

EINDIGHEID EN TRANSCENDENTIE

Theo de Boer

Ludwig Heyde schrijft in zijn beschouwing over Levinas' karakteristiek van de westerse wijsbegeerte dat deze bepaald wordt door een hermeneutisch perspectief of voorverstaan. Hij wil dat nader onderzoeken. Hij zegt van zijn eigen betoog dat het gaat over wat Levinas bij hem heeft uitgewerkt. Daarmee geeft hij aan dat ook hijzelf denkt vanuit een context. Elk filosofisch oeuvre komt tot klinken in een bepaalde, filosofische-existentiële resonantieruimte, in een bestaanservaring. Wie de beschouwingen van Heyde en mijzelf over Levinas leest zou kunnen denken dat het over geheel verschillende filosofen gaat. Wat te doen bij dergelijke diepgaande verschillen? Ondergraven ze niet elke filosofische communicatie? Een eerste stap lijkt mij inderdaad de poging het hermeneutische perspectief te reconstrueren van waaruit gedacht en geïnterpreteerd wordt. Ik wil proberen de horizon te verstaan van waaruit Heyde Levinas leest. Maar daar kan het natuurlijk niet bij blijven, willen we niet in onoverbrugbare verschillen in het denken berusten. Misschien is het, paradoxalerwijze, mogelijk, juist door op het verschil in bestaanservaring te reflecteren een basis voor discussie te vinden. Ik wil dat doen in twee fasen. Eerst ga ik in op Heydes karakteristiek van deze tijd als achtergrond van Levinas' filosofie, vervolgens op zijn metafysische vooronderstellingen. In het derde deel van dit artikel bespreek ik Renée van Riessens visie op het ontologisch godsbewijs.

1. De eigen tijd.

Laat ik aanknopen bij die passage waar Heyde de vraag behandelt waarom Levinas zo aanspreekt, dat wil zeggen anderen aanspreekt dan Heyde zelf. Hij zegt daar iets over de filosofische tijdgeest die moet verklaren waarom het denken van Levinas in een vruchtbare bodem gevallen is. Levinas zou fundamentele ervaringen van onze moderne, respectievelijk postmoderne cultuur vertolken. Heyde is iemand die als denker in de traditie van Hegel de tijd in begrip poogt te vatten. Hij ziet in het huidige denken vooral een vorm van verval, van 'afwezigheidsdenken'. Dit is een verrassend perspectief. Als Heyde gelijk heeft zou het zo weerbarstige denken van Levinas juist aansluiten bij de tijdgeest. Diens oppositie tegen het dominante westerse denken zou in zoverre op een vergissing berusten. Hij zou dat denken juist uitdrukken (en zo als het ware het spel al gewonnen hebben voor hij begint). Ik vraag me af hoe Heyde in zijn eigen door Hegel geïnspireerd discours zo'n positie buiten de tijdgeest kan innemen? Is dat niet 'abstract negatief' denken? Dit is echter een probleem voor Heyde zelf dat ik verder buiten beschouwing laat.

Deze cultuur, zegt Heyde, staat in het teken van het abstracte verstand. We leven in een tijd waarin de ervaring van concrete universaliteit niet meer mogelijk is. De eenheid wordt niet meer ervaren als levende gemeenschappelijkheid, maar als formele universaliteit, als bureaucratie. De enkeling staat geïsoleerd tegenover het geheel. Hij keert zich af van het algemene en keert in in zichzelf, in de eigen innerlijkheid. Ironie en moraal nemen de plaats in van de universele en concrete universaliteit. Aansluitend bij deze analyse wil ik een aantal opmerkingen te maken.

Het is zeker zo dat we in een gerationaliseerde samenleving leven en het is ook zo dat Levinas die samenleving niet zonder meer afwijst. Hij is geen Frankfurter. Hij staat positief tegenover het verstandelijk denken en de techniek. Sterker nog, hij geeft er zelfs een 'fundering' voor. In zijn filosofie van de derde laat bij zien dat men niet kan volstaan met de analyse van de één tegenover het gelaat van de ander, maar dat de naaste ook altijd weer een naaste heeft en dat men dus moet vergelijken, de aandacht verdelen dat wil zeggen rationeel denken. De liefde is aldus bij de late Levinas de wortel van alles wat bij in het Griekse denken bewondert: rationaliteit, wetenschap, verdelende rechtvaardigheid enzovoort. En ook van de *philo-sophia*, die om die reden 'wijsheid van de liefde' genoemd kan worden. In *Totalité et Infini* wordt al uitvoerig betoogd dat de universaliteit, de begripsvorming, de intentionaliteit, het objectiverende kennen hun wortel hebben in een ethische houding die dan nog 'gerechtigheid' heet. *La vérité suppose la justice*. Deze *justice* is ook de grond van het contractdenken, van de door Heyde genoemde procedures en consensusvorming. Het rationele denken wordt dus niet zonder meer als sleutel van de (sociale) werkelijkheid geïnterpreteerd.

Er is wel degelijk een band tussen de individuele singulariteiten, maar die band - daar heeft Heyde gelijk in - is niet van universeel-concrete aard. Zij bestaat niet uit een ontische grond waaraan alle zijnden participeren. De vraag is echter of dat de enige en de belangrijkste manier waarop zijnden innerlijk verbonden kunnen zijn? Is dat op dit domein van de werkelijkheid niet eerder het prealabele respect waarmee zij, om een term van Hegel te gebruiken, elkaar *erkennen*? Hoe zou je abstracte, formele vrijheid anders moeten beperken, aanvullen en kritiseren dan juist hierdoor? Moet het verstand aangevuld worden door rede (*Vernunft*) in plaats van door achtung, ontzag? Hoe zou deze rede ooit uit zichzelf een kritiek op het bestaande kunnen voortbrengen? Ik kom hier nog op terug. Voorlopig merk ik op dat juist het ontzag, de eerbied, precies omdat het geen ontisch gefundeerde band is, de zelfstandigheid van het particuliere individu zowel kan erkennen als kritiseren. Wat, zou ik, vooruitlopend op wat volgt, willen vragen ontbreekt er nu eigenlijk aan deze filosofie waardoor ze expressie zou zijn van het 'onwezenlijk' denken van deze tijd? Waarom gaat Levinas niet ver genoeg in zijn kritiek op het verstandsdenken?

Inmiddels is het woord liefde gevallen, een woord dat Levinas aanvankelijk

zorgvuldig vermijdt. Het is van belang de reden daarvoor indachtig te zijn. 'Wacht u voor de liefde' heeft Armoni eens geschreven in een indringend boek.¹ Liefde betekent bij hem liefde voor een bepaalde groep, een concrete gemeenschappelijkheid zou men kunnen zeggen, en een dergelijke liefde is altijd begrensd. De liefde is beperkt tot Jorwerd. Zij grenst, mag ik als voormalige dorpeling zeggen, aan de haat jegens een andere concrete universaliteit. Maar als Levinas over liefde spreekt, bedoelt hij iets zeer universeels (of abstracts in de taal van Heyde): onbegrensd verantwoordelijkheid. Dat begrip onbegrensd verantwoordelijkheid is in een wereld verscheurd door etnische conflicten zeker *unzeitgemäss*. Toch hangt het - daar heeft Heyde gelijk in - samen met de moderniteit, met het ontbinden van natuurlijke leefgemeenschappen. Levinas laat zien dat men ook in de moderne samenleving verantwoordelijk kan zijn voor het geheel. Zo heeft de filosoof Vaclav Havel hem begrepen en het als basis herkend van zijn dissidentie. Ook Havel staat zeer kritisch, bijna nostalgisch, tegenover het teloor gaan van natuurlijke leefgemeenschappen. Tegelijk was hij overtuigd staatsburger. Anders had hij ook nooit president hebben willen worden. Als basis voor dat staatsburgerschap zag hij het zich verantwoordelijk voelen voor het geheel, ver buiten de grenzen van de eigen gemeenschap.² Een dissident is iemand die op een geven moment 'ontwaakt' en denkt zo kan het niet langer. Dat is dus een ervaring die ook in de moderne technocratische staat nog mogelijk is, ja er in zekere zin *door mogelijk gemaakt wordt*. We zien aan dit voorbeeld dat het aansluiten bij een bepaalde tijd op zich zelf een ethisch neutraal begrip is. Zonder een maatstaf die boven de tijd uitreikt heb je er niet veel aan (iets wat Heyde met me eens zal zijn).

Waar het voor mij op aankomt is dat morele verantwoordelijkheid heel iets anders is dan zich afwenden van het algemene en in zichzelf keren, in de innerlijkheid. Als het al een inkeren in zichzelf is dan in zichzelf als plaatsvervanger voor het geheel (in de taal van Levinas: in het *soi* niet in het *Moi*). Levinas vertolkt hier iets, met een uitdrukking van Heyde, wat ons 'aanspreekt' omdat het een adequaat antwoord op deze tijd is. Het is zeker meer en anders dan alleen 'kritiek op het algemene'. Het is expressie van deze tijd en kritiek maar tevens, hier ligt het verschil met Heydes interpretatie, 'fundering'. Met dat laatste bedoel ik dat het iets laat zien wat *immanent* in deze tijd aan het werk is: een groeiend besef van universele gerechtigheid (onder andere tot uitdrukking komend in het denken over de rechten van de mens). Het is belangrijk dit vast te stellen omdat het denken van Levinas reeds op dit punt de grenzen van Heydes voorbegrip doorbreekt. Ter vermijding van misverstand merk ik op dat ik niets heb tegen het interpreteren vanuit een voorbegrip. We kunnen niet anders. Maar voorbegrippen moeten wel gecorrigeerd kunnen worden. Interpreteren is een empirische aangelegenheid (in dit geval zelfs een empirische wetenschap).

Men zou tegen mijn betoog kunnen opmerken dat de kritiek van Levinas toch

geïnspireerd wordt door een besef van het Goede aan gene zijde van het zijn. Wijst dat niet op een uitwendige verhouding van de kritiek tot de werkelijkheid? Wordt Levinas' denken niet gedomineerd door een ervaring van separatie en van transcendentie? Hier stuiten we op het probleem dat een term als transcendentie - evenals het Goede - heel andere connotaties heeft in verschillende levensbeschouwelijke tradities. Hoezeer dat het geval is blijkt uit Heydes opmerking dat deze tijd gedwongen is het Goede te zoeken buiten elke bemiddeling om in een 'face à face', in een morele eis. Onmiddellijkheid is kennelijk iets negatiefs. Waarom is directe ervaring van de transcendentie eigenlijk verwerpelijk? Hoeft dit niet uitgelegd te worden? Welke onuitgesproken vooronderstellingen over ervaring en denken schuilen hier achter? Om dat te achterhalen moet ik dieper op Heydes opvattingen over metafysica ingaan. Ik zal dat doen met behulp van zijn boek *Het gewicht van de eindigheid, Over de filosofische vraag naar God*.

2. De transcendentie

In het boek van Heyde wordt nader uitgewerkt wat hij in zijn artikel alleen maar aanstipt: de 'afwezigheidslogica' van de Verlichting. Ten tijde van de Verlichting ervaart men dat het wezenlijke absent is. Het is een filosofische reflex op een samenleving beheerst door rijkdom en macht in een gedegenereerde vorm. Die wereld wordt ontvlucht in een transcendentie *jenseits* van die wereld. Het wezenlijke wordt niet ervaren in de wereld, maar als iets daarbuiten. Het wordt ook niet gevonden door het denken maar in geloof. De Verlichting wordt beheerst door een inadequate idee van eenheid met God. Zij kent de eigenlijke immanentie niet. Ook de mens die als referentiepunt van alles wordt gezien, is uiteindelijk zelf substantieeloos.

Een inadequate vorm van eenheid veronderstelt een adequate. Het is duidelijk dat Heydes analyse van de Verlichting wordt bepaald door zijn eigen filosofische grondideeën, zijn eigen 'vocabulaire' om een term van Rorty te gebruiken. Ik wil hier niet ingaan op de vraag of de karakteristiek van de Verlichting op zichzelf hout snijdt. De basis lijkt mij erg smal. Met name de roman van Diderot *Le neveu de Rameau* fungeert als exemplarische uitdrukking van deze geestesgesteldheid. Kan dat ook als hermeneutisch model dienen voor het werk van Locke, Voltaire, D'Alembert, Rousseau, Lessing om maar enkele namen te noemen?

Belangrijker dan deze vraag is welke vanzelfsprekendheden Heyde zelf hanteert in zijn ideaal van adequate eenheid: de immanente transcendentie.³ De drie voornaamste daarvan wil ik hier noemen.

1. God is het absolute of het wezenlijke en als zodanig de grond van de zijnden. Het absolute is niet onderworpen aan de tijd, onveranderlijk, niet veroorzaakt en noodzakelijk; het is geen zijnde onder de zijnden maar transcendent. Als grond van alles

is het tegelijk immanent.⁴ Het wezenlijk is present, niet afwezig.⁵

2. Het denken, dat wil zeggen de rede, is het vermogen die grond van het zijnde te denken. Daarvoor is het nodig de immanente, verstandelijke causaliteit te overschrijven. In zijn artikel zegt Heyde dat het filosofisch denken de werkelijkheid als het ware reduceert namelijk naar zijn wezen en intelligibiliteit toe. Filosoferen is reduceren om beter te laten zien. Hij vindt dit denken onbetwistbaar; het is niet mogelijk dit te ontkennen zonder zichzelf tegen te spreken.

We raken hier aan een centraal punt. Wat is eigenlijk de rede? De rede is een heel specifieke vorm van denken: het zogenaamde 'gronden', het opsporen van de absolute grond. Dat begrip moet overal meegedacht worden als Heyde uitdrukkingen gebruikt als 'rationeel denken', 'het rationeel gehalte van de ervaring', 'de rationaliteit van de werkelijkheid' enzovoort.⁶

3. Als derde uitgangspunt van Heyde noem ik hier nog dat geloof gelijk gesteld wordt aan kritiekloos beamen. Er zit geen enkel rationeel of kritisch gehalte in het geloof.

Ik denk dat deze drie kenmerken typerend zijn voor wat tegenwoordig 'logocentrisme' wordt genoemd en wat Levinas als totaliteitsdenken beschouwt. Het zijn is niet meer gescheiden van het denken en het denken wordt niet meer als louter subjectief ervaren. De rede stelt de rationele grond van de werkelijkheid present; de wereld is intelligibel. Dit is de achtergrond van de analyse van de Verlichting. Zonder de hartstocht voor het absolute is de Verlichting niet te begrijpen als gestalte van het denken dat het absolute wel zoekt maar niet kan vinden, althans niet meer in de werkelijkheid. Mislukt eenheidsstreven veronderstelt geslaagd eenheidsstreven. Mijn inziens, maar daarmee grijp ik vooruit op het vervolg, openbaart zich hier ook de interne verwantschap tussen het denken van Heyde en dat van de Verlichting.

De vraag is of deze drie categorieën als hermeneutische sleutel kunnen dienen voor de wijsbegeerte van Levinas. Ik heb al een punt genoemd waar dit voorbegrip tekortschiet. Het transcendente als het Goede aan gene zijde van het zijn is *immanent* in de werkelijkheid. Het verlangen naar het Goede is geen vlucht uit de wereld. Nadat Levinas in de eerste zin van *Totalité et Infini*: 'La vraie vie est absente' van Rimbaud heeft geciteerd, laat hij dan ook onmiddellijk volgen: *Mais nous sommes au monde*. Als hij voor de tweede maal het gezegde van Rimbaud aanhaalt, wijst hij er op dat hij de relatie tot het Andere wil beschrijven 'dans le déroulement de l'existence terrestre, de l'existence économique'.⁷ In deze wereld moet naar vrede en gerechtigheid gezocht en gestreefd worden. Zijn hele denkinspanning is erop gericht in deze werkelijkheid sporen van het Goede te vinden. Dat Goede kan nooit een absolute grond van alles zijn. Het absolute is de grond van de liefde maar ook van de haat, van de bloei maar ook van de ondergang, van de levende cel maar ook van het aidsvirus. Dat zijn allemaal contingente entiteiten die in de metafysische

visie een grond om te bestaan nodig hebben. Het logocentrische denken is vanuit ethisch gezichtspunt neutraal.

Maar heeft dat denken op zichzelf geen goed recht? Er is toch de ervaring van contingentie. De vraag is of die ervaring door het poneren van een absolute grond wordt recht gedaan. ik voel me meer thuis bij iemand als Merleau-Ponty die de fundering in het absolute ziet als een aantasting van het zijnde (die het zijnde op een vergelijkbare manier verkort als het nuttigheidsdenken van de Verlichting). Heyde verzet zich echter tegen de visie dat filosoferen geweld ten aanzien van de zijnden is, dat het de alteriteit zou opheffen. Dat zou alleen het geval zijn als men zich de identiteit van denken en zijn op *verstandsmatige* wijze voorstelt. 'X wordt veroorzaakt door Y' kan dus een verstandelijke uitspraak zijn, maar ook een redelijke. Wat is het verschil? Laat ik het terwille van de concreetheid op mijzelf toepassen. Ik kan zeggen dat mijn oorsprong ligt in mijn ouders en verder in mijn omgeving, opvoeding enzovoort. Dit lijken mij allemaal uitspraken van het (gezond) verstand. Problemen geven ze pas als ze op een bepaalde, deterministische manier geïnterpreteerd worden. Ik kan daar tegenover stellen dat oorsprong in dat geval verkort, gereduceerd verstaan wordt. Hij is geen oorzaak in de technische, nomologische zin waarin het antecedens van een wetbewering wordt aangeduid. Bij de geboorte ontstaat een volstrekt zelfstandig wezen en verstandige ouders respecteren dat. Ook milieu en opvoeding zijn geen 'factoren' in natuurwetenschappelijke zin. De mens is geen puur consumerend, maar ook een producerend of, anders gezegd, niet alleen een reagerend, maar ook een interpreterend wezen. Dit zeggende beoefen ik wijsgerige antropologie. Het is echter geen speculatief denken van het soort dat Heyde verdedigt. Ik opereer niet met het begrip absolute grond onder mijn contingent bestaan. Ik begrijp een dergelijk 'dialectisch' denken van de identiteit van denken en zijn niet en heb het ook niet nodig. Wat de zijnden, vooral de menselijke zijnden, de wereld zijnde zoals hij is, mijns inziens voor alles nodig hebben, is niet zozeer fundering in het absolute als wel oriëntatie. Voor die richtende functie is het absolute zijn als grond van *alles* zeker niet toegerust. (Hier schuilt de overeenkomst tussen het denken van Heyde en het verstanddenken van de Verlichting; geen van beide kunnen het zijn oriënteren, omdat de maatstaf niet in het zijn zelf kan liggen).

Ik ervaar, zoals gezegd, een noodzakelijke 'oorzaak' die mij in al mijn vezels doordringt als iets beklemmends.⁸ Dit is mijn bestaanservaring. Wat ik nodig heb is separatie, een scheppingsact die mij mijn zelfstandigheid geeft, inclusief de vrijheid om atheïst te zijn.⁹ Het best is dit besef wijsgerig vertolkt door Kierkegaard die zegt dat het hoogste wat iemand voor iemand anders kan doen is hem vrij *maken*. Zoiets kan alleen een almachtig wezen. Bij elke eindige macht die iets maakt, ontstaat er een relatie tussen de eigen macht en het maaksel: zij is in zoverre gevangene van de eigen macht. Alleen almacht kan de eigen macht terugnemen en zo onafhankelijkheid mogelijk maken. Daarom noemt Kierkegaard Gods almacht goedheid¹⁰

Ik kan het voorgaande ook nog zo zeggen - ik gebruik met opzet taal van de religie - de mens is bedoeld als een partner in het verbond met God en een zelfstandige partner moet atheïstisch kunnen zijn. Hij moet gesepareerd kunnen bestaan. Men zou hier tegen kunnen inbrengen dat 'verbond' geen filosofische term is. Maar wie zal hier het vocabulaire van de filosofie kunnen voorschrijven? Hoort zoiets als verbond soms niet tot de bestaanservaring? Is Kierkegaard die dit articuleert geen filosoof?¹¹ De filosofie als reflectie op het leven mag elk discours tot uitgangspunt nemen en vragen naar de 'rationele' of interne relaties tot andere domeinen.¹² En als men al hetzelfde per se gezegd wil hebben in het filosofische vocabulaire van relatie en absoluut, verwijs ik naar het eerste deel van *Totalité et Infini* waar Levinas zich inspant de relatie te beschrijven waarin het relatum zich absoluteert, dat wil zeggen *zich absoluut maakt*, in de relatie. Zonder de religieuze bestaanservaring daarachter is dat betoog echter niet te verstaan (zie beneden sub 3.)

Voor een absoluut, dat wil zeggen in de relatie verzelfstandigd bestaan, heeft de partner in het verbond ook een absolute alteriteit. Zowel Heyde als Ricoeur verklaren dit niet te kunnen begrijpen. Elke separatie, zegt Heyde, kan zich slechts voordoen tegen de achtergrond van een verbondenheid. Wat volledig anders is kan mij niet aangaan. Het moet ons altijd al vertrouwd zijn om ons te kunnen bevreemden. In zekere zin geeft Levinas hem gelijk door van het zich absoluteert *in* een relatie te spreken. De alteriteit doet zich voor binnen een verbondenheid, maar dan wel als iets absoluut nieuws, als openbaring van iets wat in geen mensenhart is opgekomen. Dat absoluut vreemde is niet het absoluut onkenbare, het is niet een irrationele, maar een ethische transcendentie.¹³ Dat is het verschil met immanente alteriteit die zich voordoet bij alle manieren waarop we ons de werkelijkheid toe-eigenen. Er is maar één gestalte van echte Transcendentie, een Transcendentie die dat toe-eigenen onder een maat stelt.

Ik denk wel eens dat Plato toen bij de formule 'het goede aan gene zijde van het zijn' bedacht, gedacht heeft aan Socrates die onrecht doen erger vond dan onrecht verdragen. Je hoeft binnen de Akademie maar om je heen te kijken om te ervaren hoe transcendent dat is. Het absolute verschil manifesteert zich in de niet-onverschilligheid voor het Andere. Hoe zou me dat niet kunnen aangaan?

Ik heb me boven beperkt tot de zelfervaring, maar in het 'dialectische' denken heeft alles een absolute grond. Zonder die dimensie, schrijft Heyde ergens, heeft het bestaande, welk dan ook, geen diepte, geen gehalte.¹⁴ Hout is dan gewoon hout, geen symbool meer van het goddelijke. Dat is de weerslag van de scheiding van het absolute wezen en de eindige werkelijkheid. De werkelijkheid verliest elk gewicht. Maar, zou ik willen vragen, waarom zou het hout symbool moeten zijn van het absolute? Zou het dan niet juist zijn eigenheid verliezen. Hout is inderdaad meer dan materiaal; het heeft diepte; in de Chinese filosofie is het zelfs een element. De diepte

van de elementen wordt beschreven in Levinas' analyse van het baden in het elementaire. Het hout heeft diepte àls hout. Het krijgt die diepte niet door gronding in het absolute als een soort superabstractum (vanuit mijn beperkte verstandelijke visie gesproken). Er zijn dichters die in staat zijn aarde, water, lucht en vuur op te roepen als 'macht' om een uitdrukking van Heidegger te gebruiken die hier althans een zintuig voor had. Eliot doet dit in *The Four Quartets* maar nergens door het gronden van rivier en zee in iets absoluuts. Hij maakt de grenzen voelbaar van de natuur zoals die voorwerp is van ons kennen en kunnen. Er is een onbeheersbare ondergrond, een 'afgrond zo donker daar onder'. Dat is de diepte.¹⁵

Men hoort tegenwoordig wel klachten van metafysisch angehauchte godsdienstfilosofen over de 'symboolblindheid' van de moderne mens. Ik begrijp nooit goed wat men daarmee bedoelt. De moderne mens heeft mijns inziens een uitstekend gevoel voor symboliek. Hoe zou bij anders poëzie kunnen lezen. De poëzie bloeit als nooit tevoren en bij een ongekend groot publiek. Elke moderne mens weet dat de zee een symbool is van de ziel, de wind van de inspiratie, de aarde van de vergankelijkheid en hij weet ook dat die symbolen ambigu zijn. Het water en vuur betekenen zuivering én vertering. Maarten van Buuren heeft er op gewezen dat er bij een symbolistische dichter als Baudelaire allerlei verwijzingen zijn, maar niet naar een transcendente werkelijkheid. De albatros, het flesje parfum, de glazenier zijn voorwerpen en figuren die de eigen situatie van de dichter symboliseren.¹⁶ Dat is niet alleen bij Baudelaire zo. De druppel is bij Leopold een symbool van de kosmos, het prieel bij Harmsen van Beek van het zelfbeklag, de glanzende adder van glas bij Lucebert van de liefde enzovoort. De wereld is vol van symbolen. Als men klaagt over symboolblindheid is er, vermoed ik, iets anders aan de hand. Men mist de symboliek van een transcendente grond. Maar is men dan niet bezig te zoeken naar iets wat niet bestaat? Ik zou niet weten wat er in de werkelijkheid als symbool zou kunnen dienen voor een absolute, noodzakelijke, onveranderlijke oorzaak. Men zal misschien opperen: de zon als 'fontein van alle goeden'. Maar voor dat neoplatonische beeld zijn we inderdaad blind geworden. We weten uit de kosmologie dat de zon allesbehalve een bron van het goede is. Leopold spreekt in *Cheops* van een 'woedende beroering van bulderende zonnen'. In de dagelijkse ervaring onder de bescherming van de ozonlaag is de zon ook geen eenduidige verwijzing naar absolute transcendentie. Iemand die dat heel goed gezien heeft is Gezelle. Bij hem is de zon geen lichtende oppermacht, maar eerder een steunende metgezel, een kosmische *fellow traveller* die evenals de mens periodiek moet buigen voor het duister.¹⁷

Transcendentie heb ik boven als ethische transcendentie beschreven. Bevestigt dat niet Heydes opvatting dat hier op verstandsmatige wijze het behoren abstract tegenover het zijn wordt gesteld? Staat hier het goede niet tegenover een wezenloze werkelijkheid? Misschien zou dat zo zijn als het Goede ontisch wordt opgevat, wordt

'geontificeerd' om een term van Husserl te gebruiken. Het probleem bij Heyde is dat hij, zoals de hele traditie van de zijnsmetafysica, goed en kwaad interpreteert in termen van zijn en niet-zijn. Mijn inziens moeten ze begrepen worden in termen van oriëntatie en desoriëntatie¹⁸. Oriëntatie is een *immanente* beweging binnen de zijnden. In zijn latere werk interpreteert Levinas het voorvoegsel 'in' van 'infini' ook als 'dans'. De transcendentie is niet ver weg, maar dichtbij, in ons hart. Het Oneindige is niet iets buiten ons maar, om met Augustinus te spreken, *intimior intimo meo*¹⁹. De transcendentie die mij aangaat raakt mijn diepste kern het *soi* onder het *Moi*, het *zich* dat zich in de plaats stelt van de ander: *me voici*.

Deze oriëntatie is ook precies dat wezenlijke waar de mens tijdens de Verlichting (in de descriptie van Hegel) zo bitter naar verlangt. Dat is het hongeren naar gerechtigheid in een wereld beheerst door rijkdom en willekeur, een gerechtigheid die alleen op aarde en nergens anders gerealiseerd kan worden. Het verlangen kan ook een werkende immanente kracht worden als het de gestalte van politieke organisatie aanneemt en neerslaat in rechtvaardige wetten en instituties. Dat is het wat de wezenloze wereld nodig heeft en een verankering in het absolute absoluut niet geven kan (met bovendien het gevaar dat het onrechtvaardige zijnde zelf verabsoluteerd wordt: de voorbeelden zijn bekend). Als de wereld al een grond heeft dan zijn dat de zesendertig 'rechtvaardigen'²⁰

Hoe diepgaand zijn de verschillen tussen Heyde en mij eigenlijk? Ook de visie daarop hangt samen met de bestaanservaring. Een zijnsmetafysicus heeft hier wellicht meer problemen mee dan een levensfilosoof. De eerste zal altijd binnen het ene zijn naar een gemeenschappelijke basis moeten zoeken. De tweede kan op goed geluk communiceren. Ook de *amicitia* ligt aan gene zijde van het zijn.

3. Het ontologisch argument

Renée van Riessen stelt in haar bijdrage de vraag naar de reikwijdte van het ontologische bewijs. Geeft het geen versmald perspectief? Beslaat het wel het hele terrein van de religie? Is het Oneindige van dit bewijs wel hetzelfde als de God van de religie? Anderzijds vraagt zij of religieuze interpretatie van de ervaring van transcendentie wel noodzakelijk is. Is het wel een religieuze ervaring?

Op geen van deze vragen kan ik een bevredigend antwoord geven. Ik ben niet in staat een algemeen geldige definitie van religie te geven zodat ik de referent daarvan kan vergelijken met die van het ontologisch argument. Ik kan niet anders zeggen dan dat voor iemand als ondergetekende met zijn achtergrond en opvoeding het vanzelfsprekend is dat begrippen als *Oneindigheid* en *Transcendentie* betrekking hebben op religie. Ik interpreteer in mijn godsdienstfilosofie bepaalde historische

ervarigen waarin ik de structuur van het ontologische godsbewijs herken, bijvoorbeeld de ervaring van een onachterhaalbare verantwoordelijkheid, van een asymmetrische verplichting, van de transcendentie van het Goede.²¹ Vanwege die verworteling in feitelijke ervaringen spreek ik van 'hermeneutiek van de facticiteit'.²²

De genoemde wijsgerige categorieën zijn altijd geconcretiseerd in verhalen. Zij worden erdoor *geënceneerd*. Dat is bij Levinas, zij het minder onverhuld dan bij mij, ook zo. In de eerste passage over de idee van het Oneindige bij Descartes in *Totalité et Infini* valt het op dat Levinas tweemaal als terloops de transcendente of de oneindige aanduidt als de Vreemdeling.²³ De echte zijnsmetafysicus moet er zich wel over verbazen dat in een wijsgerig discours hier zomaar de 'niet wijsgerige' term Vreemdeling opduikt en dan nog wel met een hoofdletter. Het gaat hier echter om hermeneutiek, om een filosofische articulatie van een bestaanservaring, om een denken dat is gegrond in een narratieve traditie. Marion heeft voor mij overtuigend aangetoond dat dat ook bij Anselmus het geval is. Het gaat in zijn 'ontologisch argument' (een term die van Kant afkomstig is) niet om een zijnsfilosofie, maar om de 'soevereiniteit van het goede'.²⁴ Ik zou het karakter van het 'Autre' dan ook niet zozeer willen karakteriseren door termen als het 'andere', 'vreemde', 'uitwendige' (al gebruikt Levinas die woorden) maar door termen die onbekommerd het levensbeschouwelijk karakter ervan doen uitkomen.

Het gaat niet om het Zijn; het gaat ook niet om het Schone. Van Riessen spreekt terecht van de-esthetisering. Ik zie echter geen verschil tussen het vroege en het latere werk van Levinas. Wat mathematisch niet kan, kan ook ethisch niet; de afstand tot de Oneindige kan niet 'groter' worden. Van Riessen geeft dat zelf toe als ze zegt dat Levinas in *Totalité et Infini* Descartes geweld aandoet door in de interpretatie van de idee van het Oneindige het genieten van de schoonheid weg te laten. Ik moet bekennen dat ik deze ontuchtering, juist tegen de achtergrond van Augustinus, als een verademing ervaar. Er spreekt in de filosofie van Levinas een verlangen naar zuiverheid of heiligheid waar de onkuise Augustinus weinig begrip van heeft. Ik kan Augustinus lezend het verlangen aan diens verlangen te 'ontsnappen' heel goed begrijpen.

De ethische interpretatie van de transcendentie is cruciaal voor het verstaan van de uitdrukking 'aan gene zijde van het zijn'. Het 'zijn' is een bepaalde bestaanswijze. Het motief voor het onderscheid van het zijn en het Goede is wat ik zojuist het verlangen naar 'zuiverheid' noemde (ook naar zindelijkheid in het denken). Elk menselijk streven naar het goede verdient argwaan. Er kan altijd de vraag gesteld worden: is dat goede wel goed? De mogelijkheid van die vraag wordt gegerandeerd door de transcendentie van het Goede. Het Goede verschijnt niet; het is geen zijnde, ook geen hoogste zijnde, maar een criterium; het 'meldt zich' (of 'toont zich' met een term van Wittgenstein) als *onrust*. Het ontwaken van het subject is niet een constitutie van een subject, maar de oriëntatie van het subject; het wordt

gemaand tot nooit ophoudend zelfonderzoek; *iemand is voor altijd wakker/ iemand stelt de vraag* (Remco Campert). Die vraag dringt ook binnen in het besloten wereldje van de liefde, van de onderonsjes tussen ik en jij.

Nu vraagt Van Riessen aan het eind van haar stuk: Maar als het nu eens anders was? Als 'esse' nu eens niet gelijk was aan 'interesse', aan het najagen van eigen belang en behoud? Ja, in dat geval zouden we in een heel andere wereld leven dan we in feite leven. Een wereld zonder onderdrukking, geweld, vreemdelingenhaat. Alle zijnden zouden dan georiënteerd zijn op het Goede. Hier zouden het goede en het zijnde inderdaad verwisselbaar zijn, de droom van de antieke ontologie. In een dergelijke wereld zou natuurlijk ook een heel andere filosofie ontstaan. Het onderscheid tussen het Goede en het zijnde zou echter niet opgeheven worden. Ik weet niet wat de gedaante van godsdienstfilosofie zou zijn in een dergelijke wereld. Ik kan alleen maar denken over transcendentie in de bestaande wereld.

Waarom gebruik ik, als ik het denken als 'gronden' verwerp, de uitdrukking 'rationaliteit van de Transcendentie'? Mij speelt niet zoiets als een 'denkervaring' in de zin van Heyde door het hoofd. Ik heb dergelijke ervaringen niet en weet ook niet waarom ik ze zou moeten hebben. Bij Levinas betekent de rationaliteit in *Totalité et Infini*, in de passage waarin hij spreekt over het ontologisch bewijs van Descartes, niet meer dan dat de relatie tot de Oneindige *beschreven, gezegd* kan worden²⁵. Later, onder de invloed van de kritiek van Derrida, is hij nog voorzichtiger geworden en moet het zeggen (*dire*) telkens worden afgewisseld met een ont-zeggen (*dédire*). Het Goede kan nooit als een fenomeen of een eigenschap benoemd worden zonder tegelijk een zijnde te worden met alle gevaren vandien. Het Goede bewaart altijd een kritische distantie tot dat wat is.²⁶ Religieus denken is een waakzaam denken (bepaald niet een onkritisch voor waar houden, de thomistische karikatuur van geloven²⁷). Levinas gaat niet zover als Wittgenstein bij wie het transcendente ook het ethische is en die dat ethische zonder meer onzegbaar noemt.²⁸ Levinas spreekt van een benoemen dat zichzelf voortdurend kritisch herziet. Het belang van die poging is mijns inziens tweeledig. De openheid naar de Transcendentie wordt vrij gehouden en deze wordt niet gezien als een irrationeel gat. Een hiaat in de ervaring ondermijnt de ervaring, die het van continuïteit moet hebben. Het gaat bij de confrontatie met Transcendentie, in de concrete gestalte van het gelaat, om het besef van een kritische maatstaf bij al datgene wat we ervaren, *niet om een concurrerende ervaring*. Een dergelijke filosofie van de religie kan het oog scherpen voor de manifestaties van het Goede *binnen* de ervaring en deze interpreteren als sporen van Transcendentie. Het is stellig niet zo dat de categorieën van Transcendentie en Oneindigheid alle religieuze ervaringen dekken. Dat is ook niet de pretentie. Wie vindt dat er andere ervaringen zijn dan deze moge haar gang gaan in het wijsgerige articuleren daarvan.

Tenslotte kom ik tot de kritische vraag of een religieuze interpretatie van dit

soort 'fenomenen' (fenomenen die zich melden maar niet verschijnen) noodzakelijk is. Het antwoord moet ontkennend luiden. Tegenover religieuze interpretaties staan andere. In discussies met J. van Praag, de eerste voorzitter van het Humanistisch Verbond, in het Nederlands Gesprek Centrum is mij gebleken dat hij religieuze interpretaties gevaarlijk vond. Ik heb in die gesprekken wel eens de neothomist gespeeld en gevraagd of er geen plaats moet zijn voor zoiets als dankbaarheid voor het geschenk van ons bestaan, enzovoort. Van Praag was daar huiverig voor. Hij nam de arts Rieux als voorbeeld in *La peste* van Camus. Deze aanvaardt zijn verantwoordelijkheid zonder metafysische zingeving. Hij zou ook een interpretatie à la Levinas afwijzen. Hij zou, denk ik, erkennen dat hij de grenzen van die verantwoordelijkheid niet zelf kan trekken, maar dat toch niet interpreteren als een spoor van de Oneindige.

Ik kom dus tot de conclusie dat het begrip religie en de wijsgerige categorieën: transcendentie en oneindigheid, elkaar partieel overlappende cirkels zijn. Er is meer religie dan door deze categorieën wordt bestreken en er zijn ook ervaringen van transcendentie die niet religieus geduid hoeven te worden.²⁹ Ik heb het in mijn analyses over het gemeenschappelijke middengebied. Het zal intussen duidelijk zijn dat er inzake godsdienst in de wijsbegeerte niet iets bewezen kan worden; zelfs niet aangewezen. En het is zeer de vraag of dat betreurd moet worden.

Noten

¹ M.S. Armoni, *Moeder was niet thuis voor haar begrafenis*, Amsterdam, 1992, 221-237.

² Ik verwijs hier naar mijn 'De lotgevallen van Tamara A., een verhaal over het subject', in Tamara A., *Awater en andere verhalen over subjectiviteit*, Amsterdam, Boom, 1993, 22vv.

³ Ludwig Heyde, *Het gewicht van de eindigheid. Over de filosofische vraag naar God*. Amsterdam, Boom, 1995, 27, 34, 44, 54.

⁴ A.w. 16, 26v., 44, 50v., 54.

⁵ A.w. 59, 66.

⁶ A.w. 51, 53, 59.

⁷ *Totalité et Infini*, 3, 23.

⁸ Bij Herman Berger, en ongetwijfeld ook bij Heyde, wordt de stap van Thomas van Aquino van wezenskennis naar zijnskennis gezien als een overwinning op het essentialisme van Avicenna. De kennis kent elk zijnde ook in zijn feitelijkheid. Dat betekent echter ook dat de mens in zijn kennis geen enkele afstand meer heeft tot het zijn. Het water is gestegen tot boven de lippen terwijl er bij Avicenna nog een zekere vrijheid van de geest bestaat ten opzichte van het zijn. Zie G. de Grunt, 'Proeve van een eigentijdse metafysiek, de filosofie van Herman Berger' in *De weerbarstige werkelijkheid, Essays over metafysiek*, Tilburg, 1989, 8v.; zie ook H. Berger, *Wat is metafysica?* Assen, Van Gorcum, 1993, 48v.

Tegenover de opstijgingervaring van de klassieke wezensfilosofie stelt Berger de verdichtingervaring van de zijnsmetafysica. Bij de laatste ga ik geheel op in de werkelijkheid. Bij Berger is dat geen probleem omdat het zijn bij hem de volmaaktheid van alle volmaaktheden is *a.w.* 77. Ik begrijp niet hoe dat gerijmd kan worden met het kwaad in de wereld dat toch ook is en bepaald niet op verminderde wijze. Het kwaad *woekert*, de natiën tieren, zeggen de psalmen. De norm, zegt De Grunt, *a.a.* 4, 18vv, is niet gescheiden van het zijnde, maar er in aanwezig. Hij spreekt van één werkelijkheid die naar haar lagere dimensie feitelijkheid is en naar haar hogere dimensie normativiteit. De eerste dimensie staat onder de eis van de tweede. Zo keert het onderscheid van zijn en behoren terug; het is, zo concludeer ik hieruit, blijkbaar onvermijdelijk. Wat heeft het voor zin hier toch van één werkelijkheid te spreken? Ik zou zeggen de normativiteit staat hier aan gene zijde van de feitelijkheid van het zijn. Het volmaakte *kàn* niet de grond van *alle* feitelijk bestaande zijnden zijn. De eenheid van zijn en behoren heeft ook destructieve gevolgen voor het godsbewijs. De eindconclusie: God bestaat, moet dan gelezen worden als: Hij behoort te bestaan.

⁹ Zelfs Paul Ricoeur heeft dit niet begrepen. Hij ziet de separatie als een aanduiding van geslotenheid van het ik, *Soi-même comme un autre*, Parijs, Seuil, 1990, 387vv. Gescheidenheid is een voorwaarde voor een echte relatie.

¹⁰ Kierkegaard, *Een keuze uit zijn dagboeken*, (vertaald en ingeleid door H.A. van Munster) Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum (Prisma 283), 1957, 52v.

¹¹ Berger schrijft dat een begrip als 'contractie' niet in de filosofie thuis hoort omdat het een woord uit de religieuze taal is en niet uit de filosofie die rekenschap wil geven, *Wat is metafysica?*, 74. Hier wordt een bepaald wijsgerig jargon, dat van fundering in het absolute, van participatie en eenheid enzovoort, tot het enig legitieme verklaard. Realiseert Berger zich dat voor een buitenstaander een term als 'participatie' helemaal niet iets verklaart? Anderzijds vertegenwoordigen termen als 'contractie' en 'plaatsvervangning' wel degelijk een ervaring, zie de romans van Dostojewski.

¹² Voor een nadere uitwerking van wat ik versta onder *filosofische* interpretatie verwijs ik naar mijn *Pleidooi voor interpretatie*, Amsterdam, Boom, 1997, 159-166, 184 en mijn afscheidscollege *Vier zuilen van de filosofie*, Amsterdam, VU/Uitgeverij 1997.

¹³ Over de ethisering van het begrip transcendentie bij Levinas en Karl Barth, zie J.F. Goud, *Levinas en Barth, een godsdienstwijsgerige en ethische vergelijking*, Amsterdam, 1984, 22, 58, 128vv., 166, 302 noot 270.

¹⁴ *A.w.* 36.

¹⁵ Tot mijn verbijstering heeft Paul van Tongeren een dergelijke verwijzing naar 'de onbenoembare leegte' of het *tohoewabohoe* in een natuurfilosofische passage in mijn *Langs de gewesten van het zijn* geïnterpreteerd als verwijzing naar een transcendentie of een Zin die zich onttrekt. In de samenhang van mijn betoog is de Zin met een hoofdletter de Thora!; P. van Tongeren, 'Kritische studies, Denken in trouw aan leven en geloof', *Tijdschrift voor filosofie*, 59 (1997), 134.

¹⁶ Inleiding van Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal, Een bloemlezing*, Baarn, 1986, 27.

- ¹⁷ Zie mijn *Langs de gewesten van het zijn*, Zoetermeer, Meinema, 1996, 141. Gezelle deconstrueert in zijn poëzie het gangbare, neoplatonische denken over de natuur.
- ¹⁸ Ik moe verwijzen naar *Langs de gewesten van het zijn*, 146, 152.
- ¹⁹ Door Heyde geciteerd als voorbeeld van niet-uitwendigheid van de transcendentie *a.w.* 131v.
- ²⁰ Zie André Schwartz-Bart, *Le dernier des justes*, Parijs, 1959, 12.
- ²¹ Daarnaast, in afwijking van Levinas, ook van *hoop, lijden en gebed*. Voor de laatste twee is er in zijn werk wel een parallel te vinden. Zie *A l'heure des nations*, Parijs, Minuit, 1988, 147 vv. Het gebed is geen vraag, maar een 'déversement de l'âme'; in het lijden is het lijden van God aanwezig dat dat van de mens overtreft.
- ²² Hoewel Levinas zelf ook van de noodzaak van concretisering of deformalisering spreekt, gebruikt hij deze term niet. Hij lijkt haar zelfs uit te sluiten door het gelaat te omschrijven als een betekenis zonder context. Hij spreekt van een abstracte mens, los van de cultuur. Ik meen dat deze uitdrukkingen begrepen moeten worden vanuit Levinas' ethisering van de transcendentie waarover ik sprak. Die transcendentie sluit een immanente, historische situatie van de ervaringen niet uit. De Vreemdeling is altijd een concreet iemand. Die deformalisering moet ervoor behoeden 'alteriteit' als een ontische bepaling te zien in plaats van als een ethische. De 'ordinatie' die het gezicht tot gelaat stempelt, treedt niet in concurrentie met de historische bepaaldheid. De abstracte mens sluit de concrete, culturele kenmerken niet uit; ze maakt, juist omdat ze zelf geen ontische factor is, eerder hun erkenning mogelijk. Wel staat elke concretisering van het goede bloot aan permanente revisie (zie beneden).
- ²³ *TI* 21v.
- ²⁴ J.-L. Marion, 'L'argument relève-t-il de l'ontologie?', in: *Archivio di Filosofia*, 58 (1990), 69.
- ²⁵ *Totalité et Infini*, 21.
- ²⁶ Ik verwijs hier naar mijn *The Rationality of Transcendence*, Amsterdam, 1997, 69v., 164vv., 180.
- ²⁷ Ook Van Tongeren gaat er als vanzelfsprekend vanuit dat geloven voor waar houden betekent *a.a.* 136. Geloof is echter, net als hoop en liefde, een vorm van wedden.
- ²⁸ "Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihre liegen" ("De zin van de wereld moet buiten haar liggen"), *Tractatus* 6.41; "Es ist klar, dass sich die Ethik nicht ausprechen lässt" ("Het is duidelijk, dat de ethica niet uitgesproken kan worden"), *a.w.* 6.421.
- ²⁹ Dit is een reden waarom ik 'transcendentie' soms wel en soms niet met een hoofdletter schrijf.