische (en in dit opzicht een contingente) noodzaak is¹, maar anderzijds zegt hij ook dat deze momenten geen empirische of contingente gegevens zijn, geplakt op het geraamte van het Zelfde, maar dat ze precies de articulaties zijn van deze structuur - m.a.w. de articulaties van dit dogmatisme : het bezitten is de manier waarop het Zelfde zich realiseert, aldus Levinas. - "La possibilité de posséder (...) est la manière du Même."² Ook de voorstelling is een moment van deze identificatie. "In de voorstelling verliest het ik precies zijn tegenstelling tot zijn object; ze (de tegenstelling) wist zich uit om de identiteit van het ik te doen uitkomen."³ En dit ondanks de menigvuldigheid van de objecten die in de voorstelling voorkomen. "Een realiteit reduceren tot haar gedachte inhoud, dat is ze reduceren tot het Zelfde."⁴ De werkelijkheid wordt hier gereduceerd tot een

1. Wat kritisch te interpreteren is.

2. TI, 8

3. TI, p. 99

4. Ibid.

voorstelling. Het is echter nogal bevreedend dat Levinas nooit expliciet de verhouding van de voorstelling tot de andere articulaties in de identificatie van het Zelfde, duidelijk maakt. Enerzijds blijkt dat het lichaam, het huis, de arbeid, het bezit en de economie, de articulaties zijn van het Zelfde - maar anderzijds blijkt dit Zelfde eigenlijk alles te reduceren tot de voorstelling. Waarbij het niet duidelijk is wat dan nog de preciese rol is van deze articulaties? Bovendien is het niet duidelijk of de voorstelling een articulatie is van het Zelfde naast de andere articulaties, of integendeel, deze laatste slechts articulaties zijn van de voorstelling? Waarbij de voorstelling dan het oord zou zijn van het Zelfde: de identificatie. Eigenlijk lijkt de laatste mogelijkheid zich op te dringen, maar dit wordt nooit éénduidig (cf. Hoofdstukken III en V). Dit hangt bovendien ook samen met het feit dat de logische analyse van het dogmatisme van het Zelfde bij Levinas (ten onrechte) te weinig belang krijgt.

De reductie van de werkelijkheid tot de voorstelling ervan is typisch voor de heersende opvatting van ervaring die de Westerse filosofie, van Socrates tot Heidegger, erop nahoudt. Dit weerspiegelt zich in de les van Socrates die de prioriteit van het Zelfde leert en de erva-

ring ziet als herinnering. Ook Heidegger bezondigt zich aan een dergelijke reductie, aldus Levinas. "De fenomenologische mediatië maakt gebruik van een andere weg waar het "ontologische imperialisme" nog zichtbaarder is. Het is het zijn van het zijnde dat het medium van de waarheid is. De waarheid betreffende het zijnde veronderstelt een voorafgaande opening van het zijn".¹ Deze opening is meteen de totaliteit waarin het zijnde zal worden geïntegreerd, en zijn plaats daarbinnen, de realiteit waartoe het zal worden gereduceerd. "Het zijnde wordt begrepen in de mate dat de gedachte het transcendeert, om het te meten aan de horizon waar het zich profileert",² "Het zijnde benaderen vanuit het zijn, is tegelijkertijd het laten zijn en het begrijpen."³ Het begrijpen van het zijn van het zijnde is het middel bij uitstek om zich van alles meester te maken, aldus Levinas. Het is echter een 'laten-zijn' en dit veronderstelt een subjectie van het Ik tegenover deze realiteit - een gelatenheid - waar Levinas zich te weinig rekenschap van geeft. Maar benevens dit probleem (dat we verder zullen bespreken, cf. paragraaf II,3), kan men wel inzien wat Levinas bedoelt. De totalisering van de realiteit aan de hand van het begrip van het zijn, is een dogma-

1. TI, p. 15

2. Ibid.

3. Ibid.

tische uniformisering van de realiteit die ongevoelig is voor de realiteit van het Andere, en die in die zin egoïstisch en dogmatisch is. Het zal het Andere opvatten als een deel van het geheel dat het Ene of het Zelfde is.

"Het is door de leegte en het niets van het bestaan - één en al licht en fosforescentie - dat de rede zich van het zijnde meester maakt."¹ Het zijn is datgene aan de hand waarvan de rede zich meester maakt van het zijnde. Waarin resulteert dit alles dan? In een begrip van het zijnde. Alles is begrip - of precieser - mijn begrip geworden. Het is allemaal tot het Zelfde, geworden, nl. tot mijn begrip. Alle realiteit die buiten het begrip valt en alles wat geen begrip is, verdwijnt hierbij. Het begrijpen van het zijnde tegen de horizon van het zijn is het principe van de ervaring in de westerse filosofie, die dan ook meestal een ontologie geweest is. Dit is een dogmatisch principe². Immers het begrip wordt hier tot voldoende grond én noodzakelijke voorwaarde gemaakt van de realiteit (het zijnde) waarvan het het begrip is. Het is voldoende grond van het zijnde, want met het (gegeven) zijn van het begrip, is het zijnde noodzakelijkerwijze (gegeven);

1. Ibid.

2. Cf. paragraaf II, 4

en het is noodzakelijke voorwaarde van het zijnde, want het zijnde houdt noodzakelijkerwijze op te zijn wanneer het begrip niet (gegeven) is.

Zoals men kan zien is dit begrip van de ervaring volkomen dogmatisch of dialectisch.¹ Wat echter belangrijk is, is dat Levinas aan dit dogmatische principe voor een wezenlijk stuk blijft hangen. Hij beschrijft het weliswaar om er zich van te distanciëren, maar hij blijft eraan hangen. Immers om er zich te kunnen van distanciëren zou hij de niet dogmatische voorstelling moeten kunnen denken. Dit doet hij niet, voor hem is elke voorstelling een dogmatische voorstelling. M.a.w. Levinas zou gedoemd zijn de moraal buiten de voorstelling (om) te laten plaatsvinden. En op een bepaalde manier zal hij dat ook doen (cf. paragraaf 2.5 van Hoofdstuk IV), maar uiteindelijk kan hij toch met betrekking tot de praktische zijde van de ethiek niet aan de voorstelling ontsnappen - waarmee hij terugvalt in het dogmatisme.

2. Levinas' analyse van de ontologie

Wat is dogmatisme voor Levinas - en - wat is dogmatische filosofie ? Dogmatisme is de vrijheid boven de gerech-

1. We gebruiken beide termen als synoniem - cf. paragraaf II,4.

tigheid plaatsen, en de dogmatische filosofie is een filosofie die de autonomie van de vrijheid boven de heteronomie van de rechtvaardigheid plaatst - ze geeft voorrang aan het Zelfde boven het Andere. Het wezen van de waarheid ligt volgens haar niet in een heteronome betrekking maar in de autonomie, in de integratie en dus de reductie van het Andere tot het Zelfde. Ze wordt onder andere gerealiseerd aan de hand van de maieutiek van Socrates die erin bestaat niets van het Andere te ontvangen, maar slechts te leren door herinnering. Het 'ik denk' die het onderricht als reminiscentie terugvindt, waarborgt de vrijheid. De westerse filosofie is een egologie, aldus Levinas.

De voorkeur van de Westerse filosofie is meestal uitgegaan naar de kant van het Zelfde en de vrijheid. Waarom ? De Westerse filosofie ontstaat uit een verzet tegen de heerschappij van de mening die de oorzaak was van de tyrannie.¹ De mening is de troebele participatie die consensus tot stand brengt door een gewelddadige vereniging. Hiertegen heeft de filosofie zich verdedigd aan de hand van de idee van het Zelfde (adequatie, herinnering) en de vrijheid, die een scheiding en een zekere ondoordringbaarheid van de zielen onderling verzekert, aldus Levinas. Het is echter de vraag welke

1. Cf. Plato, De Staat, Boek 9.

ondoordringbaarheid de luciditeit van de wetmatigheid (de ontologie) eigenlijk is ? Onverschilligheid ? Bovendien is de gewelddadige vereniging in troebele participatie toch ook maar vervangen door een gewelddadige vereniging in heldere participatie. Het 'grote' verschil is hier dat men zichzelf geweld aandoet - onder de vorm van de epochè - omwille van het inzicht in de wetmatigheid. Dit is weliswaar een vooruitgang in die mate dat de tyrannie van de mening gewoon het principe van de waarheid naast zich neerlegt of zelfs gewoon niet kent - en in die zin pure willekeur is. Maar tegelijk kan men toch ook zien welk een geweldige autocensuur dit betekent, wanneer men zich tot het heldere, universeel wetmatige beperkt. Deze autocensuur ontgaat Levinas echter. Hij ziet enkel de onderlinge doordringbaarheid van de zielen. Het dogmatische van de egoïst, dat men ook wel 'slechte wil' zou kunnen noemen. Levinas noemt het echter niet zo. Hij ziet ook in dat dit dogmatisme cultuur-historische gronden heeft. Maar toch zal zijn analyse onvoldoende blijken om tot een radicaal ander standpunt te komen, precies omdat hij er de ontologie terug in reïnterpreert. Niettemin blijft zijn analyse interessant om ons een voorstelling te vormen van de impact van de aanschouwing, van de zin-

nelijkheid tussen individuen ondanks de dogmatische voorstelling. Het gehele 'begrippen'-apparaat dat hij opbouwt, zal daarrond draaien.

Deze filosofie van het Zelfde, die de vrijheid of de identiteit van de zijnden wil veilig stellen, veronderstelt dat de vrijheid zeker is van haar recht. Ze schept behagen in zichzelf (zoals Narcissus), vindt zichzelf gerechtvaardigd (zonder zich eigenlijk af te vragen) of dit wel het geval is en denkt geen beroep te moeten doen op iets anders dan de evidentie van de integratie. De waarheid is het overwinnen van het Andere dat enkel als hindernis in het blikveld van het Zelfde opdaagt. Deze overwinning gebeurt als integratie, dat een begrijpen is van de werkelijkheid waaraan het Ik blootgesteld is :

"L'autonomie - la philosophie qui tend à assurer la liberté ou l'identité des êtres - suppose que la liberté elle-même est sûre de son droit, se justifie sans recours à rien d'autre, se complait comme Narcisse, en elle-même. Quand dans la vie philosophique qui réalise cette liberté surgit un terme étranger à cette vie, un terme autre - la terre qui nous supporte et qui trompe nos efforts, le

ciel qui nous élève et nous ignore, les forces de la nature qui nous tuent et nous aident, les choses qui nous encombrant ou qui nous servent, les hommes qui nous aiment et nous asservissent - il fait obstacle. Il faut le surmonter et l'intégrer à cette vie. Or, la vérité est précisément cette victoire et cette intégration. La violence de la rencontre avec le non-moi, s'amortit dans l'évidence. (...) / Le "je pense", la pensée à la première personne, l'âme conversant avec elle-même, ou retrouvant comme rémission les enseignements qu'elle reçoit, promeuvent ainsi la liberté. Elle triomphera quand le monologue de l'âme sera arrivé à l'universalité, aura englobé la totalité de l'être et jusqu'à l'individu animal qui logeait cette pensée. Toute expérience du monde - les éléments et les objets - se prêtent à cette dialectique de l'âme conversant avec elle-même, y entrent, y appartiennent. Les choses seront idées, et au cours d'une histoire économique et politique où cette pensée se sera déroulé, elles seront conquises, dominées, possédées."¹

Dit denken van het Zelfde belooft zichzelf de triomf als het begrip de universaliteit bereikt en zo de tota-

1. DEHH, 167.

liteit omvat (inclusief zichzelf). De vraag is echter welke de aard is van deze triomf en deze autonomie, en welke de "prijs" ervan is ?

Wat hier reductie van het Andere tot het Zelfde heet is niet enkel maar een abstract schema. De identificatie van het Zelfde is niet de leegte van de tautologie maar de concrete realiteit van het egoïsme. Het is de identificatie van de verscheidenheid - wat niet wil zeggen dat het Ik steeds identiek blijft, maar wat wil zeggen dat het Ik de geschiedenis die het doorloopt tot zijn geschiedenis maakt. Hierbij is de verhouding tevens zo dat deze toeëigening ('de identificatie van het Zelfde' die begint in het genot en zich uitwerkt in de bevingenoemde momenten) 'een feit' is dat 'voorafgaat aan de identiteit' van het Ik, en er de 'voorwaarde' van vormt. M.a.w. het dogmatisme is voor Levinas een noodzakelijk moment in de wereld.¹

"La conquête de l'être par l'homme à travers l'histoire - voilà la formule à laquelle se ramène la liberté, l'autonomie, la réduction de l'Autre au Même. Celle-ci ne représente pas un je ne sais quel schéma abstrait, mais le Moi humain.

1. Cf. ook TI, p. 6, 24, 29 - 30.

L'existence d'un Moi se déroule comme identification du divers. Tant d'événements lui arrivent, tant d'années le vieillissent et le Moi demeure le Même ! Le Moi, le Soi-même, l'ipséité comme on le dit de nos jours, ne reste pas invariable au milieu du changement comme un rocher attaqué par les flots. Le Moi reste le Même en faisant des événements disparates et divers une histoire, c'est - à - dire son histoire. Et c'est cela le fait originel de l'identification du Même, antérieur à l'identité du rocher et condition de cette identité."¹

Hier begint de ellende. De filosofie van het Zelfde wordt geïntroduceerd in de conceptie van Levinas als de noodzakelijke mediatie in de vorming van het Ik in de geschiedenis. We hebben reeds in de vorige paragraaf aangeduid dat Levinas dit nodig heeft opdat het Andere precies zou kunnen worden aangeduid en begrepen als hetgeen toch nog buiten het Zelfde valt en dus absoluut niet integreerbaar is, ondanks de relatie met het Ik. Zoals we reeds aangeduid hebben betekent dit dat het Andere eigenlijk volledig buiten de voorstelling te situeren is. De reden waarom Levinas, echter op logisch vlak, twee absolute denkt tegenover elkaar te moeten plaatsen is van puur dogmatische aard. Hij

1. DEHH, p. 166 (wij onderstrepen).

denkt enkel in termen van noodzakelijke voldoende gronden. Terwijl het toch niet zo evident is dat het individu dat van de geschiedenis¹ zijn geschiedenis maakt, dit noodzakelijk doet op basis van een begrip van de werkelijkheid dat zijn macht heeft op een ontologisch niveau - t.t.z. op het niveau van de wetmatigheden. In tegendeel - dit is enkel zo voor zover men vertegenwoordiger is van de Staat, of voor zover men de wetenschappelijke ideologie verdedigt, of tenslotte, voor zover ons zelfbegrip zelf al vervormd is door dit platonische paradigma. Dit laatste geeft Levinas' stelling krediet in de zin van een verificatie - zoals trouwens ook de gehele "Kritiek der grondslagen van onze tijd". Maar dit laat, zoals Boehm zelf stelt, twee dingen onaangeroerd : ten eerste, de vraag naar de wenselijkheid van zo'n ontologisch begrip van de werkelijkheid, en ten tweede, de vraag naar de mogelijkheid van een ander zelfbegrip (en van de ervaring in 't algemeen). Daar gaat Levinas aan voorbij, terwijl de manier waarop hij over deze identificatie spreekt precies duidelijk maakt dat hier een hele afstand zit tussen wat men 'is' en wat men 'wordt', tussen wat voorgegeven is en wat men ervan maakt. In "De l'existence à l'existant", is dit duidelijker (alhoewel ook daar uiteindelijk alles dogmatisch blijft) - in het bovenstaande citaat is dit reeds veel minder benadrukt.

1. Het 'il y a', maar ook gewoon het 'gebeuren'!

Het Ik wil zijn vrijheid veilig stellen. Daarvoor moet het de totaliteit van het zijnde kunnen beheersen. Waarom echter ? Met Plato : omdat we eerst moeten weten wat zijnde qua zijnde, m.a.w. wat zijnde in 't algemeen betekent, vooraleer we over wat dan ook iets kunnen weten. M.a.w. omdat de filosofie van het Zelfde (de ontologie), de waarheid enkel kan denken in een participatieloga waarvan de basis de noodzakelijke voldoende grond is van de totaliteit. Dit tengrondslagliggende is het middel dat het Ik nodig heeft om de totalisering van de werkelijkheid in het begrip mogelijk te maken :

"Cette identification exige la médiation. D'où un deuxième trait de la philosophie du Même : son recours aux Neutres. Pour comprendre le non-moi, il faut trouver un accès à travers une entité, à travers une essence abstraite qui est et n'est pas. Là se dissout l'altérité de l'autre. L'être étranger, au lieu de se maintenir dans l'inexpugnable forteresse de sa singularité, au lieu de faire face - devient thème et objet. Il se range déjà sous un concept ou se dissout en relations. Il tombe dans le réseau d'idées a priori, que j'apporte pour le capter. Connaître, c'est surprendre dans l'individu affronté,

dans cette pierre qui blesse, dans ce pin qui s'élançe, dans ce lion qui rugit, ce par quoi il n'est pas cet individu-ci, cet étranger-ci, mais ce par quoi, se trahissant déjà, il donne prise à la volonté libre frémissant dans toute certitude, se saisit et se conçoit, entre dans un concept. La connaissance consiste à saisir l'individu qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science."¹

Dit is het begin van alle macht, aldus Levinas. Is dit echter wel zo? Kennen of begrijpen is in het singuliere datgene betrappen waardoor het zich laat opnemen in een algemeenheid. Het is echter toch gewoon niet in te zien waarom de macht slechts in de ontologische algemeenheid (want daar gaat het over) zou beginnen. Dit is fenomenologisch helemaal niet evident. Het singuliere est een macht die in de eerste plaats voldoende grond is. Het probleem van de macht is de prioriteit van het probleem van de voldoende grond, tenminste, voor zover deze wereld (en ook het individu in zijn zelfbeeld) nog niet is omgevormd en georganiseerd op basis van onze onto-theologische traditie, en enkel nog gedacht wordt in termen van wetmatigheden. Voor zover de werkelijk-

1. DEHH, 168.

niet reeds op voorhand is bemiddeld door deze algemeenheden, stelt het probleem van de macht zich op een heel ander vlak dan deze algemeenheden, nl. op het vlak van de nood (of ook, de wens) -^{op} het vlak van doelen en middelen. Maar dit wordt vervormd met de introductie van het ontologische denken (dat het theoretische denken is). Wat is het resultaat van deze accaparatie van de werkelijkheid door middel van de algemeenheid? "De overgave van de uitwendige dingen aan de menselijke vrijheid door middel van hun algemeenheid betekent niet alleen dat men ze - in alle onschuld - begrijpt, maar óók dat men ze ter hand neemt, bedwingt, in bezit neemt. Pas in het bezitten voltooit het ik de identificatie van de verscheidenheid. Bezitten handhaaft weliswaar de realiteit van het andere dat men bezit, maar deze handhaving schort juist de onafhankelijkheid ervan op. In een beschaving die door de filosofie van het Zelfde wordt weerspiegeld, voltrekt de vrijheid zich als rijkdom. De rede die het andere herleidt, is toeëigening en vermogen."¹ De identificatie maakt het andere van het Ik afhankelijk. Hoe? Door er de noodzakelijke voorwaarden van te manipuleren. Deze noodzakelijke voorwaarden zijn de wetmatigheden waaraan het andere is onderworpen, maar

1. HMG, p. 139-140 (wij onderstrepen).

ook het Ik. Wat is bijgevolg het statuut van de autonomie die het Ik hiermee verworven heeft ? Het is de autonomie van de wetmatigheden (van Natuur en Staat). Het Ik is in de filosofie van het Zelfde bijgevolg slechts autonoom en vrij in die zin en in die mate, dat het zich kan identificeren met de onderwerping aan de wetmatigheden die alles (inclusief zichzelf) beheersen. Dit is wel een erg stoïcijnse autonomie.

In de volgende paragraaf zullen we trachten te tonen welk een fantastische aliënatie deze triomf van het Ik eigenlijk betekent.

3. Levinas' begrip van de ervaring is dogmatisch

Voor Levinas is de triomf van de filosofie van het Zelfde de overwinning op de ondermijnende heteronomie van de mening, die de geest besmet et uiteindelijk tyranniseert. Met het platonisme verovert de mens zijn autonomie. Het is de triomf van de vrijheid. Hoe realiseert het Ik echter deze triomf ? Door de totaliteit te omvatten (inclusief zichzelf) d.m.v. het begrip dat de gehele realiteit integreert. Dit gebeurt wanneer het begrip de universaliteit bereikt. Het is de overgang van

het singuliere naar het algemene - dit gebeurt aan de hand van het begrip dat precies het algemene in het singuliere viseert. Opdat het begrip echter tot de algemeenheid zou kunnen overgaan die vereist is om de totaliteit van de werkelijkheid te omvatten¹ en dus de universaliteit te bereiken, moet het Ik een fantastische abstractie, een fantastische epochè doorvoeren. Voor Socrates is dit de dood (binnen het leven), voor Husserl de epochè, voor Heidegger de gehoorzaamheid aan het Zijn en voor Nietzsche (maar in zijn geval kritisch bedoeld) een dubbelzinnig cultiveren van de *décadence*. In elk van deze gevallen is het de naam van een wereldvernietiging, nl. de denkbeeldige vernietiging van de gegeven wereld om er de noodzakelijke voorwaarden van op te zoeken.² Dit toont reeds iets van de zeer vreemde aard van deze triomf. Het is een onthouding omwille van de macht. Ze bestaat er in zich te concentreren op het algemene in de werkelijkheid met abstractie van al het singuliere, dit is echter een reductie. Voor Socrates is dit een zich losmaken van de zinnelijkheid ten voordele van het algemene, ten voordele van de begrippelijkheid.³ Dit resulteert in een radicale ascese, een massieve onthouding. Het is de onthouding van elke zintuiglijke betrokkenheid op de wereld ("zich van het lichaam bevrijdend

1. En die er eigenlijk in bestaat een 'begrip' te krijgen van wat het zijn van het zijnde is.

2. Cf. bijvoorbeeld Phaedo : de Hades als plaats van de waarheid.

3. Cf. bijvoorbeeld Phaedo, Hoofdstukken 9 - 12.

als van boeien" Phaedo 67(d)) om er op die manier vat op te krijgen.¹ Dit gebeurt langs het begrip dat slechts de totale werkelijkheid kan vatten wanneer het universeel wordt; en dat is het slechts wanneer het object van dit begrip universeel is.

Dit is meteen ook de fantastische continuïteit van de vraagstelling die Heidegger met Plato² en het grootste deel van de Westerse filosofie verbindt. Heidegger zelf stelt 'Sein und Zeit' onder het motto van de Sofist : "En daar wij in een slop geraakt zijn, moet gij ons eens duidelijk uitleggen wat ge eigenlijk wel bedoelt, wanneer ge het woord "zijnde" uitspreekt. 't Spreekt immers vanzelf dat gij dit sinds jaar en dag weet, terwijl wij, die het vroeger meenden te weten, nu in de nesten zitten. Begint dus met ons dat te leren : zo zullen wij niet de indruk hebben te begrijpen wat ge zegt, terwijl in feite juist het tegenovergestelde zich voordoet."²

Met deze wetenschap zou dan de autonomie van het Ik (zijn vrijheid) moeten gered zijn van de tyrannie van de mening (van de heteronomie). Maar terug stelt zich de vraag : van welke aard is deze triomf ? Hoe heeft het ik nu zijn autonomie gered ? Hoe is het daarin ge-

1. Cf. Boehm's Plato-interpretatie in 'Het platonische paradigma' syllabus 1982-83, en Vom Gesichtspunkt der Phanomenologie II

2. Plato, De Sofist, p. 244(a).

slaagd ? Door de werkelijkheid door middel van het begrip te vatten. Voor Levinas heeft dit echter een zeer scherpe betekenis, het betekent "niet alleen dat men ze - in alle onschuld - begrijpt, maar óók dat men ze ter hand neemt, bedwingt, in bezit neemt."¹ Dit bezitten bestaat er dan in dat men "weliswaar de realiteit van het andere dat men bezit (handhaaft)"² maar dat men tegelijk precies "de onafhankelijkheid"³ ervan opschort. Dit "bezitten" is bovendien voor Levinas het resultaat van de "toeëigening", het is het "vermogen" dat het begrip (of het begrijpen) realiseert. "In een beschaving die door de filosofie van het Zelfde wordt weerspiegeld, voltrekt de vrijheid zich als rijkdom."⁴ Over welk begrip en over welke realiteit gaat het hier ? Over het begrip van de klassieke ontologie (die gebaseerd is op de subject-predicaat structuur die we sinds het ontstaan van de filosofie gebruiken). Dit begrip bestaat erin uitgaande van de voorwaarden van een gegeven steeds verder op te klimmen naar verder terugliggende voorwaarden (die meteen ook algemener zijn) om zo tot het universele te komen dat de voorwaarde is van de totaliteit en aan de hand waarvan men zich de totaliteit, dit is de gehele realiteit, kan toeëigenen, en deze kan 'bezitten'.

1. HMG, p. 139

2. HMG, p. 140

3. Ibid.

4. HMG, p. 137.

Wat betekent dit echter op het vlak van de relatie van de persoon tot 'zijn' begrip en de realiteit die aan dit begrip correspondeert ?

Om deze totaliteit tot de zijne te kunnen maken moet de persoon werken aan de hand van dit universele begrip. Dit eist echter een fantastische epochè, en eigenlijk gewoon een subjectie¹, een onderwerping van de persoon aan een universeel abstractum. Het is de abstractie die vereist is om dit universele begrip te bereiken of de onthouding die vereist is om zich aan deze universele realiteit aan te passen. Het komt erop neer dat men zich als een subject, als een onderworpen, opstelt tegenover deze universele werkelijkheid; dat de persoon niet meer zichzelf bepaalt maar volledig door dit abstractum wordt bepaald²; hetgeen erop neerkomt dat het Ik als zelfbepalende entiteit (wat de bedoeling was van het hele opzet) eigenlijk verdwijnt ten voordele van de universaliteit waarvan het afhankelijk geworden is. Zodat het resultaat van deze machtsgreep door middel van het begrip uiteindelijk uitmondt in de heerschappij van de anonieme universaliteit. Levinas ziet dit soms ook, "La vérité qui devrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une

1. Zoals Descartes heeft aangetoond in zijn 3de meditatie - cf. R. Boehm, Kritiek der grondslagen van onze tijd, paragr. 25

2. Ibid.

autre inhumanité"¹, maar hij trekt er de conclusies niet uit.

Nog eens, waarin bestaat deze subjectie ? In de identificatie met een logica die ernaar streeft terug te dringen tot de noodzakelijke voorwaarde van de totaliteit van het zijnde. Dit resulteert in een subjectie omdat men op die manier de realiteit enkel benadert vanuit of langs haar noodzakelijke voorwaarden (haar 'natuur'). Het is een identificatie met deze noodzakelijke voorwaarden² en bijgevolg een identificatie met datgene wat subject is (onderworpen) aan al het andere. Levinas geeft de indruk dat deze macht een 'actieve' macht zou zijn. Dit is het echter niet. De macht van het begrip van de klassieke ontologie (de wetenschappelijke logica) is een zeer passieve macht. Ze is wellicht hoogstens actief te noemen in deze perverse zin dat ze kan ingrijpen door een noodzakelijke voorwaarde te manipuleren.³ In deze zin is ze steeds voldoende grond (of kan ze dat zijn). Maar het is niet

1. TI, p. 16

2. Dit veronderstelt een dubbelzinnige subjectie zoals Boehm deze beschrijft in zijn Phaedo-interpretatie. Natuurlijk is het zo dat voor de (meeste) verdedigers van de filosofie van het Zelfde dit niet dubbelzinnig is - t.t.z. geen subjectie omwille van de macht, maar subjectie omwille van de waarheid, omwille van de vrijheid, omdat het onze ware aard is (aangeboren),...

3. Voor zover het subject dat in die positie nog kan.

zo dat ze een voldoende grond kan zijn die geen noodzakelijke voorwaarde is van de werkelijkheid.¹ De macht van de ontologie is steeds de macht van de noodzakelijke voorwaarde, de macht van de onmisbaarheid (de macht van de 'natuur').

De kennis van het subject, dat de werkelijkheid wil beheersen door middel van het begrip van de noodzakelijke voorwaarden ervan, is echter maar een kennis van mogelijkheden, niet van de werkelijkheden.² Het gevolg hiervan is dat de macht inderdaad reëel is maar in een geheel andere zin dan men zou verwachten. Het betreft veel meer een macht van en over de middelen³ die nu 'noodzakelijk' geworden zijn.⁴ Deze zijn nu noodzakelijk geworden omdat ze machtig zijn met betrekking tot de mogelijkheden om de werkelijkheid te beheersen.⁵ In die zin zijn ze ook chantagemogelijkheden, of negatieve machtsmiddelen tegenover de gemeenschap van de anderen die er niet over beschikken en met wie men deze middelen al dan niet deelt.⁶

-
1. Daarvoor is een andere logica nodig. cf. paragraaf II,4
 2. Cf. B. Angelet, L'Induction baconienne, p. 142 (in Theoria cum Praxi. Akten des III. Internationalen Leibniz-Kongresses. Band I., Steiner Verslag, Wiesbaden, 1980).
 3. Deze middelen zijn het universele begrip en haar mediaties (de algemene wetmatige begrippen).
 4. B. Angelet, L'Induction baconienne, p. 143 : "Ce n'est donc pas tant le fondamental qui domine - il ne peut causer que possibilités (...) que la méthode pour y accéder."
 5. Al is dit dan ook slechts een negatieve macht, "un pouvoir de rétention".
 6. Ibid., "un 'pouvoir' qui se définit que parce qu'il peut rendre impossible. Mais il multiplie et laisse se répandre - et là nous touchons la contradiction

Hoe groot is nu -omgekeerd - de macht van de werkelijkheid op dit begrip, en op het subject langs dit begrip ? De macht van de realiteit is zo groot als het subject met zijn logica niet in staat is noodzakelijke voorwaarde te worden van alle noodzakelijke voorwaarden van de realiteit. Dit gebeurt wanneer de werkelijkheid zich manifesteert als een voldoende grond die fenomenologisch niet gegeven is als een noodzakelijke voorwaarde of er niet toe te reduceren is. Wat is dit ? Dit is alles wat ^{echter} buiten de wetmatige werkelijkheid valt. We kunnen niet van alle fenomenen de noodzakelijke voorwaarden achterhalen om ze op die manier te kunnen reduceren tot een wetmatige realiteit. Daarvoor zouden we meer middelen nodig hebben - "être court de méthode, large d'argent".¹

De wetmatige werkelijkheid is niet de volledige werkelijkheid van onze ervaring - zelfs niet voor de objectieve wetenschappen. Enerzijds is er de abstracte wetmatige realiteit - de 'ware' realiteit - anderzijds is er de storende stroom van de fenomenen die hem ofwel

de notre temps - les moyens indispensables à la satisfaction de nos besoins les plus élémentaires et par là accumule ses moyens de chantage." (wij onderstrepen); cf. ook Logique de l'ignorance. (Philosophica 24, Gent 1979).

1. B. Angelet, Logique de l'ignorance, p. 66; cf. ook nog p. 67 : "Dans le même contexte où il (het gaat over Descartes) répète son espoir de se rendre par la science "maître et possesseur de la nature", il déclare ne voir d'autre "expédient" au problème d'une maîtrise déductive du concret que dans...les "experimenta crucis" de Bacon ! Mais pour cela "il lui faudrait mille fois plus de mains et de revenus qu'à lui seul".; cf. ook p. 68.

voorkomt als een chaos die alleen maar ontredde-
ring en anarchie teweegbrengt, ofwel als een genotvolle
droom van illusies, een aangename verstrooiing, een
museum van folklore - een beeld dat hij echter nooit
au serieux zou nemen - behalve als aanleiding om het
te benaderen vanuit de wetmatige realiteit die "er-
achter steekt".

Dit is het beeld van het filosofische dogmatisme van
het Westen - het dogmatisme van de filosofie van het
Zelfde. Het is een dialectische filosofie. De persoon
zoekt zich de wereld toe te eigenen door middel van of
aan de hand van het begrip om zijn autonomie te reali-
seren. Hoe kan hij dat realiseren? Dit is de vraag die
de klassieke filosofie van de moderne tijd heeft beant-
woord. Met Bacon en Descartes is de moderne filosofie
tot het bewustzijn gekomen dat de autonomie enkel moge-
lijk is door de subjectie van de persoon t.o.v. de
werkelijkheid. Enkel als de persoon subject is, is de
autonomie mogelijk. - 'natura non nisi parendo vincitur'.
De macht van de dogmatische rede is de macht van de
noodzakelijke voorwaarde. Deze is tegelijk voldoende
grond maar niet voor om het even welke realiteit - enkel
voor een realiteit die op haar beurt gereduceerd is tot

noodzakelijke voorwaarde¹, nl. deze waarvan de theorie de voldoende grond is. Dit is - zoals we gezien hebben - niet de volledige, maar een gereduceerde werkelijkheid.² Deze gereduceerde werkelijkheid is dan op haar beurt voldoende grond van het begrip ervan in de mate dat dit begrip zich als subject, t.t.z. als noodzakelijke voorwaarde, opstelt. Hetgeen verondersteld was.

De autonomie van het Ik waarover Levinas het had blijkt dus eigenlijk een subjectie te zijn aan de wetmatigheid van de natuur of het denken (de Staat). Het reduceert het Andere tot het Zelfde - maar ook het Ik komt niet terecht. Het wordt gealiëneerd in het Zelfde, die de wetten zijn van de Natuur en van de Staat. De interioriteit van beide partijen wordt onrecht aangedaan, omdat de voorstelling dogmatisch blijft. We zullen nog aantonen (in paragraaf IV, 2.5) hoe Levinas hieraan tracht te ontsnappen door de uitdrukking van de Ander op te vatten als een onophoudelijk hernemen van de uitdrukking, een ter hulp komen aan zichzelf ("dédire le dit"). Dit is echter geen oplossing - immers zulk een

1. B. Angelet, Kennis en Macht..., p. 52-53.

2. Een reductie die het subject mede moet voltrekken tegenover zijn eigen natuur, nl. als onthouding, ascese of aliënatie.

herneming kan enkel een precisering van de (ontologische) voorstelling zijn, of, een vlucht uit de voorstelling. Levinas zal beide wegen bewandelen, de eerste in "Totalité et Infini", de tweede in "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence", - ze lopen echter beide op hetzelfde uit : een moraal van de goede wil.¹ Dit is echter geen oplossing omdat het probleem van de moraal niet kan opgelost worden wanneer alles door de voorstelling in een verkeerd daglicht komt te staan.

Het probleem van de moraal is behalve het probleem van de wil ook - en niet in de minste mate - het probleem van de morele voorstelling. Hierboven hebben we trachten aan te tonen welk een ongelofelijke aliënatie, welk een ongelofelijke onthouding of abstractie de ontologie van de mens eist. In de volgende paragraaf zullen we aantonen hoe Fichte erin slaagt te ontsnappen aan de ontologie. Hij tracht een niet-ontologisch (en dus niet dogmatisch) principe van de ervaring te denken.

4. Fichte bepaalt het principe van de kritische filosofie als een voldoende grond (voor de ervaring) die niet tegelijk noodzakelijke voorwaarde is.

Fichte wordt traditioneel getypeerd als de overgangsfiguur tussen Kant en het absolute idealisme. Anderzijds

1. Wat eigenlijk slechts op een chronologisch verschil zal uitlopen - cf. paragraaf IV, 2.5.

staat Fichte ook bekend als solipsist. Vooral met betrekking tot deze laatste typering kan het verrassend zijn dat Fichte hier, in de context van het filosofisch programma van Levinas, naar voor geschoven wordt als degene die erin geslaagd is tot een positie te komen, buiten de egologie van de traditie. Maar het is precies omwille van Fichte's realisatie, die erin bestaat dat hij, wat Levinas de interioriteit noemt (en wat bij Fichte het Ik of de vrijheid heet) in zijn 'Erste Einleitung' tot een principe heeft gemaakt en dit heeft kunnen onderscheiden van het principe van de ontologie (en dus van de egologie) die deze interioriteit precies reduceert.

Fichte definieert de kritische filosofie in haar tegenstelling tot de dogmatische filosofie. De dogmatische filosofie is voor hem de niet-kantiaanse filosofie, t.t.z. ongeveer alle filosofie behalve Kant en hijzelf.

De filosofie heeft voor Fichte tot taak de grond van de ervaring aan te geven. Fichte is nog traditioneel in die zin dat hij de ervaring begrijpt als "het systeem der voorstellingen die vergezeld zijn van het gevoel van noodzakelijkheid"¹, en dat hij dienovereenkomstig de

1. J.G. Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, Paragraaf 1 (eigen vertaling)

vraag naar de grond van de ervaring interpreteert als de vraag naar "de grond van dit gevoelen van noodzakelijkheid"¹, en dus niet de vraag stelt naar de inhoud van deze voorstellingen (in deze zin is zijn aanpak cartesians). Maar Fichte's kritische bijdrage ligt in de bepaling van de aard van de grond van de ervaring. Een grond die steeds buiten de ervaring (zijnde - voor Fichte - het systeem van de voorstellingen die vergezeld zijn van het gevoelen van noodzakelijkheid) ligt, aldus Fichte².

De filosofie moet de grond van alle ervaring aangeven, de ervaring moet dus het product zijn van de aangeduide grond. Hier onderscheidt Fichte twee posities. Het dogmatisme voor hetwelk deze grond het ding is, en het idealisme voor hetwelk deze grond de intelligentie of het Ik is.

"In de ervaring zijn onafscheidelijk met elkaar verbonden : het ding, datgene wat onafhankelijk van onze vrijheid bepaald zou zijn en waaraan onze kennis zich zou moeten richten, en de intelligentie welke (het) zou moeten kennen. De filosoof kan van één van de twee abstractie maken, en dan heeft hij (ook) van de ervaring abstractie gemaakt en zich boven deze

1. Ibid.

2. Op. cit., paragraaf 2

verheven. Maakt hij abstraktie van het eerste, zo houdt hij als verklaringsgrond van de ervaring een intelligentie op zich over, dat heet, losgemaakt van haar verhouding tot de ervaring; maakt hij abstraktie van het tweede, dan houdt hij als verklaringsgrond van de ervaring een ding op zich over, losgemaakt van het feit dat het in de ervaring voorkomt. De eerste werkwijze heet idealisme, de tweede dogmatisme." ¹

Op dit vlak zijn beide posities onweerlegbaar voor elkaar. De beide posities zijn echter niet gelijkwaardig. Het principe van de idealist is te verkiezen boven dit van de dogmaticus. Immers de realiteit van het principe van het idealisme is veel belangrijker dan de realiteit van het principe van het dogmatisme. Het is het belang van het gebruik van de vrijheid, tegenover het belang van een verzinsel (Erdichtung - men kan het, kantiaans gesproken, niet aanschouwen) ². "Het object van het idealisme heeft bijgevolg tov. dat van het dogmatisme het voordeel, dat het (...) in het bewustzijn aan te wijzen is, terwijl het laatste voor niets anders kan doorgaan, dan voor een verzinsel, die zijn realisa-

-
1. Op. cit., paragr. 3; hierbij mag men de 'intelligentie op zich' niet interpreteren als een ding, men moet ze interpreteren als een daadhandeling (Tathandlung), aldus Fichte.
 2. Cf. de platonische ideeën.

tie van het lukken van het systeem verwacht."¹ Enkel de filosofie kan er realiteit aan geven, als ze de ervaring eruit kan afleiden. Beide werkwijzen zijn bovendien niet identiek. Het idealisme sluit het dogmatisme niet uit, maar het dogmatisme sluit wel degelijk het idealisme uit. Waarom? Omdat het dogmatisme zich genoodzaakt ziet zijn principe tot noodzakelijke voldoende grond van de ervaring te maken, vermits dit principe buiten de filosofie helemaal geen realiteit heert.

"Het object van het dogmatisme (...) (behoort tot de klasse van de voorstellingen) die enkel door vrijdenken worden voortgebracht; het ding op zich is een verzinzel, en heeft helemaal geen realiteit. Het komt niet in de ervaring voor (...). De dogmaticus wil het wil het weliswaar realiteit toezeggen, dwz. (hij wil het) de noodzakelijkheid (toezeggen, dat het) als grond van de ervaring (dient) gedacht te worden, en hij zal dit, wanneer hij aan toont dat de ervaring daardoor werkelijk te verklaren, en zonder dit (ding op zich) niet te verklaren is."²

Het principe van het idealisme heert dit niet nodig omdat het op een bepaalde manier in het bewustzijn is aan te duiden, aldus Fichte.³

1. Op. cit., paragraaf 4.

2. Ibid.

3. Nochtans kan Fichte niet goed overweg met dit argument dat hij hier zelf naar voor brengt (cf. het einde van paragraaf 4), wij zullen dit direkt verbinden met belang dat aan deze realiteit 'in het bewustzijn' verbonden is.

Door dit alles komt de vraag naar de grond van de ervaring op een ander vlak te liggen. De vraag is nu een vraag naar ^{de} prioriteit - het is een belangenvraag. Het gaat er om of we ons van de dingen willen afhankelijk maken door er onze vrijheid aan op te offeren - of - of we ons integendeel voornemen met de dingen enkel rekening te houden als onze noodzakelijke voorwaarden en onze vrijheid van handelen willen zien als de voldoende grond van onze ervaring.

"De strijd tussen de idealist en de dogmaticus is eigenlijk deze, of de zelfstandigheid van het Ik de zelfstandigheid van het ding, of omgekeerd, de zelfstandigheid van het ding deze van het Ik moet opgeofferd worden."¹

Dit is ook het probleem waar we ons mee geconfronteerd zien in de ontologie. De principiële prioriteit van de noodzakelijke voorwaarde, en de onderwerping van de mens aan de wetmatigheden die er de articulatie van zijn is een fantastische reductie voor zover de prioriteit voor het Ik veeleer ligt in wat nodig is, of belangrijk - dit is ook een noodzaak maar een empirische noodzaak en geen principiële. Zulk een principiële prioriteit van de noodzakelijke voorwaarden betekent inderdaad, zoals Fichte zegt (en zoals we ook gezien hebben in de vorige paragrafen), dat we ons van de dingen (Fichte bedoelt hier de dingen van de ontologie, t.t.z. de wetmatige dingen). principieel afhankelijk maken,

1. Op. cit. paragr. 5.

ten koste van onze vrijheid.

Met het gegeven zijn van het belang of met de keuze ervoor is de ervaring echter nog niet gegeven. Het belang is een reden, een argument, een motief om zich voor een mogelijk principe van de ervaring uit te spreken. Wat is nu de verhouding van dit principe (het Ik) en de ervaring? Het Ik is een mogelijk principe van de ervaring, maar niet alle principes zijn gelijk. Een principe kan voldoende grond zijn van de ervaring, het kan echter ook tegelijk noodzakelijke voorwaarde van de ervaring zijn. Nu kunnen we aan de hand van de ambivalentie van de grondverhoudingen inzien, dat, wanneer de grond van de ervaring ook noodzakelijke voorwaarde is van die ervaring we terecht komen in een dialektisch systeem, waarvan Boehm heeft uitgemaakt dat dit het eigenlijke systeem van het dogmatisme¹ is, - Het Ik mag dus geen voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde zijn van de ervaring wil het zijn belang behouden. Immers anders reduceert het zichzelf tot het dogmatisme. Er blijven nog steeds twee mogelijke principes bestaan om de ervaring te begronden.² Beide steunpunten blijven steeds mogelijk. Men kan bijgevolg niet beweren dat één van

1. R. Boehm, Kritische en dialektische filosofie, p. 34; cf. ook zijn artikel, Hegel en de fenomenologie, verschenen in Tijdschrift voor Filosofie XXXI (1969), p. 471-489.

2. Kritische en dialektische filosofie, p. 27

beide de noodzakelijke grond is van de ervaring. Men kan enkel zeggen dat men ^{de} één boven de ander verkiest om die of die reden. Deze motivatie heeft reeds bij Fichte een filosofiehistorisch of cultuurhistorisch karakter. Hij motiveert zijn keuze door een kritiek op de grondslagen van onze tijd. Hij bindt (met Kant) de strijd aan tegen het dogmatisme¹ omwille van de "Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit".²

Levinas blijft echter zitten in wat Fichte het dogmatisme noemt. Met betrekking tot het Ik - als - Zelfde (de ontologie) hebben we dit aangetoond in Hoofdstuk II, 1, en voor wat betreft de relatie tot het Andere (de metafysica in Levinas' terminologie) gaan we dit doen in Hoofdstuk IV. In beide gevallen is het de bijkomende eis van de noodzakelijkheid van de voldoende grond en de totaliserende absoluutheidsaanspraken ervan, die de oorzaak is van het dogmatisme. Bij Levinas krijgt deze eis, overeenkomstig de (onto-theologische) traditie, de naam van God, het Oneindige of het Volmaakte voor wat betreft de metafysische ervaring, en het 'slecht oneindige' of het onbepaalde³ voor wat betreft de atheïstische (of ontologische) ervaring.

1. De ontologie, of de metafysica in kantiaans taalgebruik, die als oorzaak wordt aangeduid van de wan-toestand.
2. I. Kant, Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?, Suhrkamp Werkausgabe Band XI, p. 53
3. " 'Avenir imprévisible', non pas parce qu'il dépasse la portée de la vision, mais parce que, sans visage et se perdant dans le néant, il s'inscrit dans l'insondable profondeur de l'élément, venant d'une épaisseur opaque sans origine, du mauvais infini ou indéfini, de l'apeiron." - TI, p 132.

Hoofdstuk III : DE VOORSTELLING.

Hoe denkt Levinas de voorstelling ? Levinas geeft in de twee eerste delen van 'Totalité et Infini' als het ware een genealogie (of de ontogenese) van de voorstelling. Dit loopt uit op de stelling dat de ware ervaring deze is van de relatie met het gelaat van de Ander - als uitdrukking van het Oneindige. Dit is geen voorstelling of niet in de eerste plaats een voorstelling, aldus Levinas, omdat de voorstelling steeds een ontologische (en dus dogmatische)¹ voorstelling is, en de ware ervaring, de ervaring^{is} van de eis van de Ander. De voorstelling is niet meer het correlatief van de wereld, de materie - maar het correlatief van de schaamte voor de ogen van de Ander. Dit is nog steeds een voorstelling maar een voorstelling die steeds door de Ander kan gecontesteerd worden en in die zin doorbroken worden. Bovendien heeft de voorstelling hiermee een (absoluut) vertrekpunt gekregen, nl. de uitdrukking van de Ander (maar zoals gezegd een vertrekpunt dat door de Ander steeds kan gecontesteerd worden).

Heeft de voorstelling in de ontologie dan géén absoluut

1. In de zin die wij bedoelen (nl. als dialektisch begrip) en ook in de zin die Levinas voor ogen heeft, nl. de reductie van het Andere tot het Zelfde.

vertrekpunt, geen eerste principe ? Ja, maar niet meteen in Levinas' beschrijving. Vanuit kritisch oogpunt zou men beter kunnen zeggen dat de voorstelling niet meteen ontologisch is - maar Levinas noemt ze vanaf het begin ontologie - "L'ontologie (...) est une oeuvre spontanée et préthéorique"(TI, 132). Hier is Levinas' genealogie van belang - niet alleen voor hemzelf maar ook voor ons.

Het is nl. zo dat de beschrijving van deze genealogie van de voorstelling twee onderscheiden aspecten vertoont - een kritisch en een dogmatisch aspect. Levinas zal de verschillende momenten van de existentie die belangrijk zijn in de vorming van de voorstelling beschrijven. Deze beschrijvingen zijn (zoals we zullen tonen) van dien aard dat ze zeer goed (of zelfs beter) kritisch kunnen geïnterpreteerd worden, dan dogmatisch (ontologisch). Anderzijds echter is van het begin af aan ook de dogmatische tendens aanwezig. Deze krijgt echter slechts op het einde haar preciese betekenis, nl. met het onderscheid tussen het egoïstische absolutum (dat een vals oneindige is) en het morele, dat als het ware Oneindige is. Het resultaat is geen kritische filosofie, maar enkel een ander dogmatisme - dat trouwens zeer traditioneel is.- De verdienste van Levinas hierbij is dat hij door zijn verzet, door zijn relativering van het ontologisch denken (dat hij denkt te overstijgen) goede beschrijvingen geeft

van wat een kritisch denken van deze verschillende momenten van de voorstelling zou kunnen zijn. Alles blijft uiteindelijk echter dubbel bij Levinas.

1. Het transcendentalisme

In de relatie met de Andere, aldus Levinas, krijgt de voorstelling pas de échte vrijheid, de ware onthechting, de reële afstandsname van alles wat 'van ons' is in de voorstelling van het Zelfde. Dit gebeurt doordat men in de relatie met de Andere in-vraag-gesteld wordt. Deze in-vraag-stelling geeft ons voor het eerst de volledige vrijheid tegenover onze eigen realiteit. Ze laat ons voor het eerst toe afstand te nemen van het genot én van het bezit.¹ De voorstelling in de relatie met de Ander is "La mise en commun originelle" - het is het woord of de taal. Blijkbaar is hier echter niet om het even welke voorstelling bedoeld, maar een voorstelling die de - volgens Levinas justifieerbare - pretentie heeft de wereld te kunnen vervangen. "La représentation prétend après coup se substituer à cette vie dans la réalité, pour constituer cette réalité même"². Het is een voorstelling die constitutief is voor de werkelijkheid. Het is de omgekeerde wereld van^{de} (re)constructie van de werkelijkheid uit de begrippen.

1. Cf. hierboven - Hoofdstuk II, paragr. 3.

2. TI, p 143

Pas in en door de taal komt de voorstelling tot een 'geslaagde' substitutie van de werkelijkheid.¹ Pas met het woord kan de taal zich op een bepaalde manier terecht (volgens Levinas) substitueren aan de wereld - meer bepaald in de moreel goede verhouding tussen het Ik (het Zelfde) en het Andere. Het is te zeggen in de niet dogmatische verhouding van het Ik tot de Ander. Waarom kan dit, volgens Levinas, pas in de relatie tot de Ander? Omdat enkel de relatie met de Ander ons kan bevrijden van de last (van onze afhankelijkheid) van ons bezit. Enkel de in-vraag-stelling door het Andere kan het Zelf van zichzelf afstand doen nemen. Dit afstand nemen is in zijn oorspronkelijke betekenis geen abstracte aangelegenheid maar 'une donation du monde', 'offre du monde',² 'la mise en commun originelle'³. Dat is de ethische dimensie van de taal, aldus Levinas.

Hoe wordt het Zelf echter in vraag gesteld door de Ander? Op grond waarvan gebeurt dit? Door de omgang met het Oneindige, zegt Levinas.⁴ De idee van het Oneindige is, zoals we nog zullen zien een eis, een zich meten aan de idee van de perfectie dat het Oneindige is⁵ (het ge-laat)⁶. Daarbij bestaat de voorstelling niet eerst, en

-
1. "La représentation est conditionnée. Sa prétention transcendente est constamment démentie" - TI p 143
 2. TI, p 149
 3. TI, p 148
 4. TI, p 147
 5. DEHH, p 176
 6. De idealiteit of perfectie van het oneindige is in de interioriteit voorgegeven of voorafgespiegeld in de utopie, die door het huis mogelijk is gemaakt. Deze utopie heeft ook reeds een transcendentiaal karakter.

wordt deze vervolgens onderworpen aan de maatstaven van de moraal. De ware voorstelling, de gejustifieerde transcendentale voorstelling, ontstaat slechts in de relatie met het Oneindige.

Wanneer men de voorstelling houdt binnen de orde van de dingen, aldus Levinas, dan bereikt men ze slechts als fenomenen, en bijgevolg slechts in hun dubbelzinnigheid (schijn). De orde van de waarheid, van het zijn¹ of van het absolute is de orde van het gelaat. "Quand on comprend l'homme à partir de ses oeuvres, il est plus surpris que compris. Sa vie et son travail le masquent. Symboles, ils en appellent à l'interprétation. La phénoménalité dont il s'agit n'indique pas simplement une relativité de la connaissance; mais une façon d'être où rien n'est ultime, où tout est signe, présent s'absentant de sa présence et, dans ce sens, rêve. Avec l'extériorité qui n'est pas celle des choses - disparaît le symbolisme et commence l'ordre de l'être et se lève un jour du fond duquel aucun jour n'a plus à se lever. Ce qui manque à l'existence intérieure, ce n'est pas un être au superlatif, prolongeant et amplifiant les équivoques de l'intériorité et de son symbolisme, mais un ordre où tous les symbolismes se déchiffrent par les êtres qui se présentent absolument - qui s'expriment. Le même n'est pas l'Absolu, sa réalité qui s'exprime

1. Levinas heeft het hier over het Oneindige of ware zijn, dat volgens Levinas verschillend is van het zijn van de ontologie, dat het zijn is van de objecten.

dans son oeuvre est absente de son oeuvre; sa réalité n'est pas totale dans son existence économique.

C'est seulement en abordant Autrui que j'assiste à moi-même."¹

2. De voorstelling van het Ik

Levinas wekt in het hierboven geciteerde fragment van 'Totalité et Infini' de indruk, alsof de voorstelling pas in de ethische relatie met de Ander ontstaat. Hier-
tegenover staat de voorstelling van de ontologie. De ethische relatie met de Ander, aldus Levinas, is slechts mogelijk vanuit de onafhankelijke, autonome, positie van het Ik. Deze autonomie wordt mogelijk gemaakt dank zij het genot, in de onafhankelijkheid van het geluk². De onafhankelijkheid tegenover de wereld impliceert echter ook een afhankelijkheid - deze manifesteert zich als de behoefte. De onzekerheid waarmee het elementale, waarvan we afhankelijk zijn, behept is (de bezorgdheid voor de volgende dag) noopt ons tot het hebben van een huis waar men beschut is tegen de gevaren van de buitenwereld. Vanuit deze thuishaven kan het Ik dan de onzekerheid van de elementen trachten te bezweren door het werk (le travail).³ Ook hier is van voorstelling sprake, maar het betreft een andere voorstelling. Het is de

1. TI, p 153 (wij onderstrepen).

2. Dit impliceert op een eigen manier reeds een absolute, maar dit is niet principieel en dus nog kritisch te begrijpen.

3. Met de voorlopige opheffing van het genot die ermee gepaard gaat (ascese).

voorstelling van de dingen. De wereld die het ik benadert in zijn werk (travail) is een wereld van dingen. De materie is ding, het ding is ons bezit, het is een meubel. Het is onze reserve, onze afstand tegenover de donkere wereld van de elementen. De elementen, de materie staan in het perspectief van het bezit. Het Ik maakt abstractie van het genot dat de elementen hem kunnen geven, en tracht er zich enkel meester over te maken. De materie verschijnt ons op de manier waarop zij kan gegrepen worden.

Dit is het perspectief van de ontologie. "L'ontologie qui saisit l'être de l'étant (...) est une oeuvre spontanée et préthorique de tout habitant de la terre."¹ Wat zoals we gezegd hebben, zeer twijfelachtig is. Immers waarom zou de wetenschap anders zo'n cultivering vereisen? Hiermee keldert Levinas echter op beslissende wijze elke mogelijkheid om de kritische elementen in zijn beschrijving hun kans te geven en tot een kritische interpretatie te komen. Immers het is de bevestiging van het dogmatisme als noodzakelijk vertrekpunt.

Het werken schort de onafhankelijkheid van het element op. Levinas zegt ook: het werken schort het zijn van het element op.² Dit is dubbelzinnig geformuleerd, een

1. TI, p 132

2. TI, p 132 : "En saisissant pour posséder, le travail suspend dans l'élément (...) l'indépendance de l'élément : son être."

paar bladzijden verder zal hij zeggen : "La main (wat het correlaat is van het werken voor Levinas) prend et comprend, elle reconnaît l'être de l'étant (.....) et, à la fois, elle le suspend, puisque l'être est son avoir"¹. Het opschorten is hier dus niet zozeer het vernietigen, als wel het afhankelijk maken.² Het is ook 'hebben' - bezit. Daarmee ontrekken wij het ook aan ons genot. Het bezit is onze ^{echter} reserve, onze afstand tegenover de onzekerheid van het elementale, onze relatieve zekerheid in de tijd.

Maar het bewerken van de elementen in het werk gebeurt niet aan de hand van de idee van het Oneindige. Het werk definieert de materie, aldus Levinas, zonder daarbij gebruik te maken van het ware Oneindige. De materie is en blijft eigenlijk onbepaald.³ De materie, het ele-

1. TI, p 135

2. Levinas gaat hier welliswaar te ver in de affirmatie van de afhankelijkheid van de werkelijkheid tegenover het Ik - zoals we gezien hebben in de derde paragraaf van Hoofdstuk II, kan Levinas op basis van de ontologische of wetenschappelijke voorstelling enkel aanspraak maken op chantagemacht van het Ik tegenover de Ander. Wat niet eigenlijk een afhankelijk maken is van de realiteit, maar enkel een afhankelijk maken van de Ander - voor zover de chantage lukt natuurlijk. Niettemin kan men in deze gereduceerde betekenis toch nog begrijpen wat Levinas hier bedoelt - hij wil namelijk de nadruk leggen op het dogmatische egoïsme van de voorstelling in de arbeid, en op de macht ervan, die de immoraliteit mogelijk maakt.

3. En is eigenlijk gedoemd het te blijven. De bepaling die het ware Oneindige zal binnenbrengen is geen bepaling van het 'blinde' moment in de zinnelijkheid, maar een bepaling van de voorstelling (van de zinnelijkheid) tegenover de Ander als eis (uitdrukking van het Oneindige - het Oneindige in het eindige) in plaats van een bepaling ervan tegenover een doel. Hiermee reageert hij tegen het materialisme die de onbepaalde materie tot het ware Oneindige en daarmee tot absoluut principe van de ervaring en van de waarheid, wil maken - dit is de fout van het atheïsme, aldus Levinas.

mentale, is onbepaald en in die zin een slecht oneindige, apeiron. Het is het onbegrijpelijke, ondoorzichtige - "venant d'une épaisseur opaque sans origine".¹ Het elementale heeft geen oorsprong, het is predikaat zonder subject, het is een kwaliteit zonder substantie waaraan het zou kunnen worden opgehangen (suspendre!). Daarom blijft het in wezen onbepaald, aldus Levinas, en in die zin onafhankelijk. Deze onafhankelijkheid wordt slechts opgeheven door het werken (wat de eigenlijke bestemming is van de hand).²

Levinas' positie wordt hier op een eigenaardige manier complex. Enerzijds wordt ze gedragen door een kritische intuïtie, maar anderzijds blijft ze fundamenteel besmet door het platonisme van zijn gehele constructie. Enerzijds ontwijkt Levinas (echter slechts voorlopig) zeer belangrijke trekken van de klassieke westerse ontologie: het feit dat ze steeds een beroep doet op een ultiem subject (hypokeimenon), dat dit met de materie geïdentificeerd wordt, en dat dit (wanneer het moet gevat worden) steeds op het Oneindige een beroep moet doen (zeker vanaf de moderne wetenschap).³ Maar anderzijds stelt hij dat het werken een ontologie is, die zich van de (singuliere) realiteit meester maakt langs en in het algemene ervan. Het enige wat hij ondanks deze (ogenschijn-

1. TI, p 132

2. Het werken zou het elementale dat steeds predikaat is, wel tot subject maken - maar nog niet tot ultiem subject. Cf. TI, p 135

3. Misschien niet bij Aristoteles.

lijke) contradictie beoogt, is, dat hij de stelling wil verdedigen dat het werken nog niet aan de idee van het Oneindige, en dus nog niet aan het ultieme subject toe is. "L'ontologie (...) est une oeuvre spontanée et préthéorique." Het oneindige zou dan voorbehouden zijn aan de morele situatie. De morele situatie zou het ware onderwerp, het ultieme subject leveren van onze menselijke realiteit. Op een bepaalde manier is dit ook een kritische intuïtie van Levinas nl. voor zover hij hier de ethiek tot grondslag maakt van de waarheid, maar dit vervalt natuurlijk voor zover hij hier terug het Oneindige zal binnen brengen als ideale, ultieme en absolute norm waaraan elke realiteit dient gemeten te worden - want daarmee vallen we terug in het meest klassieke platonisme.

Nochtans maakt het werken/de arbeid het elementale ook reeds tot subject, maar niet tot ultiem of absoluut subject, aldus Levinas¹. De grip van het werk op het onbepaalde van de elementen lijkt niet op de idee van het Oneindige. De materie - het onbegrijpelijke, ondoorzichtige, de stof van onze zinnelijkheid (maar niet opgevat of benaderd in het perspectief van het genot) - wordt niet begrepen door de ideeën maar door onze handen (en bij uitbreiding door

1. Dit ~~toezeg~~ in tegenstelling met de klassieke ontologie die de materie tot hypokeimenon, tot ultiem tengrondslagliggende maakt.

het hele lichaam of haar verlengstukken (de werktuigen)). Het werken "definieert" (= omlijnt) de materie door de greep (van onze handen) die ze niet vormt tegenover het Oneindige maar tegenover het doel dat de behoefte is.

De conceptualisatie die hier plaatsvindt in de voorstelling is zeer nauw verbonden met de aanschouwelijke realiteit van het werk. Het is deze aanschouwelijk ervaren, in de arbeid bewerkte realiteit die tot subject (substantie) gemaakt wordt en waaraan predikaten toegeschreven worden. Dit is geen absoluut subject, aldus Levinas. Waarom ? Omdat onze bemeestering van de natuur op een bepaalde manier blind is en in die zin steeds een avontuur dat kan mislukken - we kunnen ons vergissen¹. Onze bemeestering van de materie, de subjectie ervan, is steeds relatief. M.a.w. het theoretisch ideaal - de beheersing door onderwerping - is niet volledig haalbaar. Levinas betreurt dit echter niet, omdat de beheersing van de natuur en de sociale extrapolatie ervan - het atheïsme - toch enkel maar uitdrukking zijn van egoïsme.

1. Het werken is in zijn eigenheid op een bepaalde manier blind - "le travail, la prise sur la matière, n'est pas une vision ni une pensée (....); elle reste dans la saisie précisément foncièrement indéfinie et, au sens intellectuel de ce terme, incompréhensible" - TI, p 133. Dit is terug één van Levinas' goede beschrijvingen. Hij schetst het inductief moment in de bemeestering van de natuur in die zin dat de voorstelling de greep op de materie slechts een referentiekader kan geven; dit is verbonden, aldus Levinas, met de ambiguïteit van ons lichaam 'qui est

Levinas begrijpt de voorstelling hier als middel, dit is echter dubbelzinnig. Het criterium is geen voorstelling maar de behoefte, een nood (onze afhankelijkheid van de materie). De voorstelling is hier dus niet prioritair maar enkel auxiliair, de voorstelling is hier niet bepaald tegenover de absolute norm (het oneindige), en kan zich bijgevolg niet aan de realiteit substitueren. "La représentation est conditionnée. Sa prétention transcendentale est constamment démentie par la vie d'ores et déjà implantée dans l'être que la représentation prétend constituer."¹ Maar dit is echter slechts een voorlopige toestand want met de sociale relatie in de gescheidenheid van het atheïsme, zal de voorstelling toch prioritair worden. De prioriteit van de egoïstische voorstelling (in het atheïsme) zal de voorstelling (in het atheïsme) zal dan uiteindelijk het eigenlijke voorwerp worden van Levinas' kritiek op de ontologie. Dit zal echter het dogmatisme onaangetast laten. Levinas' kritiek richt zich niet op de omdraaiing van de verhouding tussen doel en middel in de theorie, maar tegen het egoïstische materialisme van het ontologische denken in de sociale realiteit.²

une chose qui pense', en wiens voorstelling wel een idee kan geven van het doel en zelfs van de te volgen weg (de methode), maar dat uiteindelijk de elementen steeds moeten grijpen 'par tâtonnement et emprise', 'avec habilité et adresse' en uiteindelijk à l'aventure (....) avec une part inévitable de chance ou de malchance' (TI, p. 141)

1. TI, p 143

2. Bovendien moet het gezegd worden dat Levinas' kritiek op de ontologie zich ook beperkt tot het sociale vlak. De moderne techniek, zoals duidelijk blijkt uit zijn artikel "Heidegger, Gagarine et nous" (opgenomen in Difficile Liberté, p 299 - 303).

3. De dubbele aard van de beschrijvingen

Zoals we hebben getoond is het ware Oneindige voor Levinas niet van de orde van de arbeid. Het ultieme subject wordt geleverd door de Ander - de ander van de ethische relatie (in-vraag-stelling). Dit kan in een belangrijke mate iets veranderen aan de voorstelling zelf, voor zover het al niet om een totaal andere voorstelling zou gaan. De wereld van de arbeid wordt onderworpen aan de eis, aan de maatstaf van het Oneindige. De ontologie van de traditie die de ware (ethische) verhouding tot de Andere niet kent, maar integendeel als atheïsme het Andere reduceert tot het Zelfde, kent ook een oneindige, maar het Oneindige is eigenlijk van ethische oorsprong, wat in de ontologie gewoon miskend wordt, aldus Levinas. Deze eis wordt door ons ervaren - blijkbaar is dit volgens Levinas imperatief wanneer wij ons moreel gedragen - in het gelaat van de Ander. Dit verandert onze voorstelling - alles komt in het perspectief te staan van het Oneindige, het Perfecte.

Onze eindige en gedeeltelijk steeds onbepaalde voorstellingen krijgen een vast, een absoluut vertrekpunt - nl. de uitdrukking van de Ander. Dit is echter geen absoluut vertrekpunt omdat het de uitdrukking is van de Ander als ander (in de morele zin van iemand in nood, die meteen ook onze rechter is), maar ook omdat de Ander de uitdruk-

king is van de idee van het Oneindige. Wat kan dit betekenen : vertrekpunt, absoluut vertrekpunt ? Dit betekent dat het Oneindige hier als positieve norm zal geaffirmeerd worden. Dit wil zeggen dat het begrip van de werkelijkheid niet meer enkel (relatief) bepaald zal zijn tegenover een doel, maar bepaald t.o.v.

t.t.z. in het perspectief van, het Oneindige dat hier geaffirmeerd wordt - zij het hier dan (overeenkomstig onze gebrekkigheid) in de eerste plaats als eis en (onverzadigbaar) verlangen. Met andere woorden we krijgen vaste voet in de werkelijkheid, "Le visage que j'accueille me fait passer du phénomène à l'être"¹, we gaan van de orde van de fenomenen naar deze van het zijn, we gaan van de schijn naar de enig ware werkelijkheid - kortom, vanaf nu kan de voorstelling zich terecht aan de werkelijkheid substitueren.

Is hiermee iets aan de voorstelling (van de realiteit) veranderd ? Ja, de voorstelling van het Zelfde was in de arbeid aanvankelijk bepaald door het doel dat de behoefte was. In de ethische relatie echter is de voorstelling bepaald door het ideaal, dat het Oneindige is (omdat anders de voorstelling van de Ander zou neerkomen op een reductie van de Ander tot het Zelfde). Het is deze re-

1. TI, p 153

gressum in infinitum, de oneindigheidslogica, die hier een fundamentele wijziging aanbrengt (in dogmatische zin). Want de mooie beschrijvingen die hij daar geeft zijn in bepaalde opzichten zeer goed kritisch te interpreteren (in de zin die wij daaraan geven). Zo bijvoorbeeld zijn bepaling van de voorstelling in de arbeid, zijn beschrijving van de aard van het werken, zijn bepaling van de behoefte, zijn beschrijving van de intimiteit of deze van het genot.¹

Op zich beschouwd, los van de introductie van het Oneindige als funderende norm, is de logica van de voorstellingen die Levinas beschrijft in de arbeid, geen participatielogica en zelfs niet in de eerste plaats een subject-predikaat-logica. Men zou zeer terecht kunnen argumenteren dat de logica daar veeleer louter doelmatig (in de zin van doelmatigheid voor de bevrediging van onze behoeften) gestructureerd is vermits Levinas dit als het eigenlijke referentiekader van het werken aanduidt. "Le travail" définit" la matière sans recourir à l'idée de l'infini. La technique originelle ne met pas en pratique une "connaissance" préalable, mais à immédiatement prise sur la matière. La puissance de la main (die het eigenlijke 'instrument' is van het werk volgens Levinas) qui saisit ou qui arrache ou qui broie ou qui malaxe,

1. Cf. verder Hoofdstuk V paragraaf 2.

rapporte l'élément non pas à un infini par rapport auquel se définirait la chose, mais à une fin au sens de but, au but du besoin."¹ Maar er is ook steeds een andere tendens aanwezig in zijn vertoog. Een tendens die zich weliswaar in zijn beschrijvengen maar schoorvoetend doorzet, maar beslist genoeg om het terrein te effenen waar de traditie zich kan nestelen. Zo bijvoorbeeld introduceert hij de subject-predikaat-logica als een gedachte 'die men mogelijks kan vormen' bij het evenement van de arbeid. "(.....) support des qualités. La substantialité ne réside donc pas dans la nature sensible de la chose, puisque la sensibilité coïncide avec la jouissance jouissant d'un "adjectif" sans substantif, d'une qualité sans support. L'abstraction (.....) ne lui conférerait pas la substantialité qui manque au contenu sensible. A moins d'insister, non pas sur le contenu du concept, mais sur la naissance latente du concept à travers la prise originelle opérée par le travail".²

Het begrip dat hier 'geboren' wordt is een relatie tussen een subject en een predikaat. De grip van de arbeid op de materie (het elementale) wordt geïdentificeerd met het Neutrum van de subject-predikaat-logica aan de hand waarvan het Ik zich van de wereld meester maakt, de wereld in bezit neemt.³ "L'intelligibilité du concept désigne-

1. TI, p 133

2. TI, p 135 (wij onderstrepen).

3. Cf.

rait alors sa référence à la saisie du travail par laquelle se produit la possession."¹ Deze grip bedwingt de elementen, maakt er dingen van. Het is de subjectie van wat aanvankelijk slechts adjectief zonder substantief is. De elementen worden dingen die vast zijn en blijven, die eigenschappen hebben en die vorm gekregen hebben. "La main dessine un monde en arrachant sa prise à l'élément, en dessinant des êtres définis ayant des formes, c'est-à-dire des solides; l'information de l'informe, c'est la solidification, surgissement du saisissable, de l'étant, support des qualités."² De dingen zijn substanties die begrepen worden als subjecten met deze of gene predikaten. Met andere woorden de arbeid wordt hier ook gedefinieerd op basis van de subject-predikaat-logica, en het is deze tendens die zich zal doorzetten. Immers Levinas begrijpt uiteindelijk de logica van de voorstellingen als de logica van het Zelfde (het atheïsme) en dat is de ontologie (ook voor zover de voorstelling haar rol speelt in de relatie tot de Ander).

Iets analoogs gebeurt met de elementen of het elementale in zijn beschrijvingen van het genot. Enerzijds beschrijft Levinas onze relatie tot het elementale als een esthetische relatie, maar anderzijds geeft hij er

1. TI, p 135 (wij onderstrepen)

2. TI, p 134 - 5

ook een bepaling van - zij het sumier - t.o.v. de ontologie.

De elementen zijn het correlaat van het genot, aldus Levinas. Onze relatie met de elementen lijkt niet op de voorstelling. De elementen verliezen hun specificiteit, wanneer men ze tracht te vatten in begrippen. Onze relatie met de elementen is van de orde van de zinnelijkheid. De elementen tekenen zich af in een milieu waar we ze grijpen. - Het milieu ontplooit zich in de dimensie van de diepte. Het valt niet onder de categorie van datgene wat men kan bezitten en het is in wezen onbepaald - "on y baigne".¹ Onze verhouding tot het elementale is esthetisch. "La sensibilité ne vise pas un objet et fût-il rudimentaire. Elle concerne jusqu'aux formes élaborées de la conscience, mais son oeuvre propre consiste en la jouissance, à travers laquelle tout objet se dissout en élément où la jouissance baigne".² Elk object leent zich tot het genot. Ook is het zo dat de elementen niet gedacht worden t.o.v. het Oneindige - ze voldoen mij³, ze bevredigen mij. "La "connaissance" sensible n'a pas à surmonter la régression à l'infini, vertige de l'intelligence; elle ne l'éprouve même pas. Elle se trouve immédiatement au

1. TI, p 104

2. TI, p 110

3. TI, p 113

terme, elle achève, elle finit sans se référer à l'infini. La finition sans référence à l'infini, finition sans limitation, c'est la relation avec la fin comme but."¹

Maar anderzijds geeft Levinas ook een belangrijke ontologische bepaling. - Het elementale, het element, is een zuivere kwaliteit. Het is een kwaliteit die niet aan een substantie wordt verbonden. "Il ne s'agit pas d'un quelque chose, d'un étant se manifestant comme réfractaire à la détermination qualitative. La qualité se manifeste dans l'élément comme ne déterminant rien."², "la sensibilité coïncide avec la jouissance jouissant d'un "adjectif" sans substantif, d'une qualité pure, d'une qualité sans support".³ - Wat betekent dit? Dit betekent meteen dat het substantief, de substantie, hier ontbreken. Dit gebrek zal ook overgaan op de substantie die gevormd wordt in de arbeid - daar ontbreekt niet de substantie, maar de absolute ervan - de substantie is geen ultieme, geen absolute substantie. Deze plaats zal dan in het atheïsme ingenomen worden door de eerste materie en in de religieuze ervaring door de Ander, God of het ware Oneindige. Een verband dat gewoon onmogelijk is wanneer men de nadruk legt op de esthetische, de utilitaire en meteen kritische kant van Levinas' beschrijving.

1. TI, p 109

2. TI, p 105; wat misschien zelfs manifest 'fout' is in die zin dat het niet ter zake is, immers hij zei toch zelf dat onze relatie met de elementen in het genot niet op de voorstelling lijkt en dat zij hun specificiteit verliezen wanneer men ze tracht te vatten in begrippen.

3. TI, p 135

4. Totaliteit en Oneindige

Het onderscheid tussen totaliteit en Oneindige is paradoxaal. Immers het ontologisch denken als atheïsme loopt, vermits het de totale werkelijkheid wil beheersen, ook uit op een regressum in infinitum. De ontologie is bijgevolg niet alleen maar gekenmerkt door de categorie van de totaliteit, maar ook door deze van het oneindige (als onbepaalde). De totaliteit is weliswaar de streving van de ontologie, het voorondersteld ideaal, maar de realiteit van de wetenschappelijke ervaring leert dat het reële gegeven (ook) het oneindige onbepaalde is (Cf. HoofdstukII, paragr. 3).¹

Maar wat is dan in de ethische relatie het verschil tussen het atheïsme en Levinas' idee van het Oneindige ? Het grote verschil lijkt dit te zijn, dat het onbepaalde oneindige voor het atheïstische denken ontredderend is (Cf. HoofdstukII, paragr. 3) - terwijl de onbepaaldheid als kenmerk van het Oneindige in de religieuze ervaring positief gewaardeerd wordt, nl. als mogelijke ethische in-vraag-stelling, als een nog komende, een nog steeds te geven bepaling of eis, een 'laatste oordeel'. - Nochtans blijft de vraag hoe het Oneindige bij Levinas aan de totaliteit ontkomt ? Immers als de moraal zich niet wil reduceren tot een volkomen lege 'Grote Weige-

1. Cf. ook de eerste antinomie bij Kant.

ring', tot een 'Laatste oordeel' zonder inhoud, dan moet het Oneindige bepaald worden. Maar als het Oneindige zichzelf bepaalt dan is de ethiek bepaald binnen een totaliteit. - Aan deze logica van bepaling en onbepaaldheid ontkomt Levinas enkel door een oneindige subjectie tegenover de Ander te eisen. De bepaling van het Oneindige wordt dus gegeven (in de uitdrukking) maar ze kan steeds nog in vraag gesteld worden, gecontesteerd door de Ander - echter niet door het Zelf (als Zelf). Met andere woorden hij ontsnapt aan de zinledigheid en aan de integratie door het principe van de totalisatie te contesteren aan de hand van de idee van het Oneindige. Nochtans kan men zich niet van de indruk ontdoen dat de totalisering, de gedachte van de universele (wetmatige) geldigheid hier op het tweede plan werkzaam is als een soort veronderstelling, als een gecontesteerd, gerelativeerd maar geldend ethisch principe. En dit hoeft eigenlijk ook niet te verwonderen gezien de ontologische aard van de voorstelling en de universaliteit die het idee van het Oneindige inhoudt (Cf. "la donation du monde"). Het is echter geen absoluut principe meer, zoals dit in het atheïsme het geval was. Het verschil tussen de totaliteit en het Oneindige is dan het verschil tussen een absolutum dat zich zelf ~~is~~ absoluut, en een absolutum dat zich relatief weet (tegenover de Ander). De Ander is hier echter ook een absolutum, en we zullen nog zien hoe de totalisatie langs de Ander rond zal terug keren.

5. Het dogmatisme

De relatie met de Ander brengt ons van de fenomenen naar de ware werkelijkheid. "Avec d'extériorité qui n'est pas celle des choses - disparaît le symbolisme et commence l'ordre de l'être et se lève un jour du fond duquel aucun jour nouveau n'a plus à se lever."¹ De uitdrukking heft de (behekste) dubbelzinnigheid van de Ander die (enkel maar) zwijgt, terwijl hij zou kunnen spreken, op.² Met de uitdrukking van de Ander krijgt de wereld een begin. Dit zou men kritisch kunnen interpreteren, maar Levinas maakt dit onmogelijk door een absoluut begin te eisen - alsof een begin geen begin zou zijn ! Maar dat is natuurlijk terug verbonden met het feit dat hij eigenlijk enkel een dogmatisch begrip van de ervaring heeft. Waarom moet dit een absoluut begin zijn ? Wat betekent dat ? In welke zin mag het niet gerelativeerd worden ? De uitdrukking van de Ander moet een absoluut vertrekpunt zijn, omdat de Andere anders niet ethisch benaderd is, maar enkel als obstakel. Of, op een andere manier uitgedrukt, de Ander 'kan' niet gerelativeerd worden omdat hij onszelf in vraag stelt. De betekenis van de dingen is steeds relatief, nl. steeds relatief t.o.v. diegene voor wie ze betekenis hebben - ze plaatsen zich in

1. TI, p 153

2. TI, p.63-64

een perspectief, ze zijn relatief t.o.v. een standpunt.¹ De Ander is in die zin absoluut, immers de ander betekent op zichzelf reeds. Hij drukt zich uit, hij is op een bepaalde manier onafhankelijk van het Zelf dat hij ontmoet. "Le visage se signifie."² Dit is terug het kritische aspect van Levinas' beschrijvingen. Zo gezien, is de ander door het elementair ethische feit dat hij zich uitdrukt (zijn idee heeft over de wereld) op een bepaalde manier absoluut. Maar Levinas voelt hierbij de noodzaak hieraan een absolute voorstelling te verbinden, nl. de idee van het Oneindige (God, het Perfecte) in plaats van een relatieve voorstelling, bijvoorbeeld de idee van de nood van de ander (uitgedrukt door hem). Deze idee is nodig in zijn redenering omdat deze anders gewoon geïntegreerd wordt in de constructie van het Zelf. De zin van de ethische relatie, aldus Levinas (en terecht), bestaat erin dat de Ander het Zelf in vraag stelt. Wat betekent dat de funderende instantie in dat geval de Ander is.³ Het dogmatisch denken (het dialektisch of ontologische denken waarvan Levinas vertrekt) kan zo'n in-vraag-stelling niet denken behalve in confrontatie met een absolutum, omdat het zichzelf denkt als een absolutum. Deze absoluutheid van het Ik, denkt Le-

1. TI, p 113

2. Ibid.

3. En de relatie is natuurlijk ethisch in de mate dat het niet integreerbaar is, in de mate dat het Zelf door de Ander in vraag gesteld wordt. (het andere geval is er één van consensus).

vinas concreet als het egoïsme van het Ik, als de blinde spontaneïteit "d'une force qui va", als dogmatisme of als atheïsme.¹ In paragrafen 1 (en 3) van hoofdstuk II hebben we de logische structuur ervan geanalyseerd. Het resultaat was dat het Zelfde er een dogmatisch principe van de ervaring op nahoudt, namelijk een principe dat tegelijk voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde is van de ervaring.

Hoe kan een absolutum dit principe van de ervaring van het Zelf (dat zichzelf noodzakelijk acht) in vraag stellen, in de ogen van dit Zelf ? Hoe kan dit ? Waarom en door welk absolutum ? Deze vraag is vergelijkbaar met de vraag hoe een dialektisch systeem zoals bijvoorbeeld dat van Hegel dat van Engels zou kunnen weerleggen voor Engels. Dit is onmogelijk natuurlijk, vermits ze elkaars eerste principe betwisten. Bij Levinas is op een bepaalde manier dan ook alles reeds op voorhand beslist. Het Oneindige is voorgegeven als noodzakelijke en voldoende grond van alles - God - zoals bij Descartes. Voor Levinas is ons dit gegeven in de uitdrukking van de Ander. Maar het Zelf kan dit ignoreren, omdat het geen actueel (reëel)² maar een ethisch Oneindige is, dat ons daarmee gegeven is. Dit is de realiteit van het atheïsme. Het is een immoraliteit die zich voordoet als amoraliteit. Het atheïsme geeft ook een absolute grond aan de ervaring,

1. Cf. TI, p 6, 24, 29-30, 49; HMG p 137 en hierboven Hoofdstuk II, par. 2.

2. Dit is een gegeven dat tot nu toe nog niet is aan bod gekomen; Levinas maakt een onderscheid tussen de ethische weerstand en de reële weerstand; in analogie daarmee zien we ons verplicht een onderscheid te maken tussen een ethisch Oneindige en een actueel of reëel Oneindige.

aldus Levinas, het is hetzelfde Oneindige, maar gereduceerd tot het ultieme begrip of de eerste materie (al naargelang het een idealistische of een materialistische ontologie is).¹ Het atheïsme kent ook het Oneindige maar het kent er de ware aard niet van. Zijn ideaal is de (steeds beperkte want bepaalde)totaliteit, het totaliseert alles aan de hand van de aangegeven grond, het is een "mauvais infini". De realiteit valt echter steeds ook nog buiten het begrip ervan, het oneindige blijft steeds een onbepaalde². Het ethisch begrip is voor het atheïsme de maxime die geldigheid heeft voor de totaliteit (Kant). Het reduceert daarmee het Oneindige tot een geobjectiveerd, een begrepen, oneindige³ - een totaliteit. Hier tegenover plaatst Levinas het ware Oneindige, dat aan het Zelf geopenbaard wordt in de schaamte⁴ (la honte) - de schaamte om de ander in de ogen te kijken.

De ethische relatie met de Ander is de relatie met het ware Oneindige. Dit is geen geobjectiveerd oneindige, maar het Oneindige van het gelaat van de Ander, het Oneindige in de omkering van de schaamte. De schaamte (la honte) keert het bewustzijn om. Het is niet het Zelfde die de Andere bepaalt, maar de Andere die het

-
1. T.t.z. het oneindige van het atheïsme is eigenlijk het Oneindige van de Ander onder miskenning van de ware aard ervan.
 2. Dit is echter accidenteel, terwijl het t.o.v. het ideaal van het Oneindige wezenlijk is, cf. ook TI, p 19
 3. Wat Descartes het 'indéfini' noemt, i.t.t. het 'infini'
 4. TI, p 56

Zelfde domineert. Dit is niet reëel bepalen (deterministisch veroorzaken), maar eisen. Het is de idee van het Oneindige als eis in het gelaat van de Ander. Dit Oneindige is, zoals we verder nog zullen zien, dubbel van aard (Cf. Hoofdstuk IV). Enerzijds is het een dinglijk Oneindige (immers het is toch 'iets' en niet niets - het is een eis) en anderzijds is het een ethisch Oneindige (t.t.z. een verwijzing naar het Andere die men niet alleen kan maar ook niet mag willen omvatten; degene die ons Verlangen oproept). In welke zin is dat het ware Oneindige? Dit is het ware Oneindige omdat het recht doet aan de ethische dimensie van de waarheid, immers het veronderstelt het doorbreken van het egoïsme. En in welke zin verandert dit de voorstelling? Of wat brengt dit bij t.o.v. de voorstelling? Het duidt ten eerste de ware oorsprong en justificatie van de constitutieve pretentie van de voorstelling aan, aldus Levinas (namelijk als "mise en commun", "offre du monde", "donation du monde"), ten tweede introduceert het de notie van het ware Oneindige als een Oneindige met een dubbele aard, ten derde wijst het op de ethische oorsprong van de waarheidswaarde van de voorstelling en tenslotte geeft het de voorstelling een absoluut begin. Het is met betrekking tot dit laatste dat we hierboven zegden dat op een bepaalde manier alles

bij voorbaat reeds beslist is. Maar dat is geen echte kritiek. Het is natuurlijk zo dat volgens Levinas de atheïst de waarheid niet kent wanneer hij het absolute principe van de werkelijkheid denkt te kennen. Het ware absolute is geen principe¹ (aldus Levinas) maar een affectie, een eis, de relatie tot de uitdrukking van de Ander, de relatie tot God (het Oneindige, het Perfecte) doorheen de Ander. De uitdrukking van de Ander geeft weliswaar een absoluut vertrekpunt en in die zin dus ook een absoluut principe, maar tegelijkertijd doorbreekt de Ander steeds dit principe of dit vertrekpunt in het woord dat zichzelf bijstaat ("dédire le Dit dans le Dire") - dit is de ethische dimensie van het Oneindige, het spoor van de Ander, het spoor van het Oneindige. Dit relativeert de absoluutheid van het vertrekpunt niet, maar wel van onze macht erover (ons begrip ervan). Dit kunnen we begrijpen met Alquié die de traditie (traditioneel)² samenvat in de volgende zin : "C'est donc l'impossibilité où nous sommes d'enfermer l'Infini en une idée qui constitue la preuve de son existence, et peut-être le sceptique doutant qu'il ait seulement l'idée de Dieu et Descartes déclarant que cette idée est la plus claire de toutes, saint Anselme découvrant la preuve

-
1. De ware ervaring is an-archisch, zonder principe.
 2. Voornamelijk met betrekking tot Kant.



ontologique et Kant ruinant cette preuve en affirmant que l'être est en dehors la pensée, sont-ils en ceci plus d'accord qu'ils ne semblent l'être, les uns, il est vrai, insistant sur le caractère ^{negatif} et désespérant de l'impuissance de la pensée, les autres découvrant en cette impuissance même le signe de Celui qu'ils croient pouvoir nommer".¹

Daarmee is onze verhouding tegenover het Oneindige, zoals Levinas die ziet, aangegeven. Tegelijk is echter op een bepaalde manier het (ware) Oneindige aan de voorstelling gegeven en opgelegd. Bovendien is er een eis gesteld (die de uitdrukking is van het Oneindige) m.a.w. er wordt ons tegelijk ook opgelegd het Oneindige te denken, te begrijpen en wel in een praktisch perspectief (nl. als het Werk, verantwoordelijkheid, dienst aan de Ander). Er is niet geëist de Ander-op-zich, God, het Oneindige-op-zich (of het Perfecte) te begrijpen², wat geëist wordt is het Oneindige in het eindige³ te begrijpen, en het eindige 'te geven' in het perspectief van het Oneindige. Wat meteen de affirmatie is van het Oneindige als positieve norm voor het denken. - Hierdoor is het Oneindige in de voorstelling geïntroduceerd als het perspectief van de waarheid -

1. F. Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, 1966², PUF, p. 229.

2. Dat zou een reductie zijn van het Ander tot het Zelfde (Cf. de niet-univociteit van het Zijn bij Descartes).

3. Het Andere-in-de-ander, God-in-de-ander.

alhoewel de relatie met het Oneindige in de eerste instantie geen relatie is die ressorteert onder de categorie van de waarheid, maar onder deze van de schaamte.

Dit moeten we nu verbinden met de constitutieve pretentie van de voorstelling - "la représentation prétend après coup de substituer à cette vie dans la réalité, pour constituer cette réalité même"¹. De constitutieve pretentie van de voorstelling hangt samen met het praktische aspect van de ethische relatie met de Ander (met het Werk). De constitutieve pretentie van de voorstelling wordt gejustifieerd, aldus Levinas, als "donation du monde", "offre du monde", "mise en commun originelle". Waarmee hij bedoelt dat de voorstelling slechts een constitutieve pretentie kan hebben wanneer het een 'weggeven is van wat ik bezit'. Een reële in-vraag-stelling van de dingen, van mijn wereld, is slechts mogelijk wanneer we er afstand van willen doen. In deze zin is de constitutieve pretentie van de voorstelling dus engagement ("on n'aborde pas autrui les mains vides"). "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

1. TI, p 143.

originelle, une première donation. (.....) L'événement éthique situé à la base de la généralisation, est l'intention profonde du langage. Le rapport avec autrui, ne stimule pas, ne suscite pas seulement la généralisation, ne lui en fournit pas seulement le prétexte et l'occasion (ce que personne n'a jamais contesté), mais est cette généralisation même. La généralisation est une universalisation (.....) l'offre du monde à autrui. Le langage n'extériorise pas une représentation préexistant en moi - il met en commun une monde jusqu'alors mien. Le langage effectue l'entrée des choses dans un éther nouveau".¹ De voorstelling kan haar constitutieve pretentie slechts realiseren² in het perspectief van de sociale realiteit³. Anders gezegd, de voorstelling kan een transcendentale pretentie justifiëren, wanneer ze zich constitueert in het perspectief van het Oneindige.

Het is natuurlijk duidelijk dat de voorstelling in de sociale realiteit een substitutieve en/of constitutieve functie heeft. De vraag is echter of deze constitutie/substitutie moet verbonden worden met het dogmatische denken van de ontologie. En dat is wat Levinas hier doet door deze pretentie van de voorstelling te justi-

1. TI, p 148 - 149

2. TI, p 143 : "La représentation est conditionnée. Sa prétention transcendentale est constamment démentie".

3. Ook het egoïsme valt hieronder-als een weliswaar zeer reële, maar verwrongen voorstelling (want niet vrij van het bezit).

fiëren aan de hand van het oneindigheidsperspectief van de Ander.

De zogezegde transcendentale roeping van de voorstelling kan men ook vanuit een ander perspectief bezien. Immers het is duidelijk dat de voorstelling zich in de sociale werkelijkheid soms aan de werkelijkheid substitueert en moet substitueren. Zo bijvoorbeeld in afspraken, onderwijs (culturele overdracht/erfenis) techniek of gewoon in de communicatie, het gesprek, de dialoog, ook in politieke discussie, en misschien bovenal in psycho-analytische analyse, kunst, poëzie, literatuur, filosofie,... Dit hoeft echter vanuit een kritisch perspectief nog geenszins te betekenen dat de voorstelling zich principieel tot noodzakelijke voorwaarde of noodzakelijke en voldoende grond van de werkelijkheid moet of mag maken - en dit is het geval bij Levinas. Bij Levinas wordt het begrip¹ van het Oneindige (het Oneindige in het eindige) principieel tot noodzakelijke voorwaarde van de moreel gejustifieerde en dus ware ervaring - hetgeen zijn begrip van de (religieuze, t.t.z. sociale) ervaring dogmatisch maakt. Levinas' kri-

1. Ik zeg hier opzettelijk begrip van het Oneindige omdat ik op het Oneindige in het eindige doel, op de praktische eis van de Ander, dit is het dinglijk Oneindige zoals wij het hierboven noemden. Het ethische Oneindige - de verwijzing naar de Ander-op-zich, God ... noemen we met Levinas en in overeenstemming met de traditie de idee van het Oneindige (Descartes onderscheidt ook tussen "concevoir, imaginer et entendre" waarbij dit laatste onze relatie is tot God).

tiek op het dogmatisme van de ontologie loopt dus uit op een grootscheepse recuperatie in een ander dogmatisme. - Waarmee we echter niet willen zeggen dat Levinas' onderneming onverdienstelijk zou geweest zijn.

Het blijft weliswaar zo dat de Ander dit dogmatische begrip steeds kan en zal contesteren. Maar eigenlijk contesteert hij enkel het atheïsme - t.t.z. de totaliseringstendens, de neiging de Ander te reduceren tot ons begrip ervan.¹ Het is echter geen waarlijk grondige kritiek van het dogmatisme.

Hoe wordt dan het conflict tussen beide dogmatische opstellingen - het atheïsme en de religie - opgelost bij Levinas ? Niet langs het begrip, dit zou immers onmogelijk zijn, maar door de affectie, de schaamte en het verlangen.

Uiteindelijk lijkt het ons dat we in Levinas' conceptie steeds twee aspecten moeten onderscheiden - een kritisch en een dogmatisch aspect. Het kritisch aspect kunnen we identificeren met zijn beschrijvingen van de verschillende momenten die het zijn van het zijnde vormen

1. M.a.w. het is een contestatie van het voldoende karakter van het principe van de ervaring - het begrip van het Oneindige, het Oneindige in het eindige.

(maar dan los van hun ontologische interpretatie) en verder met de situering van de ethiek als de grondslag van de waarheid. Het dogmatische aspect in zijn conceptie is dat hij in de articulatie van deze momenten de traditie (de ontologie) inbouwt, terwijl het door de aard van zijn beschrijvingen precies mogelijk was (en is) met de bagage van de traditie tegen de traditie in te denken.

Hoofdstuk IV : DE ERVARING VAN DE ANDER

1. Het Andere

Hoe moet men de relatie tussen het Zelfde en het Andere denken ? Meer bepaald - hoe moeten we zulke ideeën of noties denken als L'Infini, Dieu, le Visage, l'expression,...? Het is duidelijk dat Levinas deze noties een ander statuut wil geven dan de begrippen van de ervaring van het Zelfde. Ze verwijzen naar een realiteit die buiten het Zelfde valt, een realiteit die van een andere orde is. Het zijn begrippen die verwijzen naar een realiteit die het Zelfde fundeert, aldus Levinas, en het zijn eigenlijk ook meteen de schemata van de verhouding van het Andere tot het Zelfde. Vandaar stellen we ons de vraag hoe deze verhouding gedacht wordt bij Levinas en wat de gevolgen ervan zijn. Immers dit is toch niet zo maar evident, en het gevaar bestaat toch dat Levinas uit de ontologische categorieën van het Zelfde niet geraakt - of - erin terugvalt.

Vanaf de eerste bladzijden van Totalité et Infini stelt Levinas twee notie's tegenover elkaar : het Zelfde en het Andere. Het Zelfde staat voor de begrippelijke totalisatie die het egoïstische Ik realiseert in zijn ver-

houding tot de wereld. We hebben gezien (II,3) in welke abstract ascetische en ontmachtigende zin we deze totalisatie moeten verstaan (namelijk als aliënantie van het Ik in de totaliteit van de ontologie en haar participatieloga). Het Andere daarentegen staat bij Levinas voor de realiteit die door de egoïstische accaparatie van het Zelfde onrecht aangedaan wordt. Het Andere is dus meteen de realiteit waarnaar men zich zou moeten richten volgens Levinas. Deze realiteit wordt door Levinas met verschillende termen aangeduid : het Andere, het Oneindige, God, het Volmaakte, het Absolute, het gelaat, de uitdrukking, ... Op de structuur van de samenhang van deze termen en de realiteit waaraan ze beantwoorden zullen we nog terugkomen in dit hoofdstuk. Wat ons hier echter zal bezighouden is de vraag in welke zin Levinas het Andere kan onderscheiden van het Zelfde.

Hiervoor kunnen we vertrekken van Levinas' onderscheid tussen objectiviteit en transcendentie. "Penser l'infini, le transcendant, l'Etranger, ce n'est donc pas penser un objet. (...) La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail."¹ Dit is een belangrijk on-

1. TI, p. 20 (onderstreping van Levinas)

derscheid, het Zelfde en het Andere worden hier gedacht als, respectievelijk, de objectiviteit en de transcendentie. Levinas onderscheidt het Zelfde van het Andere zoals hij onze relatie met de dingen (die steeds tot objecten worden gereduceerd, bij Levinas) scheidt van de humane realiteit¹. Dit is te begrijpen in die zin dat mensen in de mate dat ze in hun objectiviteit worden benaderd, precies niet in hun menselijkheid geraakt worden maar inderdaad tot objecten gereduceerd zijn.² Het blijft echter zo dat deze vraag zich op een erg gereduceerd niveau afspeelt, omdat Levinas vertrekt van de ontologie, en ze enkel in vraag stelt om ze haar 'echte plaats' toe te wijzen. Levinas heeft kritiek op de ontologie, en stelt hiertegenover de waarde van de metafysica. Zijn kritiek betreft echter niet de ontologische mediatie van de werkelijkheid, maar de egoïstische fundering ervan. We hebben gezien dat Levinas naïef is t.o.v. de ware aard van de ontologie; dat hij het kunstmatige van de ontologie niet inziet, en dat hij bijgevolg ook niet inziet dat reeds op het vlak van de verhouding van het Ik tegenover de werkelijkheid de mogelijkheid van een kritische ingesteldheid bestaat. Niettemin blijft het interessant te zien, hoe hij dit onderscheid kan denken, en wat daarbij uitkomt. Immers het ontologische denken is het denken dat

-
1. Dit is voor hem tegelijk het onderscheid tussen de totaliteit en het Oneindige. De totaliteit, is de totalisatie die de ontologie realiseert aan de hand van haar participatieloga.
 2. Cf. ook R. Boehm, De kritiek van Levinas op Heidegger, p. 594 (Tijdschrift voor Filosofie, 1963, nr. XXV) : "De "kennis" van de andere vordert niet eigenlijk door onze betrachting om het ideaal van zijn adequaat-gege-

onze Westerse traditie overheerst, en, het is interessant te zien hoe men vanuit ethisch standpunt binnen dit ontologische denken zelf tot de idee komt van een Andere dat, of die, men onrecht aandoet door het imperialisme van de ontologie. Het is het probleem van de tolerantie idee en van het pluralisme gedacht vanuit of tegenover het dogmatisme van de ontologie.

We zullen vertrekken van de idee van het Andere, en vervolgens kijken wat de relatie van het Zelfde met dit Andere zou kunnen zijn. De idee van het Andere is volgens Levinas, de idee van het Oneindige. In de idee van het Oneindige, aldus Levinas, zijn we binnen de gang van de voorstelling(en) geconfronteerd met het Andere, datgene wat buiten het Zelfde en dus buiten de totaliteit valt. "Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendence de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le 'je pense' entretien avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée 'idée de l'infini'."¹

Van welke aard is nu deze relatie tussen het Zelfde en

ven-zijn, alhoewel tenslotte onbereikbaar, zo verre gaand mogelijk te benaderen. (...) wij zullen ook de ervaring opdoen dat wij hem eigenlijk, om op deze weg tot geldige resultaten te komen, inderdaad zouden moeten vast-zetten en hem van zijn oorspronkelijke vrijheid beroven."

1. TI, p. 19.

het Andere die hier tot stand komt ? Levinas stelt : "L'infini est le propre d'un être transcendant en tant qu'il est transcendant, l'infini est l'absolument autre."¹, "il importe de souligner que la transcendence de l'Infini par rapport au moi qui en est séparé et qui le pense, mesure, si l'on peut dire, son infinitude même. La distance qui sépare ideatum et idée, constitue ici le contenu de l'ideatum même. (...) Le transcendant est le seul ideatum dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous; il est infiniment éloigné de son idée - c'est-à-dire extérieur - parce qu'il est infini."² Het is belangrijk dit te verstaan op basis van wat hij zegt over het bezitten. Voor zover denken bezitten is of nastreeft (de filosofie van het Zelfde) is het een denken van objecten, een objectweten - enkel objecten, dingen kan men bezitten.³ Het Andere is daar niet vatbaar voor, aldus Levinas. De Ander denken is meer of beter doen dan dat. "Penser l'infini, le transcendant, l'Etranger, ce n'est donc pas penser un objet. Mais penser ce qui n'a pas les linéaments de l'objet, c'est en réalité faire plus ou mieux que penser. (...) L' "intentionnalité" de la transcendence est unique en son genre.

1. TI, p. 20

2. Ibid.

3. Mensen zijn daar niet vatbaar voor.

La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail."¹ Wat betekent dit ? - "Penser l'infini (...) ce n'est (...) pas penser un objet" ? Het is meer of beter dan dat, aldus Levinas, het is geen thema, het is evenmin een geheel van kwaliteiten die samen een beeld vormen; de idee van het Oneindige vernietigd en overstijgt op elk moment het beeld (de adequate idee) dat we ervan kunnen vormen of opdoen. Het brengt ons in een waarheidsorde die verschillend is van deze van de onthulling (van een onpersoonlijk neutrum), het brengt ons in de waarheidsorde van de uitdrukking. Dit gebeurt door de verandering, de omme-draai van de thematisatie in vertoog. "La condition de la vérité et de l'erreur (...), est la parole de l'Autre - son expression - que tout mensonge suppose déjà."² Men zou bijna kunnen zeggen dat de idee van de/het Andere de idee is van de uitdrukking - of beter - de/het Andere is op de manier van de uitdrukking. Voor Levinas is dit echter niet genoeg - hij acht het nodig de idee van het Oneindige hier te gebruiken. Dit is jammer want dit zal alles in het perspectief plaatsen van een platonisme dat niet noodzakelijk in de idee van de uitdrukking is begrepen. De idee van

1. TI, p. 20

2. TI, p. 22

het Oneindige vernietigt en overstijgt op elk moment het beeld (de adequate idee) dat we ervan kunnen vormen of opdoen - dat is inderdaad datgene wat in het idee van het Oneindige gebeurt. Met Kant kunnen we dit begrijpen als de onmogelijkheid om een synthetische voorstelling op te doen van het Oneindige. Voor Kant is dit slechts een regulatieve idee van de rede omdat ons de aanschouwing van het Oneindige ontbreekt. Levinas gaat een eind in die richting mee voor zover hij hier eveneens de onmogelijkheid onderschrijft het Oneindige te vatten : "il y va d'une passivité qu'on ne saurait assimiler à la réceptivité. Celle-ci est ressaisissement dans l'accueil, assomption sous le coup reçu."¹ Maar, de idee van het Oneindige is niet in de eerste plaats, zoals bij Kant, een idee die door het subject wordt gevormd, maar veeleer een idee die we 'krijgen', aldus Levinas : "Nous sommes hors de l'ordre où l'on passe de l'idée à l'être. L'idée de Dieu, c'est Dieu en moi, mais déjà Dieu rompant la conscience qui vise des idées, différant de tout continu."² Levinas keert hier eigenlijk het kantiaanse argument om : de on-voorstelbaarheid, de on-vatbaarheid van het Oneindige in de empirische aanschouwing wordt hier precies tot argu-

1. De Dieu qui vient à l'idée, p. 106. voortaan afgekort als DVI.
2. DVI, p. 105; de vraag of God en het Oneindige precies hetzelfde zijn laat ik hier achterwege omdat het in elk geval hier toch van geen belang is, immers Levinas gebruikt ze toch door elkaar om er het Andere mee aan te duiden.

ment gemaakt voor het 'eerstgeboorterecht' van de realiteit van het Oneindige tegenover de voorstelling ervan. Hij doet dit op basis van de manier waarop Descartes de prioriteit van het Oneindige of van God bewijst in de Derde Meditatie : "la troisième méditation annonce que "j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même"."¹ Terwijl voor Kant de on-aanschouwelijkheid van deze idee de reden is om het de realiteit te ontzeggen, apprecieert Levinas juist de extrapolatie van deze idee als activiteit betrachtend, inspanning van de cogitatie dat op die manier Verlangen is. "Désir inassouvisable non pas parce qu'il répond à une faim infinie, mais parce qu'il n'appelle pas de nourriture. Désir sans satisfaction qui, par la-même, prend acte de l'altérité d'Autrui. Il la situe dans la dimension de hauteur et d'idéal qu'il ouvre précisément dans l'être."² Komen we terug op het begin van onze gedachting. - "Penser l'infini (...) ce n'est (...) pas penser un objet."³ Het Andere denken is meer of beter doen dan dat. Het is niet het denken van een geheel van kwaliteiten die samen een beeld (de adequate idee)

1. DVI, p. 106

2. DEHH, p. 174-175

3. TI, p. 20

vormen. Het Andere is daar niet vatbaar voor, aldus Levinas; de manier waarop de Ander zich 'presenteert' (of beter - openbaart) is het gelaat. "La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appellons, en effet, visage."¹, "L'idée de l'infini (...) se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage".² Het denken van een object (het objectdenken) is het samen denken van een geheel van kwaliteiten in een beeld, dit is echter onmogelijk in het geval van het Oneindige, aldus Levinas. Dat er van het Oneindige, kantiaans gesproken geen integrerende aanschouwing mogelijk is zou Levinas bevestigen, maar hij zou eraan toevoegen dat dit zo is omdat onze relatie met het Oneindige of God geen kennen is. Zowel het Oneindige als God, vallen buiten de voorstelling van de ontologie. We kunnen ze wel aangeven, en de namen die we er 'ten onrechte' aan geven (in hun relatie tegenover elkaar) aanduiden - maar we kunnen ze niet begrijpen of kennen. Ze geven echter wel op de juiste manier een eis aan, aldus Levinas. De Ander biedt weerstand aan het goede geweten van de integratie van het Ik of het Zelfde. "La nudité du visage est dénûment et déjà supplication dans la droiture qui

1.TI, p. 21

2.TI, p. 170

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."¹ Het bewustzijn wordt in vraag gesteld door het gelaat van de Ander. "La résistance éthique est la présence de l'infini. Si la résistance inscrite sur le visage, n'était pas éthique mais réelle, nous aurions accès à une réalité très faible ou très forte. Elle mettrait, peut-être, en échec notre volonté. La volonté se jugerait déraisonnable et arbitraire. Mais nous n'aurions pas accès à l'être extérieur, à ce qu'absolument, on ne peut ni englober, ni posséder, où notre liberté renonce à son impérialisme du moi, où elle ne se trouve pas seulement arbitraire, mais injuste. Mais, dès lors, Autrui n'est pas simplement une liberté autre; pour me donner le savoir de l'injustice, il faut que son regard me vienne d'une dimension de l'idéal. Il faut qu'Autrui soit plus près de Dieu que Moi."²

Levinas denkt dus het Andere van het Zelfde te kunnen onderscheiden, door het Andere buiten de kennis (buiten de voorstelling van de ontologie) te plaatsen. Het Andere zou geen voorstelling van de ontologie zijn, het zou een eis zijn - een "steeds meer".³ We zullen echter zien

1. HAH, p. 48 - 49 (wij onderstrepen).

2. DEHH, p. 173 - 174

3. TI, p. 222

dat Levinas niet aan het dogmatische van de ontologie ontsnapt. Het dogmatisme zal terugkeren wanneer de eis praktisch zal worden.

2. De prioriteit van de absolute normen

Levinas verdedigt de noodzaak van de prioriteit van absolute positieve normen. Hiermee plaatst hij zich volkomen in de lijn van onze filosofisch-theologische traditie. Vooral vanaf *Totalité et Infini* wordt dit flagrant. In zijn vroege werken - "De l'existence à l'existant" en "Le temps et l'autre" - is dit niet zo duidelijk. Nochtans zal Levinas zich steeds verdedigen tegen een interpretatie die zijn conceptie zou assimileren aan de ontologische Godsidee van de Westerse filosofie. Anderzijds, verzet hij zich ook tegen de reductie van het Godsprobleem tot een zuivere geloofsoorzaak.

" Se demander, comme nous essayons de le faire ici, si Dieu ne peut être énoncé dans un discours raisonnable qui ne serait ni ontologie, ni foi, c'est, implicitement, douter de l'opposition formelle établie par Yehouda Halévi et reprise par Pascal, entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, invoqué sans philosophie dans la foi, d'une part, et le dieu des philosophes d'autre part; c'est douter que cette opposition constitue une alternative".¹

1. DVI, p 96 - 97.

Levinas spreekt hier voor één keer zeer duidelijke taal. Hij verzet zich tegen de ontologie, maar wil anderzijds ook niet vluchten in het geloof, zoals bijvoorbeeld Kierkegaard dit doet. Hij wil "un discours raisonnable qui ne serait ni ontologie, ni foi". We zullen aantonen dat hij niet in zijn opzet zal sla- gen, precies omdat het absolute waarover hij het heeft - God, het Oneindige - een noodzaak introduceert in het principe van de ervaring waardoor elk vertoog er- over of elke voorstelling ervan terug dogmatisch wordt.

Deze principiële noodzaak wordt geïntroduceerd door de affirmatie van de prioriteit van deze absolute norm (realiteit), God, het Oneindige, ^{wat} een affectie is vol- gens Levinas. Dit is een niet dogmatisch moment in zijn redenering. Dit wordt echter volkomen teniet gedaan door de aard van de realiteit die hierbij geïntroduceerd wordt, want eens de prioriteit van deze norm geponeerd is, functioneert deze als een noodzakelijk principe voor de ervaring. Deze noodzaak is verbonden met de idee van God als het Absolute, het Volmaakte, het Oneindige. Wan- neer de realiteit (mijn realiteit) in de ethische rela- tie noodzakelijk in het perspectief geplaatst wordt van het Absolute, het Volmaakte, het Oneindige - God - dan valt men onvermijdelijk terug in de participatieloga

van de platonische onto-theologie. Levinas zal weliswaar beweren dat hij geenzins een principiële noodzaak van de idee van God zou poneren - hij zou integendeel precies beweren dat de idee van God of het Oneindige geen affirmatie is maar een schaamte, geen begrip maar een anarchische affectie. Daarmee zou deze idee dus 'slechts' een morele noodzaak in zich hebben - geen reële (waarmee hij bedoelt, dwingende) noodzaak, geen zijnsnoodzakelijkheid, immers God (het Oneindige) transcendeert het zijn dat steeds een totaliteit is. We zullen direkt zien in welke zin dit onderscheid zal verdwijnen.

2.1 Waarheid en Rechtvaardigheid

De Westerse filosofie heeft meestal de voorkeur gegeven aan de ontologie, boven wat Levinas de metafysica noemt. Hiermee plaatst men dan ook meestal de waarheid boven de rechtvaardigheid. Levinas verzet zich hiertegen in naam van de interioriteit (de eigenheid; cretuurlijkheid, zegt Levinas).

"Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant

qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté. Si la liberté dénote la façon de demeurer le même au sein de l'Autre, le savoir (où l'étant, par l'entremise de l'être impersonnel, se donne) contient le sens ultime de la liberté. Elle s'opposerait à la justice qui comporte des obligations à l'égard d'un étant qui refuse à se donner, à l'égard d'Autrui qui, dans ce sens, serait étant par excellence. (...)

La liberté surgit à partir d'une obéissance à l'être : ce n'est pas l'homme qui tient la liberté, c'est la liberté qui tient l'homme. Mais la dialectique qui concilie ainsi la liberté et l'obéissance, dans le concept de vérité, suppose la primauté du même où même son train toute la philosophie occidentale et par laquelle elle se définit.

La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. (...) "Je pense" revient à "je peux" - à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance. Elle aboutit à l'Etat et à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-

violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l'Etat. La vérité qui devrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité".¹

In de ontologie is de waarheid als autonomie van de evidentie het ultieme criterium. Deze wordt, zoals we hierboven zagen in paragraaf II,3 slechts bereikt in de universaliteit van het begrip. De betekenis van het particuliere wordt op die manier bepaald vanuit de totaliteit. De rechtvaardigheid wordt ook aan dit criterium onderworpen. Voor Levinas is dit onaanvaardbaar. Hij ziet een andere structuur in de werkelijkheid. De mensheid is voor hem geen totaliteit van zijnden die als universaliteit moet verdeeld worden volgens de noodzakelijke verhouding van deel tot geheel.

"La relation avec l'Etre ne se produit-elle que dans la représentation, place naturelle de l'évidence ? L'objectivité dont la guerre révèle la dureté et l'universelle puissance, apporte-t-elle la forme unique et la forme originelle sous laquelle l'Etre s'impose à la conscience, quand il se distingue de l'image, du rêve, de l'abstraction subjective ? L'appréhension d'un objet, équivaut-

1. II, 15-16.

elle à la trame même où se tissent les liens avec la vérité ? A ces questions, le présent ouvrage répond par la négative."¹

De gemeenschap van de mensen is geen totaliteit die geregeerd wordt door de noodzakelijkheid. Dit is de mens tegelijk teweinig en teveel eer aan doen. Enerzijds is de mens absoluut vrij maar anderzijds vraagt zijn vrijheid om een legimitering. De mens is geen deel van een geheel (de mensheid) waartoe hij noodzakelijk zou behoren. Bijgevolg is zijn verhouding tot de andere mensen ook niet te bepalen op basis van zulk een noodzakelijkheid.

"(Dans la société) la relation ne relie pas des termes qui se complètent et qui, par conséquent, se manquent réciproquement, mais des termes qui se suffisent. Cette relation est Désir, vie d'êtres arrivés à la possession de soi."²

Deze relatie en de specifieke vrijheid die er het correlaat van is, moet ingesteld worden, ze vraagt om een investituur. Dit gebeurt in de ontologisch-politieke traditie enkel op basis van datgeen wat men kan afdwingen tegenover de anderen, op basis van het begrip van het zijn van de mens. Wanneer men echter de investituur

1. TI, p XII

2. TI, p 77

opdringt betekent dit dat men zich legitimeert op basis van oorlog, vijandschap, concurrentie,... niet op basis van rechtvaardigheid, menselijkheid, vredelievendheid.

"La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité. (...))

La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre. Elle ne rend pas aux êtres aliénés leur identité perdue."¹

Een maatschappij die enkel gebaseerd is op het ontologische, het natuurwetmatige is egoïstisch en niet rechtvaardig, aldus Levinas, immers de mens heeft een interioriteit. Hij is niet enkel op basis van wat hem verbindt aan de maatschappij, hij is ook op zichzelf. Daar houdt de sociale filosofie van het Zelfde geen rekening mee.

De mens is steeds in een bepaalde mate onafhankelijk. Hij heeft een zekere afstand tegenover zijn Zelf (tegenover de identiteit die hij heeft in de totalisatie van

1. II, pX.

het Zelfde). Een individu of een gemeenschap die bijgevolg investituur van de anderen afdwingt met het zijn van de mens als basis of criterium, plaatst de spontaniteit boven de rechtvaardigheid. Immers wanneer men deze afdwingt betekent dit dat men zijn spontaneïteit en dus zijn vrijheid, niet wil in vraag stellen. Opdat de interioriteit echter (en meteen het Goede) tot hun recht zouden kunnen komen, moet de rechtvaardigheid boven de spontaneïteit of de vrijheid worden geplaatst. Niet omdat men zijn vrijheid niet mag verdedigen (desnoods door oorlog te voeren), maar omdat dit niet blind mag gebeuren - niet op basis van een (dogmatische) logica die zichzelf niet in vraag wil of kan stellen.

Levinas eist meer dan het universeel noodzakelijke omdat onze realiteit anders en vooral meer is dan dat. De mens heeft ook een interioriteit.

"L'être conscient a beau comporter de l'inconscient et de l'implicite, on a beau dénoncer sa liberté comme déjà enchaînée à un déterminisme ignoré. L'ignorance ici est un détachement, sans comparaison avec l'ignorance de soi où gisent les choses. Elle est fondée dans l'intériorité d'un psychisme (...). L'être emprisonné, ignorant sa prison est chez soi. Son pouvoir d'illusion - si illusion il y avait - constitue sa séparation.

L'être qui pense semble d'abord s'offrir à un regard qui le conçoit, comme intétré dans un tout. En réalité, il ne s'y intègre qu'une fois mort. La vie lui laisse un quant à soi, un congé, un ajournement qui est précisément l'intériorité. (...) L'intériorité instaure un ordre différent du temps historique où tout est pendant, où reste toujours possible ce qui, historiquement, n'est plus possible. La naissance d'un être séparé qui doit provenir du néant, le commencement absolu, est un événement historiquement absurde. De même l'activité issue d'une volonté qui, dans la continuité historique, marque, à tout instant, la pointe d'une nouvelle origine."¹

Wat is deze interioriteit ? Het genot, het geluk, de nood, de behoeften, de intimiteit, de taal, de liefde, de vrijgevigheid, de gastvrijheid, ... als relaties van het individu (met de wereld of met de Ander) die buiten de structuur van het natuurnoodzakelijke vallen, en bovendien de eigenlijke prijs van het leven maken.

"Le fait nu de la vie n'est jamais nu. La vie n'est pas volonté nue d'être, Sorge ontologique de cette vie. Le rapport de la vie avec les conditions mêmes de

1. TI, p. 25 - 26

sa vie, devient nourriture et contenu de cette vie. La vie est amour de la vie, rapport avec des contenus qui ne sont pas mon être, mais plus chers que mon être : penser, manger, dormir, lire, travailler, se chauffer au soleil. Distincts de ma substance, mais la constituant, ces contenus font le prix de ma vie. Réduite à la pure et nue existence des ombres qu'aux enfers visite Ulysse - la vie se dissout en ombre".¹

Levinas eist dat echter niet in de eerste plaats op voor het Ik, maar voor de Ander. Omdat een prioritaire verdediging van de eigen interioriteit, oratio pro domo, onvermijdelijk op een retoriek moet uitdraaien in de vorm van het dogmatisme van de filosofie van het Zelfde, aldus Levinas. En dit gaat, zoals we hierboven zagen ten koste van de interioriteit (ook ten koste van de interioriteit van het Ik). De interioriteit komt slechts tot haar recht in het Verlangen van de Ander(en) en in de dienst aan de Ander(en). Deze voltrekken zich als subjectie aan de Ander. Indien Levinas de interioriteit echter kritisch zou denken, zoals Fichte, dan zou hij niet naar zulk een radikaal en in een zekere zin onrechtvaardig² middel moeten grijpen om het egoïstische dogma-

1. TI, p 25-26

2. Tegenover het Ik.

tisme van het Ik te vermijden. Bovendien zullen we zien op welke manier de subjectie aan de Ander als subjectie aan de idee van het Oneindige, het dogmatisme eigenlijk terug invoert van de andere zijde.

2.2 Het onderscheid tussen de reële en de morele noodzaak

"La vérité suppose la justice".¹ - De waarheid veronderstelt de rechtvaardigheid. Levinas poneert de prioriteit van de rechtvaardigheid tegenover de waarheid. Hij kan hiervoor bogen op ideeëngoed dat minstens even oud is als dat van de filotheorie, een ideeëngoed dat zich echter in de Westerse filosofie niet heeft kunnen doorzetten.

Levinas poneert de prioriteit van de rechtvaardigheid op de waarheid - maar - hij kan dit niet bewijzen, en zoiets kan men redelijkerwijze ook niet eisen. Immers zo'n eis veronderstelt precies het omgekeerde - de waarheid als ultiem criterium - m.a.w. precies datgene waar hij zich met deze affirmatie wil tegen verzetten. Wat is hier dan nog criterium? De morele waarde - in plaats van de waarde van de kennis. De grond is dus niet te zoeken in het principe van de ervaring, maar in de anarchische affectie door de Ander. De noodzaak van de

1 TI, p 62.

subjectie aan de Ander zal bijgevolg geen reële maar een morele noodzaak zijn.

"La résistance éthique est la présence de l'infini. Si la résistance au meurtre, inscrite sur le visage, n'était pas éthique mais réelle - nous aurions accès à une réalité trais faible ou très forte. Elle mettrait peut-être, en échec notre volonté. La volonté se jugerait déraisonnable et arbitraire. Mais nous n'aurions pas accès à l'être extérieur, à ce qu' absolument, on ne peut ni englober, ni posséder, où notre liberté renonce à son impérialisme du moi, où elle ne se trouve pas seulement arbitraire, mais injuste."¹

M.a.w. het Ik met slechte intenties zal eventueel steeds kunnen bewijzen dat hij de waarheid en 'bijgevolg' de rechtvaardigheid dient, de vraag naar de rechtvaardigheid wordt echter niet op het niveau van het bewijzen beslecht, maar op dat van de affectie.

"L'ambiguïté insurmontable du mal (...) est son essence. (...) le mal se prétend le contemporain, et l'égal, et le frère jumeau du Bien. Mensonge irréfutable - mensonge luciférien. Sans lui qui est l'égoïsme même du Moi se posant comme sa

1. DEHH, p 173.

propre origine - incréé - principe souverain, prince - sans l'impossibilité de rabattre de cet orgueil, l'anarchique soumission au Bien ne serait plus anarchique et équivaudrait à la démonstration de Dieu, à la théologie traitant de Dieu comme s'il appartenait à l'être ou à la perception - à l'optimisme qu'une théologie peut enseigner, que la religion doit espérer mais sur lequel le philosophe se tait."¹

Het belang van de waarheid zal echter op het praktische vlak terugkomen. Immers, voorstelling, en ervaring maken deel uit van onze morele relatie met de Ander, al zij dit voor Levinas ook slechts als middel in de dienst aan de Ander.

2.3 Het dogmatisme keert terug in de praktijk

Levinas opponeert het Goede (God) aan het dogmatisme van de filosofie van het Zelfde. "Etre dominé par le Bien, ce n'est pas choisir le Bien à partir d'une neutralité, devant la bi-polarité axiologique. Le concept d'une telle bi-polarité se réfère déjà à la liberté, à l'absolu du présent et équivaudrait à l'impossibilité d'aller en deçà du principe, à l'absolu du savoir. Or, être dominé

1. HAH, p 81.

par le Bien, c'est précisément s'exclure de la possibilité même du choix, de la coexistence dans le présent. L'impossibilité du choix n'est pas ici l'effet de la violence - fatalité ou déterminisme - mais de l'élection irrécusable par le Bien qui est, pour l'élu, toujours d'ores et déjà accomplie. (...) Election, c'est-à-dire investiture du non-interchangeable."¹ Het Goede ligt vóór de vrijheid, aldus Levinas. Immers voor hem refereert de vrijheid hier reeds naar de dogmatische vrijheid, principiële vrijheid van de wille-keur van het Ik dat zichzelf blijft ondanks het Andere. Het Goede heeft ons reeds gekozen voor dat wij konden kiezen.

'Wat' is het Goede dan volgens Levinas ? "Valeur qui, per abus de langage, se nomme. Valeur qui se nomme Dieu."² De ethische relatie is dan de **subjectie** aan het Andere, God of het Oneindige. Deze relatie (subjectie) voltrekt zich niet als voorstelling, aldus Levinas, maar als schaamte en dienst aan de Ander : "L'idée du parfait n'est pas idée, mais désir. (...) Cette façon de se mesurer à la perfection de l'infini, n'est donc pas une considération théorétique. Elle s'accomplit comme honte"³, "L'épiphanie de l'absolument autre est vi-

1. HAH, p. 77

2. HAH, p. 78

3. TI, p. 56 (wij onderstrepen).

sage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénûment. 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.¹ , "L'oeuvre en tant qu'orientation absolue du Même vers l'Autre, est donc comme une jeunesse radicale de l'élan généreux (...) oeuvre sans rémunération, dont le résultat n'est pas escompté dans le temps de l'Agent et n'est assuré que pour la patience (...) gratuité totale de l'Action - gratuité distincte du jeu".²

Schaamte waarvoor ? Schaamte tegenover God of het Oneindige. - Maar wat 'denkt' Levinas bij deze idee ? Meer bepaald moeten we, met betrekking tot de praktische betekenis van Levinas' discours, ons de klassiek platonische vraag stellen : 'Is dit iets of veeleer niets ?', en als het iets is, wie en/of wat is het ? Levinas zou deze vraag betwisten - maar niet alleen geeft hij er zelf een antwoord op, bovendien heeft hij dit antwoord ook zelf nodig opdat er ook maar 'iets' zou kunnen

1. HAH, p 49-50 (wij onderstrepen)

2. HAH, p 43 (wij onderstrepen)

plaatsvinden, opdat men zich een voorstelling zou kunnen vormen van wat moet gebeuren. Enerzijds beweert Levinas dat de idee van God onvoorstelbaar is; het Goede, God, het Oneindige 'zijn' niet eigenlijk, ze kunnen enkel aangeduid worden als 'autrement qu'être'. Anderzijds is deze idee een relatie tot een persoon, aldus Levinas. Hij denkt hiervoor te kunnen steunen op de slotalinea van de Derde Meditatie van Descartes. "Le dernier alinéa de la troisième méditation nous ramène à une relation avec l'infini, qui, à travers la pensée, déborde la pensée et devient relation personnelle."¹ Dit veron-

-
1. TI, p 187 - Levinas gaat verder als volgt : "La contemplation se mue en admiration, adoration et joie. Il ne s'agit plus d'un "objet infini" encore connu et thématiqué, mais d'une majesté : "... il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. / Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie ..."/ Cet alinéa ne nous apparaît pas ainsi comme un ornement de style ou comme un prudent hommage à la religion, mais comme expression de cette transformation de l'idée de l'infini amenée par la connaissance, en Majesté abordée comme visage." (Levinas citeert Descartes echter in de Latijnse versie, wij hebben hier geciteerd uit de Franse tekst opgenomen in de uitgave van F. Alquié, Tome II p. 454 (Garnier), AT, IX, 41 - 42).

derstelt echter op een bepaalde manier het geloof aan deze God - niet om het zich in te beelden, maar wel om het voor waar aan te nemen.¹ We kunnen hier echter vertrekken van de mogelijkheid eraan te geloven. Gesteld dat we zo'n persoonlijke (ethische) relatie met het Oneindige toegeven, dan komt het probleem van de voorstelling op een ander niveau terug. Immers de ethische relatie heeft toch minstens twee aspecten : enerzijds de schaamte voor de Ander, maar anderzijds ook de dienst aan de Ander : het Werk (l'oeuvre) of de verantwoordelijkheid als opgave . In het Werk of de verantwoordelijkheid als opgave moet men beroep doen op de voorstelling van God of het Oneindige², vermits men moet kunnen weten wat men moet doen. En Levinas spreekt inderdaad soms op een decisieve manier praktische taal als hij het heeft over de idee van God of het Oneindige :

"Le visage d'Autrui - n'est pas la révélation de l'arbitraire de la volonté, mais de son injustice. (...) Autrui m'apparaît dans son visage non pas comme un obstacle, ni comme menace que j'évalue, mais comme ce qui me mesure. Il faut, pour me sentir injuste, que je me mesure à l'infini. Il faut avoir l'idée de l'infini, qui est aussi

-
1. Dit zou Levinas trouwens misschien wel toegeven - Cf. TI, p. 29 : "On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Etre dont il est séparé - capable éventuellement d'y adhérer par la croyance (...) L'âme (...) est naturellement athée." (wij onderstrepen).
 2. Al zij het dan ook slechts 'entendre' en niet 'comprendre'.

l'idée du parfait comme le sait Descartes, pour connaître ma propre imperfection. L'infini ne m'arrête pas comme une force mettant la mienne en échec, elle met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant, de "force qui va."¹

"Le savoir du cogito renvoie ainsi à une relation avec le Maître - à l'idée de l'infini ou du Parfait. (...) Le cogito s'appuie chez Descartes sur l'Autre qui est Dieu et qui a mis dans l'âme l'idée de l'infini, qui l'avait enseignée, sans susciter simplement, comme le maître platonicien, la rémiscence de visions anciennes."²

"La négation des imperfections ne suffit pas à la conception de cette altérité. (...) l'idée de l'infini désigne une hauteur et une noblesse, une transcendance. Le primat cartésien de l'idée du parfait par rapport à l'idée de l'imparfait, conserve (...) toute sa valeur. L'idée du parfait et de l'infini ne se réduit pas à la négation de l'imparfait. La négativité est incapable de transcendance."³

1. DEHH, p 176 (wij onderstrepen).

2. TI, p 58; Cf. ook TI, p 56.

3. TI, p 11 - 12 (wij onderstrepen).

Levinas spreekt hier duidelijke taal, ook al wil hij dat niet toegeven. Hij werkt hier, en moet hier werken, aan de hand van een voorstelling van God. En de voorstelling die hem voor de 'ogen' zweeft is deze van een wezen dat alle perfecties tegelijk in zich verenigt. Levinas kan dit niet ontkennen zonder de gehele moraal buiten de voorstelling om te doen plaatsvinden. Maar dat doet hij in de bovenstaande citaten duidelijk niet - men meet zijn eigen onrechtvaardigheid af tegenover de idee van God of het Oneindige (in het gelaat van de Ander), men kent zijn gebreken op basis van deze voorstelling. Natuurlijk zijn God of het Oneindige, en de maat van onze gebreken niet enkel het voorwerp van een 'praktische voorstelling' maar tevens van bewondering en schaamte. Het ene sluit echter het andere niet uit.

Wat hier echter van belang is, is het feit dat Levinas zich expliciet aansluit bij Descartes' stelling over de prioriteit van de idee van de volmaaktheid boven de idee van de onvolmaaktheid (de gebrekkigheid), waarmee hij zich aansluit bij de traditie die de prioriteit van het absolute leert. Hij gebruikt in dit verband de cruciale passage uit de Derde Meditatie van Descartes :

"puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans le substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ?"¹

Wat betekent dit concreet ? Dit betekent dat het Volmaakte, het Oneindige of God niet gezien worden als extrapolaties van het onvolmaakte, eindige, menselijke, dat eigen is aan onze aanschouwing van de wereld, maar als de criteria waaraan onze eindige wereld moet worden gemeten. Hoe kan dit, hoe gaat dit in zijn werk ? Hoe kan ik mij het onvolmaakte, het eindige (mijn eindige middelen) voorstellen tegen de achtergrond of in het perspectief van het Oneindige, het Volmaakte, God ? Sinds Plato heeft men dit opgelost aan de hand van de participatieleer die erin bestaat de onvolmaakte eindige wereld te meten aan

1. René Descartes, Méditations Métaphysiques, p. 445-446 (éd. Alquié, Garnier, Tome II), AF, IX, 36

de volmaakte, oneindige wereld van de ideeën of van de wetmatigheden. "Voordat we dus begonnen te zien, te horen, of anderszins waar te nemen, hebben we noodzakelijk ergens de kennis moeten opdoen van wat het Gelijke-zelf is : hoe zouden we anders de gelijke dingen die we door onze zinnen kennen, op dit Gelijke-zelf betrekken en weten dat ze alle ernaar verlangen te zijn zoals dit, maar erbij ten achter blijven ?"¹

Met andere woorden de inspanningen van Levinas om zich te bevrijden van het dogmatisme van de filosofie van het Zelfde (de ontologie) zijn tevergeefs. Levinas probeert zich weliswaar in een kritisch élan hiervan te bevrijden, dit lukt hem echter niet, hij verandert het platonisme enkel van een egoïstisch in een altruïstisch dogmatisme. Uiteindelijk moet hij tot de voorstelling komen in zijn relatie tot de Ander, God, het Volmaakte (ook al is deze geen egoïstische relatie meer), en hij kan dat niet anders doen dan door terug te vallen op de platonische participatieleer.

Deze terugval in het dogmatisme is echter precies veroorzaakt door de bepaling die Levinas geeft aan het Andere, en de voorstelling die eruit voortvloeit. Levinas

1. Plato, Phaedo, 75 (b) (vertaling de Win).

bepaalt het Andere als God, het Oneindige, het Absolute, het Volmaakte. Daardoor is het dogmatisme echter reeds onvermijdelijk ingebouwd. Immers vanuit morele overwegingen¹ is het principieel noodzakelijk zich het Volmaakte, Oneindige, Goddelijke te onderwerpen, en zich dus aan de participatieloga (de onto-theologie) te houden. De motivering is enigzins anders dan bij Plato. - Plato denkt dat de mensen slechts waarlijk deugdelijk en dus ook rechtvaardig kunnen zijn wanneer ze leven op basis van inzicht in de ideeën : "er is maar één juiste munt waartegen men (...) alles moet ruilen : inzicht."², met als gevolg dat men de rechtvaardigheid beperkt tot wat men kan inzien op basis van de ideeën en hun systematische reconstructie van de realiteit. Het is tegen deze reductie dat Levinas zich verzet. Hiertegenover stelt hij het belang van de interioriteit (de leefwereld zouden we met Husserl kunnen zeggen). "L'invisible, c'est l'offense qui inévitablement résulte du jugement de l'histoire visible (...) Les normes universelles de ce jugement font taire l'unicité où se tient l'apologie et d'où elle tire ses arguments (...) le jugement de l'histoire consiste à traduire toute apologie en argument visibles et à tarir la source inépuisable de la singulari-

1. Morele noodzaak.

2. Plato, Phaedo, 69 (a) - (b) (vertaling de Win)

té d'ou ils coulent et dont aucun argument ne saurait avoir raison."¹ Om aan het belang van de interioriteit echter tegemoet te komen moet het Ik zich onderwerpen aan de eisen van de Ander als interioriteit, omdat, zoals we hierboven reeds zèiden, het Ik spontaan alles zou reduceren tot het Zelfde. De subjectie aan de Ander is de enige manier aldus Levinas, om de interioriteit aan bod te kunnen laten komen. Levinas valt echter zelf terug in het dogmatisme door de Ander te bepalen aan de hand van de notie van God als het Volmaakte, het Oneindige, het Absolute. Waardoor de interioriteit terug gereduceerd wordt tot het ontologisch begrijpelijke, eraan. Uiteindelijk is er misschien slechts één onderscheid: het platoonse ascetische maar niettemin egoïstische dogmatisme wordt hier omgedraaid tot een altruïstisch dogmatisme (wat empirisch voor een betrokkene misschien wel een groot verschil kan zijn). In de principes functioneren beide echter identiek. Levinas baseert net als Plato, de ware wereld op ideale wezenheden (God, het Volmaakte, het Absolute, het Goede,...) die als maatstaven voor waarheid, schoonheid en goedheid worden gebruikt. Natuurlijk komt hierbij dat deze, eigenlijk niet 'voorgesteld' kunnen worden, en eigen-

1. TI, p 221.

lijk ook niet 'zijn', maar dat maakt in praktijk in feite toch geen verschil uit (!).¹

Nochtans zijn er ook kritische hints in Levinas' discours terug te vinden. Immers de relatie met de Andere is in de eerste plaats toch nog steeds een relatie met de Andere mens, ook al ziet Levinas daar direkt een relatie met God in. En op sommige plaatsen - alhoewel vrij zelden geeft hij goede formuleringen die in een kritische zin zouden kunnen geïnterpreteerd worden. Zo bijvoorbeeld het volgende : "Rien de ce qui touche la pensée ne peut la déborder, tout s'assume librement. Rien, sinon le juge jugeant la liberté même de la pensée."² Het is toch duidelijk dat dit elementaire ethische gegeven niet verdwijnt wanneer men God of het Oneindige niet gaat veronderstellen in de Ander. Integendeel, als we mogen steunen op onze conclusie dat deze idee precies de dogmatische recuperatie veroorzaakt is dit het juiste begrip van de situatie. Wanneer men het daarentegen interpreteert tegen de achtergrond van het Goddelijke, het Volmaakte, als maatstaf, vindt er noodzakelijk een verschuiving plaats van het Andere naar het Zelfde, het dogmatische begrip wordt gewoon het criterium, zodat het Ik de Ander eigenlijk niet meer nodig

1. Alhoewel Levinas' idee van het 'autrement qu'être' in een kritisch perspectief waarschijnlijk wel interessant is.

2. TI, p 73.

heeft, en alles a priori terug tot het Zelfde wordt gereduceerd.

Er zij op gewezen dat het onderscheid tussen de totaliteit en het Oneindige in dit perspectief eigenlijk bijna irrelevant wordt. Immers doordat het Zelf subject wordt van het Oneindige dat de Ander is (ook al is dit geen actueel oneindige), wordt zoals gezegd zijn voorstelling gemeten of 'geschoeid' op het Oneindige, zoals de platonische 'wijsheid' dat leert. Dit is geen maieutiek meer, het Oneindige reveleert zich slechts in de Ander als uitdrukking van de idee van het Oneindige (God, het Volmaakte). Voor zover echter, het Zelf, niet enkel in een beate aanschouwing (bewondering-Descartes, schaamte-Levinas) voor dit Oneindige aan de grond genageld wordt; voor zover dit Oneindige in een bepaalde mate op een begrip komt is dit enkel mogelijk aan de hand van dezelfde methode als deze welke het totaliserende autonome Ik toepast, nl. de participatieloga.

Maar hoe komt Levinas eigenlijk bij het poneren van de noodzaak van zulk een absolute positieve vorm als God of het Oneindige? Dit is niet te begrijpen behalve op basis van de idee van de 'volmaaktheid' als onderliggend

positief absolutum). Deze idee van de volmaaktheid die meteen de idee van God is, duldt natuurlijk geen verdere grond. Dit is het geval wanneer men deze God hier - in overeenstemming met onze theologische traditie - begrijpt in het licht van de theoria. Zonder aanspraak te maken op enige kennis inzake bijbelinterpretatie valt het toch echter op dat in het Oude Testament de 10 geboden beginnen met de woorden : "Ik ben Jahwe uw God, die u hebt weggeleid uit Egypte, het slavenhuis."¹ Waarmee duidelijk een heel andere bepaling is gegeven, nl. geen theoretische. Hier is van geen volmaaktheid sprake maar veeleer van verantwoording, een motivering, waarop - zo lijkt het - de autoriteit van de abstractere geboden, gebaseerd is. Wanneer deze zelfverantwoording niet belangrijk geacht wordt moet men deze enkel maar trachten weg te laten. In dat geval verliest de tekst dadelijk een groot deel van zijn overtuigingskracht en eigenlijk wordt hij gewoon 'onbespreekbaar' in die zin dat hij gewoon subjectie eist.² Levinas geeft zulk een verantwoording van het ideaal dat hij voor ogen heeft, niet. Bovendien geeft hij er zelfs nauwelijks een bepaling van. Gewoonlijk spreekt hij over het oneindige en God. Slechts en-

1. Exodus, 20, 2.

2. Natuurlijk is met deze minimale "zelf"verantwoording van zo'n absolute norm als God nog helemaal niet voldoende besproken.



kele keren geeft hij een bepaling, en het is deze van Descartes waarnaar hij teruggrijpt, en dat is de bepaling van de theologische traditie. Levinas denkt in zijn God een punt gevonden te hebben buiten het platonisme - niets is echter minder waar. Hij lijkt uiteindelijk geen enkel vermoeden te hebben van de intrinsieke verbondenheid van filosofie en monotheïsme.

2.4 Bevestiging van onze interpretatie aan de hand van een citaat uit een niet direkt filosofische tekst van Levinas.

Het is wellicht niet nutteloos een confirmatie van onze stelling aan te halen uit één van Levinas' Joods religieuze opstellen (meer bepaald uit de interessante tekst "une religion d'adultes") vermits Levinas daarin vrijuit kan spreken, zonder a priori in een bepaalde richting gedwongen te zijn door het begrip van de filosofie.

Levinas zal steeds beweren dat hij geenszins een principiële noodzaak van de idee van God zou poneren - maar integendeel precies zou beweren dat de idee van God of het Oneindige geen affirmatie is maar een schaamte, geen begrip maar een anarchische affectie. Kortom dat God buiten de voorstelling zou vallen. We kunnen dit begrijp-

pen tegen de achtergrond van de respectueuze Joodse leer over God. Tegelijk vindt echter hoe dan ook iets anders plaats. De mogelijkheid dat men niet geaffecteerd wordt blijft open, en in die zin is de noodzaak van de prioriteit van de idee van God of het Oneindige 'enkel' moreel en niet reëel, zoals Levinas zegt. Maar anderzijds krijgt deze idee van God of het Oneindige toch een voorstelling, nl. als imperatief, als gebod. De voorstelling van God en zijn attributen begrepen in de aantonnende, en dus identificerende, wijze is dogmatisch en dus niet moreel gerechtvaardigd, de voorstelling is echter wel gerechtvaardigd wanneer ze wordt begrepen in de gebiedende wijs.

"Dans l'Arche Sainte d'où Moïse entend la voix de Dieu, il n'y a rien d'autre que les tables de la Loi. La connaissance de Dieu que nous pouvons avoir et qui s'énonce, d'après Maïmonide, sous forme d'attributs négatifs, reçoit un sens positif à partir de la morale : "Dieu est miséricordieux" signifie : "Soyez miséricordieux comme lui." Les attributs de Dieu sont données non pas à l'indicatif, mais à l'impératif. La connaissance de Dieu nous vient comme un commandement, comme une Mitzwah. Connaître Dieu c'est savoir ce qu'il faut faire."¹

1. Difficile Liberté, p 33 - 34.

Binnen deze voorstelling is er echter wel degelijk sprake van een reële noodzaak, nl. (in) de logica van deze voorstellingen. "God is barmhartig" wordt, aldus Levinas, "Wees barmhartig zoals hem". Maar wat betekent dit "zoals hem" ? God wordt hier terug gebruikt als vergelijkingspunt, als maatstaf, als positieve norm - niet als Ander in nood (hoe zou dit ook kunnen ?). God is hier ideaal en rechter. De Ander in nood is niet God maar wel 'één van zijn kinderen', één van de zijnen. Maar dit betekent meteen dat we hier de structuur van de theorie terugvinden, namelijk degene die in nood is wordt gemeten aan de hand van degene die nooit nood kent, het volmaakte. En alhoewel in deze context geen expliciete bepalingen van God voorkomen, is het duidelijk dat terug dezelfde voorstellingen van volmaaktheid verondersteld zijn : "en sa qualité d'autrui, il se situe dans une dimension de hauteur, de l'idéal, du divin".¹ Meteen wordt alles terug aan deze logica van het ideale onderworpen. Levinas ziet echter niet in dat dit op hetzelfde dogmatisme neerkomt als dat van de platonische ontologie.

Daarenboven krijgt de kennis hier een veel groter gewicht dan in Levinas' filosofische geschriften.

1. Difficile Liberté, p. 33

"le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas une communion sentimentale dans l'amour d'un Dieu incarné, mais une relation entre esprits, par l'intermédiaire d'un enseignement, par Thora. C'est précisément une parole, non incarnée de Dieu, qui assure un Dieu vivant parmi nous. La confiance en un Dieu qui ne se manifeste par aucune autorité terrestre ne peut reposer que sur l'évidence intérieure et la valeur d'un enseignement. Elle n'a, pour l'honneur du judaïsme, rien d'aveugle. D'où cette phrase de Yossel beb Yossel - (...) qui fait écho à tout le Talmud : "Je l'aime, mais j'aime encore davantage sa Thora... Et même si j'étais déçu par lui et comme détrompé, je n'en observerai pas moins les préceptes de la Thora."(...).

La vraie humanité de l'homme et sa douceur virilée entrent dans le monde avec les paroles sévères d'un Dieu exigeant; le spirituel ne se donne pas comme une substance sensible, mais par l'absence; Dieu est concret non pas par l'incarnation, mais par la Loi".¹

"Savoir comme unique moyen dont dispose un esprit pour toucher un esprit à lui extérieur. Que Moïse ait parlé face à face avec Dieu signifie que disciple et Maître se penchèrent, tous les deux, sur le même leçon talmudique, disent les sages."²

1. Difficile Liberté, p. 192 (wij onderstrepen).

2. Difficile Liberté, p. 47 (wij onderstrepen).

M.a.w. de kennis is hier blijkbaar toch uiterst belangrijk. Iets wat wel in abstracto geponeerd wordt, maar eigenlijk nooit erg beklemtoond wordt in zijn filosofische geschriften. Bovendien zien we hier ook in hoeverre en op welke manier Levinas zich achter de epochale abstracties van de traditie schaaft (in feite de monotheïstische correlata van de platonische ideeën) en ze verdedigt als zijnde datgene waar het op aankomt: "Dieu est concret (...) par la Loi". Dat Levinas denkt de concrete interioriteit van de mens met deze algemeenheden het meeste te dienen is een klassiek Westerse omdraaiing.¹

2.5 Twee oplossingen

Levinas tracht op twee manieren aan het dogmatisme te ontkomen: door middel van een beschouwing over de uitdrukking en door middel van de idee van het onderricht. Deze oplossingen hebben ~~echter~~ eigenlijk betrekking op de ander als Ander in het perspectief van de idee van God of het Oneindige, m.a.w. op een gereduceerde interioriteit. Nochtans krijgt men ook steeds de indruk dat het kritisch is, en terecht, want eigenlijk zou het ook mogelijk zijn dit zo te interpreteren.² Maar bij Levinas

1. Cf. R. Boehm, Kritiek der Grondslagen van onze Tijd.

2. De reden waarom we dit achterwege laten is omdat dit zou veronderstellen dat we een hele politieke problematiek erbij zouden betrekken, wat een apart onderzoek vereist. Daarmee wil ik niet gezegd hebben dat politiek en ethiek hetzelfde zijn. Het zou ons enkel te ver leiden.

wordt alles terug dogmatisch betrokken op de absolute norm - God - die op het tweede plan meespeelt. Hiermee wordt dan de concrete interioriteit terug gereduceerd tot het ontologische begrip ervan, de ontologische 'tege-
moetkoming' eraan. Het resultaat is dat Levinas blijft hangen tussen het ontologische begrip en het Andere dat zich enkel kan uitdrukken maar nooit mag gevat worden, en zich bijgevolg genoopt ziet zijn eigen uitdrukking a priori steeds weer te doorbreken, waardoor het begrip teniet gedaan wordt.

Het onderricht

Levinas onderneemt in *Totalité et Infini* eigenlijk een breed opgezette poging om de waarheid 'haar echte plaats terug te geven', namelijk haar plaats in de ethische relatie. Voor Levinas wil dit echter meteen zeggen dat de waarheid een gebeuren is dat slechts kan beginnen met de aanwezigheid van de Ander (al zij dit door de leemte van de afwezigheid of de verwachting - "La vraie vie est absente"¹). De relatie met de Ander brengt ons van de fenomenen naar de ware werkelijkheid, aldus Levinas. "Avec l'extériorité qui n'est pas celle des choses - disparaît le symbolisme et commence l'ordre de l'être et se lève un jour du fond duquel aucun jour nouveau n'a plus à se

1. TI, p 3.

lever".¹ Met de uitdrukking van de Ander krijgt de ware wereld een begin. De uitdrukking heft de behekste dubbelzinnigheid van de Ander, die zwijgt - terwijl hij zou kunnen spreken - op "un monde absolument silencieux" qui ne nous viendrait pas à partir de la parole, fût-elle mensongère, serait an-archique, sans principe, sans commencement. La pensée ne se heurterait à rien de substantiel. Le phénomène se dégraderait, au premier contact, en apparence et, dans ce sens, se tiendrait dans l'équivoque, dans le soupçon d'un malin génie.", "l'apparence qui n'est pas un rien n'est pas non plus un être - fût - il intérieur; elle n'est, en effet, en aucune façon en soi. Elle procède comme d'une intention railleuse. On se joue de celui à qui se présentait à l'instant le réel et dont l'apparence brillait comme la peau même de l'être. Car déjà l'originel ou l'ultime abandonne la peau même où il brillait dans sa nudité, comme une enveloppe qui l'annonce, le dissimule, l'imite ou le déforme. Le doute qui vient de cette équivoque toujours renouvelée et qui constitue l'apparition même du phénomène, ne met pas en cause l'acuité du regard qui confondrait à tort des êtres bien distincts, placés dans un monde pleinement univoque; le doute ne met pas davantage en cause la constance de formes de ce monde qui seraient en fait portées par un

1. TI, p 153 (wij onderstrepen).

devenir sans répit. Il concerne la sincérité de ce qui apparaît. Comme si dans cette apparition silencieuse et indécise se mentait un mensonge, comme si le silence n'était que la modalité d'une parole."¹ Levinas zinspeelt hier op Descartes' probleem van God als 'malin génie' maar toegepast op het verschijnen van de Ander in 't algemeen. Bij Descartes wordt deze 'dubbelzinnigheid' opgeheven aan de hand van een bepaling - namelijk God, die volmaakt is, kan geen 'malin génie' zijn want anders zou hij niet volmaakt zijn : "il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut."² Bij Levinas daarentegen wordt de dubbelzinnigheid opgeheven door de uitdrukking. Het/de³ Andere reveleert zich niet in het begrip dat we ervan hebben, maar in de uitdrukking. De betekenis in de relatie met de Ander wordt niet gevormd zoals een ideaal wezen - zij wordt gezegd en onderwezen. Het onder-richt waarvan hier sprake is reduceert zich niet tot de zintuiglijke of intellectuele intuïtie - de ervaring van de Ander is geen onthulling. Onthullen vanuit een subjectieve horizon is reeds aan het noumenon voorbij lopen, aldus Levinas. Het noumenon is autrement qu'être,

1. TI, p 63-64

2. Descartes, Méditations Métaphysiques, p 454 (éd. Alquié). AT, IX, 41.

3. Beide zijn in deze context niet te scheiden.

het Andere in de mate dat het onvergelykbaar is met het zijn. Wat het onderricht onderscheidt van de zintuiglijke of intellectuele intuïtie, is precies datgene wat bij Descartes in de verhouding tot God in rekening gebracht wordt - namelijk de andersheid. Deze andersheid heeft geen betrekking op wat we van de/het Andere kunnen begrijpen maar precies op hetgeen er nooit kan van begrepen worden, en dat, aldus Levinas, een andere verhouding eist om een relatie aan te gaan. Deze relatie is de metafysische relatie, aldus Levinas, het is het Verlangen. De gesprekspartner is het eindpunt van deze ervaring. De aangesprokene is niet datgene wat ik begrijp, hij is niet onder een categorie gebracht. De ander als Ander, tot wie ik spreek - hij heeft slechts een referentie naar zichzelf, hij heeft geen quidditeit (geen wat-heid). Het onderricht heeft echter noodzakelijkerwijze ook betrekking op een 'wat', en dit speelt, zoals we reeds gezien hebben, Levinas parten. Want voor Levinas gaat het in de relatie die de taal tot stand brengt, en die de dimensie van de waarheid opent, om een relatie tussen twee onafhankelijke en absolute termen, die binnen deze relatie zich van deze relatie absolveren, en zodoende onafhankelijk en absoluut blijven. Levinas duidt dit aan door te zeggen dat beide termen geen delen van ge-

heel waarin ze met elkaar in een noodzakelijk verband zouden verenigd zijn. Beide vormen geen totaliteit. Dit is te begrijpen in die zin dat de ander tot wie ik spreek als Ander nog steeds absoluut blijft in deze relatie - zoals God dit blijft in de relatie, die wij met hem zouden kunnen hebben, een relatie met een autrement qu'être. Maar waarin staat dan het onderricht, volgens Levinas ? In het onderricht gebeuren twee onderscheiden dingen in één : enerzijds presenteert de Ander zichzelf - "le premier enseignement de l'enseignant, c'est sa présence même d'enseignant à partir de laquelle vient la représentation."¹, anderzijds brengt hij een inhoud, een thema ter sprake - "L'enseignement ne transmet pas simplement un continu abstrait et général, déjà commun à moi et à Autrui. Il n'assume pas seulement une fonction, après tout, subsidiaire de faire accoucher un esprit, déjà porteur de son fruit. La parole instaure seulement la communauté en donnant, en présentant le phénomène comme donné, et elle donne en thématissant. Le donné est le fait d'une phrase."²

Het eerste is de verwijzing naar de Ander, in de zin dat deze geen quidditeit heeft, maar precies Anders 'is', autrement qu'être, de idee van het Oneindige. Het tweede

1. TI, p. 73

2. TI, p. 71-72

daarentegen is een 'wat', het is datgene wat ter sprake gebracht moet worden - de nood van de Ander, die echter steeds in de dimensie van het ideale staat.¹ Wat gebeurt er nu in deze ethische relatie, die het onderricht is? De betekenis (de zin` zoals Levinas de betekenis noemt in de ethische relatie), wordt er niet gevormd zoals een ideaal wezen, ze moet gezegd en onderwezen worden. Dit itt met wat we hierboven beweerden in paragraaf 2.3 (Hoofdstuk IV) omtrent de identiteit van de methode van de platonische participatieloga en deze welke Levinas hier hanteert. Levinas tracht hier een verschil te maken tussen betekenissen die het Zelfde, de totaliteit tot voorwaarde hebben - en betekenissen die dit niet hebben ("signification sans contexte"²). Het zou een verschil betreffen tussen betekenissen die gevormd, geproduceerd worden door het Zelf (Ik), en betekenissen die het Zelf Krijgt in een absolute passiviteit. Wat is het verschil? Het verschil is voornamelijk een chronologisch verschil. Het heeft te maken met de vraag naar de vraag, de vraag naar datgene wat ter sprake moet gebracht worden. Het situeert zich echter op verschillende niveau's. Empirisch is er natuurlijk duidelijk een verschil wanneer men ter sprake brengt wat men (zelf) wil, of wanneer dit niet

1. DEHH, p 74

2. TI, p XII

het geval is. Omgekeerd is het voor de Ander als noodlijdende eveneens een zeer groot verschil wanneer hij mag ter sprake brengen wat hij belangrijk acht, of wanneer hem integendeel gezegd wordt wat 'zijn probleem' is. Op het principiële vlak echter is dit niet meer zo evident. Immers doordat alles direkt op de absolute norm - de voorstelling van God als het volmaakte, het Oneindige in het eindige - betrokken wordt, krijgt alles ook meteen betekenis vanuit de participatieloga die daaraan beantwoordt. M.a.w. door het ter sprake gebrachte in het perspectief te plaatsen van de absolute normen waaraan ze gemeten worden, wordt dit meteen geïntegreerd in de totaliteit van deze idealiteiten. Bovendien is deze totaliteit precies terug de ontologie - het Zelfde in het Andere. Wat is m.a.w. het verschil? Het is een chronologisch verschil dat empirisch belangrijk is (of kan zijn) maar niet tot in het principe van de ervaring doordringt. Dit principe omsluit het Ik en de andere in het Zelfde, namelijk in de ontologie. Langs deze zijde komt Levinas dus niet buiten het dogmatisme.

Er blijft echter de ander als Ander, zonder quidditeit. Dit is het Absolute zowel t.o.v. de tijd (de chronologie) als t.o.v. het principe van de ervaring. T.o.v. de tijd is het het spoor van een on-heuglijk verle-

den - "un passé immémorial"¹, tegenover het principe van de ervaring is het de an-archische affectie van het Andere dat God is. Doordat dit Absolute buiten het begrip gesitueerd is wordt dit begrip gerelativeerd en krijgen de termen van de relatie hun onafhankelijkheid terug. Om deze onafhankelijkheid echter te vrijwaren is een middel nodig, een middel dat het begrip geeft en het tegelijk kan relativeren - dit is de uitdrukking aldus Levinas.

De uitdrukking

De gesprekspartner drukt zich uit zonder dat wij hem moeten onthullen. De aangesprokene is niet datgene wat ik begrijp, hij is niet onder een categorie gebracht. De geïnterpeleerde is tot het woord geroepen, zijn woord bestaat erin zijn woord bij te staan, het ter hulp te komen - aanwezig te zijn. De uitdrukking heeft datgene wat het geschreven woord (reeds) ontbreekt - het meesterschap. De aanwezigheid bestaat uit een onophoudelijk hernemen van de ogenblikken die voorbijgaan door een aanwezigheid die hen ter hulp komt, die ze beantwoordt, ze doorbreekt, ze van hun vorm ontdoet. De uitdrukking is deze actualisatie van het actuele.

1. HAH, p. 59

"L'objet de la connaissance est toujours fait, déjà fait et dépassé. L'interpellé est appelé à la parole, sa parole consiste à "porter secours" à sa parole - à être présent. Ce présent n'est pas fait d'instant mystérieusement immobilisés dans la durée, mais d'une reprise incessante des instants qui s'écoulent par une présence qui leur porte secours, qui en répond. Cette incessance produit le présent, est la présentation, - la vie - du présent."¹

De uitdrukking is een onophoudelijke heropname van de ogenblikken, aldus Levinas. Waarom eigenlijk ? Omdat de vorm, het thema, het argument - de realiteit verbergt. Het gesprek is geen intuïtie maar een onder-richt, voor Levinas. Het onderwijzen houdt echter nooit op want de waarheid vereist als ultieme voorwaarde een oneindige tijd.² ^{Dit is nodig} Waarom is dit nodig ? opdat het onvermijdelijke vergrijp (offense) van het historische oordeel nog steeds zou kunnen gecorrigeerd worden, opdat het recht van de innerlijkheid niet zou uitgedoofd (te-nietgedaan) worden - opdat deze innerlijkheid niet tot een object-ieve toestand herleid zou worden. Deze opmerking heeft haar recht, maar ze doet op een andere manier geen recht aan het wezen van de waarheid en van de

1. TI, p. 41

2. TI, p. 225 : "La vérité demande donc comme ultime condition, un temps infini conditionnant et la honté et la transcendance du visage."

uitdrukking. Immers deze uitdrukking bestaat toch ook steeds uit categorieën die een object-ieve werkelijkheid beschrijven, die dus iets anders beschrijven dan de gesprekspartner als Ander, als persoon en aangesprokene, zonder quidditeit, die enkel maar een referentie heeft naar zichzelf. Dit betekent niet meteen dat de Ander daardoor onder categorie is gebracht, dit betekent enkel maar dat hij in zijn (de) uitdrukking gebruik maakt van categorieën die een werkelijkheid beschrijven die op het Zelf betrekking heeft.¹ Deze werkelijkheid (of het actualiseren ervan) kan een halt toeroepen aan de apologie van het egoïstische Ik. Hoe? Het is een ervaring die wellicht iedereen kent - het is het bewustworden van de schuld. Deze bewustwording die Levinas soms beschrijft als een ommekeer van het bewustzijn, of ook - maar minder gelukkig - als gebod, is zowel ethisch als politiek (of praktisch zo men wil). Deze politieke dimensie gaat hier echter volkomen verloren, immers voor Levinas gaat het in de ethische situatie (de face à face) steeds over twee personen die elkaar aankijken en als zodanig buiten elke object-ivatie vallen.² In het schuld-besef of de schuld is er echter wel degelijk object-ivatie,³ en het is deze objectivatie die hier de apologie van het Ik een halt toeroept. Dit wil niet zeggen dat de

-
1. Deze moeten er natuurlijk niet steeds betrekking op hebben, en moeten het Zelf ook niet steeds beschuldigen - maar we beperken ons hier tot deze die dit wel doen (en die meteen ook de controversiële gevallen zijn).
 2. TI, p. 42
 3. Levinas spreekt nochtans ook van een objectivatie binnen het gesprek, binnen de face à face (TI, p. 41, 62-75,...) maar het is steeds een objectivatie die het subject onaangeroerd laat. Dit is des te ergerlijker om-

relatie tussen de betrokkenen hierdoor verdinglijkt, dat ze als twee egoïstische allergische entiteiten tegenover elkaar komen te staan. Dit kan maar dit hoeft geenszins het geval te zijn. Het betekent gewoon dat de relatie een zakelijke dimensie krijgt die de apologie van de schuldige momentaan opschort (daarmee is deze echter niet vernietigd). Hier is in de eerste plaats sprake van schuldbesef en dienst aan de Ander (diakonie zoals Levinas dit ook noemt). Van beide kanten moet de onophoudelijke beweging van de presentatie, van de voorstelling die zichzelf bijstaat, kunnen gestopt worden. Ook met betrekking tot de uitdrukking van de Ander moet een halt (een vastgehouden voorstelling) mogelijk zijn. Immers, hoe kan het Zelf anders de Ander tegemoet komen? Het Zelf moet een voorstelling kunnen krijgen van het onrecht dat hij de Ander heeft aangedaan, opdat hij zou kunnen zien hoe hij eraan kan verhelpen (cf. het Werk).¹ Hiervan is bij Levinas echter geen sprake. Het politieke is de zaak van de oorlog, de wetenschappen, en de historici. Het raakt de ethiek slechts negatief, nooit positief. De diakonie, zoals Levinas de dienst aan de Ander noemt, is echter precies de positieve bijdrage van de politiek in de ethische situatie.²

dat hij steeds spreekt over de Ander die het Zelf beschuldigt, en, zo'n beschuldiging betreft een stand van zaken... Maar eigenaardiger wijze komt dit bij Levinas nooit in die zin ter sprake.

1. Waarbij dit nog eens niet hoeft te betekenen dat de Ander in een totaliteit moet kunnen geïntegreerd worden.
2. Zonder daarom het Ethische en het Politieke te willen verenigen in een begrip. Wat erop zou neerkomen dat men het ethische tot een ja of neen zou herleiden.

Deze politieke dimensie van de ethische relatie toont en zegt Levinas nochtans voortdurend zelf zonder het zo te willen noemen en zonder de nadruk op dit aspect van de ethische situatie te leggen, Bijv. "L'épiphanie de l'absolument autre est visage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre"¹, "(Le Moi) est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie"², "L'infini ne m'arrête pas comme une force mettant la mienne en échec, elle met en question le droit naïf de mes pouvoirs"³ "la présence d'autrui ne met-elle pas en question la légitimité naïve de la liberté ? (...) L'irrationnel de la liberté ne tient pas à ses limites, mais à l'infini de son arbitraire. (...) La liberté ne se justifie pas par la liberté."⁴ Wat is dit anders dan

"La perfection que ce passage à la limite désigne, ne reste pas sur le plan commun au oui et non où opère la négativité." (TI, p 11). Het zou een reductie zijn van het Ethische tot het Politieke, en dus een reductie, een eliminatie, van het Ethische. In de woorden van Bernard-Henri Lévy (die hier sterk beïnvloed is door Levinas (cf. p 9)) : "Il faut en finir alors avec le rêve à la mode de réconcilier enfin la Politique et la Morale : car une politique morale, une morale politique, cela existe bel et bien, cela existe partout dans le monde, et cela s'appelle le fascisme, ou plus banalement, l'ordre moral ..." (Le Testament de Dieu, (1979), p 49). Nochtans treft ook hem een zelfde verwijt als Levinas, namelijk het isoleren van het Politieke op zich.

1. HAH, p 49.

2. HAH, p 50.

3. DEHH, p176; cf. ook TI, p 56.

4. TI, p 280.

een in-vraagstelling, een politisering van de eigen vrijheid ten voordele van de Ander (wat terug niet het negeren van de eigen interioriteit betekent). Nochtans is volgens Levinas hier juist het omgekeerde het geval, namelijk een opstijgen van de politieke relatie tot de religieuze.¹ De relatie tot de Ander is voor Levinas een religieuze relatie; de politieke relatie is voor hem een relatie die de Ander niet in zijn andersheid laat, een relatie die de Ander absorbeert in de totaliteit van het Zelfde. Ze wordt geëxemplifieerd door het werk van de historicus - die enkel rekening houdt met de objectieve resultaten van wat de Andere heeft 'beleefd' - of ook door onze wetenschappen die op een analoge object-ive-rende manier de Ander benaderen. De wetenschappen benaderen de Ander terwijl hij hen niet aankijkt, zonder dat hij zich kan verdedigen; ze zoeken de Ander in de kennis (van hem - kennis van doen en laten), ze trachten hem te bereiken door hem te onthullen in plaats van hem aan te spreken, aldus Levinas. - Dit kan misschien wel waar zijn voor de historicus en de wetenschapper voor zover deze zich dogmatisch opstellen, maar dit hoeft daarom nog niet het geval te zijn. Levinas vertrekt echter zelf van dit dogmatisme met betrekking tot de voorstelling. Dit is natuurlijk ook de reden waarom Levinas hier de uitdrukking opvat als een on-ophoudelijk her-

1. TI, p. 231.

nemen van de voorstelling (de ogenblikken, zoals Levinas zegt), het is eveneens daardoor dat het belang dat Levinas aan de kennis toekent in zijn Joods-religieuze opstellen hier eigenlijk volkomen op de achtergrond geraakt, en in feite gewoon verdwijnt. Dit kan ook niet anders, immers in de mate waarin de (dogmatische) kennis aan belang wint, in die mate verdwijnt ook de 'aanwezigheid' van de Andersheid van de ander. Vandaar deze paradoxale situatie, dat de ander enerzijds het voorrecht heeft datgene te bepalen wat hij wil ter sprake brengen, maar tegelijk precies steeds verdwijnt achter het thema dat hij zelf aan de orde gesteld heeft, en zich dus ook steeds van dit thema wil ontdoen, om zichzelf als Ander niet te verliezen in een participatie met het Zelfde. De waarheid realiseert zich niet in de totaliteit, de zoektocht naar de waarheid veronderstelt de gescheidenheid, de absolute en onafhankelijkheid van de termen, aldus Levinas. M.a.w. de waarheid valt voor Levinas eigenlijk buiten de voorstelling? Het uitdrukken bestaat erin dat het gelaat - dat zichzelf verbergt achter de vormen die het aanneemt of de thema's die het opneemt, en die adequaat zijn voor het Zelfde (ttz. door en in het Zelfde kunnen geïntegreerd worden) - zich van zijn vorm ontdoet, zijn themata doorbreekt, door zichzelf ter hulp te komen, door zijn woord bij te staan.

De uitdrukking is het gelaat benevens de vorm ervan. De aanwezigheid van de Ander bestaat dan ook volgens Levinas uit het hoger reeds vermelde - onophoudelijke hernemen van de ogenblikken die voorbijgaan door een aanwezigheid die deze ogenblikken doorbreekt, van hun vorm ontdoet, om ze te beantwoorden, om ze aan een objectivatie (-totalisatie) te onttrekken. Deze relatie mag niet aan de minste objectivatie ten prooi vallen. Levinas reduceert die relatie dan ook tot de face à face - als een relatie die elke objectivatie uitsluit - als een relatie waar het gelaat het a priori steeds wint van de vorm die het heeft. Dit is niet verkeerd maar inderdaad precies de ethische verhouding - dit is ze echter niet volledig. Levinas laat hier gewoon elke zakelijke voorwaarde varen - of hij geeft tenminste toch deze indruk. En eigenlijk gaat de taal hier zo goed als verloren. M.a.w. hij keert zich of van datgene waarvan hij eerst zegt dat het de realisatie is van wat hij bedoelt (en wat gevraagd is), namelijk een relatie tussen twee onafhankelijke termen waar de waarheid haar plaats heeft. Immers als het gelaat het a priori steeds van haar vorm (die de taal is) wint, wat kan dit anders betekenen dan dat de taal eigenlijk niets uitdrukt...? Levinas vangt dit echter precies op doordat voor hem het Andere de uitdrukking is van de

idee van God of het Oneindige. Door deze absolute norm krijgt het Andere eigenlijk a priori een inhoud, zonder dat we bij machte zijn deze te vatten, vermits het precies het 'steeds meer', 'steeds beter', 'steeds volmaaktere (en op een veel volmaaktere wijze)' is. Het is het Perfecte dat niet is op de wijze van onze onvolmaakte vermogens, maar waar we wel een idee van krijgen, precies door het steeds Anders zijn van de ander als Andere. Daarmee is echter wel gezegd dat de andere als Andere moet gedacht worden in het perspectief van het Volmaakte, het Oneindige, God. Waardoor het dogmatisme reeds geprefigureerd wordt, en dus de interioriteit van de ander¹ reeds (of tot) in het onbegrijpelijke, anticiperend, gereduceerd wordt tot een dogmatische prefiguratie van de Ander in het perspectief van een ontotheologische idee van God.

Levinas geraakt er dus niet uit, precies omwille van het feit dat hij steeds zijn garant - God - op een tweede plan postuleert, waardoor alles steeds dogmatisch blijft. In het onderricht is dit op het principiële vlak, in de uitdrukking op het vlak van de anticipatie.

1. De ander als Ander.

Hoofdstuk V - DE GEREDUCEERDE INTERIORITEIT

1. De interioriteit of de wil¹

"L'intériorité est la possibilité même d'une naissance et d'une mort qui ne puissent point leur signification dans l'histoire. L'intériorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité."² Voor Levinas is de historische tijd de tijd van de historici. Dit is meteen ook een dogmatisch gedachte tijd. Dit is belangrijk want dit betekent dat deze tijd eigenlijk niet verschillend is van de tijd van het-Ik-als-Zelfde, het is echter eveneens de tijd van de-Ander-voor-zichzelf³. Nu wil Levinas echter ook een niet dogmatische^{tijd} (orde) denken in het-Ik-als-Zelfde. Deze andere tijd is deze van het psychisme of de wil. "L'intériorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité, un ordre où tout est pendant, où reste toujours possible ce qui, historiquement, n'est plus possible. La naissance d'un être séparé qui doit provenir du néant, le commencement absolu, est un événement historiquement absurde. De même l'activité issue d'une volonté qui, dans la continuité historique, marque, à tout instant, la pointe d'une nouvelle

-
1. Deze paragraaf is enigzins elliptisch geformuleerd - de tijd ontbrak echter om hier breedvoerig op in te gaan.
 2. TI, p. 26
 3. Dit is immers ook een dogmatische tijd. I.v.m. het dogmatische egoïsme van de Ander, nog het volgende : "La relation avec l'Autre, ne se convertit pas en Nature, ni en promesse de bonheur enveloppant de bonheur cette relation avec l'Autre. (...) rien ne supprime dans cette passivité la trace de l'Autre dans sa virilité pour ramener l'Autre au Même". - HAH, p. 80.

origine. Ces paradoxes se surmontent par le psychisme."¹ Dit is eigenaardig - Levinas wil hier tegen de getotaliseerde tijd (orde) van de historici (die de dogmatische tijd van de filosofie van het Zelfde is), een andere tijd (orde) van het Ik invoeren namelijk deze van de gescheidenheid van het Ik. Levinas heeft deze gescheidenheid nodig om een niet getotaliseerde relatie tussen het Zelfde en het Andere te kunnen denken.² Dit is echter geen zins evident, immers men ziet toch gemakkelijk in dat wanneer de structuur van het Ik het egoïsme van het Zelfde is, ~~dat~~ deze toch precies uitmondt in zulk een totalisering. "La conquête de l'être par l'homme à travers l'histoire - voilà la formule à laquelle se ramène la liberté, l'autonomie, la réduction de l'Autre au Même. Celle-ci ne représente pas un je ne sais quel schéma abstrait, mais le Moi humain. (...) Le Moi reste le Même en faisant des événements disparates et divers une histoire, c'est-à-dire son histoire",³ we hebben echter gezien (II,3.) wat dit betekent 'son histoire' - ascese en subjectie aan een universeel neutrum.⁴ Levinas bedoelt hier kennelijk iets anders. Hij wil tonen dat de aard van het Ik niet uitgeput is met haar typering als de structuur van de filosofie van het Zelfde. En hij doet

1. TI, p. 26.

2. Dié bovendien het resultaat moet zijn van een positieve beweging, cf. TI, p. 24

3. DEHH, p. 166.

4. Cf. ook DEHH, p. 168 : "Cette identification exige la médiation. D'où un deuxième trait de la philosophie du Même : son recours aux Neutres", en ook TI, p.6 : "(La) Pensée universelle, est un "je pense"."

dit aan de hand van de paradox van het psychisme als absoluut begin, activiteit van de wil, denken, genot, ... Hij komt daar echter niet zo goed uit. Eigenlijk kan hij immers zo'n breuk met de totaliteit niet 'denken' vermits in zijn conceptie de voorstelling steeds totaliserend is (II, 1). Hij zal bijgevolg deze breuk buiten de voorstelling moeten houden. Hij plaatst ze dan ook in het genot of het geluk - dat "au delà de l'être où sont taillées les choses"¹ is. Waarmee hij niet zozeer een breuk aangebracht heeft in de totaliteit, maar waarmee hij veeleer gewoon uit de totaliteit stapt. M.a.w. de interioriteit constitueert zich voor Levinas, net zoals het/ de Andere buiten het zijn. Meteen valt ze dus ook buiten de voorstelling, de rede en het begrip en is ze gedoemd om voor de totaliteit (de geschiedenis, het zijn) een niet-zijn (een niets) te zijn. "Le bonheur n'arrive pas à dissimuler cette faille de sa souveraineté - qui se dénonce comme "subjective", comme "psychique" et "seulement intérieure"."² De interioriteit of de gescheidenheid als wil, absolute oorsprong, genot, ... worden dan zoiets als de 'onvermijdelijke' illusie.

1. TI, p. 85

2. TI, p. 117.

Uiteindelijk slaagt Levinas er dus niet in de interioriteit (de gescheidenheid, het psychisme als een realiteit te denken - en dit precies omwille van het feit dat hij dit binnen het begrip van de filosofie van het Zelfde wil denken. Om het psychisme realiteit te geven zouden we moeten vertrekken van een kritisch begrip van de ervaring.

2. Enkele voorbeelden

Levinas geeft echter goede bepalingen van de realiteit van de interioriteit en haar economie. We moeten ons dan ook afvragen of het niet mogelijk is deze analyses kritisch te interpreteren. Dit is zeer goed mogelijk, en bovendien is deze interpretatie paradoxaler wijze veel meer in overeenstemming met Levinas' eigen bepalingen. - Hoe kunstmatig dit dogmatisme aan zijn eigen beschrijvingen aanknoopt zullen we zien aan de hand van enkele voorbeelden.

Levinas houdt er een specifieke maar interessante conceptie van de behoefte op na : "Platon, en dénonçant les plaisirs qui accompagnent la satisfaction des

besoins, comme illusoire, a fixé la notion négative du besoin : il serait un moins, un manque que comblerait la satisfaction. L'essence du besoin serait visible dans le besoin de se gratter dans la gale, dans la maladie. Faut-il en rester à une philosophie du besoin qui le saisit dans la pauvreté ?"¹ In naam waarvan verzet Levinas zich hier tegen de conceptie van de behoefte als manco, armoede, ziekte ? In naam van een conceptie van de behoefte die zich plaatst in een georganiseerde samenleving, een samenleving die het Ik een afstand laat tegenover zijn noden, een afstand die hem moet toelaten zijn problemen op te lossen. "La pauvreté est l'un des dangers que court la libération de l'homme rompant la condition animale et végétale. L'essentiel du besoin est dans cette rupture, malgré ce risque. Concevoir le besoin comme simple privation, c'est le saisir au sein d'une société désorganisée qui ne lui laisse ni temps, ni conscience. C'est la distance s'intercalant entre l'homme et le monde dont il dépend - qui constitue l'essence du besoin. Un être s'est détaché du monde dont cependant il se nourrit !" ² Welk is deze organisatie ? Het is de organisatie van de samenleving voor zover ze gebaseerd is op de filosofie van het Zelfde : "Il faut

1. TI, p. 88

2. Ibid.

partir de la relation concrète entre un moi et un monde. Celui-ci, étranger et hostile, devrait, en bonne logique, altérer le moi. Or, la vraie et l'originelle relation entre eux, et où le moi se révèle précisément comme le Même par excellence, se produit comme séjour dans le monde. La manière du Moi contre l'"autre" du monde, consiste à séjourner, à s'identifier en y existant chez soi. (...) Il trouve dans le monde un lieu et une maison. (...) Le "chez soi" n'est pas un contenant, mais un lieu où je peux, où, dépendant d'une réalité autre, je suis, malgré cette dépendance, ou grâce à elle, libre. (...) tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est compris. La possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi - est la manière du Même."¹ Het Ik onderwerpt de wereld op die manier echter aan een organisatie die niet zonder meer besloten ligt in het primaire feit van de behoefte. Immers waarom moet deze relatie noodzakelijk de structuur hebben van de filosofie van het Zelfde ? Dat is gewoon niet in te zien. Enkel en alleen reeds zijn bepaling van de behoefte toont in alle duidelijkheid de mogelijkheid van van een niet dogmatische conceptie van de behoefte. "La

1. TI, p. 7-8

partie de l'être qui s'est détachée du tout où étaient ses racines, dispose de son être et son rapport avec le monde désormais n'est que besoin."¹ Het is niet in te zien waarom dit noodzakelijk een dogmatische relatie zou moeten zijn, integendeel een dogmatische relatie met de wereld is zelfs niet te verenigen met deze bepaling. Immers in de filosofie van het Zelfde is het Ik geenzins losgekoppeld van de wereld - maar maakt er integendeel integrerend deel van uit, als deel van het systeem van de wereld.² Wanneer men de behoefte plaatst in de systematiek van het Zelfde dan verliest men precies de helft van Levinas' bepaling - men verliest namelijk precies de breuk met de totaliteit en het risico dat ermee verbonden is!

Hetzelfde geldt voor Levinas' conceptie van het genot. Het dogmatisme van het genot is een natuurlijk dogmatisme dat verbonden is met de libidineuze aard van de mens. Dit is de onwrikbaarheid van de behoeftige, of de onafhankelijkheid (de autonomie) als het gratuite van het voldaan-zijn : "La suffisance du jouir scande l'égotisme ou l'ipséité de l'Ego et du Même "³, "le vrai sens de la suffisance (...) est la contraction même de l'égo. Elle ^{est} une existence pour soi (...). Elle est

-
1. TI, p. 88-89; de paradoxale lichthartigheid waarmee hier over de behoefte van de mens gesproken wordt laten we hier voorlopig onbesproken.
 2. Cf. II, 3.
 3. Cf. TI, p. 91

pour soi, comme dans l'expression "chacun pour soi", pour soi, comme est pour soi "ventre affamé qui n'a pas d'oreilles", capable de tuer pour une bouchée de pain; pour soi, comme le rassasié qui ne comprend pas l'affamé et qui l'aborde en philanthrope, comme miséreux, espèce étrangère".¹, "l'indépendance de la jouissance et de son bonheur (...) est le dessin originel de toute indépendance".² Maar dit wordt stellig verbonden met de betrachtingen van de filosofie van het Zelfde, waardoor een identificatie ontstaat tussen het empirische dogmatisme van het genot en het principiële dogmatisme (van de filosofie) van het Zelfde. "Si la jouissance est le remous même du Même, elle n'est pas ignorance de l'autre, mais son exploitation."³ We hebben reeds gezien hoe het Ik zichzelf verliest in deze exploitatie van de werkelijkheid zoals Levinas en de traditie die denken (Cf. II,3). Maar het genot is voor Levinas dan misschien wel al verbonden met het culterele dogmatisme van het Westen, dat betekent echter nog niet - ook niet voor Levinas blijkbaar - dat het ertoe te reduceren is. Immers het genot is voor Levinas ook de breuk met de totaliteit - en wel in een zeer eminente zin - "La jouissance est la production

1. Ibid; cf. TI, p. 107.

2. TI, p. 82

3. TI, p. 88

même d'un être qui naît, qui rompt l'éternité tranquille de son existence séminale ou utérine pour s'enfermer en une personne, laquelle, vivant du monde, vit chez soi." ¹ De breuk met de totaliteit wordt zelfs precies gesitueerd in het genot :

"Dans le bonheur de la jouissance, se joue l'individuation, l'autopersonnification, la substantialisation et l'indépendance du soi"², "Pour le moi être ne signifie ni s'opposer, ni se représenter quelque chose, ni se servir de quelque chose, ni aspirer à quelque chose, mais en jouir"³

Levinas maakt hier zelf dus wel degelijk een onderscheid tussen het natuurlijke dogmatisme van het genot en het culturele dogmatisme van de filosofie van het Zelfde. Voor zover Levinas echter geen andere cultuur⁴ kent dan deze van de filosofie van het Zelfde worden beide natuurlijk noodzakelijk met elkaar verbonden.

1. TI, p 121.

2. Ibid.

3. TI, p 92

4. Van het Ik tegenover zichzelf.

EEN BRIEFWISSELING ALS VOORLOPIG BESLUIT

4 juillet 1983

Cher Monsieur Levinas,

En vous adressant cette lettre je voudrais vous demander votre avis sur un problème qui m'occupe beaucoup. (...)

Récemment, à la commémoration d'Alphonse De Waelhens à Louvain vous aviez dit encore "nous parlons tous Grec"¹ - en effet, j'en conviendrai - en ce sens nous sommes dupés par la logique prédicative. Mais pourquoi cela ? Vous dites, nous parlons tous Grec parce que la représentation nous tient dans l'Être, et donc dans le dogmatisme de l'ontologie. Je rapproche cela des analyses de Rudolf Boehm qui croit avoir décelé le lieu originaire du dogmatisme dans la formation d'un principe de l'expérience qui se veut non seulement raison suffisante de l'expérience, mais aussi, et en même temps, la condition nécessaire. La réduction qui en résulte consiste en une réduction de l'expérience au système de ses conditions nécessaires (et ce qu'on peut en déduire - ce qui se fait par la logique de la participation). Le principe de cette expérience se nomme alors depuis la Métaphysique d'Aristote le hypokeimenon (le fondamental cf. le livre de Boehm là-dessus) et s'identifie à la 'matière première' (prima materia). Alors on attendra Descartes pour que ce subjectum s'iden-

1. D.i., we spreken allen de taal van de platonische participatieloga.

tifiera avec Dieu (l'Infini). Il en résulte que Dieu sera dorénavant le principe nécessaire et suffisant de toute expérience vraie (divine). Bien sûr cela n'implique pas qu'on saurait comprendre Dieu (l'Infini). Descartes distinguera entre 'comprendre, imaginer et entendre', mais néanmoins il s'agira d'une 'intellection nécessaire' qu'on pourra certainement interpréter comme nécessité morale et non pas réelle, mais qui n'en sera pas moins principielle.

Après votre conférence je vous ai demandé si, après tout selon vous, tout discours moral était vraiment impossible - en pensant entre autres à la Bible ? Vous me répondiez qu'en effet la Bible est un discours moral et en ce sens un discours non-Grec. En quoi je conviendrai, bien que je me croie agnostique.

Mais alors je me pose un problème - et c'est le problème qui m'occupe également dans ma thèse - c'est la question de savoir pourquoi vous tenez à faire passer la relation morale sous l'idée de l'Infini ? Pourquoi ou comment, ressentez-vous ce désir - alors qu'un véritable discours moral, c.à.d. un discours non ontologique, n'est peut être possible que si on se passe de ces 'intellections nécessaires' - ne fussent-elles que d'une nécessité morale. Je m'explique.

Si vous tenez à l'idée de l'Infini il se pose des problèmes. En effet, quoi qu'il en soit, l'Infini prend d'une

certaine façon la place de fondement du discours vrai (c.à.d. fondé moralement). Bien sûr l'Infini ne se réduit pas à un principe - bien au contraire il relève de l'autrement qu'être. Mais néanmoins, comme expression de l'Autre il en résulte un principe (un discours) - ce qui ne veut pas dire la totalisation parce que c'est un principe qui peut toujours être contesté par l'Autre. Et en effet je conviendrai que si cette contestation n'était possible il y aurait lieu de parler d'un discours totalitaire (bien que le seul fait de cette contestation ne saurait rendre justice à l'inévitable offense de l'intériorité (voir plus loin)).

Sur ce point il se pose un problème. Pourquoi l'Infini n'est-il pas totalisant ? Parce qu'il transcende toute totalisation, parce qu'aucun concept ne saurait le contenir, parce que l'Infini (dans l'Autre) peut toujours contester l'idée que le Même se fait de lui. Mais qu'est-ce que l'Infini contestera, ou pourra contester ? L'idée, ou plutôt la représentation, que l'ontologie se fait sur lui. Et comment il le conteste ? De deux façons : comme un plus (infini) et comme un autre (autrement qu'être). Le deuxième élément est (le plus) décisif pour la morale. Mais qu'est-ce qui en résulte pour la représentation, pour l'expérience (le Dit) ? Il en résulte le fait que dès lors le principe du Même (de l'ontologie) se sait relatif par rapport à l'Autre qui est l'Infini, qui est l'Absolu - mais un Absolu non compris, un Infini qui demeure en suspens, ... Mais qu'est-ce que cela change-t-il à la représentation -

peu de chose, bien que déjà beaucoup pour ceux qui en bénéficient - je veux dire malgré le dogmatisme qui demeure. Parce qu'on doit en effet se demander si ce n'est pas cela ce qui se passe ici. Si le dogmatisme de la représentation ne demeure pas le même à cette différence près qu'elle se met au service de l'Autre. Qu'est-ce que cela voudrait-il dire ? Cela voudrait dire que l'Etre continuerait de dominer l'étant, seulement pas pour le compte du Même, mais pour celui de l'Autre. La relation entre le Même et l'Autre continuerait à se jouer sur un plan réduit, sur le plan de la science (l'ontologie). Cela ne saurait rendre justice à l'intériorité et donc de l'offense inévitable de la logique ontologique (de la représentation, de l'Etre). A moins que la morale pourrait se passer des représentations (et de leur logique) - ce qui à vrai dire n'est pas possible, car enfin en quoi l'Oeuvre consisterait-elle alors ?

Le principe de la représentation, le principe de l'expérience est resté le même - tout comme le dogmatisme et donc la réduction. N'y a-t-il donc rien de changé ? Oui, deux choses : le bénéficiaire de cette logique de la possession, et, la relation du Même avec l'Autre. Quelle est cette relation (que vous appelez désir) ? C'est celle de la sujétion, de la diaconie, de l'Oeuvre, ... Mais en quoi, en fin de compte, réside alors le dogmatisme selon vous ? Pas dans la logique de la représentation (l'ontologie) il me semble, mais dans la volonté (de puissance), dans la spontanéité,

l'égoïsme,...Mais si l'en est ainsi, la morale se réduirait à une morale de la bonne volonté qui ferait abstraction de toute représentation. Et, est-ce bien cela rendre justice à l'intériorité, subordonner l'être à l'étant,...? Il n'y a pas lieu d'y croire, car tout ce qui semble avoir eu lieu c'est un changement de maître, un changement de bénéficiaire tout en restant dans le même ordre de raisons. La seule figure qui a bougé est le Moi qui au lieu d'être pris de biais s'incline volontairement au service de l'Autre. La volonté se renverse et devient désir. - Différence qui devrait être grande comme tout le chagrin du monde. Mais qu'en est-il de cette différence ? Elle n'aboutit pas au droit (la justice) de l'intériorité, mais au Même, parce qu'elle ne se défait pas de la logique du Neutre. Le principe des représentations et donc de toute articulation du réel (en ce qu'elle est ordonnée par l'esprit) demeure dogmatique. Même dans le désir de l'un-pour-l'autre justice n'est pas rendue à l'intériorité de l'Autre. Elle est réduite au Même (de l'Autre (!)) - qui est (également) une représentation impersonnelle.

Je m'étonne de vos paroles en méditant la réponse que vous m'avez donné à Louvain quand vous disiez qu'en effet la Bible est un discours moral "un discours sur l'Etre troué". Est-ce cela rendre justice à l'intériorité, que de savoir qu'elle échappe au discours impersonnel de l'Etre ? Est-ce que rendre justice à l'intériorité ne serait pas plutôt, outre que de savoir qu'elle échappe toujours au discours comme autrement qu'être, tâcher de penser un discours non-

dogmatique, le discours personnel. Tâcher de penser la responsabilité personnelle (et par extension l'expérience en général) selon un principe non-ontologique - c.à.d. non nécessaire par l'ordre des raisons mais par celles de ce qui importe, non nécessaire principiellement mais urgent, proche, en question,...

Même un discours sur l'Être troué ne saurait rendre justice. Bien sûr il y a le pacifisme foncier du désir (de l'Autre) qui est la consolation de la religion (relation sociale) - et qu'on pourrait appeler la 'nature' de la morale. Mais cela ne peut résoudre le problème culturel qui fait que toute représentation ne se comprend en vérité que comme science (à partir de l'Être). Nous parlons tous Grec.

Revenons-en à ce dogmatisme de l'ontologie. Mis à part l'égoïsme, en quoi est-ce qu'il consiste ? Il consiste depuis le Sophiste en la priorité de l'être sur l'étant. Ce qui ne se conçoit que comme la priorité du fondamental, érigé en principe nécessaire et suffisant de toute expérience vraie (c.à.d. divine). Dès lors il faudrait croire que le Divin, entendu comme (l'idée de) l'Infini, est en soi très proche de, ou même le générateur de, ce dogmatisme ontologique (et R. Boehm s'est prononcé là-dessus dans son 'Kritik der Grundlagen des Zeitalters' en ce sens). Il faudrait se demander si parler du Divin, penser à partir du Divin, subir le Divin comme commandement ne serait pas précisément parler un langage dogmatique - si en effet le Di-

vin n'est pas autrement qu'être et en ce sens absolu d'une manière toute autre qu'Infinie. Il faudrait peut-être se demander si la morale dans la mesure qu'elle doit se réaliser dans (et à partir de) la représentation humaine, devrait mettre l'idée de l'Infini à sa base; si telle représentation saurait jamais rendre compte de l'intériorité humaine.

En ce qui concerne la question des fondements, une chose est certaine : le dogmatisme de l'ontologie est basé sur un principe de l'expérience qui se veut raison suffisante de l'expérience et en même temps condition nécessaire. Alors la question se pose à savoir si l'Infini divin peut s'entendre d'une autre façon ? Si l'idée de l'Infini divin ne doit pas a priori être entendue comme la raison nécessaire et suffisante de la vérité morale (même comme intellection, et non seulement comme conception toujours contestable par l'Autre) ? De sorte que je crois qu'il faudrait se résoudre à rencontrer l'Absolu non pas dans l'ordre des raisons mais vraiment dans l'autrement qu'être, la honte, la proximité, le visage d'Autrui, ... Reste néanmoins, bon gré mal gré, l'importance de l'ordre des raisons, de la représentation, pour que la morale puisse seulement se réaliser dans une société organisée. Et sur ce point il n'y a d'autre possibilité pour éviter l'ontologie que de supprimer la priorité du fondamental en pensant le principe de l'expérience comme raison suffisante non nécessaire (en tant que principe), donc en éliminant l'absolu dans le principe de l'expérience. Or, est-ce bien

possible avec l'idée de l'Infini exprimée par l'Autre ? Avec l'idée de Dieu ? Je vous le demande. - On ne peut espérer rendre justice à la morale en infirmant seulement l'idée du fondement de ce qu'on juge être l'essence de l'égoïsme et de la guerre même (c.à.d. l'ontologie), en le relativant par la contestation de sa réalité totalitaire - car ce n'est pas le principe (de l'ontologie) qui est contesté de cette façon mais la réalité de sa totalisation.

Bien sûr tout cela se complique parce qu'il s'agit de deux personnes et qu'il y a un 'déplacement' du principe dans la relation du Même avec l'Autre. Mais ce que je veux dire précisément c'est que cela n'est qu'un changement de bénéficiaire, avec en plus la possibilité que la totalisation peut toujours être mise en question. Mais tout cela ne sort stricto sensu pas de l'ontologie et de son principe impersonnel (mis à part ce qui sort de la représentation - l'autrement qu'être).

Est-ce donc possible de penser à partir de l'Autre s'il se nomme l'Infini, Dieu, ...? Est-ce qu'il n'y a pas de parenté essentielle entre ce dogmatisme de l'ontologie et ces 'intellections nécessaires' ? Voilà ma question.

(...)

Antwoord van Levinas :

le 10 août 1983.

Cher Monsieur,

(...) Pourquoi l'Infini qui ne saurait certes être thème originellement - un être compris - c'est-à-dire qui n'est pas du fini - ne supporterait-il pas l'attribut d'intelligibilité. Est-il absurde ? Il n'est certes thématizable qu'à titre secondaire - il est thématizable car en ce moment même nous parlons de lui - mais pourquoi cette secondarité ne serait qu'une privation d'intelligibilité et un échec, alors qu'elle n'est que l'autre face d'une excellence qui est précisément le Bien dont l'intelligibilité signifie cette bonté du Bien dédaigneuse des adéquations : conventions et "convenances" de l'Etre. Le discours auquel cette intilgibilité donne lieu n'a originellement pas le sens d'une proposition thématique égalant son thème, mais peut se présenter comme récit sur les hommes, comme contes et histoires (...) ¹

Er dient opgemerkt te worden dat Levinas mij hier ten onrechte de stelling in de schoenen schuift dat het Oneindige niet intelligibel zou zijn. Dit is helemaal niet wat ik heb gezegd : "Bien sûr cela n'implique pas qu'on saurait comprendre Dieu (l'Infini) (...) mais néanmoins il

1. Levinas zelf denkt hiermee echter geenzins een voldoende antwoord gegeven te hebben.

s'agira d'une 'intelligence nécessaire'". Maar het probleem dat ik heb trachten ter sprake te brengen is de vraag : geeft het Andere - begrepen als het Oneindige, God... - niet noodzakelijk aanleiding tot een totalisering in de begrippen. Het Andere is in een bepaald opzicht steeds 'anders' dan het Zelfde en zijn begrippen, maar het is de vraag of het Andere begrepen als het Oneindige, God,... geen aanleiding geeft tot een totalisering die precies een juist begrip van deze pluraliteit in de weg staat.

Wellicht is het nog het best te formuleren in de tegenstelling tussen de natuur van het morele en de cultuur ervan. De natuur van de morele relatie is de sociabiliteit of de religiositeit van de mens, de cultuur ervan is - gedacht in het perspectief van het Oneindige, God, ... - noodzakelijk dogmatisch en gaat als dusdanig noodzakelijk in tegen de natuur van de morele relatie die zich niet voegt in deze totalisering.

BIBLIOGRAFIE

1. Boeken van Levinas (voor een gedetailleerd overzicht van alle artikels van Levinas, zie de Levinasbibliografieën.)
- La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Parijs, 1930, 1963, 1970, 1978.
 - De l'existence à l'existant, Parijs, 1947.
 - 'Le temps et l'autre', in : J. Wahl e.a. : Le choix - le monde - l'existence, Grenoble-Parijs, 1947, 125-196; herdrukt^m Montpellier, 1979, en Parijs, 1983.
 - En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Parijs, 1949, 2de en uitgebreide druk 1967, 1974.
 - Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Den Haag, 1961, 1965, 1968, 1971
 - Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme, Parijs 1963, 1976, 1983.
 - Quatre lectures talmudiques, Parijs, 1968.
 - Humanisme de l'autre homme, Montpellier, 1972
 - Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag, 1974, 1978.
 - Sur Maurice Blanchot, Montpellier, 1975.
 - Noms Propres, Montpellier, 1976.

- Du Sacré au Saint, Parijs, 1977
- L'au-delà du vernet, Parijs, 1982
- Ethique et Infini, Parijs, 1982.
- De Dieu qui vient à l'idée, Parijs, 1982.

2. Vertalingen

- Het menselijk gelaat, Baarn, 1969, 1978⁴
- De plaatsvervanging, Baarn, 1977.

3. Boeken of artikelen over Levinas (chronologisch)

Catesson, J.

'Un penseur enraciné : E. Levinas', in : Critique,
1953 (9), 961-972.

Blanchot, M.

'Connaissance de l'Inconnu, in : Nouvelle Revue Française, 1961 (18), 1081-1094.

Blanchot, M.

'Tenir parole', in Nouvelle Revue Française, 1962
(19), 290-298.

Boehm, R.

'De kritiek van Levinas op Heidegger', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1963 (25), 585-604.

Buber, M.

Philosophen des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von P.A. Schilpp en M. Friedmann, Stuttgart 1963. Antwoord aan Levinas op 596 en 619-620.

Dondeyne, A.

'Inleiding tot het denken van E. Levinas', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1963 (XXV), 555-584.

Nauta, L.W.

'Korte karakteristiek van Emmanuel Levinas', in : Wijsgerig Perspectief, nov. 1963 (4), 97-103.

Decloux, S.

'Existence de Dieu et rencontre d'Autrui', in : Nouvelle revue théologique, 1964 (86), 706-724.

Derrida, J.

'Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas', in : Revue de Métaphysique et de Morale, 1964 (69), 322-354 en 425-473 : ook opgenomen in 'L'écriture et la différence'; Paris, 1967.

Martin J.

'Une philosophie nouvelle devant l'athéisme contemporain (Emmanuel Levinas)', in : Revue diocésaine de Tournai, 1964 (19), 226-241.

Plat, J.

'De mens en de oneindige Ander bij Emmanuel Levinas', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1964 (XXVI), 457-500

Watte, P.

'Du nouveau en philosophie morale?', in : La revue nouvelle, 1964 (39), 522-528.

Catesson, J.

'Sur une philosophie de l'Inégal : Emmanuel Levinas' in : Critique, 1965 (21), 629-657.

Kwant, R.C.

'De verhouding van mens tot mens volgens Emmanuel Levinas', in: Streven, 1965-1966 (19), 609-621.

Lacroix, J.

'L'infini et le prochain selon Emmanuel Levinas', in : Panorama de la philosophie française contemporaine, Parijs, 1966, 116-123.

Beets, N.

'Debat en gesprek', in : Wending, april 1967 (22), 68-81.

Breek, B.

'De worsteling met God en met mensen. Enkele opmerkingen over Levinas' opvatting van het transcendentieprobleem', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1967 (XXIX) 705-733.

Buytenen, Chr. van

'Emmanuel Levinas : tussen politiek en eschatologie. De redelijkheid van een wijsgerige verkondiging', in Bijdragen, 1967 (28), 197-211.

Gerber, R.J.

'Totality and Infinity : Hebraism and Hellenism - the experiential ontology of Emmanuel Levinas', in : Review of existential Psychology and Psychiatry, Pittsburgh, 1967 (7), 177-188.

Raalten, F. van

'Een nieuwe fundering van de ethiek', in Vox Theologica, 1967 (37), 251-268.

De Greef, J.

'Ethique , réflexion et histoire chez Levinas', in : Revue philosophique de Louvain, 1969 (67), 431-460.

De Greef, J.

'Le Lointain et le Prochain', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1969 (XXXI) 490-516.

Peperzak, A.

Inleiding bij Het menselijk gelaat, Essays van Emmanuel Levinas, Utrecht, 1969¹, 1978⁴, 7-14

Raalten, F. van

'Versuch zu einer neuen Grundlage der Ethik', in : Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 1969 (11), 245-268.

Bakker, R.

'Emmanuel Levinas. Een korte karakteristiek', in : Amersfoortse Stemmen, jan. 1970 (51), 10-12.

Bakker, R.

'Enkele grondlijnen van het denken van Levinas', in : Amersfoortse Stemmen, juli 1970 (51), 130-137.

Bouckaert, L.

'Het Zijnsdenken en de ethiek: Enkele beschouwingen over de kritiek van E. Levinas op M. Heidegger', in : Bijdragen, 1970 (31), 313-328.

De Greef, J.

'Philosophy and its Other', in : International Philosophical Quarterly, 1970 (10), 252-275.

De Greef J.

'Le concept de pouvoir éthique chez Levinas', in: Revue philosophique de Louvain, 1970 (68), 507-520.

Wyschogrod, E.

Artikel 'E. Levinas', in : Encyclopedia Judaica, vol. XI, Jerusalem 1971, 113.

Bouckaert, L.

'De uitgangspunten van de filosofie van E. Levinas' in : Tijdschrift voor Philosophie, 1972 (XXXIV), 680-702.

De Boer, Th.

'De wijsbegeerte van Levinas als ethische transcendentiaal filosofie', in : Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 1972 (64), 39-64

Gilkey, L.

'Comments on E. Levinas' 'Totalité et Infini', in : Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 1972 (64), 4-14

Heering, H.J.

'Het primaat der praktische rede in nieuwe vorm. Het werk van E. Levinas', in : Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 1972 (64), 4-14.

Plat, J.

'Ethiek en godsdienst, van Immanuel Kant tot E. Levinas', in : Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 1972 (64), 15-25

Burggraeve, R.

'De bijdrage van E. Levinas tot het sociaal personalisme', in : Bijdragen, 1974 (35), 148-185.

Wyschogrod, E.

E. Levinas - The problem of ethical Metaphysics, Den Haag 1974.

Adriaanse, H.J.

'Het rationele karakter van de wijsbegeerte van Levinas in : Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1975 (29), 225-263

Heering, H.J.

'E. Levinas' Godsconceptie, in : Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1975 (29), 277-284.

De Boer, Th.

'De rationaliteit van de filosofie van E. Levinas, in : Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1975 (29), 229-255.

Loeff, J.J.

'De ontmoeting als Torah', in : Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1975 (29), 286-292.

Luijk, H. van

'Het Godsbegrip bij E. Levinas', in : Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1975 (29), 267-277.

Strasser, S :

'Emmanuel Levinas' strijd tegen de westerse traditie en het nieuwe spreken over God! in Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1975 (29), 209-226

Strasser, S. :

'Erotiek en vruchtbaarheid in de filosofie van E. Levinas', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1975 (XXXVI) 3-51.

De Boer, Th.

Tussen filosofie en profetie, Baarn, 1976

Bouckaert, L.

Emmanuel Levinas, Brugge, 1976.

De Boer, Th.

Inleiding bij De Plaatsvervanging, Baarn, 1977.

Strasser, S.

Jenseits von Sein und Zeit, Den Haag, 1978.

Bordere, M.

De Ethisch-Joodse filosofie van Emmanuel Levinas en haar kritiek op de ontologie, Gent, 1979. (licentieverhandeling).

Uitgegeven door Laruelle, F.

Textes pour E. Levinas, Parijs, 1980

Libertson, J.

Proximity, Den Haag, 1982

4. Levinas - bibliografieën

in Het menselijk Gelaat, Baarn, 1969, 1978⁴ - bijgehouden tot 1975.

in Tussen filosofie en profetie, Baarn, 1976 - bijgehouden tot 1975.

5. Andere literatuur (chronologisch)

Exodus (Willibrord-vertaling)

Plato

- Phaedo (vertaling X. De Win)
- De Staat " " "
- De Sofist " " "

Descartes, R.

- Méditations Métaphysiques, Parijs, 1647 (vert. duc de Luynes).

Kant, I.

- Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?, 1783.

Fichte, J.G.

- Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Philosophisches journal, Bd, 1797, 1 - 47.

Alquié, F.

- La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Parijs, 1966²

Boehm, R.

- Hegel en de fenomenologie, Tijdschrift voor Filosofie (XXXI), Leuven, 471-489
- Kritiek der grondslagen van onze tijd, (vert. door W. Coolsaet), Baarn, 1977 (Duitse originele versie, 1974)
- Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie II, Den Haag, 1981.
- Kritische en dialektische filosofie, Gent, 1982.
- Het platonische paradigma, Gent, 1983

Angelet, B.

- Logique de l'ignorance, in Philosophica nr. 24, Gent, 1979.
- L'induction baconienne, in Theoria cum Praxi. Akten des III Internationalen Leibniz - Kongresses, Band I, Wiesbaden, 1980, 131 - 143
- Kennis en Macht, Gent, 1982.

Lévy, B.H.

- Le Testament de Dieu, Parijs, 1979.

INHOUDSTAFEL

Voorwoord	I.
Hoofdstuk I : Status Questionis	1.
Hoofdstuk II : Dogmatisch denken en kritisch denken	15.
1. Het begrip vh zijn in Levinas' denken	15.
2. Levinas' analyse vd ontologie	23.
3. Levinas' begrip vd ervaring is dogmatisch	33.
4. Fichte bepaalt het principe vd kritische filosofie....	43.
Hoofdstuk III : De voorstelling	51.
1. Het transcendentalisme	53.
2. De voorstelling vh Ik	56.
3. De dubbele aard vd beschrijvingen	63.
4. Totaliteit en Oneindige	70.
5. Het dogmatisme	72.
Hoofdstuk IV : De ervaring vd Ander	84.
1. Het Andere	84.
2. De prioriteit vd absolute normen	95.
2.1. Waarheid en Rechtvaardigheid	97.
2.2. Het onderscheid tussen de reële en de morele noodzaak	105.
2.3. Het dogmatisme keert terug in de praktijk	107.
2.4. Bevestiging van onze interpretatie...	121.
2.5. Twee oplossingen	125.
Het onderricht	126.
De uitdrukking	133.
Hoofdstuk V : De gereduceerde interioriteit	142.
1. De interioriteit of de wil	142.
2. Enkele voorbeelden	145.
Een briefwisseling als voorlopig besluit	151.
Bibliografie	161.