

Kritische Bibliografie

HET VRUCHTBARE DENKEN VAN EMMANUEL LEVINAS

Jacques De Visscher

Emmanuel Levinas, *Ethisch en oneindig. Gesprekken met Philippe Nemo*, Kampen. Kok/Agora, Kapellen, DNB/Pelckmans, 1987, 96 blz., 295 Bfr., ISBN 90 242 7558 X

Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. Baarn. Ambo, en Schoten, Westland, 1987, 384 blz., 1.100 Bfr. ISBN 90 263 0655 5

Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, Dordrecht. Martinus Nijhoff (Phaenomenologica 100), 1987, 186 blz. 2.300 Bfr., ISBN 90 247 3272 7

Emmanuel Levinas, *Van het zijn naar de zijnde*, Baarn, Ambo, en Schoten, Westland, 1988, 112 blz., 498 Bfr. ISBN 90 263 0807 8

Roger Burggraeve, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)*, Leuven. Peeters, 1986, 142 blz., ISBN 90 6831 047 X

Roger Burggraeve, *Het gelaat van de bevrijding. Een heilsdenken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Tielt. Lannoo, 1986, 232 blz., 590 Bfr., ISBN 90 209 1309 3

Roger Burggraeve, *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God. De metafysische ethiek van Emmanuel Levinas*, Leuven/ Amersfoort, Acco, 1986, 635 blz., 1.490 Bfr., ISBN 90 334 1530 5

Wanneer men de indrukwekkende bibliografie inkijkt die Roger Burggraeve aan Emmanuel Levinas heeft gewijd - overigens een onontbeerlijk instrument voor wie zich grondig met het werk van deze Franse wijsgeer wenst in te laten - dan moet men niet alleen waardering opbrengen voor de vrij grote publicistische productie of voor de rijkdom aan uitgewerkte filosofische thema's, maar dan wordt men ook getroffen door de steeds maar groeiende belangstelling voor Levinas. In dat opzicht kan men stellen dat deze bibliografie al weer aan een herziening toe is, want deze belangstelling groeit nog met de dag. De nu tweeëntachtigjarige wijs-

geer moet zich als het ware voortdurend beschermen tegen alle mogelijke uitmodingen, de ene aantrekkelijker dan de andere, om vanuit zijn werk over een of ander actueel probleem iets te vertellen. Zijn beroemdste boek, *Totalité et Infini*, kent heel wat herdrukken, en is daarenboven in de belangrijkste Westerse talen vertaald. Dus ook in het Nederlands. Dit zelfde boek dient als uitgangspunt voor honderden studies en is niet zelden de aanzet om het andere werk van Levinas te bestuderen. Eigenlijk kan men aan de hand van de nauwgezette bibliografie een hele receptie-geschiedenis van Levinas ontwikkelen. Vóór de publicatie van *Totalité et Infini* is aan het werk van Levinas nauwelijks enige aandacht geschonken, hoewel hij toen al de auteur was van enkele belangrijke boeken en artikelen. De grote doorbraak is uiteraard de publicatie van *Totalité et Infini*. Er kwamen uitnodigende recensies en studies vanaf 1962. De eerste in het Nederlands taalgebied is van C.A. van Peursen in zijn filosofische kroniek in *Wending*. Belangrijk was vooral de studiedag te Leuven waarop niet alleen Levinas zelf het woord voerde, maar waarop A. Dondeyne een inleiding tot het denken van Levinas ontwikkelde en Rudolf Boehm Levinas' kritiek op Heidegger besprak. De teksten zijn dan later in het *Tijdschrift voor Filosofie* (september 1963) gepubliceerd. Dit is dan het uitgangspunt geworden voor heel wat verdere exploraties. Van een tweede doorbraak in het Nederlands taalgebied kan men gewagen door de publicatie van *Het menselijk gelaat* (Utrecht, Ambo, 1969, en sedertdien meerdere keren herdrukt, voorzien van een aantal aanvullingen), een bundel essays van Levinas, samengesteld, vertaald en geannoteerd door Ad Peperzak (in samenwerking met O. de Nobel). De nieuwste belangstelligsgolf voor Emmanuel Levinas is van meer recente datum. Voor ons taalgebied denk ik aan het werk van Luk Bouckaert en J.F. Goud, maar vooral aan het stimulerend onderzoek van Roger Burggraave, die dus niet alleen de samensteller is van de genoemde bibliografie en van een groot aantal artikelen, maar ook van een monumentale dissertatie waarvan Acco het tweede deel, het systematische deel heeft uitgegeven.

Naast het werk van Burggraave denk ik verder aan de bijdrage van Theo de Boer, hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam. Hij is de auteur van een heel instructieve inleiding tot het denken van Levinas, *Van filosofie tot profetie* (Baarn, Ambo, 1976; herwerkte uitgave in 1988), van een veel te weinig opgemerkte geannoteerde vertaling, *De plaatsvervangning* (Baarn, Wereldvenster, 1977, nu helaas uitverkocht). Tenslotte is Theo de Boer de eindredakteur van de nieuwe vertaling van *Totalité et Infini*, nu uitgegeven als *De totaliteit en het Oneindige*. Een nieuwe vertaling drong zich inderdaad op, omdat de eerste, in 1966 gepubliceerd door Lemniscaat en van de hand van J.M. Tillema-De Vries, eufemistisch uitgedrukt, voor heel veel betwisting vatbaar is. De Lemniscaat-uitgave is in een stroef Nederlands gesteld en getuigt, ondanks sommige goede passages, al te vaak van onbegrip. Vertalen is natuurlijk geen gemakkelijke aangelegenheid en geen enkele vertaling is

smetteloos.

De nieuwe vertaling is het resultaat van een langdurige en intensieve samenwerking. Chris Bremmers maakte de eerste ontwerpen, die dan door een werkgroep besproken werd en van kritische commentaren voorzien. De tekst werd vervolgens in een nieuwe versie voorgelegd aan Theo de Boer, die de eindredactie op zich nam en ook vele nuttige en verhelderende aantekeningen maakte. In hun 'Woord vooraf' schrijven de vertalers: "We hebben gestreefd naar een vertolking van Levinas' denken in een Nederlands taaleigen. Dit betekent dat we proberen te voldoen aan drie eisen: nauwe aansluiting bij het Frans, goedlopend Nederlands en een wijsgerig verantwoorde terminologie". Het resultaat is zeker niet beschamend, integendeel. Maar, nogmaals, vertalen is moeilijk, en steeds zijn er nuances waarover men geneigd is lang te twifelen, zonder dat men onmiddellijk een alternatief vindt. Maar vertalen is ook meer dan onvermijdelijk, namelijk een opdracht, opdat de tekst voor steeds maar meer mensen ontsloten zou worden. Precies door het vertalen verlenen de vertalers aan de 'oorspronkelijke' tekst een ruimere toekomst, een 'Wirkungsgeschichte', om hier de term van Gadamer te gebruiken in een geest die George Steiner, een pleitbezorger voor het vertalen, wel zou bevallen.

Gewoon ter illustratie van het vertaalwerk geef ik hier een passus uit *Totalité et Infini*, gevolgd door de twee gepubliceerde vertalingen:

L'amour vise Autrui, il le vise dans sa faiblesse. La faiblesse ne figure pas ici le degré inférieur d'un attribut quelconque, la déficience relative d'une détermination commune à moi et à l'Autre. Antérieure à la manifestation des attributs, elle qualifie l'altérité même. Aimer, c'est craindre pour autrui, porter secours à sa faiblesse. Dans cette faiblesse, comme dans l'aurore se lève l'Aimé qui est Aimée. Epiphanie de l'Aimé, le féminin ne vient pas s'ajouter à l'objet et au Toi, préalablement donnés ou rencontrés au neutre, le seul genre que la logique formelle connaisse. L'épiphanie de l'Aimée, ne fait qu'un avec son régime de tendre. La manière du tendre, consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité. Il se manifeste sur la limite de l'être et du ne pas être, comme une douce chaleur où l'être se dissipe en rayonnement, comme l'incarnat léger des nymphes dans l'*Après-midi d'un faune* qui 'volte en l'air assoupi de sommeils touffus', se désindividuant et s'allégeant de son propre poids d'être, déjà évanescence et pâmoison, fuite en soi au sein même de sa manifestation. Et dans cette fuite, l'Autre est Autre, étranger au monde, trop grossier et trop blessant pour lui. (Den Haag. Martinus Nijhoff, 1980⁴, blz. 233).

De Ambo-uitgave geeft hiervan als vertaling:

De liefde heeft de Ander op het oog, mikt op haar in haar zwakheid. De zwakheid stelt hier geen lagere graad voor van een of ander attribuut, de relatieve gebrekkigheid van een aan mij en de Ander gemeenschappelijke bepaling. Voorafgaand aan de manifestatie van eigenschappen, kwalificeert zij de andersheid zelf. Liefhebben is bezorgd zijn om de ander, haar zwakheid te hulp komen. In deze zwakheid rijst, als in het ochtendgloren, het Beminde op dat de Beminde vrouw is. Als de epifanie van het Beminde komt het vrouwelijke niet als toevoeging bij het object en bij het Jij, die tevoren zijn gegeven of ontmoet als neutrum, het enige geslacht de formele logica kent. De epifanie van de Geliefde is één met haar *regime* van tederheid. De *modus* van het tedere bestaat in een extreme broosheid, in kwetsbaarheid. Deze manifesteert zich op de grens van het zijn en het niet-zijn, als een weldadige warmte waarin het zijnde vervluchtigt in straling - als 'de rode lichtgloed' van de nimfen in l' *Après-midi d' un faune*, die 'vlindert door de van verdichte slaap verdoofde lucht', die zich ontindividualiseert, het eigen gewicht van zijn bestaan verlicht, verdwijning en bezwijming is, wegvluichten in zichzelf midden in zijn verschijning. En in die vlucht is de Ander Anders, vreemd aan de wereld, die te grof en te ruw voor haar is. (blz. 305).

De Lemniscaat-uitgave met de vertaling van J.M. Tillema-de Vries geeft:

De liefde streeft naar een Ander, in zijn zwakheid. De zwakheid stelt hier geen inferieure graad van een of ander attribuut voor, de relatieve minderwaardigheid van een bepaling, die het ik en het Andere gemeen hebben. Voorafgaand aan de uiting der attributen kwalificeert zij het anders-zijn zelf. In deze zwakheid, als in de dageraad, verheft zich het Beminde dat Beminde Vrouw is. Als verschijnen van het Beminde komt het vrouwelijke zich niet voegen bij het object en het Jij, die eerst als neutrum, de enige soort die de formele logica kent, werden gegeven of aangetroffen. Het verschijnen van de Beminde gaat alleen samen met haar tederheid. De *modus* van de tederheid bestaat in een uiterste broosheid, een kwetsbaarheid. Deze wordt aan de dag gelegd op de grens van het zijn en het niet zijn, als een zachte warmte waarin het zijn vervluchtigt in straling, als het 'lichte rozerood' der nimfen in de *Après-midi d' un faune*, dat 'voltigeert in de lucht die is ingesluimerd van een dichte slaap', geen individu meer en zijn eigen gewicht van zijn lichter makend, reeds langzaam verdwijnen en bezwijmen, vlucht naar zichzelf midden in de eigen uiting. En in deze vlucht is de Ander Andere, vreemd aan

de wereld die te grof en te kwetsend voor hem is. (blz. 252).

Deze passages, en vooral de vertalingen, kunnen geen beslissend beeld geven van de vertalingen, maar als steekproef zeggen ze niet niets. Zoals men kan zien, is vertalen inderdaad niet eenvoudig. (Dat in de vertaling van Tillema-de Vries "Aimer, c'est craindre pour autrui, ... enzovoort" niet is opgenomen, ligt uitsluitend aan de vertaalster en is geen onoplettendheid van mij in het overtypen). Wie echter Levinas in het Frans kan lezen, van de tekst is gaan houden, omdat hij er de rijkdom van heeft ontdekt, zal zich natuurlijk aan de Franse houden. Hij kan, om professionele redenen bijvoorbeeld (colleges, publicaties), van de vertaling van De Boer gebruik maken, goed wetend dat er in de vertaling iets verloren gaat dat niet zomaar te vatten is. Levinas krijgt hier een andere lijfelijkeid, *une autre chair, un autre grain de la voix*. Maar waarom zou men bijvoorbeeld de vertaling niet gebruiken om zich beter in de Franse tekst te voelen? Doen de classici dit niet als ze zich in Plato of Plotinus verdiepen? En de bijbelexegeten? Ook via de vertalingen leren zij van de oorspronkelijke tekst houden. Wat de Ambo-vertaling daarenboven biedt, is het vrij grote aantal annotaties die aan de vertaling een gerichte argumentatie geven en die tegelijk een 'vertaling' in het interpretatieve vlak bieden. Men hoeft De Boer daarin echter niet altijd te volgen. Eén voorbeeld waar ik anders zou nuanceren: noot 84 op bladzijde 180 minimaliseert teveel de vrouw als de conditie van de inkeer, van de interioriteit van het Huis en van het wonen. Ik zou dit zeer lijfelijk willen lezen: "La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation" (blz. 128). De doem van het sexismen brengt hier mee, en in het overigens heel boeiende boek *Het gelaat van de bevrijding* van Roger Burggraave komt dit nog sterker naar voor (blz. 81-82), dat men niet meer onbevangen kan aanvaarden dat een huis en een woning het vrouwelijke onthaal in de inkeer vooronderstelt en dat de huizen die dit missen gemutileerde huizen zijn. Dit onderkennen en de symboliek hiervan erkentelijk, dankbaar en ontvanke-lijk beleven, heeft niets met sexismen te maken, integendeel. Het is veeleer de sexistische ideologie (feminisme of machisme) die de erotische realiteit met haar mannelijke en vrouwelijke symboliek (of complementariteit, want de symboolwerking is complementair, in de zin van het verbindend op elkaar afstemmen) heeft uitgehold. Als men Levinas leest, is het eigenlijk van het grootste belang te weten of men niet de dupe van de ideologieën is.

Ik ben hier nu op een enkele annotatie ingegaan. Dit wil natuurlijk niet zeggen dat het hele notenapparaat mijn instemming niet krijgt. Niets is minder waar. Theo de Boer heeft met de aantekeningen heel verdienstelijk werk verricht door aan te tonen waarop Levinas in zijn tekst reageert of waarvan de auteur gebruik maakt om zijn fenomenologische analyses met referenties uit de wereldliteratuur te ondersteunen. *Totalité et Infini* bevat heel weinig voetnoten; in de Ambo-uitga-

ven is daaraan verholpen, zodat deze nu eerder de allure van een kritische uitgave krijgt, en dit is ongetwijfeld zeer welkom.

Er is nu ook nog een andere uitgave op de markt met vertalingen van essays die in het Frans niet als dusdanig zijn gebundeld. De *Collected Philosophical Papers* is een boek dat vergelijkbaar is met *Het menselijk gelaat*, de bundel die Peperzak heeft samengesteld voor Ambo. De samensteller, Alphonso Lingis, trouwens ook de vertaler in het Engels van *Totalité et Infini, De l'existence à l'existant* en van *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, heeft het boek van een uitvoerige inleiding voorzien, alsook van een aantal verhelderende noten, met uitzondering echter van de annotaties bij de hoofdstukken twee tot en met zes die van de hand van Ad Peperzak zijn. Het betreft op één de hoofdstukken na die ook in het tweede deel van *Het menselijk gelaat* zijn opgenomen en waarvoor Peperzak destijds de aantekeningen heeft voorzien. De keuze van Lingis is heel verdedigbaar. Hij verzamelt opstellen van Levinas gepubliceerd tussen 1948 en 1978 en, met uitzondering van het oudste, *La réalité et son ombre*, alle reeds opgenomen in de bundels *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *Humanisme de l'autre homme* en *De Dieu qui vient à l'idée*. De keuze is dus representatief en geeft de lezer een treffend beeld van Levinas' denken. Is Lingis een goed vertaler? Opnieuw geef ik de lezer een steekproef; nu een fragment uit de inspirerende, maar toch moeilijke tekst *Enigme et phénomène*. Eerst de Franse tekst, vervolgens de vertaling van Lingis en tenslotte de vertaling van O. de Nobel en Ad Peperzak. Op die manier kan men nogmaals zien hoe Levinas wordt vertaald.

L'Infini est alterité inassimilable, différence et passé absolu par rapport à tout ce qui se montre, se signale, se symbolise, s'annonce, se remémore et, par là, se 'contemporise' avec celui qui comprend. Absolution, anachorèse - vers quel séjour? Mais dans le refus d'oser, dans sa Bonté, laquelle exclut précisément toute complaisance en soi-même et en sa définition, laquelle ne se pétrifie pas dans une image, laquelle jamais ne tente. Retraite comme un adieu qui se signifie non pas en s'ouvrant au regard pour l'inonder de lumière, mais en s'éteignant jusqu'à l'incognito dans le visage qui fait face. Il y faut, nous l'avons dit, quelqu'un qui ne soit plus agglutiné à l'être et qui, à ses risques et périls, réponde à l'énigme et saisisse l'allusion: la subjectivité, seule, unique, secrète, que Kierkegaard a entrevue. (Parijs. Vrin, 1982³, blz. 214-215).

De vertaling van Alphonso Lingis:

The infinite is an inassimilable alterity, a difference and absolute past with respect to everything that is shown, signaled, symbolised, announced, remembered, and thereby 'contemporized' with him who understands. It is absolute, anachoretism - unto what abode? Its abode is in the refusal to dare, in Goodness, which excludes precisely all complacency in oneself and in one's definition, is not petrified in an image, never tempts. The infinite is a withdrawal like a farewell which is signified not by opening oneself to the gaze to inundate it with light, but in being extinguished in the incognito in the face that faces. For this, as we have said, there must be someone who is no longer agglutinated in being, who, at his own risk, responds to the enigma and grasps the allusion. Such is the subjectivity, alone, unique, secret, unique, secret, which Kierkegaard caught sight of. (blz. 71-2; de herhaling 'unique, secret', komt in deze tekst zo voor).

In de vertaling van De Nobel en Peperzak:

Het Oneindige is een andersheid die zich niet laat assimileren, een absoluut verschil en verleden met betrekking tot alles wat aan de dag treedt, zich signaleert, symboliseert, zich aankondigt, in de herinnering treedt en daardoor de tijdgenoot wordt van hem die begrijpt. Absolutie, anachorese - naar welk verblijf? Maar tegelijk een weigering om te durven, Goedheid, die elk behagen in zichzelf en in zijn definitie uitsluit en die niet tot een beeld versteent: Goedheid die nooit verleidt. Een terugtocht als een afscheid dat zich niet te kennen geeft door zich voor het oog te openen en het met licht te overstromen, maar door uit te doven en het incognito aan te nemen van een toegewend gelaat. Zoals gezegd, is er iemand nodig die niet meer aan het zijn vastplakt en die op eigen risico een antwoord op het raadsel geeft en de toespeeling vat: een eenzame, unieke en geheime subjectiviteit, waarvan Kierkegaard iets heeft gezien. (Baarn. Ambo, 1984⁶, blz. 205).

Dat Lingis in deze bundel ook de vertaling van *La réalité et son ombre* heeft opgenomen, is wel een goede zaak. Het essay verscheen oorspronkelijk in het tijdschrift van Sartre, *Les temps modernes* (1948, nr. 38) en werd later alleen nog eens herdrukt in *La Revue des Sciences humaines* (1982, nr. 185), en is dus nooit belangrijk genoeg geacht om in een van de bundels te worden opgenomen. Niettemin is het essay belangrijk, omdat Levinas hier meer uitdrukkelijk en ook uitvoeriger dan elders op de uitdaging van de kunst ingaat. Hij levert kritiek op het bedwel-

mende van de esthetische vervoering. Hij huivert voor de betovering of incantatie van de poëzie en de muziek, en hij pleit daartegenover voor een kunstcritiek die ook voor de ander plaats maakt. Hoewel de kunst en het esthetische in het geluk van de mens zeker hun plaats hebben, kan daaraan toch niet de hoogste waarde worden toegekend. Dit artikel, dat grondig tegen de idolatrie in de kunstwereld ingaat, kan vandaag daarom niet erg populair zijn.

Wie nog niets van Levinas heeft gelezen en met deze filosoof kennis wil maken, heeft tegenwoordig een mooie keuze om te starten. Misschien mag ik in dat perspectief toch de reeks gesprekken met Philippe Nemo voorstellen. Oorspronkelijk zijn ze radiogesprekken, opgenomen en uitgezonden door *France Culture* (februari-maart 1981), dan later gepubliceerd bij Fayard (Parijs, 1982), herdrukt in 'livre de poche' en nu door C.J. Huizinga in het Nederlands vertaald, voorzien van een inleiding van wijlen Reinout Bakker. *Ethisch en oneindig* is een goed leesbaar boek, niet omdat alles wat ter sprake komt gemakkelijk zou zijn, maar omdat de lezer via het gesprek in het filosofische denken zelf terecht komt. Door het 'spel' van vraag en antwoord introduceert de tekst de lezer in een gedachtengang die de nieuwsgierigheid, of beter: de interesse opwekt en dus met belangstelling naar het antwoord doet uitkijken. De gesprekken beginnen vrij biografisch, exploreren de achtergrond en de fundamentele belevenissen van Levinas zelf (de Bijbel, de Russische klassieken, de eerste leermeesters, de joodse achtergrond, het belang van Bergson, Husserl en Heidegger). Telkens slaagt Philippe Nemo erin de goede vragen te stellen en zijn gesprekspartner eerst en vooral te vragen wat hém naar aanleiding van een persoon, een boek of een gedachte heeft getroffen. Aangezien Levinas nu *denkend*, en niet kennend of wetend, op deze vragen ingaat, overstijgt het gesprek onmiddellijk het niveau van de anekdotes, van de *Neugier und Gerede*. Maar uiteindelijk denkt Levinas over de filosofie heen. Het laatste hoofdstuk heet niet toevallig 'De strengheid van de filosofie en de vertroosting van de religie' en de auteur stelt evenmin toevallig: "Inderdaad is de religie niet identiek met de filosofie, die niet noodzakelijk de troost brengt die de religie kan schenken. De profetie en de ethiek sluiten absoluut niet de troost van de religie uit; maar ik herhaal nogmaals: misschien is slechts een mensheid deze troost waardig die het er ook buiten kan stellen" (blz. 92).

Kan *Ethisch en oneindig* als een uitstekende eerste introductie tot Levinas fungeren, omdat hierin alle centrale thema's van dit denken aan bod komen, dan kan *Van het zijn naar het zijnde* als een tweede inleiding doorgaan. Het is de vertaling van *De l'existence à l'existant*, een relatief dun boekje dat Levinas kort na de Tweede Wereldoorlog heeft gepubliceerd en dat lange tijd alleen voor ingewijden bekend was. De vertaler is Ab Kalshoven die de tekst ook van de nodige toelichtingen voorziet. Deze zijn wel nodig, want het werkje is niet zo eenvoudig. Dit is natuurlijk paradoxaal aangezien Levinas hier een pleidooi voor het 'eenvoudige'

van het concrete houdt. De auteur wil de weg van de abstractie van het bestaan, datgene wat is, naar het nabije van de zijnde tonen. De kritiek die Levinas altijd maar opnieuw ten aanzien van het bepalende zijn heeft geformuleerd, omdat het geen openheid voor het concrete van de uniciteit heeft - een kritiek die eigenlijk gericht is op een hegeliaans geïnspireerde visie op de ontologie van Heidegger - krijgt in dit boekje zijn eerste, maar reeds fundamentele aanzet. Daarenboven krijgt men in *Van het zijn naar het zijnde* de schitterende analyses van het *il y a*.

Voor Levinas duidt dit *il y a* helemaal niet op iets dat er voor ons in de beschikbaarheid en generositeit zou zijn gegeven, integendeel. Voor hem heeft het iets schrikwekkends, het zijn-zonder-zijnde, het volstrekt anonieme zijnsgebeuren, waaraan men is uitgeleverd. Als exemplarische ervaring hiervan beschrijft Levinas in zijn boek de slapeloosheid: ik kan niet slapen, vermoeid kan ik de slaap niet vatten - ik kan zelfs niets vatten; alleen ik en het zijn blijven 'over'. Het is een verbijsterende eenzaamheid waaruit ik moet geraken, om aan de zinloosheid te kunnen ontsnappen.

Afgezien van deze indringende analyse van het *il y a* en van de manier waarop de mens als subject tot zichzelf komt, vinden we in *Van het zijn naar de zijnde* ook heel treffende, hoewel niet uitgewerkte, uitweidingen naar muziek, toneel en de beeldende kunsten.

Maar wie zich grondig met Levinas wenst in te laten, kan er niet onderuit *Totalité et Infini* te lezen. Het is nu niet mijn bedoeling dit boek, trouwens helemaal geen gemakkelijk boek als men het analytisch bestudeert, hier samen te vatten. Wie leest en her-leest, ontdekt steeds andere perspectieven. Of wie commentaren naslaat, ziet dat anderen het boek vanuit een verschillend gezichtspunt gebruiken. Zo bestaat een theologische lectuur van dit boek, maar ook een metafysisch of een ethische of zelfs een kritisch-ontologische lectuur. Weer een ander, misschien wat academisch perspectief bestaat erin na te gaan hoe Levinas met een hele reeks andere filosofen (Hegel, Heidegger, Sartre) afrekent. Toen ik dit boek van Levinas voor het eerst ter hand nam, had ik net Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* gelezen, en onvermijdelijk zag ik heel opvallende omkeringen: Levinas als de anti-Stirner (of Stirner als de anti-Levinas). Mij hebben, om begrijpelijke redenen, de *Macbeth*-citaten getroffen en soms lijkt het mij dat de auteur van *De totaliteit en het Oneindige*, overrompeld door de boosaardigheid waarvan Macbeth, de tragische held uit het toneeldrama van William Shakespeare, het kwaad als het ware eerst en vooral voor zichzelf wil begrijpen, om daar vervolgens een antwoord op te schrijven. Als we in ons hart geen Macbeth willen koesteren of als we het niet met het programmatische egoïsme van Max Stirner eens zijn, wat moeten we dan denken? Welnu, een voorbeeld van zo'n kritisch denken vind ik ongetwijfeld in dit eerste boek van Levinas. Een illustratief citaat in dit verband is zijn behandeling van het thema van de vrijheid: "De relatie met het zijn, die zich afspeelt als onto-

logie, bestaat erin het zijnde te neutraliseren om het te begrijpen of aan te grijpen. Het is dus geen relatie met het andere als zodanig, maar de herleiding van het Andere tot het Zelfde. De definitie van de vrijheid luidt dan ook: standhouden tegenover het andere, ondanks alle relatie met het andere, de autarkie van een ik veilig stellen. De thematisering en de conceptualisering, die overigens niet te scheiden zijn, zijn geen vrede met het Andere, maar onderdrukking of inbezitneming van het Andere. Het bezit bevestigt wel het Andere, maar binnen een ontkenning van zijn onafhankelijkheid. 'Ik denk' komt neer op 'ik kan', op een toeëigening van wat is, op een uitbuiting van de werkelijkheid. Ontologie als eerste filosofie is een filosofie van de macht. Ze loopt uit op de Staat en het niet-geweld van de totaliteit, zonder zich te wapenen tegen het geweld bij de gratie waarvan dit niet-geweld bestaat en dat in de tirannie van de Staat manifest wordt. De waarheid, die de personen tot elkaar zou moeten brengen, leidt hier een anoniem bestaan. De universaliteit presenteert zich als onpersoonlijk en daarin ligt een andere onmenselijkheid" (blz. 45, zie blz. 16 van *Totalité et Infini*). Macbeth, die de absolute vrijheid wil en bijgevolg elke alteriteit aan zijn wil wil onderwerpen, kan dan ook niet anders dan het einde van de wereld wensen op het ogenblik dat hij moet vaststellen dat hij noch almachtig, noch onsterfelijk is, wanneer met andere woorden zijn absolute vrijheid niets anders dan een mystificatie van zijn verblinde geest blijkt te zijn. Op dat ogenblik wil Macbeth aan de Andere ontsnappen. "Macbeth wenst de vernietiging van de wereld in zijn nederlaag en in zijn dood ("and wish th'estate o'th'world were now undone" - *Macbeth* V.5.50) of, dieper nog, Macbeth wenst dat het niets van de dood van een leegheid is die even totaal is als die welke geheerst zou hebben als de wereld nooit geschapen was" (blz. 272; TI, 207). Maar Macbeth is als moordenaar de verpersoonlijking van de totaliteit, en wil de vrijbrief voor het moorden niet de norm zijn, dan moet daartegenover de logica van het *neen* 'heersen'. In zijn schitterende studie *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God*, formuleert Roger Burggraeve deze logos van het *neen* heel precies als een imperatief, "of liever een verbod: 'Gij zult niet doden'. Dit vloeit voort uit het moorddadig karakter van de totalisatie. De poging van het Ik om de Ander aan het eigen bestaansproject dienstig te maken, is weliswaar geen feitelijke moord, doch alleen maar een 'gedeeltelijke ontkenning' - ze benadert de Ander immers niet rechtstreeks in zijn alteriteit of persoon-zijn, doch alleen indirect vanuit secundaire gegevens, die als het ware op zijn persoonskern vastzitten -; nochtans ze vertoont uiteindelijk dezelfde grondstructuur van de moord als 'totale ontkenning': beide zijn uiteindelijk op de ontkenning van de alteriteit van de Ander gericht, de moord is er alleen maar de meest opvallende, fysische en meest consequente uiting van. In de moord zie ik dan ook het duidelijkst wat het ware gelaat is van de reductie van de Ander tot zichzelf, namelijk: de ontkenning - of de doding - van de Ander in zijn alteriteit: 'De Ander is het enig zijnde waarvan de ontkenning alleen maar een totale kan zijn:

een moord. De Ander is het enig wezen dat ik kan willen doden' (*Het menselijk gelaat*, blz. 94)" (blz. 404). Het feit alleen al dat iemand mij kan aankijken en mij kan aanspreken door zijn blik (en uiteraard ook door zijn woord), weegt op mij het verbod dat ik niet mag doden: "Vanuit deze achtergrond", zo commentarieert Burggraave verder, "kan Levinas terecht zeggen dat het Gelaat verschijnt als radicaal verzet tegen de moorddadige ontkenning door het Ik: 'Gij zult geen moord begaan'. Het is daarenboven het *eerste woord* van het Gelaat, omdat het zonder meer samenvalt met de alteriteit, die zich opstelt als het radicaal Andere, dat wil zeggen als datgene wat zich in zijn alteriteit niet laat reduceren en ontkennen. Dit verbod of oorspronkelijk (woordeloos) woord van het Gelaat heeft een dialectische structuur: het verschijnt namelijk als een *negatie van de negatie*. Dit kunnen we reeds aflezen uit de formulering van het verbod zelf: 'Ge zult *geen* (eerste negatie) *moord* (tweede negatie) begaan'. Het Gelaat treedt het Ik immers tegemoet als een *ontkenning* van diens zelfheerlijk imperialisme, dat alles - ook de anderen - aan zijn bestaansproject probeert dienstig te maken. Levinas noemt het dan ook letterlijk de 'on-mogelijkheid' van de ontkenning, die in de naakte ogen van de Ander te lezen staat. Positief geformuleerd impliceert deze dubbele negatie de eis om de Ander in zijn anders-zijn te *erkennen* en te *promoveren*" (blz. 405).

Dit eerste hoofdwerk van Levinas zou ik toch al te beperkt voorstellen indien ik het slechts karakteriseer als één meditatie over de 'weerlegging' van het kwaad, als 'Macbeth' in ieder van ons. Levinas vertelt natuurlijk meer. Zijn boek is niet alleen een kritiek op de mogelijke moord, maar het geeft ook een aantal boeiende fenomenologische analyses van de implicatie dat we niet mogen doden. Met het gebod alleen is het antwoord niet gegeven; het assumeren van het gebod heeft heel wat gevolgen in de verhouding tot de andere.

In dat verband zijn, de al geciteerde, commentaren van Roger Burggraave heel verhelderend. Het boek *Het gelaat van de bevrijding* is een gedegen theologische reflectie over het heilsdenken, waarbij de auteur het oeuvre van Levinas als leidraad neemt. Dit wil nu niet zeggen dat de auteur van Levinas een theoloog wil maken. Men kan echter daartegenover niet ontkennen dat Levinas, niettegenstaande zijn duidelijk filosofisch perspectief, zijn denken door het joodse, bijbelse en talmoudische erfgoed heeft laten inspireren. Gezien nu de oorspronkelijkheid van dit denken, is Burggraave - overigens terecht - ervan overtuigd dat het een bevruchtende bijdrage voor de christelijke theologie zou kunnen betekenen. Zijn centrale thema is de bevrijding, en tegen de achtergrond van dit thema articuleert hij de grote momenten in het leven van iedereen: het afschuwelijke onheil van de anonimiteit, de zelfbevestiging, het genot, het dagelijks economisch bestaan, het lijden, de sterfelijkheid, de andere, de verantwoordelijkheid, de heilsbekommernis en de religieuze genade. In elk van deze knooppunten is het denken van Levinas niet afwezig, en Roger Burggraave maakt zich dit denken eigen, niet om op originele ma-

nier de christelijke religieuze ethiek te 'herschrijven' - dit zou al te vrijblijvend zijn - maar om accenten te beklemtonen die men dreigt te vergeten, en die niettemin onmisbaar zijn. Burggraaves boek is daarom engagerend.

Dit geldt ook voor zijn grote studie, *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God*, zoals al gezegd: de monumentale dissertatie waarvan het tweede, systematische deel, hier nu voorligt. Dit werk, dat van een buitengewone eruditie getuigt, bestaat uit drie delen. Logischerwijze vertrekt Burggraave in zijn eerste deel vanuit het metafysisch perspectief. Een metafysica die bij Levinas tegelijk een kritiek op het totaliteitsdenken inhoudt. Waarom die kritiek? Omdat de hele geschiedenis van de Westerse ontologie - en hier heeft Levinas vooral kritiek op Hegel en Heidegger - een beweging inhoudt waarin het Andere tot het Zelfde wordt teruggevoerd. De metafysica die Levinas dan beoogt, is een verlangen over de essentie heen, het verlangen naar oneindigheid en alteriteit. De metafysiek *par excellence* is dan het verlangen naar het geheel Andere. Wat ik hier nu uiterst schematisch samenvat, werkt Roger Burggraave heel nauwgezet uit, zowel conceptueel of systematisch, als historisch. Wie deze studie over Levinas leest, laat zich dus ook in met een belangrijk fragment uit de geschiedenis van de Westerse wijsbegeerte.

In het tweede deel van Burggraaves boek gaat de auteur in op de problematiek van het Ik in het verlengde van de essentie als het zelfde bij uitstek. Dit is een heel belangrijk deel, omdat de auteur zowel de noodzaak van het Ik als het Zelfde bij uitstek aantoot - Levinas gaat inderdaad niet aan de noodzaak van de 'behoefte' of van de 'economie' van de mens in de samenleving voorbij - als er de grenzen van evocert. Zonder identiteit, zonder autonomie of zonder het nastreven van het geluk (afgezien van plicht en wet) kunnen we van en over de mens in zijn lijfelijk bestaan niets zeggen. Maar hiermee is niet alles gezegd, omdat in de ethiek de vrijheid niet het laatste woord kan zijn. Een beslissende wending in de ethiek krijgen we pas wanneer men ontdekt dat de Ander de mogelijkheidsvoorwaarde voor de waarheid is.

In het derde en meest uitvoerige deel beschrijft Roger Burggraave de Ik-Ander-Relatie als ethiek en metafysiek. Hierbij valt een zekere analogie met Heidegger op - hoewel uiteindelijk antiheideggeriaans: zoals de Duitse filosoof (die zich geen filosoof meer wou noemen) in de geschiedenis van het Westerse denken de 'Seinsvergeessenheit' ziet, zo wil Levinas afdalen naar de vergeten ervaring, "die in het gangbare of wat op het eerste gezicht opvalt eigenlijk aanwezig is, maar dan op een 'verborgen' of zelfs 'verdrongen' wijze" (blz. 343), met name de oorspronkelijke eis van mijn verantwoordelijkheid voor de andere. Om dit te verhelderen beschrijft Burggraave eerst het egocentrische relatie - en samenlevingsmodel, waartegenover hij dan de Epifanie van de alteriteit in het Gelaat van de Ander stelt. De theologische dimensie komt ter sprake wanneer de auteur de Ander als het 'spoor' van Gods illeïteit thematiseert; de ethische dimensie wordt hieraan vastgeknoot

in de zin dat de ethiek hier gezien wordt als de verantwoordelijkheid van het Ik door en voor de Ander. Op die manier wordt dan elke totalisering doorbroken en wordt het ethisch subject metafysisch door zijn verhouding tot het Oneindige. Van hieruit kan het samenlevingsmodel niet langer autonoom of egocentrisch of zelfgenoegzaam worden gezien, maar heteronoom: "Pas wanneer ik de Ander hoger stel dan mezelf, wordt de Ander niet meer benaderd als rivaal wiens macht bedwongen moet worden, maar als een volwaardig persoon die onvoorwaardelijk het recht heeft om erkend en benaderd te worden als Ander! Zo resulteert uit de ethische asymmetrie een juridische asymmetrie: het recht begint als *ongelijkheid* en *heteronomie*. Het recht begint niet in mijn vrijheid, doch in de Ander zelf: het is anarchisch! Daardoor is het recht van de Ander primair tegenover het recht van het Ik. De Ander is niet mijn gelijke, maar mijn meerdere: mijn *Heer*, die mij vanuit de hoogte opvoert. Het recht van de Ander gaat boven mijn rechten - wat Levinas de krasse uitspraak ontlokt: "Le 'je' est le seul à ne pas avoir des droits". (blz. 561).

In zijn slotbeschouwingen gaat Roger Burggraeve nogmaals kort in op de betekenis van het denken van Levinas voor de moraaltheologie. Interessant is hierbij zijn opmerking dat Levinas de grenzen van de menselijke autonomie in de (religieuze) secularisatiebeweging aanduidt: deze zelfstandigheid van de mens ten aanzien van God is geen doel, maar slechts een voorwaarde voor godsdienstigheid, niet de godsdienstigheid zelf die meebrengt dat de gelovige op het goddelijke heilsaanbod ingaat. In het perspectief dat hier is ontwikkeld betekent dit ingaan in de eerste instantie de voltrekking van de waarheid als rechtvaardigheid.

* * * *

De belangstelling voor Emmanuel Levinas is momenteel zeer groot. Daar is reden voor: zijn oeuvre is niet alleen indrukwekkend, maar is ingegeven door een nood aan een denken, zonder 'Schwermerei', dat met *rigueur* de grondproblemen van het bestaan ter sprake brengt. Het is een heel traditionalistisch denken; dat wil hier zeggen: een denken dat een lange historiciteit als wortels heeft en zich terecht beroept op het vruchtbare gesproken en beluisterde/beantwoorde Woord. De belangstelling voor dit denken - het gaat hem natuurlijk niet om de persoon van Levinas zelf, welke sympathie we voor hem ook mogen opbrengen - vinden we in de meest verschillende kringen, wellicht omdat men ervaart dat hier inderdaad iets ter sprake komt wat in geen enkel opzicht mag worden vergeten.