

OVER DE RELATIE VAN WAARHEID TOT SINGULARITEIT

Maurice Weyembergh

Rudi Visker, *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica 155, 1999, pp. 407, ISBN 0-7923-5985-2 (Paperback Uitgave, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, ISBN 0-7923-6397-3).

Het boek dat uit een inleiding, drie delen van telkens vier hoofdstukken, een conclusie en een index bestaat, is een bundeling van artikelen die Rudi Visker, docent aan de Katholieke Universiteit Leuven, tussen 1991 en 1999 heeft geschreven. De inleiding en hoofdstukken 8, 9 en 10 zijn onuitgegeven en speciaal voor de bundel opgesteld. Alle reeds uitgegeven artikelen werden voor de publicatie van het boek herzien. De auteur streeft dus wel naar eenheid maar verwittigt de lezer dat ze niet helemaal bereikt werd. Het werk is inderdaad een weerspiegeling van de ontwikkeling van Viskers wijsgerige belangstelling: vier filosofen staan er centraal, Foucault, Heidegger, Merleau-Ponty en Levinas. Daarnaast spelen Habermas, Derrida, Lyotard, Sartre, Rorty en Lacan een minder belangrijke rol, hoewel Lacan, aldus de auteur, al te aanwezig is om vaak geciteerd te worden (p. 19), wat de niet met het werk van de psychoanalyticus vertrouwde lezer niet helpt. Visker past *close-reading* op de teksten van zijn auteurs toe: hij reconstrueert hun denken, is zeer gevoelig voor hun eventuele aarzelingen en is op zoek naar het on gezegde van hun gedachten, naar de blinde vlek, naar datgene wat hun teksten mogelijk maakt maar tegelijkertijd niet verwoord kan worden (bijvoorbeeld voor Levinas, p. 395). Tegelijkertijd legt hij hier en daar (pp. 39-42, 52, noot 12; 59) de nadruk op wat hij de tussenkomsten van de "interne auteur" noemt, namelijk het feit dat deze, tegen de richting in van de ontwikkeling van zijn problematiek, ingrijpt en een onverwachte beslissing neemt. Kortom, aan de hand van zijn analyses van genoemde filosofen, tracht Visker, ergens tussen Foucault en de fenomenologie, een eigen problematiek te ontwikkelen. Daarbij komt dat de auteur bijzonder aandachtig is voor hetgeen hij de ethische crisis van onze tijd noemt en voor de politieke moeilijkheden van onze multiculturele maatschappijen. Het anderszijn in zijn verschillende gestalten dringt zich met andere woorden op.

Het algemene, in de titel geformuleerde probleem, waarrond alle besproken thema's wentelen, is de relatie van waarheid, die in principe universeel is, tot singulariteit, die persoonsgebonden is. Singulariteit verwijst inderdaad naar datgene wat het meest eigen is aan een subject en het van andere subjecten

onderscheidt. Duidelijkheidshalve dient men hier verschillende lagen van elkaar te onderscheiden: mensen verschillen inderdaad door het feit dat zij tot andere historische periodes en tot andere groepen behoren en dat zij enkelingen met een eigen ontstaansgeschiedenis zijn. Indien waarheid universeel is, moet zij algemeen geldig zijn. In hoeverre beletten de historische, groeps- en persoonsgebonden particulariteiten het tot stand komen van een universele waarheid? Wat is de relatie tussen de mogelijk oneindige taak van het zoeken naar die waarheid en de eindigheid van de mens? Zijn er geen mogelijkheidsvoorwaarden aan de waarheid gesteld die, om met Heidegger te spreken, naar een onophefbare *lethe* (een verborgenheid die niet door de onverborgenheid, de *a-letheia*, opgeheven kan worden) en naar de radicale eindigheid van de mens verwijzen? Het thema waarop Visker in het vervolg meer en meer de nadruk legt, is dat van de persoonlijke gehechtheid van de enkeling: iedereen doet de ervaring op dat hij aan "iets" (de huidskleur, de eigenaam bijvoorbeeld) gehecht is waarvan hij zich niet kan losmaken, maar waartoe hij geen echte toegang heeft. Dat iets zegt tegelijkertijd te veel (men kan er zich niet van bevrijden) en te weinig (men is niet in staat het te vatten). Die gehechtheid kan twee extreme antwoorden laten ontstaan die de auteur verwerpt en waartussen hij zijn eigen standpunt zal situeren: in het eerste, eigen aan alle nationalismen en particularismen, meent men de inhoud van die singulariteit te kunnen formuleren en bepalen, wat de groep cementeert en het individu voor het duistere aspect van de gehechtheid beschermt; in het tweede, dat typisch is voor de extreme vormen van universalisme en kosmopolitisme, verwaarloost men of kleineert men het *attachment*. Visker, die dat 'iets', gezien het onontkoombare en duistere karakter ervan, met 'Furcht und Beben' ervaart – hierop zal ik terugkomen –, noemt zijn eigen standpunt een provincialisme zonder romantiek (pp. 144-164). Tegenover de opkomst van de particularismen en de mogelijke houdingen ertegenover noteert hij: "... ik denk dat wij er beter aan zouden doen om hetgeen zich hier op het niveau van het gemeenschapssubject afspeelt te zien als een poging om iets te doen aan die spanning of die druk waarvan we de structuur al hebben leren kennen in onze analyse van het individueel subject" (p. 11).

I. De decentrerung van het subject

Het subject, dat de hoofdrol in Viskers verhaal gaat spelen, bevindt zich aldus tussen waarheid en singulariteit. De titel van de inleiding, 'The Part of the Subject' (pp. 1-20) drukt het duidelijk uit: wat is het deel en de rol van het subject in die problematiek? Zijn trouwens het subject en de filosofie van de subjectiviteit intussen niet aan het zieltogen? De vraag verwijst vanzelfsprekend naar de rol van Foucault in de ontwikkeling van de continentale filosofie. Het is

dan geen toeval dat zijn naam als eerste (p. 1) genoemd wordt. Het antwoord van Visker op die vraag, antwoord dat zijn hele betoog conditioneert, is dat door te wijzen op 'le discours', 'l'archive', Foucault het subject decentreert (het heeft zijn centrum niet meer in zichzelf, omdat hetgeen het als waar of vals beschouwt van een geheel van niet geformuleerde principes of regels afhangt die eigen zijn aan een bepaalde periode van een bepaalde cultuur en aan de controle van het subject ontsnappen) maar niet opheft. Tegen sommige beweringen van Foucault in ('de dood van de mens', bijvoorbeeld) stelt Visker dat een gedecentreerd subject weliswaar niet meer helemaal zijn eigen meester kan zijn, dat het daardoor moeilijkheden ondervindt (het wordt naar zijn eindigheid verwezen), maar dat het niet verdwijnt. De aard van de decentrerings, die met de verschillende filosofen verandert, behoort tot de singulariteit van het subject. Viskers onderzoek is voor een groot deel aan de studie van die decentrerings-singulariteit gewijd. Als de subjecten telkens op een andere wijze (al naar gelang hun toebehoren tot een bepaalde cultuur of periode) gedecentreerd zijn, wordt het probleem van de alteriteit radicaal gesteld. Des te meer, daar die decentrerings het subject in zijn relatie tot zichzelf treft. De moeilijkheden van de relatie van het subject tot zichzelf en tot de anderen (de intersubjectiviteit) staan dan centraal. De onvermijdelijke decentrerings gaat met het ongeluk en de eenzaamheid van het subject gepaard.

De drie delen van het boek, 'Truth and Finitude' (pp. 23-112), 'A Silence Which Escapes Intersubjectivity' (pp. 115-231) en 'The Loneliness of a Subject Unable to Disappear' (pp. 235-374), zijn aan de bespreking van die problematiek door vermelde filosofen gewijd. De moeilijkheid voor de lezer is dat Visker tegelijkertijd de interne logica van de verschillende denkwerelden van die filosofen reconstrueert en met elkaar vergelijkt, en in die denkwerelden de door hem geviseerde problematiek situeert. Die moeilijkheid is gebonden aan de kwaliteiten van de commentaren van Visker: ze getuigen ontegensprekelijk van diepgang, subtiliteit en virtuositeit; hij kent zijn auteurs door en door en denkt soms andere scenario's uit die de betrokken wijsgeren bij de oplossing van hun problemen hadden kunnen gebruiken. Visker spant zich in om hier en daar, langs korte herhalingen om, de verschillende stappen van zijn ingewikkelde zoektocht samen te vatten. Hij slaagt er meestal in de lezer te helpen. Met, misschien, een uitzondering, het hoofdstuk 7, 'The Untouchable. Merleau-Ponty's Last Subject' (pp. 165-200), een commentaar op *Le visible et l'invisible*. Visker is zich min of meer bewust van die moeilijkheid, omdat hij de niet met de tekst vertrouwde lezer de raad geeft het hoofdstuk te laten liggen en onmiddellijk naar hoofdstuk 8 over te gaan (noot 64, p. 164). De moeilijkheid ligt ook aan het onvoltooide karakter van *Le visible et l'invisible*.

In het volgende beperk ik me ertoe de hoofdelementen van Viskers analyses naar voren te brengen die een rechtstreekse relevantie hebben voor de even geschetste problematiek. Daardoor gaat vanzelfsprekend een groot deel van

de rijkdom van zijn commentaar (de reconstructie van de interne logica van de verschillende denkwerelden) verloren.

II. Waarheid en eindigheid

Het eerste deel bestaat uit vier hoofdstukken, 'Heidegger's Cave. *Being and Time* on Disappearing Existentials', 'From Foucault to Heidegger. A One-Way Ticket?', 'Meaning and Validity. Habermas on Heidegger and Foucault' en 'Raw Being and Violent Discourse. Foucault, Merleau-Ponty and the (Dis)order of Things'.

De eerste twee hoofdstukken draaien rond Heideggers visie op de waarheid, het eerste behandelt *Sein und Zeit*, het tweede de Heidegger van na de *Kehre*. Voor Viskers problematiek is er een gemeenschappelijk element in die tweevoudige behandeling: het *Dasein* (het subject) wordt telkens gedecentreerd. In *Sein und Zeit* moet de eigenlijkheid op de oneigenlijkheid (toestand van degenen die in de grot leven) heroverd worden; de mens, die zich vanuit het men en de wereld verstaat, moet door de ervaring van de angst en de roep van zijn geweten uit zijn *Uneigentlichkeit* gewekt worden. Dit laat echter een reeks vragen ontstaan: tot hoever kan die bevrijding gaan, geraakt het *Dasein* ooit helemaal uit zijn *Verfallenheit* en, algemener, is het alledaagse omgaan van de mens noodzakelijk oneigenlijk? Hierop blijven de antwoorden van Heidegger dubbelzinnig. De auteur toont aan dat de *Verfallenheit* een eigenaardige status krijgt: daar een eigenlijke, niet vervallen levenswijze principieel mogelijk is, is zij een existentieel dat alleen maar voor de oneigenlijke levenswijze geldt. Visker noemt het een 'disappearing' existentieel, omdat een existentieel normaliter zowel de eigenlijke als de oneigenlijke levenswijze dekt; de *Verfallenheit* drukt dan, volgens Visker, een structurele mogelijkheid eerder dan een structuur uit (p. 43). De heroverde eigenlijkheid kan echter niet helemaal, aldus de auteur, aan het men ontsnappen, zodat het eigenlijke *Dasein* nooit in staat is om uit de grot te geraken (Heidegger suggereert wel hier en daar het tegenovergestelde); het kan echter het leven in de grot verstoren, wat politieke problemen laat ontstaan. De decentrerende blijkt onoverkomelijk te zijn. Op het vlak van de waarheidsproblematiek uitgedrukt (voor Visker is het betoog van Heidegger over het men een betoog over de waarheid; p. 40; zie ook p. 175): er is waarheid omdat het *Dasein* ontdekkend is, maar het ontdekte blijft, gezien de eindigheid en de decentrerende van het subject, "onzuiver"; het is ofwel door het men besmet ofwel laat het zich door diens strategieën bekoren.

Hoofdstuk 2 onderzoekt de waarheidsproblematiek na de *Kehre*: de waarheid hangt nu niet meer alleen van het subject af, maar eerst en vooral van de openheid, de *Lichtung*, die door het zijn zelf verleend wordt. Die openheid is historisch gebonden en verschilt al naar de gaven van het zijn. Ze heeft een analoge functie als die van 'le discours' van Foucault, die de waarheid op de

volgende manier definieert: "... met 'waarheid' bedoel ik niet het geheel aan waarheden die men kan ontdekken en aanvaarden, maar eerder die set van regels volgens dewelke het ware en het onware zullen gescheiden worden" (p. 51). Noch voor Heidegger noch voor Foucault is waarheid het resultaat van de synthetische operaties van een transcendentiaal-epistemologisch subject. Zij ontsnapt aan het constituerende vermogen van het subject en hangt van een *iets* af dat het subject voorafgaat.

Visker toont door zeer precieze tekstverwijzingen aan dat er verschuivingen zijn in de manier waarop Heidegger de geschiedenis van het waarheidsbegrip interpreteert: de overgang bij de Grieken van waarheid-onverborgenheid (*aletheia*) naar waarheid-overeenstemming (*omoiosis*) wordt met verschillende accenten geduid. Uiteindelijk wijst Heidegger erop dat de Grieken nooit de *lethe*, de verborgenheid, gedacht hebben. Belangrijker voor onze problematiek is echter dat hij de decentrerings van het *Dasein* nu op een andere manier bepaalt. Eerst is er de vaststelling dat het zijn weliswaar de mensen de openheid geeft waarin de zijnden verschijnen, maar dat het zich tegelijkertijd terugtrekt: de onverborgenheid van het zijnde gaat met de verborgenheid van het zijn gepaard. Dan is er de vaststelling dat zich in de *aletheia* een strijd afspeelt waaruit de aard van de opening, van de *Lichtung* voortvloeit. Het gevaar voor de mens is dat hij de mogelijkheidsvoorwaarden van zijn ontdekkend-zijn vergeet. Als hij helemaal in de zorg om de zijnden opgaat, loopt hij inderdaad het risico het vergeten zelf te vergeten en zichzelf als de enige bron van de waarheid te beschouwen. De decentrerings heeft als gevolg dat de mens nooit een volledig zicht op de mogelijkheidsvoorwaarden van zijn ontdekkend-zijn kan hebben (net als het subject bij Foucault nooit achter *le discours* kan komen dat zijn periode domineert) en dat elke opening met een verborgenheid gepaard gaat. Visker benadrukt dat Heidegger twee manieren heeft aangeduid om met de eindigheid om te gaan, de *Gelassenheit* en het zich aanpassen aan het spel van het zijn (een spel zonder waarom of grond).

In het derde hoofdstuk analyseert Visker de kritiek van Habermas in *Der Diskurs der Moderne* op Heidegger en Foucault. Habermas beweert inderdaad een antwoord te hebben op de problematiek van de decentring van het subject: de filosofie van het subject moet plaatsmaken voor de intersubjectiviteit en de theorie van het communicatieve handelen. Hij geeft het bestaan van die historische opening of systemen van regels (de *Lichtung*, *le discours*) toe: zij zijn de kaders die de zin bepalen, namelijk de grenzen waarbinnen de waarheidsvraag zinvol is, het "provincialisme" van waaruit elk subject vertrekt. Daarnaast zijn er echter de geldigheidsclaims die aan een particuliere stelling gebonden zijn. Voor Heidegger en Foucault is de bepaling van de zin doorslaggevend en zijn de geldigheidsclaims niet in staat het systeem te veranderen. De relatie tussen beide is dus asymmetrisch. Habermas beweert dat ze symmetrisch (dialectisch) is: de

ervaring – de filosoof verwijst naar het pragmatisme – zal tonen of de geldigheidsclaims leefbare oplossingen opleveren; zoniet zullen ze aangepast moeten worden, wat tot een herziening van het systeem zal leiden. Habermas veronderstelt daarbij, aldus Visser, dat de verandering van systeem *alleen maar* een verandering van de geldigheidsclaims tot gevolg heeft (de wijziging is een zuiver theoretische aangelegenheid), terwijl Heidegger en Foucault stellen dat zulk een verandering niet alleen de geldigheidsclaims bepaalt, maar eerst en vooral welke problemen in de waarheidsproblematiek zinvol opgenomen kunnen worden (pp. 77-78). Het systeem bakent het gebied van de waarheid af en sluit heel wat uit, zodat dat gebied in elk systeem eindig is. De zoektocht naar de waarheid zelf daarentegen is oneindig; voor Habermas leidt hij principieel naar een absolute waarheid: een vergelijking tussen de verschillende systemen is realiseerbaar, zodat het mogelijk is een hiërarchie ervan op te bouwen. Voor Heidegger en Foucault is er geen terugslaande werking van de geldigheidsclaims op het de zin bepalende systeem en is het 'framework relativism' onophefbaar. De mens als eindig wezen bereikt alleen maar partiële waarheden en is niet in staat de *Lichtung* of *le discours* te wijzigen: de verandering van openheid is een gave van het zijn en de structuur van *le discours* blijft, zolang ze heerst, onbewust. Visser deelt de visie van Heidegger en Foucault omdat hij meent dat de eindigheid van systemen en van de mens, die Habermas enigszins wil ontvluchten, onophefbaar is.

In het laatste hoofdstuk confronteert Visser het geweld dat volgens Foucault inherent is aan elk discours (het systeem kan niet werken zonder al wat niet zinvol in de waarheidsproblematiek is, uit te sluiten) met de analyses die Merleau-Ponty van de ervaring van *l'être brut* geeft. Foucault stelt dat die uitsluiting ook op externe regels gebaseerd is, die uiteindelijk op machtsverhoudingen berusten. Enerzijds is hij er zich terdege van bewust dat de uitsluiting de mogelijkheidsvoorwaarde van elke orde is; anderzijds wenst hij die externe regels en hun machtsbasis zover mogelijk te elimineren. Visser meent dat Foucault enigszins de "conservatieve" gevolgen van zijn vertrekpunt niet kan aanvaarden, zodat hij met de ene hand negeert wat hij met de andere poneert (pp. 52-54). Vertrekkende van een analyse van het invoeren tijdens de Renaissance van de perspectief, die voortaan als de ware orde der dingen voorgesteld wordt, wijst Merleau-Ponty op het daarmee gepaard gaande vergeten van de ervaring van het wilde Zijn. Elke cultuur veronderstelt een orde die op het vergeten van *l'être brut* berust. Is dan die oerervaring iets dat onderliggend is aan alle culturele systemen (aan de elkaar opvolgende discours van Foucault), iets dat bedekt is en aan de eruit voortvloeiende vergetelheid onttrokken zou moeten worden? Visser formuleert treffend de oppositie tussen Foucault en Merleau-Ponty: "Het *être brut* is voor Merleau-Ponty, net zoals voor Foucault, hetgeen hem tot een archeologie brengt. Maar voor hem bestaat die archeologie niet uit een poging een archief bloot te leggen dat de regels en de basisoperaties bevat

die samen die primaire coherentie vormen die Foucault 'discours' noemde en dat hij, zoals we gezien hebben, vóór de geleefde ervaring wilde situeren. Integendeel, Merleau-Ponty's archeologie is er een van de geleefde of waargenomen wereld en haar doel lijkt het omgekeerde van de archeologie van Foucault: 'opnieuw bezit nemen van die wilde zone in (ons) die *niet* belichaamd is in (onze eigen) cultuur"' (p. 100).

Visker vraagt zich af hoe men die oerervaring van "raw Being" moet interpreteren. Is zij definitief verloren gegaan door de ontwikkeling van de cultuur of is zij een soort "universaliteit van onderuit" (p. 103) die de basis uitmaakt waarop alle culturen berusten? Die oerervaring valt samen, aldus Merleau-Ponty, met onze ervaring van *le sentir*, van onze perceptie van de wereld, aan gene zijde van de subject-object verhouding. Het subject is er *dépossédé*, onteigend van zichzelf ten voordele van een opening waarin *l'être* aanwezig is zonder dat het subject het poneert. Een opening met andere woorden waarin het zijn in zijn transcendentie de wereld van zijn positiviteit berooft, zodat perceptie een soort communie of copulatie is waarin transcendentie en immanentie elkaar raken zonder echter dat er fusie tussen beide bereikt wordt (het zijn raakt mij in het diepste van mijn wezen en ik raak *l'être brut*). Deze *dépossession* is een vorm van decentrerend van het subject: het kan noch met dat *être sauvage* samenvallen noch zich ervan bevrijden. Elke uitdrukking van die ervaring, elke verwoording ervan is – en dit is de paradox van de uitdrukking – tegelijkertijd een creatie en een vertaling (p. 107). De oerervaring sluit elke fusie en elk neutraal overzicht (*survol*) ervan uit; elke weergave gaat met geweld gepaard (zie de rol van het geweld bij Foucault) omdat zij nooit *l'être brut* volledig kan uitdrukken. Elke poging zal altijd tekort schieten, omdat zij aan een cultureel *attachment*, aan een singulariteit gebonden is.

III. Grenzen van de intersubjectiviteit

Het tweede deel, 'A Silence Which Escapes Intersubjectivity', omvat vier hoofdstukken, 'Dis-possessed. How to Remain Silent 'after' Levinas?' (pp. 115-143); 'Uneuropean Desires. Toward a Provincialism without Romanticism' (pp. 144-164); 'The Untouchable. Merleau-Ponty's Last Subject' (pp. 165-200); 'A Western Problem? Merleau-Ponty on Intersubjectivity' (pp. 201-234).

De titel van dat tweede deel preciseert de problematiek die Visker naar voren wil brengen en kondigt een kritiek op Levinas en Merleau-Ponty aan. In elk subject is er iets dat zijn singulariteit en subjectiviteit ontgaat. Net alsof het subject altijd te laat komt: het is altijd al gehecht aan dat iets dat het aanspreekbaar maakt, zonder echter duidelijke aanwijzingen te geven. Tegenover dat iets is het subject tot zwijgen veroordeeld, omdat het aan zijn greep blijft ontsnappen. De thesis van Visker is dat het de ervaring van dat andere (dat iets) in het subject is dat het subject waarlijk vatbaar voor het anderszijn van de ander

maakt, die evenzeer aan zulk een (weliswaar ander) iets gehecht is. Het subject heeft dus *roots*, wortels, en het zou al te haastig zijn die inworteling als de bron van het zich afsluiten van het subject te interpreteren, een zich afsluiten tegenover een voorafgaande openheid. Het is “the massive return to roots in our contemporary world” (de opkomst van de vele particularismen; p. 13) dat Visker tot die kritiek heeft gebracht. Een respectvolle kritiek, omdat hij de meeste ingrediënten van zijn reflectie bij die auteurs gevonden heeft. Om op de kritiek vooruit te lopen: er is geen plaats voor *roots* in de ethiek van Levinas; de nieuwe ontologie van Merleau-Ponty, de endo-ontologie, is geen ‘subjectieve fenomenologie’ (“niet ik ben het, die ziet, noch de ander, maar een anonieme zichtbaarheid die in ons beiden huist”) maar een denken waarin het subject zo gedefinieerd wordt dat het opgaat in de intersubjectiviteit, in een soort mystiek lichaam (“het is gehecht aan een Zijn dat het met anderen verbindt”, p. 13).

Hoofdstuk 5 is het eerste van de vijf hoofdstukken die in het boek aan Levinas gewijd zijn. Herhalingen zijn onvermijdelijk, maar ze zijn welkom in de mate dat zij een beter begrip van een moeilijke filosoof geven. Visker analyseert ‘the Intrigue of the Infinite’, de relaties tussen het subject, de ander en God (het Goede, het Oneindige) vanuit verschillende standpunten en legt hier en daar de nadruk op verschuivingen in de geschriften van de filosoof.

De vraag die de auteur stelt, hoe zwijgzaam blijven “na” Levinas, betreft de natuur en de mogelijkheid van het zwijgen van het subject nadat het Goede het aangesproken heeft en het uit zijn gevangen-zijn in het Zijn bevrijd heeft. Het Goede is heilig (‘saint’) en niet sacraal (‘sacré’): de voorschriften die het bekend maakt, zijn niet bedoeld om het geadresseerde subject te overdonderen of te verpletteren (wat wel het geval zou zijn met het sacrale); het heilige trekt zich terug en laat de ruimte open voor een soort mediator, het aangezicht van de ander, die wel in het spoor ervan blijft. De heteronomie van het heilige sluit geenszins de autonomie van het subject uit: ze maakt ze integendeel mogelijk door zich terug te trekken en de plaats aan een zwakkere mediator over te laten. Het Goede dat het subject langs het gezicht van de ander om aanspreekt, bevrijdt het van zijn gehechtheid aan zichzelf binnen het *il y a* (het Zijn) en opent het voor de ander. Het subject wordt zodoende verantwoordelijk gemaakt voor het ongeluk van de ander (het gaat om een verantwoordelijkheid zonder schuld) en ontdekt op die wijze zijn vrijheid. Zo treedt het de dimensie van het ethische binnen. Het aangesproken worden door het Goede – het Goede als zodanig zegt *ja* tegenover de mens, het is niet-indifferent (p. 259) –, kan het subject niet ontvluchten, het is verplicht te antwoorden. Zo betreedt het subject de dimensie van het betoog, waarin het *ja* of *neen* moet zeggen. Het ja impliceert de zorg voor de ander, wat met een oneindige opoffering gepaard gaat, het neen wil binnen het *il y a* blijven. In beide gevallen moet het subject antwoorden: zwijgen zou zelf een keuze, een vorm van spreken zijn. In de door het Goede geopende ethische dimensie kan het subject niet zwijgzaam blijven.

Het aangezicht van de ander dat het subject ontdekt, is, aldus Levinas, een zuiver aangezicht, dat aan geen verschijningsvorm gebonden is die aan de *roots* van de ander zou herinneren. Dat is juist wat Visker betwist. Hij stelt dat de gehechtheid van het subject aan zijn eigen *roots* nodig is om de ander, die evenzeer aan zijn wortels gehecht is, waarlijk in zijn alteriteit te kunnen ontdekken. Het probleem is dat die *roots* niet op passende wijze verwoord kunnen worden, dat men ze voor een groot deel alleen in de stilte kan ervaren; de singulariteit is aan een zwijgen gebonden dat, aldus Visker, de mogelijkheidsvoorwaarde van de ontmoeting van de ander is.

In hetzelfde hoofdstuk vergelijkt Visker de visie van Levinas met die van Lyotard, die eveneens naar een aangesproken-zijn door een wet verwijst waarvan het subject echter niet met zekerheid kan zeggen waar ze vandaan komt. Lyotard noemt ze 'l'inhumain (zij is wel verpletterend en blijft daarom in de ogen van Levinas aan het sacrale gebonden), hoewel zij aan de basis ligt van het menselijke in het subject (p. 122). De uitdrukkingen die Visker gebruikt voor de beschrijvingen van de *roots* lijken zeer sterk op de formules die hij voor 'l'inhumain' van Lyotard gebruikt. "Het subject is gedecentreerd niet omdat het zonder centrum is, maar omdat het in zijn singulariteit rond een centrum graveert waar het geen toegang toe heeft en waar het evenmin van los kan komen" (p. 122, zie noot 6, p. 384).

In hoofdstuk 6 legt de auteur de twijfels van Europa aan zijn (Europa's) eigen identiteit uit en hij stelt dat ze tot twijfels aan Europa uitgegroeid zijn. Europa heeft zich zeer lang als de drager van het universele en het beschaafde beschouwd dat het wilde of het baarbaar van de andere culturen moest elimineren. Intussen werd Europa door zijn antropologen van narcisme beschuldigd: het keek alleen maar naar de anderen om zijn eigen beeld bevestigd te zien. De twijfels van Europa aan zijn identiteit betekenen dat het er misschien niet in gelukt is het universele, het doel van de Verlichting, uit te drukken; twijfels aan Europa koesteren gaat veel verder: het stelt dat ideaal ter discussie, wat een neo-romantisch relativisme bevordert. De antropologie moest immers een onmogelijke taak verwezenlijken: ze moest tegelijkertijd een wetenschappelijke taak vervullen (de andere culturen en de Europese attitude analyseren) en een helende taak op zich nemen: Europa van zijn narcisme bevrijden. Maar door de gelijkheid van de andere culturen op een cognitief relativisme te funderen, verzwakt ze het Verlichtingsideaal dat haar basis vormt, en versterkt ze de neo-romantiek. Antropologie wordt daardoor in een vicieuze cirkel verwickeld: ze moet de ander kennen zoals hij op zichzelf is; tegelijkertijd toont ze echter aan dat de ander, omdat hij ander is, niet zoals hij op zichzelf is, gevat kan worden (p. 152). Visker transposeert de kritiek op de geschiedenis van Nietzsches *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* naar de antropologie en vraagt zich af of het probleem van de ander de European niet getraumatiseerd heeft (p. 154). Hij spreekt zelfs van een psychose (p. 148).

Hij voegt eraan toe dat hij dat probleem met Husserl *transcendentiaal* (zie de vijfde *Cartesianische Meditation*) wil analyseren. De ander kan alleen maar als *alter ego* gevat worden, hij is het centrum van een wereld zoals het *ego* het (transcendentale) centrum van een wereld is. Ik kan hem dus niet totaliseren; hij is alleen toegankelijk in zijn ontoegankelijkheid: ik kan hem alleen uit mijn perspectief vatten zoals hij me uit zijn perspectief vat. Er is dus een "transcendentiaal geweld" nodig (zie ook pp. 279-280) opdat ik voor de ander zou kunnen verschijnen en hij voor mij. Bijzonder belangrijk is dat dat geweld pre-ethisch en dus niet ethisch te transformeren valt: het is de mogelijksvoorwaarde van elke ontmoeting met de ander (p. 156; in tegenstelling tot Levinas voor wie het betreden van het ethische met de relatie tot de ander begint). Afstand en nabijheid zijn dus niet weg te redeneren. Wat Husserl over de ander zegt zou even goed, aldus Visker, op de andere cultuurwerelden toegepast kunnen worden, hetgeen Foucault enigszins gedaan heeft. De grond van de zaak is dat de ander, die in een ander discours opgegroeid is, niet beter achter dat discours, dat aan de basis van zijn singulariteit is, kan komen dan ik. Wat in de ander 'onbereikbaar' voor mij is, is eveneens voor hem 'onbereikbaar' en omgekeerd. "Wat ik in de ander niet kan aanraken, zegt Merleau-Ponty, kan hij evenmin aanraken" (p. 159). Ik moet een vreemdeling voor mezelf worden vooraleer de anderen vreemdelingen kunnen worden. Of nog preciezer uitgedrukt, mijn *roots* zijn de bron van mijn *uprootedness* (ontworteling; p. 161): zij zijn het die ik nooit helemaal kan vatten; ze openbaren me dat de ander, op zijn eigen manier, hetzelfde ervaart; ze maken me voor zijn anderszijn ontvankelijk, ze maken tolerantie mogelijk (p. 163). Kortom, het is een niet aan te vullen tekort in mezelf en in de ander (*a lack*), "de nulgraad van alle betekenis, maar toch datgene wat voor hem en voor mij betekenis doet zijn" (p. 163), dat fundamenteel is. Europa is dan tegelijkertijd een manier om met dat tekort (de gehechtheid) om te gaan en een manier om de rol van dat tekort – langs Europa's geschiedenis om – te openbaren. Daarom is Europa, in de termen van Husserl, een "geestige Gestalt" (pp. 147; 163) die de hele mensheid betreft. Zoals eerder gezegd kiest Visker voor een tussenoplossing: hij verwerpt het universalisme (het kosmopolitisme) dat het provincialisme kleineert, en het provincialisme dat zich voor de hele wereld neemt.

Ik wens erop te wijzen dat sommige Latijnse tussentitels van het hoofdstuk bijzonder reliëf hebben: ze zijn afkomstig van de *Brief aan de Korintiërs* (I, 12, 13) en worden door Augustinus in de *De Civitate Dei* geciteerd (XXII, 29). Een speelse manier om met ernstige zaken om te gaan, welke typisch is voor een bepaalde toon van Viskers boek. Hoofdstuk 9 is daar een goed voorbeeld van en misschien de mooiste studie van het ganse werk.

Het volgende hoofdstuk is het moeilijkste van het boek en ik kan de auteur niet altijd volgen. Visker geeft hier een interpretatie van *Le visible et l'invisible* en toont onder meer aan dat er soms tegenstrijdige elementen in het onvoltooid

boek zijn (p. 187). Hij is op zoek naar hetgeen het subject bij de laatste Merleau-Ponty wordt. Terloops vergelijkt hij de poging van de Franse wijsgeer met *Sein und Zeit*: net als Heidegger van de decentrering van het *Dasein* vertrekt dat altijd al oneigenlijk is en de vraag naar zijn eigen zijn en naar het zijn vertekent of vergeet, komt het percipiërende subject van Merleau-Ponty altijd te laat en vergeet het de alle perceptie voorafgaande ervaring van het wilde Zijn; bij de eerste Heidegger is het een vergeten dat aan het *Dasein* ligt en erdoor minstens partieel rechtgetrokken kan worden, wat niet het geval is bij Merleau-Ponty: er is geen terugkeer naar de oerervaring van het Zijn en het te laat komen van het subject is niet aan een gebrek aan aandacht te wijten. Terloops wordt ook het probleem van de ander met de behandeling ervan bij Husserl vergeleken: voor de stichter van de fenomenologie is het het transcendentale *ego* dat het *alter ego* constitueert, voor Merleau-Ponty is het feit dat de ander me ziet de voorwaarde voor het feit dat ik zie.

Het ganse probleem van dat vergeten draait rond de vaststelling dat het *percipere* te laat komt tegenover het *percepi*; "het is omdat mijn lichaam gezien kan worden (*percepi*), dat het kan zien (*percipere*) en niet anders om" (p. 179. "... zonder die 'fundamentele divergentie' en 'die constitutieve dissonantie' van een oorspronkelijke vertraging, zou er niet die 'openheid voor zichzelf' zijn, die noodzakelijk is om 'zichzelf aan te raken of te zien'" (p. 180). Om te kunnen zien moet ik altijd veel meer zien dan ik in werkelijkheid zie: elke perceptie van iets berust op een 'imperception' van een bredere achtergrond die niet gevat kan worden; elke perceptie is een gestalte op een achtergrond. Het subject en het object behoren oorspronkelijk tot *la chair* van de wereld; het subject is geen openheid die zich sluit of geen geslotenheid die zich opent, het is beide tegelijk, het is in een soort plooi (*pli*) van het zijn opgenomen die het subject niet zelf geconstitueerd heeft. Het ontplooiën van die plooi gaat met een vergeten, de *imperception*, gepaard, omdat, zoals gezegd, het subject altijd te laat komt.

Visker heeft echter problemen met de relatie ander-*ego* zoals Merleau-Ponty ze beschrijft: ze vormen een soort "intercorporeal body" (p. 191; ze behoren tot *la chair du monde*, tot een soort mystiek lichaam) zodat het relativisme weerlegd zou zijn. Er is een transitiviteit van het *ego* naar de ander en omgekeerd in een gemeenschappelijke wereld: in de plaats van een onoverbrugbare kloof tussen het subject en de ander is er absoluut geen kloof meer.

Indien Visker ontgoocheld is en, zoals hij in het volgende hoofdstuk zal zeggen, van die oplossing niet houdt (p. 206), dan is het omdat hij onder de indruk was komen te staan van een zin "wat ik in de ander niet kan aanraken, kan hij evenmin aanraken" p. 10), zin die hij gebruikt heeft, zoals we gezien hebben in het vorige hoofdstuk, als sleutel om de relatie subject-ander te interpreteren. Hij vreest nu die zin overgeïnterpreteerd te hebben (pp. 10; 164). Hoofdstuk 8 herneemt het probleem.

Om Viskers beeld van Merleau-Ponty af te ronden, leg ik de nadruk op vier punten:

1) *A Western Problem* is een uitdrukking van de Franse wijsgeer die op het onderscheid ik-ander slaat;

2) Zoals bij Heidegger is er een *es gibt* waarachter men niet meer kan geraken (het is noch het resultaat van een finalisme noch een creatie); in het Zijn heeft er, aldus Merleau-Ponty, een soort explosie plaatsgevonden waardoor het Zijn in relatie met zichzelf getreden is en de natuur zich voor zichzelf ontsluit heeft. De mens is geen *pour-soi* dat tegenover een *en-soi* staat, hij is geen vreemdeling tegenover hetgeen hij ziet. Er is een niet-onderscheid dat met geen identiteit of fusie te verwarren is, tussen het voelen en het gevoelde. Het vlees van de wereld, de derde term tussen de tegengestelden, maakt de overgang (het transitivisme) mogelijk tussen het voelen en het gevoelde of het gevoelde en het voelen, tussen het lichaam en de wereld of de wereld en het lichaam, het subject en de ander of de ander en het subject. Het Zijn is één, "één enkel weefsel", "waaraan allen kunnen deelhebben" en "aan elkeen gegeven", zegt Merleau-Ponty (p. 209).

Subjecten en culturen communiceren dan door het feit dat ze allemaal hun oorsprong in het wilde Zijn hebben. Het komt erop aan "opnieuw bezit te nemen" van die "ongetemde regio" (p. 211; zie ook p. 100) en dat toebehoren terug te vinden. Door de explosie is er diepte in het Zijn ontstaan en subjecten en culturen kunnen erin circuleren en hun eigen baan volgen. Er is, wij herhalen het, geen fusie maar een niet-onderscheid. Die diepte, het vlees van de wereld, wordt dan door Visser met het mystieke lichaam van het christendom vergeleken (pp. 212-213): het onderscheid subject-ander is alleen maar een oppervlakte- of immanentieverschijnsel dat het samenhangen van alles in de diepte verbergt. De eigenaam, het Westen, waaraan wij gehecht zijn en die ons aan de andere culturen tegenstelt, verwijst naar een dieper liggend *attachment*;

3) Visser vergelijkt die visie met die van Lévi-Strauss. Volgens de antropoloog zijn er achter de verschillende mythes en symbolen dezelfde structurele regels (net als de verschillende talen op een beperkt aantal structuren berusten); toegepast op dezelfde problemen (*union-séparation*) geven ze een oneindig aantal variaties. Het Zijn of het vlees van de wereld is dan net als die structurele regels van de mythes en talen een onderliggende gemeenschappelijke grond. Met niettemin een niet te onderschatten verschil: die regels werden pas door Lévi-Strauss of de linguïsten ontdekt, terwijl het bij Merleau-Ponty gaat om een *regaining*, een terugvinden van een oerervaring die er altijd al is;

4) Visser houdt niet van die visie van Merleau-Ponty waarin alle moeilijkheden van de relatie ik-ander, van mijn relatie tot mezelf, van het 'framework relativism' opgeheven worden. Hij vergelijkt de rol van de spiegel in de ontwikkeling van het kind bij Lacan met de rol van de ander als spiegel van het subject bij Merleau-Ponty en stelt dat alle moeilijkheden van onenigheid bij

de wijsgeer verdwijnen, wat niet het geval is bij Lacan. Deze is dan ook, in tegenstelling tot de wijsgeer, gevoelig voor de duistere en niet communiceerbare aspecten van de eigenaam. Wij hebben gezien hoe de filosoof op irenische wijze de moeilijkheden gebonden aan het Westen, eigenaam van onze culturele gehechtheid, oplost. Visker denkt ook dat de gemeenschappelijke bodem van *la pensée sauvage* en van de actuele westerse rede bij Lévi-Strauss niet naar een vreedzame ethiek leidt zoals de antropoloog het gelooft: de identiteit van die gemeenschappelijke grond kan integendeel een grotere vijandigheid tot gevolg hebben.

IV. Het niet verdwijnende subject en zijn eenzaamheid

De vier hoofdstukken van het derde deel heten 'No Privacy? Levinas' Intrigue of the Infinite' (pp. 235-273); 'Can Only a 'Yes' Save Us now? Anti-Racism's First Word in Derrida and Levinas' (pp. 274-325); 'The Gaze of the Big Brother. Levinas and Sartre on Racism' (pp. 326-356); 'Losing Face. Richard Rorty's Last Words' (pp. 357-374).

In hoofdstuk 9 toont Visker aan, tegen bepaalde commentatoren in, die de ethiek van Levinas willen behouden zonder haar religieuze fundering, dat de noties van het Goede, van God en van de creatie *ex nihilo* onontbeerlijk in de economie van diens denken zijn. Levinas' latere werken zoals *Totalité et infini* en vooral *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* versterken nog meer de rol van de religieuze fundering. Tegelijkertijd wil Levinas de subjectiviteit redden (pp. 243, 252) maar door de 'privacy' (een innerlijkheid die alleen voor het subject toegankelijk is) op te heffen, wat Visker bekritiseert. Uiteindelijk verdwijnt die innerlijkheid in de relatie met de ander en met het Goede (de intersubjectiviteit is een *ménage à trois* geworden; p. 242).

Levinas stelt 'transcendance' en 'le bon infini' tegenover 'transdescendance' en 'le mauvais infini': de eerste begrippen vallen samen met het heilige, de twee laatste met het sacrale. Het slechte oneindige kan zijn oneindigheid niet bedwingen, het heeft niet de nederigheid om zich te 'contracteren' (om plaats te maken voor het eindige) en verplettert het wezen waaraan het zich toont. Het wonder van de openbaring is dat het zich openbarende zich tegelijkertijd inhoudt en terugtrekt: als men zich niet inspant om het te ontvangen, is het alsof er niets gebeurd is. Levinas wil het goede oneindige onderscheiden van het zijn van Heidegger dat voor hem met het sacrale samenvalt (Visker toont terloops aan, en terecht, dat dit niet zo evident is; p. 241).

Wat nu de 'privacy' betreft: het subject krijgt een innerlijkheid binnen het *il y a* omdat het zijn zijn anoniem karakter tijdelijk opheft; het subject blijft echter aan de druk van die anonimiteit constant onderworpen; het zijn van het subject, en dat is de prijs die het moet betalen om een subject te zijn, kan echter

niet als het zijne voor zichzelf verschijnen: wat verschijnt is onpersoonlijk, anoniem, een overblijfsel van het slechte oneindige, om zo te zeggen een door het *il y a* gelaten geboorteteken. Het ik is inderdaad aan een zelf (het geboorteteken van het *il y a* in het subject) gebonden waarvoor het alleen maar afgrijzen voelt.

Het subject kan twee ervaringen opdoen die het tijdelijk van die druk bevrijden en het onvolkomen voor zijn eigen zijn plaatsen, de ervaring van de dood en die van de ontdekking van de dingen. Bij Heidegger is de anticipatie van de dood hetgeen het *Dasein* toelaat zich in zijn gansheid te vatten, het is de ervaring van de mogelijkheid van de onmogelijkheid die de eindigheid radicaal reveleert. Bij Levinas is die anticipatie de ervaring van de onmogelijkheid van de mogelijkheid: zij kan het subject niet in zijn gansheid reveleren omdat de dood alleen maar een terugkeer naar het *il y a*, naar het onbegrensde van het zijn betekent waarin het subject zich oplost. De ontmoeting met de dingen kan anderzijds de druk van het zijn wat opheffen en een vorm van genot doen ontstaan, maar dit blijft niet duren, omdat de dingen slechts kunnen verschijnen in het licht dat afkomstig is van het subject, zodat de gecentreerdheid van het subject op zichzelf niet waarlijk ophoudt.

Om het subject aan die druk te doen ontsnappen is er iets nodig dat van buitenuit komt en dat aan elke poging van het subject weerstaat om dat iets in zichzelf op te vangen. Voor Levinas spelen, zoals we gezien hebben, het Goede en de ander die rol. De ander is inderdaad de drager van zijn eigen licht: zo ontgaat hij aan de recuperatiemaneuvres van het subject. Juist daardoor reveleert hij die manoeuvres: het subject ziet in dat het bestendig tegen het *il y a* oorlog aan het voeren is om zich in zichzelf te kunnen opsluiten (zijn innerlijkheid, zijn identiteit te beschermen). Die revelatie door de ander maakt het subject voor zijn eigen gedrag verantwoordelijk: de wanhopige poging om zijn identiteit te behouden wordt nu als egocentrisme ervaren; het gebied van de ethiek kan dan binnengetreden worden.

Blijft echter een moeilijkheid die de latere teksten van Levinas hebben moeten oplossen: waarom aanvaardt het subject die claim van de ander, waarom verwerpt het die niet met verontwaardiging? Omdat achter die claim een sterkere, oudere band ("another kinship"; p. 261) actief is dan die met het *il y a*, de band die mij met God en zijn creatie *ex nihilo* verbindt. Die creatie is een creatie door het heilige: mijn afhankelijkheid van de schepper is een afhankelijkheid die mij verantwoordelijk en vrij maakt, zo vrij (*ex nihilo* betekent hier dat het gevolg van zijn oorzaak bevrijd wordt) dat ik die oudere band kan vergeten. Visker formuleert dan twee kritische vragen: is die vrijheid niet enigszins beperkt, gezien ze van zulke aard is dat ik niet kan doen alsof ik het appel van die ander niet gehoord heb? Ik moet, zoals we gezien hebben, antwoorden, positief of negatief, ik kan de schuld tegenover de ander niet loochenen. De tweede kritiek luidt als volgt: in de oudere teksten van Levinas

heeft de 'privacy' van het subject een positieve waarde, omdat de innerlijkheid het resultaat is van een langdurige strijd met het zijn. In de latere teksten wordt aan de rol van het *il y a* een positieve betekenis gegeven: het belet dat het subject een zeker genoegen in die innerlijkheid zou vinden, het vernietigt de zin die het subject eraan zou kunnen verlenen door onmiddellijk de onzin ervan te laten ervaren. De latere Levinas wil elke innerlijkheid waartoe alleen het subject toegang zou hebben, opheffen: in de ethiek is die innerlijkheid door de intersubjectiviteit van 'le ménage à trois' vervangen. Ik moet om zo te zeggen transparant voor de ander worden.

Het volgende hoofdstuk is het langste en ook het kronkeligste van het hele boek: we zullen daarom, met de gevaren vandien, de complexiteit enigszins moeten reduceren. Visker wil tegelijkertijd via Derrida's receptie van Levinas problemen aanduiden, een soort fictieve dialoog tussen beiden ontwikkelen, eventuele moeilijkheden in het denken van Levinas analyseren en helemaal aan het einde een weg banen die zich van het verhaal van Levinas en diens *ménage à trois* bevrijdt. Zo komt hij terecht bij denkers van de radicale eindigheid, bij Sartre en Rorty die hij in de twee volgende hoofdstukken zal behandelen. De moeilijkheid voor de lezer is dat de auteur veel hooi op zijn vork neemt en vrij allusief blijft als hij aan de 'aantrekkingskracht' van Levinas wil ontsnappen.

Visker bespreekt vooral twee teksten van Derrida, *Violence et Métaphysique* (1978) en een latere tekst, een artikel, 'Racism's Last Word' (1985). In de eerste bekritiseert de Franse wijsgeer Levinas: de ontmoeting met de ander veronderstelt een transcendentiaal geweld; als *ego* moet ik hem als *alter ego* doen verschijnen, wat niet gaat zonder elementen van zijn anderszijn uit te schakelen; fenomenologie komt dan voor ethiek, terwijl het andersom ligt bij Levinas (p. 280). Verder vraagt Derrida zich af of de ander niet uiteindelijk zelf God wordt, gezien zijn anderszijn absoluut is. In de tweede tekst neemt hij onder de naam rechtvaardigheid een houding tegenover de ander aan die zeer dicht bij de visie van Levinas blijft: tegenover de vreemdeling ben ik moreel verplicht 'ja' te zeggen, zodat ik zijn komst alleen kan begroeten zonder voorwaarden te stellen, bijvoorbeeld zonder hem te dwingen mijn zijnswijze aan te nemen; Derrida ziet echter niet in dat hij daarvoor een prijs moet betalen, namelijk God laten tussenkomen, wat hij in *Violence et Métaphysique* wou vermijden. Er zijn dus wel onverklaarde problemen in de derridiaanse receptie van Levinas.

Vertrekkende van de opmerking van Derrida die stelt dat bij Levinas de ander door zijn absoluut anderszijn ('every other is wholly other', p. 288) zelf God wordt (wat voor Levinas vanzelfsprekend ondenkbaar is; p. 298), noteert Visker dat men zich kan afvragen of de ander, zoniet goddelijke, dan toch sacrale trekken krijgt; het subject kan immers niet aan zijn appel ontsnappen terwijl de ander geenszins zijn actie inhoudt of 'onderbreekt', wat wel een kenmerk van het heilige is (woordspeling wholly/holy). Om die beschuldiging van 'terugkeer tot het sacrale' te vermijden, ontwikkelt Levinas zijn visie op de rechtvaardigheid

die we niet met ethiek mogen verwarren (bij Derrida vallen ethiek en rechtvaardigheid samen). Rechtvaardigheid is inderdaad een genade van God (p. 303) waardoor de eisen van de ethiek (de zelfopoffering voor de ander) beperkt worden. Rechtvaardigheid is dus zonder God niet mogelijk. Het aangezicht van de ander waardoor ik mijn verantwoordelijkheid ontdek, is een aangezicht onder veel andere. Ik kan me onmogelijk, hoewel daartoe ethisch verplicht, met al de anderen bezig houden. De genade bestaat erin dat ik een keuze moet maken en de taken met elkaar vergelijken, wat me tijd geeft om na te denken en de mogelijkheden van mijn bewustzijn te ontwikkelen (pp. 305-306); de *Derde* (de ander van de ander, God) bevrijdt me van de obsessie van de ander. Door die genade leer ik tegelijkertijd dat de ander zich door zijn blik tot mij richt en dat ik niet zonder betekenis ben. Politiek wordt dan mogelijk: ze is aan rechtvaardigheid gebonden en brengt me met anderen, weliswaar binnen het zijn (het *il y a*), in een sociaal verband samen. Elke politiek gaat met een onvermijdelijk verraad aan de ethiek gepaard en ze mag dit niet vergeten, indien zij niet racistisch wenst te worden; de ander is immers ook buiten de politieke groep aanwezig: de grenzen (*frontiers*) mogen geen front (zoals in 'le front national') worden, een soort membraan dat ertoe dient alleen maar degenen binnen te laten die homogeniseerbaar zijn. Hier zijn Levinas en Derrida het eens.

Het verhaal van Levinas toont dus een zeer grote coherentie en het 'ja' van Derrida, het eerste woord van het antiracisme, kan niet gescheiden worden van het 'ja' van het Goede of van God zonder zijn verplichtend karakter te verliezen. Het aangezicht van de ander staat in het spoor van God en mijn reactie tegenover zijn appel – ik voel schaamte omdat ik altijd te laat kom om het reeds bestaande leed van de ander te verzachten – is alleen maar verklaarbaar door het feit dat God zich eerder al tot mij, maar op de manier die eigen is aan het heilige, gericht heeft. Het oorspronkelijke 'ja' van het Goede verplicht me tot een antwoord dat ja of neen kan zijn. Maar het staat me niet vrij niet te antwoorden.

De coherentie van Levinas brengt Visker ertoe zich af te vragen of men zich niet buiten diens verhaal moet plaatsen om rekening te houden met de gestalte, de vorm van de ander (bijvoorbeeld zijn huidskleur) en niet alleen met zijn naakte aangezicht. Dit veronderstelt dat het oorspronkelijke 'ja' van God, dat Zijn woord wegvalt en plaats maakt voor het denken van een 'oorspronkelijke eindigheid' (de uitdrukking is van Derrida; pp. 281, 325).

Het hoofdstuk gewijd aan Sartre en Levinas vergelijkt de relatie van het *pour-soi* en het *pour-autrui* bij de eerste met de relatie subject-ander bij de laatste en stelt vast dat beiden het over de schaamte hebben. Visker toont eens te meer dat het verhaal van Levinas zonder de referentie naar God instort. Hij komt terug op de al eerder geuite kritiek op het radicale onderscheid tussen het aangezicht en de vorm bij Levinas.

Bij Sartre voelt zich het voor-zichzelf door zijn zijn-voor-de-ander bedreigd; de blik van de ander reduceert de vrijheid van het *pour-soi* (het feit dat

het als subject zijn keuzen en beslissingen altijd opnieuw zelf kan interpreteren) tot een object, tot een *en-soi*; de ander verleent aan het zijn van het voor-zichzelf een betekenis waarvan hij de meester is, hij beschikt over hetgeen niet aan het voor-zichzelf zelf gereveleerd is. Maar elk *pour-soi* bekijkt op die manier de ander en reduceert hem op zijn beurt tot object: de relatie tussen *pour-soi* is die van een *omkeerbare asymmetrie*. Het *pour-soi* dat reeds een tekort, een lek aan zijn ervaart en daarom door een 'nutteloze passie' gedreven is om tegelijkertijd een *en-soi* te worden, is met een tweede lek geconfronteerd: zijn zijn-voor-de-ander wordt aan zijn zijn-voor-zichzelf opgedrongen dat hierdoor zijn vrijheid verliest. Er is geen uitweg uit die situatie.

Voor Levinas gaat Sartre niet ver genoeg, hij blijft binnen de *conatus essendi* (het *il y a*) gevangen en ziet niet in dat er een andere dimensie is, de dimensie van het *autrement qu'être*, van God. Wij weten intussen hoe *le ménage à trois* functioneert en hoe, in totale tegenstelling tot Sartre, de ander mij, langs zijn appel om, mijn vrijheid schenkt.

Bij Sartre ervaar ik schaamte omdat ik in de blik van de ander een object, zijn slaaf word: de grond van mijn wezen ligt buiten mij; bij Levinas ontstaat schaamte omdat mijn antwoord op het appel van de ander altijd te laat komt: ik draag *als geschapen wezen* dat appel, waarvan het aangezicht van de ander de revelator is, ergens al in mezelf. Ik ben "since time immemorial" (p. 345) voor de anderen bestemd.

Racisme bestaat erin, volgens Levinas, de ander tot zijn vorm, zijn gestalte (zijn huidskleur, zijn cultuur) te reduceren zonder in te zien dat hij ook een aangezicht is, een blik die van al die elementen gereinigd is. Ik wil zijn radicale alteriteit tot zijn onderscheiden terugbrengen en hem, daar hij in mijn ogen aan die oorsprongsmachten onderworpen is, sacraliseren, daar waar hij in feite heilig is. De ethiek komt, aldus Levinas, vóór elk culturele onderscheid. De ander is meer dan zijn verschijningsvorm; dat meer is echter tweevoudig, het is zowel miserie als verhevenheid. Om die tweevoudige karakterisering van de ander te verklaren zegt Levinas dat diens appel "comes both from above and from below" (p. 339): de ander is in het spoor van God, wat hem tegelijkertijd een soort oneindigheid (verhevenheid, macht) en pijn (miserie, onmacht) verleent: hij kan niet met zijn vorm samenvallen. Kortom, hij is, als zodanig, dichterbij God dan het subject. Zonder God zou de asymmetrie in mijn relatie tot de ander, net als bij Sartre, omkeerbaar blijven: God stabiliseert echter die asymmetrie. De blik van de ander valt bij Sartre met de blik van de *Big Other* (een uitdrukking van Lacan) samen, terwijl God als Derde die rol bij Levinas speelt: Hij ziet zonder gezien te worden.

Voor Levinas is dan racisme als tribalisme, als weigering de ander in zijn naaktheid en in het spoor van God te (h)erkennen, een vorm van atheïsme: de racist weigert zijn ware conditie, zijn geschapen-zijn, dat is zijn religieuze zijn, te aanvaarden.

De kritiek van Visker op Levinas luidt als volgt: is het niet zo dat er uitspraken van de Franse wijsgeer zijn waarin hij stelt dat al het menselijke een plaats kan vinden tussen Athene en Jerusalem? Is het niet zo dat, zoals we al eerder gezien hebben, er geen plaats is voor de *roots*, voor bepaalde aspecten van de vorm van de ander zonder dewelke hij niet alleen zijn onderscheiden maar ook zijn alteriteit zou verliezen? Rekening houdende met de rol van die *roots*, bijvoorbeeld de huidskleur, formuleert Visker een soort omschrijving van het subject: "De mens is een wezen dat rekening moet houden met iets wat met hem geen rekening houdt" (p. 351). En dat rekening houden (*caring*) komt vóór het ethische, vóór het appel van de ander. De gehechtheid aan dat iets is zo pijnlijk (omdat het tegelijkertijd te veel en te weinig zegt) dat de mens liever wegkijkt. Visker vraagt zich dan af of de blik van de ander (die hetzelfde met zijn eigen gehechtheid ervaart) niet in mij een reactie doet ontstaan, namelijk paniek (en niet schaamte), die noch door de sartrianaanse theorie van de blik (de ander weet over mezelf, over mijn karakter, wat ik zelf niet weet) verklaard wordt, noch door die van Levinas? De blik van de ander verwijst me naar dat singuliere, onpersoonlijke in mij, dat aan mijn ik, aan het subject in mij ontsnapt, en enigszins naar mij kijkt. Levinas zou dit zeker als *transdescendance* interpreteren. Naast het *autrement qu'être* is er dan nog een *nog anders dan anders dan zijn*.

In het laatste hoofdstuk analyseert de auteur de manier waarop Rorty de begrippen ironie en ethnocentrisme aan elkaar tegenstelt. Visker meent dat die tegenstelling al te strak is, wat de Amerikaanse filosoof in moeilijkheden brengt. Aan het einde van het hoofdstuk stelt hij een vorm van politiek voor die haaks staat op de vigerende liberale visie op politiek als een neutrale publieke ruimte waaruit alle culturele singulariteiten verbannen zijn.

De ironicus is nooit tevreden met het vocabulaire waarin hij leeft en meer bepaald met de laatste woorden ervan, waarop de coherentie of het verplichtend karakter van het geheel berust. Zo verandert hij vrij vaak van woordenschat omdat hij meent of vermeent dat andere vocabulaires beter zijn. De ethnocentrist is ervan overtuigd dat de laatste woorden van het vocabulaire waartoe hij behoort de beste zijn; hij is niet bereid met aanhangers van andere vocabulaires die niet ernstig lijken, te gaan discussiëren. Opvallend is echter dat de ethnocentrist, net als de ironicus, van het contingente karakter van elk vocabulaire overtuigd is.

Gezien we in een multiculturele maatschappij leven, is de ontmoeting en eventuele botsing van die vocabulaires onvermijdelijk. De liberale ethnocentrist stelt dan de volgende oplossing voor: in het private domein zijn alle vocabulaires toegelaten; in het publieke, dat als een neutrale ruimte opgevat wordt, houdt men zich aan de gemeenschappelijke woordenschat van de maatschappij waartoe men behoort. Die oplossing verwerpt de visie van filosofen als Levinas en Habermas die menen procedures te kunnen ontwikkelen die in staat zijn de context (het systeem, *le discours*, de laatste woorden) van elk vocabulaire open te breken.

Voor Levinas komt de ethiek vóór elke culturele binding, voor Habermas zijn de geldigheidsclaims niet totaal van de context afhankelijk waarin ze geformuleerd worden. Visker wijst die visies van de hand omdat in de levinasiaanse ethiek het subject zich aan de ander moet opofferen, wat met geweld gepaard gaat, en omdat in de habermasiaanse communicatieve theorie de geldigheidsclaims aan de context ontsnappen, zonder dat men echter weet waarop ze dan wel berusten (bovendien zal de etnocentrist weinig oor hebben voor argumenten afkomstig van vocabulaires die hem niet ernstig lijken).

Visker wijst erop dat die liberale oplossing, waarin de vrijheid van vocabulaire een negatieve vrijheid is, moeilijkheden laat ontstaan:

1) de etnocentrist – die wel moet leren onderscheiden tussen het *dat* van het etnocentrisme (als eindige wezens zijn we sowieso aan een vocabulaire gebonden) en het *wat* ervan (de eigenschappen van een particuliere woordenschat), wat Rorty niet altijd gedaan heeft – moet met mensen in de publieke ruimte omgaan die, volgens hem, geen serieuze opvattingen in het privé koesteren, wat zeker de solidariteit niet bevordert;

2) de ironicus en de minderheden van de multiculturele maatschappij zullen moeilijk kunnen aannemen dat wat in het privé-domein toegelaten is en hun levenswijze haar zin verleent, in de publieke ruimte als niet ernstig doorgaat. Ze zullen ernaar streven dat men hun vocabulaire, dat met andere woordenschaten geconfronteerd wordt, ook publiek erkent. Visker herinnert aan het onheemse karakter van de gehechtheid die de mens meer bezit dan hij ze bezit, die hem tergelijktijd te veel en te weinig zegt.

Daar de ethiek niet meer de plaats is om de aangehaalde moeilijkheden te bemeesteren, stelt Visker voor de politiek als de ruimte te beschouwen waar iedereen het recht heeft, weliswaar bij de bespreking van zeer concrete problemen, een oplossing of een oordeel te formuleren waarbij de laatste woorden oriënterend kunnen optreden. Hij verwijst naar bepaalde aspecten van de beschrijving van de politiek bij Arendt: politiek is de ruimte waarin de mens zich toont en zich dus zichtbaar voor de anderen maakt. Door de politieke ruimte te betreden, kan iedereen die het wenst, elementen van zijn gehechtheid, die meestal verborgen blijven, in de onverborgenheid brengen. Gezien die mogelijkheid voor iedereen open is, zou dan misschien een solidariteit ontstaan: iedereen zou enigszins gevoelig worden voor het onzichtbare en het zwijgen die in het diepste van de gehechtheid, zowel van het subject als van de ander, aanwezig zijn.

V. Tussen Foucault en Levinas

'*Still Otherwise..., Between Foucault and Levinas*' is de titel van het concluderende stuk van het boek. Visker herinnert aan zijn vertrekpunt: hij heeft Foucault binnen de fenomenologie willen halen: daartoe heeft hij diens *discours*

als decentrerings van het subject geïnterpreteerd en dat thema in de fenomenologie geanalyseerd en verder ontwikkeld. Aan de decentrerings heeft hij echter een existentiële draai gegeven: zij betreft niet alleen het toebehoren van de mens tot de referentiekaders van een groep, maar ook het subject in zijn singulariteit. Levinas leek hem in dat opzicht een filosoof die in aanmerking moest komen om de structuur van de gedecentreerde subjectiviteit te verklaren. Maar Visker heeft geleidelijk ingezien dat alles bij Levinas om ethiek en verantwoordelijkheid draait en dat waarheid bij hem alleen maar het bereiken van de universaliteit betreft, van een kennis aldus die voor iedereen geldig is. Tegelijkertijd is er alleen maar sprake van *roots* voor een subject dat noch in het *il y a* gedompeld is en noch niet het niveau van de ethiek bereikt heeft. De inworteling van het individu resorteert onder de *conatus essendi*, onder de wil van het subject in zijn eigen wezen te volharden (vanuit de ethiek bekeken is het egoïsme), en behoort tot het sacrale: het subject is meer door die *roots* bezeten dan het ze bezit.

Het appel van de ander als brug naar de ethiek is alleen maar mogelijk door het aangezicht van elke vorm (context) te bevrijden, het in zijn naaktheid te ontdekken. Wij hebben gezien dat Visker Levinas hier niet kan volgen: de alteriteit van de ander valt weliswaar niet met zijn *roots* samen, maar ze kan ook niet helemaal van die *roots*, van de onderscheiden die hem eigen zijn, losgekoppeld worden. Wie met de onderscheiden van de ander helemaal geen rekening zou houden, zou deze alleen maar diep krenken. Levinas heeft geen oog, aldus Visker, voor de speciale band die het subject met zijn singulariteit verbindt en die zeker geen onverschilligheid is; hij ziet niet de *distress* (de nood, de miserie) van de ander die juist uit die inworteling voortvloeit. De singulariteit is aan een iets (huidskleur, geslacht, laatste woorden) gebonden dat voor het subject alleen maar gedeeltelijk zichtbaar of begrijpelijk is; het voelt er een zekere schuld, paniek of terreur tegenover.

Visker stelt dat het subject reeds vóór de ethiek door die *roots* gesingulariseerd is en dat die singulariteit niet zonder meer, zoals bij Levinas, onder het kwade resorteert (wie binnen het *il y a* blijft na het appel van de ander, wie neen zegt, kiest, aldus de Franse wijsgeer, voor het kwade). Voor de ander, net als voor het subject, is zijn ethische waardigheid gedeeltelijk aan die wortels verbonden. De levinasiaanse ethiek pleegt dan een vorm van geweld tegenover die singulariteit, een geweld dat niet gericht is tegen iets dat alleen maar kwaadaardig is. Levinas kan het bedreigende en zelfs vernietigende karakter van die wortels niet inzien, omdat hij de *conatus essendi* van het subject als egoïsme interpreteert. Er is immers een vorm van *Mitsein* die volgens Visker uit die singulariteit kan voortvloeien: mijn terreur voor het onbegrijpelijke ervan is aan de oorsprong van mijn pogingen om bij de anderen een soort erkenning en verklaring van dat iets te vinden, bijvoorbeeld in de symbolische articulaties (de *frameworks* van Foucault) van de groep waartoe ik behoor. Daarom is de blik

van de ander die een ander referentiekader heeft zo moeilijk te verdragen: hij stelt mijn beschermende symbolische articulaties ter discussie (zoals ik de zijne). Misschien zijn die symbolische articulaties nodige maskers om ons voor de stralen van de singulariteit te behoeden.

Wij zijn volgens Levinas *since time immemorial* voor de anderen bestemd, wat te danken is aan de aanwezigheid in ons van de transcendentie (het spoor in ons van de creatie). Die oudere openheid is echter door de geslotenheid van de *conatus essendi* bedreigd, wat Visker juist betwist. Hij meent dat er ook een transcendentie in ons aanwezig is (het *anders dan anders dan zijn*) die echter geenszins de transcendentie weigert: ze maakt alleen de zaken nog ingewikkelder.

VI. Conclusie

De uitvoerigheid van mijn recensie getuigt van mijn bewondering voor het door Visker gepresterde werk. Zowel het gepresenteerde panorama van de problematiek van de huidige continentale filosofie als de persoonlijke uitwerking van sommige van haar problemen zijn zonder meer indrukwekkend. Het boek is zeker niet gemakkelijk te lezen maar de geverge de inspanning is de moeite waard: de thematiek is bijzonder leerrijk en sluit aan bij de recentste moeilijkheden van onze westerse maatschappijen. Ik wens, om mijn recensie te beëindigen, een reeks vragen te stellen die, ook al zijn ze kritisch, de weerspiegeling zijn van mijn belangstelling en, ik herhaal het, van mijn bewondering.

Het is opvallend, om te beginnen, dat de door Visker geanalyseerde filosofen, weliswaar op een uitzondering na, Rorty, Franse of Duitse wijsgeren zijn. Het boek is echter in het Engels geschreven, wat als gevolg heeft dat de lezer alle teksten in Engelse vertalingen te lezen krijgt (met soms, maar bij verre niet altijd, verwijzingen naar de oorspronkelijke teksten). Persoonlijk heb ik geen probleem met het Engels, maar ik had de citaten liever in het Frans of in het Duits willen lezen. Wie, zoals Visker, de nadruk legt op een niet romantisch provincialisme, zou misschien met het volgende rekening moeten houden: het Engels als *koinè* is wellicht een vorm van kosmopolitisme dat het provincialisme kleineert. Om in dezelfde problematiek te blijven, had ik een *Auseinandersetzung* met de beroemde tekst van Heidegger 'Warum bleiben wir in der Provinz?' verwacht.

Mijn tweede opmerking betreft de relatie tussen decentrerende en singulariteit. De verschillende niveaus van de decentrerende, groeps- en persoonsgebonden, hadden misschien systematisch van elkaar onderscheiden moeten worden; de mediaties tussen die verschillende vlakken hadden in elk geval stelselmatiger uitgewerkt moeten worden. Visker verwijst wel hier en daar naar die mediaties maar, mijns inziens, niet systematisch genoeg.

Wat opvallend is, omdat het een recurrent thema van het boek is, is de houding van Visker tegenover de *roots*: paniek, terreur, kortom *Furcht und Beben*. Nu, ik loochten natuurlijk niet dat die houding een van de mogelijke reacties is, maar ik vraag me af of er geen andere attitudes denkbaar zijn: ik denk om te beginnen aan dankbaarheid (*denken* is *danken*, zegt Heidegger, een van de meesters van de *Bodenständigkeit*); bij de Zwitserse auteur Ramuz of bij de Fransman Giono had Visker zulk een behandeling van de *roots* kunnen vinden. Het is ook mogelijk die wortels als een soort *challenge*, uitdaging, met alle gevaren vandien, op te vatten: hun mysterieuze karakter is een soort raadsel dat de enkeling ertoe moet aanzetten, zoals de Sfinx voor Oedipus, zich waar te maken. Het leven kan een avontuur zijn, met de gevaren maar ook met de vreugde – voor de avonturier is er juist vreugde in het gevaar – die eraan verbonden zijn. Is de schaduw van Lacan hier niet al te present?

Om dezelfde gedachte op een ietwat andere manier uit te drukken: bij Levinas is de verhouding transascendentie en transdescendentie (hoewel hij dat laatste woord niet gebruikt; p. 246) vrij duidelijk; daarentegen blijft ze bij Visker problematisch. De transdescendentie valt samen, als ik goed begrijp, met *anders dan anders dan zijn*, waarvan gezegd wordt dat het meer dan een dubbele negatie is (p. 296). Zij resorteert onder een *mè*-ontologie, zij ontsnapt aan de greep van de logos (p. 387). Is zij al dan niet een manifestatie van het *il y a*, van het Zijn (de dubbele negatie zou ernaar verwijzen) of ... Ik geef toe dat ik hier de kluts kwijt ben en dat ik wat meer verduidelijkingen verwacht had.

Een thema dat zeer boeiend is, is de relatie tussen de filosofie van Levinas, die trouw blijft aan het joodse denken en de incarnatie verwerpt ('Dieu ne prend pas corps'), en het christendom waarin zij natuurlijk een hoofdrol speelt. Visker verwijst op verschillende plaatsen naar die problematiek (noot 50, p. 139; pp. 304, 314), en ondermeer naar de kenosis (noot 13, p. 340). Hebben de *roots* iets van doen met de incarnatie? Maar hoe moet men zich die incarnatie voorstellen? Ik had graag meer daarover willen vernemen.

Om te eindigen een paar punctuele suggesties. Laat ons met Sartre beginnen: misschien stopt Visker te vroeg (wat Levinas juist aan Sartre verwijt) en gaat hij niet ver genoeg in de analyse van de Franse wijsgeer: in *Questions de méthode* (opgenomen in *Critique de la raison dialectique*) en in *Critique de la raison dialectique* is er wel sprake van een derde, die de relatie van twee *pour-soi* kan totaliseren; en er is vooral sprake van een *universel singulier* (synthese van waarheid en singulariteit): Sartre heeft dat vraagstuk in de drie boekdelen die hij aan Flaubert gewijd heeft, proberen te verduidelijken.

In zijn behandeling van Rorty heeft Visker het over de etnocentrist; eenmaal verwijst hij naar de uitdrukking van de Amerikaanse filosoof *anti-anti-etnocentrist* (p 361), maar hij houdt er geen rekening mee. Heeft dan de dubbele negatie – die Visker, zoals gezien, voor zijn eigen betoog wel gebruikt – geen nuancerende betekenis? Verder zegt hij dat Rorty vrees tegenover de *ironicus*

koestert (p. 360). Vrees is zeker niet de enige reactie van Rorty jegens de ironicus: er is ook fascinatie, bewondering en dankbaarheid (de ironicus is een revolutionaire persoonlijkheid die ook schitterende kunstwerken creëert).

Misschien had Visker de rol van het aangezicht van de ander bij Levinas met die van het pasgeboren kind bij Hans Jonas in *Das Prinzip Verantwortung* kunnen vergelijken, Jonas die, net als Levinas, stelt dat ethiek absoluut onontbeerlijk in de hedendaagse maatschappij is. Opvallend is dat bij beiden het appel – het appel van de ander bij de Franse wijsgeer en het appel van het pasgeboren kind bij Jonas – tot een antwoord verplicht; net als bij Levinas is het mogelijk ja of neen te zeggen, maar het is onmogelijk niet te antwoorden. Bij Jonas echter, die weliswaar nostalgie koestert voor de religie, is er *filosofisch* geen fundering in een creatie door God, hoewel hij in bepaalde van zijn teksten een verhaal vertelt over een God die zich opgeofferd heeft (de contractie van God bij Levinas) om plaats te maken, met alle risico's vandien, voor de wereld en de geschiedenis van de mens (bij Levinas gaat het zich terugtrekken van het heilige gepaard met de mogelijkheid dat de mens het bestaan van God ignoreert, wat men de dood van God noemt: die soort dood is voor Levinas het leven zelf van God).

Een allerlaatste opmerking: ik ben niet overtuigd dat Visker zonder meer gelijk heeft met zijn kritiek op Habermas. Het is niet zeker dat de verschillende discours incommensurabel zijn (men zou de verschillende domeinen en activiteiten van elkaar moeten onderscheiden) en dat het *framework relativism* het laatste woord is. Ik verwijs hier naar de recensie door Bas van Fraassen in de *The Times Literary Supplement* (23 juni 2000, pp. 10-11) van het laatste postuum verschenen werk van Feyerabend, *Conquest of Abundance*, waaruit blijkt dat deze zijn visie op de incommensurabiliteit gerelativeerd heeft.