

Recensies

VOORBIJ HEIDEGGER EN LEVINAS

Rudi Visker, *The Inhuman Condition, Looking for Difference after Levinas and Heidegger*, Doordrecht, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica 175, pp. 229, ISBN 1-4020-2825-3.

De nieuwe bundel van Rudi Visker, *The Inhuman Condition*, bestaat uit een inleiding (pp. 1-19), drie delen, respectievelijk 'Looking for Difference' (pp. 23-75), 'After Levinas' (pp. 79-186), 'After Heidegger' (pp. 189-283), gevolgd door een conclusie (pp. 284-299). Elk deel bestaat uit drie hoofdstukken. Het gaat om een verzameling van reeds gepubliceerde artikelen met uitzondering van de inleiding, hoofdstuk 7 en de conclusie. Ondanks de herhalingen gebonden aan het verzamelen van verschillende studies is de auteur erin geslaagd, dankzij de zeer substantiële inleiding en conclusie, er een geheel van te maken. De gebundelde artikelen tonen trouwens een gerichtheid in de vraagstelling die de eenheid van de onderneming mogelijk maakt. Het boek is een voortzetting van het in 1997 gepubliceerde werk, *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology* (zie mijn uitvoerige bespreking in *De Uil van Minerva*, herfst 2000, volume 17, nr 1, pp. 39-61). In deze recensie beperk ik me ertoe, na een commentaar op de titel, de analyses van en de kritiek op het denken van Levinas en Heidegger samen te vatten. Ik bespreek bovendien de manier waarop de auteur Arendt en Lyotard gebruikt om zijn kritische inzichten te ontwikkelen.

De titel is de samentrekking van titels van Hannah Arendt en Jean-François Lyotard aan wie Visker een soort hulde brengt: *The Human Condition* voor Arendt, *La Condition postmoderne* en *L'Inhumain* voor Lyotard. De Leuvense filosoof gebruikt de gedachten van beide auteurs om de kritiek op aspecten van het denken van Levinas en Heidegger te staven (Lyotard) en te laten uimonden in een voorstel om de singulariteit van het subject ('l'Inhumain'), zover het kan, in het publieke domein zichtbaar te maken (Arendt). 'L'Inhumain' heeft, en passant opgemerkt, twee verschillende betekenissen: het kan slaan op het onmenselijke van het systeem waarin wij allemaal opgenomen zijn en onze menselijkheid verliezen of op dat onbenoembare in ieder van ons waaraan wij onze menselijkheid (onze 'ziel', onze identiteit) te danken hebben (p. 258). Visker beschouwt zichzelf als behorende tot een generatie die het postmoderne ernstig genomen heeft en de problematiek van de Ander, van het pluralisme en van de verschillen ('différences, différend') verder doordenkt. Van meet af aan benadrukt hij dat het postmoderne niet met relativisme samenvalt.

De ondertitel maakt duidelijk dat de auteur zich niet tevreden stelt met het denken van Levinas en Heidegger over de alteriteit. Visker neemt afscheid, na jarenlang lezen van en nadenken over hun werken, van bepaalde aspecten van hun visie. De breuk met Levinas lijkt me zeer diepgaand: het betreft diens ethiek, metafysica en theologie. Een van de grote verdiensten van Viskers analyse bestaat erin aan te tonen dat de ethiek van Levinas onhoudbaar is zonder een metafysica en dat deze op een theologie berust zonder dewelke zij ondenkbaar blijft (pp. 10-11, 106-110, 179-180).

Laat ons vertrekken van de aan het denken van Heidegger en Levinas onderliggende gemeenschappelijke structuur: beide denkers ontwikkelen drie stellingen

die *formeel* zeer sterk op elkaar lijken (pp. 10-11, 199, 220). In beide gevallen is er eerst sprake van een vlucht voor een mogelijkheid: het Dasein vertoef bij Heidegger in het 'men' om zijn eigen zinkunnen te ontvluchten, het is oneigenlijk; het subject is bij Levinas in het 'il y a' verloren, in het zijn en, ondanks het onaangename van de situatie, wordt het door zijn *conatus essendi*, zijn inspanningen om in zijn wezen te volharden, bezeten. Die situatie – tweede punt – zou zich vereeuwigen als er geen spoor overbleef van hetgeen het Dasein en het subject ontvluchten: de ervaring van de angst en de roep van het geweten herinneren het Dasein eraan dat het zijn zinkunnen moet zijn; bij Levinas is er iets buiten het subject, het aangezicht van de Ander, dat de hulp van het subject aanroept. Derde punt: het Dasein en het subject kunnen *niet* de 'stem' die ze aanroept *niet* horen. Ze zijn echter niet gedwongen zich tot de eigenlijkheid te bekeren of de ethische eis te volgen, ze kunnen het appel afwijzen.

Heidegger blijft binnen de ontologie en benadrukt de relatie van het Dasein tot zichzelf. Bij Levinas ontdekt het subject met het appel van het aangezicht van de Ander de dimensie van het ethische; Levinas bekritiseert de ontologie waarin het andere tot hetzelfde gereduceerd wordt. Bij Heidegger overheerst het solipsisme, wat Visker, tegen de stroom in van de kritiek, wel apprecieert; bij Levinas gaat het ethische met de ontdekking van de intersubjectiviteit gepaard. Ik kan hier niet ingaan op Viskers analyse van het kwaad – als het subject niet op het appel antwoordt en dus zijn 'verantwoordelijkheid' niet op zich neemt, komt het, volgens de Franse wijsgeer, in het kwaad terecht – dat Levinas op traditionele wijze als het beroven van het goede opvat (het niet luisteren naar het appel van de Ander is het beroven van het luisteren naar). Dit is opmerkelijk omdat Levinas in geen geval het gebrek aan eigenschappen van het aangezicht van de Ander als het beroven van die eigenschappen beschouwt: het naakte aangezicht staat hoger dan het met kenmerken bepaalde (zie hoofdstukken 5 en 6, 'The Mortality of the Transcendent. Levinas and Evil', pp. 112-141 en 'Is Ethics Fundamental? Questioning Levinas on Irresponsability', pp. 142-186).

De vraag van Visker aan beide denkers is dan de volgende: hoe denken zij de alteriteit en de ermee gepaard gaande singulariteit van het Dasein of van het subject? De alteriteit kan binnen het Dasein (eigenlijk-oneigenlijk) of binnen het subject (ethisch-onethisch), intrasubjectief dus, te vinden zijn of intersubjectief.

Viskers kritiek op Levinas draait essentieel rond twee problemen. Het eerste betreft het schaamtegevoel dat het gelaat van de Ander in het subject opwekt en dat ervoor zorgt dat het subject *niet* in staat is het appel *niet* te horen. Volgens de auteur is het fenomenologisch juist *embarrassment*, van verlegenheid te spreken eerder dan van schaamte. Het tweede slaat op het feit dat het aangezicht van de Ander het subject alleen maar op zulke wijze treft, omdat het los van zijn vorm (zijn eigenschappen) ervaren wordt. Het van alle eigenschappen gezuiverde, naakte aangezicht staat in het spoor van God, de transcendentie, en herinnert het subject aan het feit dat het zijn eigen oorsprong niet is. Ik kan hier niet de commentaar van Visker bespreken op de relatie van het aangezicht van de Ander tot God: volgens Levinas herinnert het het subject aan een relatie die alles voorafgaat, de relatie tot God (een God die zichzelf terugtrekt), maar die pas door het gelaat herinnerd wordt. Die moeilijk 'chronologisch' te begrijpen relatie wordt vergeleken met de ervaring van een trauma bij Freud waarvan de betekenis alleen maar door een latere ervaring ontdekt wordt (zie hoofdstuk 4, 'The Price of Being Dispossessed. Levinas's God and Freud's Trauma', pp. 79-111). Visker meent dat de werking van het aangezicht van de Ander juist gebonden is aan die eigenschappen: ze doen het subject

beseffen dat het, net als de Ander, bepaalde kenmerken vertoont die het in een bepaalde context situeren. Beiden zijn gehecht aan bijzonderheden, aan hun *roots*, ze zijn ingeworteld: ethiek komt dus niet, zoals Levinas het denkt, vóór cultuur. Het probleem ontstaat voor het subject omdat het zich onlosmakelijk tot iets verbonden voelt, zoals waarden, heilige voorwerpen of praktijken, om 'redenen' die het niet kan verwoorden noch analyseren. Het staat in de greep ervan en dankt zijn identiteit eraan. Die *roots* zijn dus niet iets dat het subject kan bepalen, maar ze zijn ook niet niets: om ze te denken heeft men, volgens Visker, een *mè*-ontologie nodig, die die bijzondere status moet proberen uit te werken.

Deze kritiek heeft verregaande gevolgen: niet alleen de ethiek van Levinas, maar ook zijn metafysica en theologie worden geproblematiseerd. "Dieu ne prend pas corps", beweert Levinas, wat Visker betwijfelt: indien het gelaat van de Ander een spoor van de transcendentie is, dan is die transcendentie, volgens Visker, aan immanente elementen gehecht, zij is een transdescendentie en niet een transcendentie. Het heilige voor het subject is *embodied*, geïncarneerd in een net van 'techniques corporelles' (p. 293), van culturele praktijken waarvan de zin aan elke analyse ontsnapt (waarom is de Graal, in de grond een schaal onder andere schalen, heilig?). De moeilijkheden van het pluralisme en van het racisme dat het begeleidt, spruiten voort uit de bestaande andersoortige incarnaties, alsof de transcendentie ontploft is en in een veelheid van 'absoluten' verscheurd geraakt is (pp. 138-141; 290-292; zie ook hoofdstuk 5, 'The Mortality of the Transcendent. Levinas and Evil', pp. 112-141). Het specifieke van de *inhuman condition* is dat het absolute (het Goede, God) verschillende particuliere gestalten aangenomen heeft en toch absoluut blijft (het postmoderne valt niet samen met relativisme). Vandaar de *embarrassment*, de verlegenheid waarvan sprake. Visker bekritiseert bijgevolg het 'platonisme' van Levinas: het Goede blijft bij de Franse filosoof één.

De analyse van de gedachte van Heidegger draait eveneens rond twee problemen, het probleem van de angst en dat van hetgeen de Duitse filosoof als de 'transitieve facticiteit' van het Dasein beschouwt. In de angst, die haar oorsprong volgens Heidegger niet in een object vindt, wordt het Dasein naar zijn zijn-in-de-wereld verwezen, het moet zijn verantwoordelijkheid op zich nemen voor het zijn dat het moet zijn. Niemand kan die verantwoordelijkheid in zijn plaats nemen: het is *vereinzelt*, op zichzelf aangewezen. Volgens Visker echter ontstaat de angst niet uit het feit dat het *Seinkönnen* van het Dasein aan diens *Seinmüssen* herinnert; de niet uitwisselbaarheid van het Dasein, zijn radicale alteriteit, spruit voort uit het feit dat het zich gehecht voelt aan bepaalde eigenschappen (zoals huidskleur, seksuele differentie; zie hierover hoofdstuk 8, 'Demons and the Demonic. Kierkegaard en Heidegger on Anxiety and Sexual Difference', pp. 235-254), waarden of culturele praktijken, die het niet in zijn existentie kan opnemen, omdat ze niet te verwoorden zijn en zonder verklaring blijven.

De angst is dan niet zonder object, "not without object", maar die objecten hebben een bijzondere status; ze zijn niet iets zoals andere objecten die ik kan beschrijven en verklaren, maar ze zijn ook niet niets: zij horen, zoals gezien, bij de *mè*-ontologie. Op de problematiek van de taal en van het zwijgen kan ik niet ingaan (zie hoofdstuk 9, 'Dissensus Communis. How to Keep Silent 'After Lyotard'', pp. 255-283). In elk geval moet men twee soorten zwijgen van elkaar onderscheiden: 'pouvoir ne pas parler', waar het zwijgen afhankelijk is van de wil van het subject, en 'ne pas pouvoir parler' waar het zwijgen niet meer van die wil afhangt. Het postmodernisme heeft het geloof in de grote verhalen, in de grote betekenaars (God, de geschiedenis, het proletariaat, de vooruitgang) verloren die de

verbanden tussen onze woorden en zinnen legitimeerden: sedertdien heerst er een burgeroorlog ('le différend') binnen de taal tussen de verschillende genres discours (zie ook een van de mooiste hoofdstukken van het boek: 'Whistling in the Dark. Two Approaches to Anxiety', pp. 59-75).

Dit brengt ons naar het tweede probleem, de transitieve facticiteit van het Dasein. Het specifieke van het Dasein bestaat erin dat het zijn hele facticiteit, zijn geworpenheid in zijn existentie moet kunnen opvangen (elk aspect ervan moet als het ware een lijdend voorwerp van het werkwoord zijn worden, vandaar de transitieve facticiteit; zie hoofdstuk 7, 'Intransitive Facticity. A Question to Heidegger', pp. 189-234). Eenvoudiger uitgedrukt: elk element van de facticiteit is een zijnsmogelijkheid van het Dasein, mogelijkheid die het Dasein dan tot de zijne moet maken. Voor Visker is dat uitgesloten: het Dasein kan zijn *roots*, die deel uitmaken van zijn geworpenheid, niet in zijn existentie opnemen, omdat het er niet over kan beschikken; de *roots* houden het Dasein in hun greep en niet omgekeerd, zijn identiteit hangt ervan af: ze kunnen niet transitief gemaakt worden.

De reflectie over de intra- en intersubjectieve alteriteit bij Levinas en Heidegger leidt Visker tot de conclusie dat ze beiden een fundamenteel aspect ervan buiten beschouwing laten. Visker die zijn inzichten wenst te ontwikkelen geeft toe dat hij tussen twee mogelijkheden aarzelt: de ontwikkeling van een ethiek enerzijds en de voortzetting van die ethiek in een politiek anderzijds. Die ethiek zou gebaseerd zijn op het feit dat de ingeworteldheid van het subject en zijn anderszijn zouden kunnen verklaren waarom het het appel van de Ander niet hoort – in tegenstelling dus tot Heidegger en Levinas voor wie het Dasein of het subject niet in staat is het appel niet te horen. De tweede mogelijkheid bestaat erin een beroep te doen op de publieke sfeer in de zin van Arendt om die (mogelijk vijandige) alteriteit een kans te geven zich in het openlijk te manifesteren: dit zou gebeuren langs het masker dat het subject in de publieke ruimte voordoet; hierdoor wordt het een *persona*, een persoon, wat het *inter-esse* mogelijk zou moeten maken. In de publieke ruimte zouden dan de verschillen, die weliswaar een zekere vorm of gestalte zouden krijgen, kunnen verschijnen. Ik kan hier niet ingaan op de zeer interessante beschouwingen van Visker over de beroemde zin van Th. Däubler, "Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt" ("De vijand is onze eigen vraag als gestalte") die C. Schmitt citeert (pp. 37-39; 288-290): die zin drukt op lapidaire wijze de problematiek van de alteriteit uit.

Rudi Visker biedt ons een mooi, genuanceerd, leerrijk en belangrijk boek dat ondanks zijn techniciteit zeer duidelijk geschreven is. De kennis van de geanalyseerde auteurs is soeverein en de auteur weet hoe zijn ontleding boeiend te maken. Sommige commentaren die op het eerste gezicht uitwijdingen lijken te zijn brengen in feite de lezer dichter bij het door de auteur geviseerde doel. Na *Truth and Singularity* en *The Inhuman Condition* heeft Visker wat de technische analyse van filosofieën betreft niets meer of weinig te leren; de lezer verwacht nu de uitwerking van de gewonnen inzichten en wel op de volgende niveau's: verdere ontleding van de alteriteit op de vlakken van ethiek en politiek; ontwikkeling van de *mè*-ontologie waarvan er sprake is in de twee geciteerde boeken, ontwikkeling van de 'metafysische en theologische' inzichten over de explosie van de transcendentie, over de transcendentie en over die 'absoluten' die, hoewel contingent en meervoudig, absoluut blijven.