

FILOSOFIE: REDUCTIE VAN HET ANDERE TOT HET ZELFDE?
 Naar aanleiding van Levinas

Ludwig Heyde

Het zijn beroemde woorden geworden die Levinas in 1961 schrijft in het *Préface* van *Totalité et Infini*. "Het gezicht van het zijn dat zich laat zien in de oorlog, vindt zijn bepaling in het totaliteitsbegrip dat de westerse filosofie beheerst"¹. Zijn hoofdwerk staat vol van dergelijke formuleringen. De westerse wijsbegeerte wordt erin gekarakteriseerd als een denken waarin het Andere herleid wordt tot het Zelfde: "Voor de filosofische traditie worden de *conflicten* tussen het Zelfde en het Andere opgelost door de theorie waarin het Andere herleid wordt tot het Zelfde,..."² Met zijn eigen project gaat Levinas in tegen deze traditie. Hij betwist fundamenteel de hegemonie van het Zelfde. Zijn werk wil een verdediging zijn van de subjectiviteit ("une defense de la subjectivité"³). Het gaat hier om de subjectiviteit in haar metafysische betekenis, dit wil zeggen als gefundeerd in de idee van het oneindige. De verdediging betreft niet, aldus Levinas, de subjectiviteit gevat vanuit haar narcistisch protest tegen de totaliteit of vanuit haar angst voor de dood. Deze verdediging is georganiseerd rond enkele centrale termen die het fenomenologisch discours structureren: alteriteit, radicale heterogeniteit van het Andere, scheiding, atheïsme (in ethische, niet in theologische zin), pluraliteit, verlangen, het oneindige. Met zijn filosofie gaat Levinas in tegen de dominante lijn in de geschiedenis van het westerse denken dat zijns inziens reductief van aard is. Daarom is dit denken inadequaar: het slaagt er niet in de dingen te laten zien zoals ze zijn. Daarom is het een vorm van geweld.

Het zijn 'grote woorden', brede en omvattende karakteriseringingen waarmee Levinas de geschiedenis van de westerse filosofie presenteert. Zo'n grote woorden lijken iets te zijn dat hoort bij 'grote denkers'. Ze begeleiden meestal de formulering van het eigen filosofisch project. Denk bijvoorbeeld aan de wijze waarop Kant, Hegel en Heidegger hun nieuwe denkwijze articuleren in de context van een bepaalde interpretatie van de geschiedenis van de filosofie. Historisch onderzoek laat veelal zien dat deze grote karakteriseringingen nuancering behoeven. Dit geldt ook voor wat Levinas zegt. Trouwens, hijzelf nuanceert regelmatig het dominante beeld dat hij van de westerse filosofie schetst. Zijn interpretatie van Plato (de idee van het goede) en van Descartes (de idee van het oneindige) zijn daarvan de meest frappante voorbeelden.

Het opmerkelijke van dergelijke grote interpretaties van de geschiedenis van de filosofie is, dat ze meestal niet vanuit een historische interesse tot stand komen. Vaak dienen ze een systematisch doel. Ze dragen ertoe bij beslissende fundamentele intuïties aan te kondigen, uit te dragen, scherper te formuleren. Tendensen die zich

in de geschiedenis aftekenen worden dan bijzonder benadrukt en fungeren dan vaak als een achtergrond die de eigen positie duidelijker profileert. Soms zou men zelfs van een *creatief misverstand* kunnen spreken. Hier en daar is dat ook bij Levinas het geval. Ik geef één voorbeeld. Levinas staat in de fenomenologische traditie. Dit is goed te zien aan het theorie-concept dat hij hanteert. Theorie wordt vrijwel unilateraal geïdentificeerd met een actieve en beheersende verhouding tot de zijnden (zinging, actieve intentionele verhouding, ontsluiting, objectiverend kennen, ontwerp, enzovoort). De meer passieve, ontvangende dimensie die in de traditie evenzeer met theorie verbonden wordt, komt daardoor nauwelijks aan bod. Het is alsof Levinas het theorie-concept vat vanuit één type metafysica: de zogenaamde moderne subjectiviteitsmetafysica. Dit 'misverstand' heeft echter een creatief effect. Het dwingt immers tot een hernieuwde reflectie op de status van het begrijpende kennen, op de verhouding tussen passiviteit en activiteit, maken en ontvangen, identiteit en differentie. Wat is bijvoorbeeld, in het licht van wat Levinas zegt, de precieze betekenis van wat Hegel de 'vrije geest' noemt, iets wat aan de overzijde van het onderscheid theoretisch-praktisch ligt? Wat betekent in dit verband het 'zuiver toezien' (niet je eigen subjectief perspectief aan de dingen opleggen) dat volgens Hegel het speculatieve weten kenmerkt? Wat is de zin van de these (van Hegel) dat waarheid slechts mogelijk is voorbij de narcistische subjectiviteit? In wat volgt zal ik dit spoor niet verder volgen. Ik zal geen doxografisch onderzoek instellen naar Levinas' uitleg van de traditie. Ik zal wel stilstaan bij enkele systematische vooronderstellingen die bepalend zijn voor Levinas' interpretatie van de geschiedenis van de filosofie en voor de 'grote woorden' waarin hij die vertolkt. Mijn hypothese is dat Levinas' kritiek op de westerse wijsbegeerte als totaliteitsdenken en als reductie van het Andere tot het Zelfde uitgaat van een bepaalde opvatting over wat *individualiteit* is en over wat *denken* is. Deze opvattingen zijn het licht waarbinnen de filosofie verschijnt, een licht dat zich zelf aan het zien dreigt te onttrekken. Het zijn opvattingen die het moderne denken in hoge mate bepalen en die ook doorwerken in Levinas' filosofie. In wat volgt schets ik deze opvattingen en wijd ik er enkele kritische beschouwingen aan. In een eerste deeltje ga ik in op een eerste vooronderstelling die betrekking heeft op de verhouding tussen *individualiteit* en *algemeenheid*. Vervolgens is de verhouding tussen *denken* en *leven* aan de orde. Tot slot sta ik kort stil bij de actuele aansprekingskracht van Levinas' denken. Dit zal neerkomen op enkele beschouwingen over *ervaring* en *denken*.

1. Abstracte individualiteit

Het is niet zonder grond dat Heidegger, onder andere in het Nietzscheboek, de metafysica van de moderne tijd als subjectiviteits-metafysica karakteri-

seert. Vanaf Descartes begint volgens Heidegger een beweging waarin de menselijke subjectiviteit meer en meer tot referentiepunt van alle werkelijkheid wordt. Zijn bekende interpretatie van de *Vorstellung* ('Représenter', 'présenter', daarmee verbonden 'percipier', 'per-capere': grijpen) laat dat goed zien. Natuurlijk is het nodig Heideggers interpretatie van Descartes en van de moderne filosofie op essentiële punten te corrigeren, zoals ondermeer Walter Schultz heeft aangetoond, wanneer hij onder andere wijst op de bepalende rol van de Godsidee bij Descartes⁴. Dit neemt echter niet weg dat Heidegger met zijn these ongetwijfeld een punt van belang te pakken heeft. In de lijn van Heidegger zou men kunnen stellen dat de moderne tijd gekenmerkt is door het op de voorgrond treden van een abstracte individualiteitsconceptie. In een zekere zin is het individu altijd abstract. De bekende definitie 'indivisum in se et divisum ab alio' drukt dat goed uit. Het punt is evenwel dat in de klassieke traditie deze abstractie voortdurend gecorrigeerd wordt door dimensies van algemeenheid die voor de zijnswijze van het individu van essentieel belang zijn. Daarvan kunnen we veel voorbeelden geven. Aristoteles, die het volle gewicht geeft aan de individualiteit, thematiseert tegelijk de tweede substantie, het wezen. Het 'tode ti' van de eerste substantie wordt daardoor behoed voor een dusdanige singularisering dat reëel bestaan onmogelijk zou zijn. Thomas werkt een leer van de participatie uit. Leibniz ontwerpt een harmonieleer die voorkomt dat het monadisch universum in een pluraliteit van absolute particularia uiteen zou vallen. Bij Hegel staat de idee van singulariteit als eenheid van bijzonder en algemeen centraal, enzovoort.

Met de term abstracte individualiteit wijs ik op een tendens die daaraan tegengesteld is en zich met name sinds het laat-middeleeuwse nominalisme aftekent. De intrinsieke, immanente verwevenheid van individueel en algemeen komt daarin onder zware druk te staan. De algemeenheid wordt meer en meer begrepen als uiterlijk aan de individualiteit. Ze is iets secundairs, iets van de tweede orde, iets afgeleid. Soms wordt ze beschouwd als bedreiging voor het zijn van die individualiteit. De individualiteit wordt losgemaakt, metafysisch uit de universele orde die alles omvat en waarin alles op organische wijze met alles verbonden is, of sociaal uit een alles dragende substantiële zedelijkheid. Een treffend voorbeeld daarvan op praktisch vlak is het zogenaamde *contract-denken*, ongetwijfeld de meest dominante sociaal-politieke ideologie van de moderne tijd. Bij alle variaties die dit denken aanneemt is het toch zo dat telkens het algemene begrepen wordt als iets wat secundair is en uiterlijk aan de vele individuen. Zo wordt de staat gedacht als een gemeenschappelijkheid die individuen verenigt die initieel aan elkaar geopponeerd of van elkaar gescheiden zijn. Wat bij Hobbes voorafgaat aan het 'populus' dat resulteert uit het 'pactum unionis' is enkel een 'multitudo' die onder de dreiging van een oorlog van allen tegen allen staat. Bij Rousseau gaat het om een veelheid van individuen die gekenmerkt zijn door 'amour propre' (niet: 'amour

de soi'): een zelfliefdte ten koste van anderen die voert tot afhankelijkheidsverhoudingen. Bij Locke gaat het om een toestand van potentieel conflict waarin dragers van subjectieve rechten verkeren. Zelfs Kant begrijpt de verhouding tussen individueel en algemeen in privatieve termen. De rechtsorde wordt begrepen als een beperking van eenieders vrijheid waardoor de vele vrijheden samen kunnen bestaan.

Vanuit deze vooronderstelling moet elke vorm van algemeenheid en moet elke totaliteit noodgedwongen verschijnen als ofwel louter instrumenteel, ofwel als negatie van de vrije individualiteit en als repressie van een oorspronkelijke ontplooiing.

Deze wending, eigen aan de moderne tijd, zet zich door in het hedendaagse denken. Zo is het bijvoorbeeld opmerkelijk dat bij Heidegger de sociale relatie bijna noodgedwongen de vorm van *das Man* aanneemt. De ware subjectiviteit (*eigentliches Dasein*) wordt in de lijn van Kierkegaard gedacht als gescheiden individualiteit, nu niet meer eenzaam tegenover God, zoals bij de Deense denker, maar eenzaam tegenover een bestemming die op 'niets' uitloopt. Was in de romantiek de andere diegene die ver is en onbereikbaar, nu is hij diegene die mijn eigenlijkheid, mijn zelf-zijn bedreigt: zijn taal bedreigt de oorspronkelijkheid van het zelf spreken, zijn ethos de vrijheid van een eigen bestaansvoltrekking.

Deze sociale en antropologische individualiteitsopvatting gaat terug op een bepaalde metafysica, waarin de brede en pluriforme logos ingeperkt wordt tot 'slechts verstands-rationaliteit ('entendement', 'understanding', 'Verstand'). Wezenlijk voor het verstand is datgene, wat diffuus en in een onmiddellijke eenheid gegeven is, in delen of aspecten te analyseren. Het legt de levende, concrete, ene, werkelijkheid uiteen in een veelheid van bepalingen die strikt van elkaar worden gescheiden. Het verstand scheidt, abstraheert en stelt vaste bepalingen op. Deze bepalingen krijgen een zelfstandigheid waardoor ze worden losgemaakt uit de concrete context waarin ze samen bestaan en waarin ze betekenis hebben. Beslissend is hier het principe van abstracte identiteit: 'enkelvoudige betrekking van iets op zichzelf'. Dit is een vorm van gelijkheid waarbij de voor deze gelijkheid constitutieve relatie met het andere niet gethematiseerd wordt. De identiteit van een begrip of een zijnde wordt hier gevat als statisch, als een vaste wezensvorm. Men kan de sfeer van het verstand ook nog de sfeer van de *reflectie* of van de *verhouding* noemen: onderscheiden begrippen of zijnden verwijzen hier naar elkaar, spiegelen zich in elkaar, zonder dat de eenheidsgrond die dat mogelijk maakt, wordt gedacht. Correlaties en dualiteiten domineren hier het denken: universeel-particulier, oneindig-eindig, subjectief-objectief, identiteit-differentie, ik-andere, enzovoort.

Volgens het verstand is rationaliteit slechts *formeel*. Ze wordt opgevat als een geheel van vormen die uiterlijk zijn aan een gegeven inhoud. De totaliteit wordt hier gedacht als uniformiteit en als iets onmiddellijks. Ze bestaat bij gratie van de ophef-

ving van het verschil. De totaliteit doordringt hier alle particulariteit dusdanig dat deze verdwijnt. Individualiteit betekent hier: afgescheiden zijn, op zichzelf zijn, het relatieloze of datgene waarvoor alle relaties uitwendig zijn. Voor het verstand is de grens datgene wat alleen scheidt, niet verbindt. Het verstand is als de dood voor elke vorm van contaminatie. Het is beginsel van de dode materie, niet van het levende organisme, van wet en recht, niet van liefde, verzoening, barmhartigheid. Het principe van het verstand komt in de sfeer van de voorstelling en het gevoel tot uitdrukking in de religie van de wet. In deze religie is God 'slechts' transcendent. Hij is de enige die echt is en de mens met zijn eigen nietigheid confronteert. Hier domineert afstand, niet de liefde, de wet, niet de verzoening, God als heer, niet als Geest die in alles woont. Ethisch gezien ligt het verstand langs de kant van de moraliteit. Op de voorgrond staan opposities als plicht tegenover neiging, natuur tegenover vrijheid, behoefte tegenover verlangen. Het goede is niet het zijn zelf dat als alles gevende bron van zichzelf overvloedt en waarin alles zich bevindt. Neen, het is iets wat als een oneindig behoren tegenover het ik staat. Het is niet een levende en alles dragende werkelijkheid, maar een eeuwige opgave. Het verstand opponeert *Sein* en *Sollen*, radicaal.

Het is deze logica van het verstand die Levinas' kritiek op de totaliteit en zijn verdediging van de subjectiviteit iets dubbelzinnigs geeft. Want hoewel zijn kritiek op een slechts abstracte universaliteit en totaliteit *geheel terecht is*, tendeert ze er tevens naar *de hele rationaliteit te identificeren met het verstand* en de individualiteit alleen maar te kunnen redden door ze van haar reflexieve opponent te scheiden. Hierin blijft Levinas gebonden aan wat hij bestrijdt. In een zekere zin gaat zijn kritiek niet ver genoeg. Het volstaat niet de onware totaliteit en algemeenheid onder kritiek te stellen. Het komt er - filosofisch gezien - ook op aan ze te begrijpen als abstracte variant van ware algemeenheid. Het volstaat ook niet oppositie, verschil en afstand in het geweer te brengen tegen de totaliteit. Getoond moet ook worden dat elk verschil en elke separatie zich slechts kunnen voordoen op achtergrond van een nauwelijks in te halen fundamentele verbondenheid. Wat volledig anders is, geheel van mij onderscheiden, wat absoluut verschilt, gaat mij niet aan en kan mij niet aangaan. Als betekenisloos zijnde *is* het slechts, om met Sartre te spreken, puur *ensoi*.

Levinas' kritiek vordert ons op na te denken over de fundamentele voorwaarden voor het optreden van alteriteit. Het is niet toevallig dat al in de tweede zin van *Totalité et Infini* het woord *oorlog* valt. Het woord staat voor: negatie van het kwetsbare zelf. Het is niet toevallig, want het woord verwijst naar een vorm van algemeenheid die het subject bedreigt. Alleen, elke morele kritiek dient zich te realiseren dat oppositie een secundair fenomeen is. Niet dé ontologie als zodanig herleidt het andere tot het zelfde, maar slechts *een historisch bepaalde gestalte daarvan*. Er zijn andere gestalten, die hier nu niet uitgewerkt kunnen worden (zoals Aristoteles' polistheorie, Thomas' leer van de participatie, Hegels

filosofie van de geest). Ze kunnen laten zien dat de andere ons altijd al vertrouwd moet zijn om ons te kunnen bevreemden, altijd al vertrouwd via zijn lichaam, via de taal, de arbeid, het ethos. Oppositie en verschil veronderstellen een oorspronkelijke samenhang zonder de welke ze niet als zodanig gevoeld, ervaren of gedacht kunnen worden. Een individu voedt zich elke dag met en leeft elke dag van het andere en de andere. Voor de weduwe, de wees en de vreemdeling kan mijn huis slechts open staan omdat ik weet dat ze ook mensen zijn, meer nog: omdat ik ze als mijn lotgenoten ervaar. Identiteit. De totaliteit wordt dan niet als abstract gedacht, maar als concrete, levende eenheid van velen: geestelijke deelhebbing, eenheid-in-verscheidenheid. Algemeenheid is dan niet abstract, maar concreet. Het individuele bestaat dan slechts in en door het algemene en het algemene slechts in en door het individuele. Deze dialectische samenhang is geen reductie van het individuele, van het andere, maar de plaats waar dit zelf kan zijn. Het is zoals in de liefde: het samen-zijn is daar geen bedreiging. Hoe meer de andere in liefde met mij verbonden is, hoe méér ik zelf ben. Wanneer *deze* algemeenheid afgewezen wordt, moet wellicht gesproken worden van een "... egoïstisch protest tegen de totaliteit, ..." om met de woorden van Levinas te spreken⁵. De logica van dit soort protest is suïcidaal, zoals Eric Weil ooit ironisch opgemerkt heeft: een volstrekte negatie van de algemeenheid kan alleen *bestaan* op de wijze van de zelfmoord. Minder dramatisch gesteld: de negatie van elke bemiddeling leidt enkel tot een negatief werk. De angst voor concrete algemeenheid moet noodgedwongen resulteren in een angst om te zijn.

Levinas' kritiek confronteert ons evenwel niet alleen met een antropologische en sociale problematiek. Hij bevat ook een uitdaging die het principe van de filosofie zelf raakt, namelijk het *denken*.

2. Denken en leven

Is het niet inherent aan de filosofie als theoretische activiteit elke alteriteit te reduceren tot het zelfde? Moet de zelfgenoegzaamheid van de theorie niet doorbroken worden door terug te gaan naar haar ethische wortels: "De waarheid veronderstelt de rechtvaardigheid"⁶? Is erkenning van de alteriteit van de andere wel anders mogelijk dan als ethische praxis? Is denken, ook filosofisch denken, niet altijd principieel reduceren, identificeren? Aan de orde is nu niet meer een of ander type filosofie, maar de zaak van het denken zelf. Levinas' 'grote woorden' over de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte brengen de filosofie als zodanig in het geding. Is de filosofie in staat om de "fenomenen te redden" (Foucault)? *Individuum est ineffabile*? Gaat wetenschap slechts over het algemene? Is het slechts in andere levensvormen dan de theoretische, zoals bijvoorbeeld kunst, ethische praxis, religie

mogelijk recht te doen aan het singuliere? Is de andere het einde van de filosofie, diegene waar het denken op onvermijdelijke grenzen stoot? Levinas' kritiek confronteert ons met een vraag die inherent is aan de filosofie, namelijk de vraag naar haar eigen mogelijkheid.

Het is van belang zich te realiseren dat zodra de filosofie optreedt, die vraag gesteld wordt. Kritiek op de filosofie als zuivere theorie is zo oud als de filosofie zelf. De filosofie had pas - bij Parmenides - geleid tot een eerste gedurfde metafysische speculatie of daar kwamen de Sofisten. Met stelligheid werd betoogd dat zo'n discours niet mogelijk was ("de mens is de maat van alle dingen") en dat zo'n discours eigenlijk ook niet aan de orde was. Het ging immers voorbij aan de 'serieuze' zaken van het leven en de polis, namelijk macht, belang, politiek, genot, behoefte, enzovoort. Dergelijke en analoge kritiek zal zich in allerlei vormen blijven herhalen. Om tot een kritische waardering van die kritiek te komen, is het van belang te onderzoeken welke vooronderstellingen over wat denken is hier speelt. In een tweetal beschouwingen geef ik enkele aanzetten daartoe.

1. In een bepaalde zin moet men zeggen dat het filosofisch denken reductief van aard is. Filosofie blijft niet staan bij de werkelijkheid zoals die onmiddellijk aan het bewustzijn aanwezig is. Met Heidegger zou men kunnen zeggen "De eerste filosofische stap in het verstaan van het zijnsprobleem bestaat erin..., 'geen verhaaltje te vertellen',..."⁷. De filosofie probeert immers wat gegeven is te begrijpen. Ze vraagt naar het wezen van wat verschijnt, naar zijn waarheid, zin, grond, oorsprong, telos. In zekere zin bewerkt ze wat in de ervaring onmiddellijk gegeven is. Deze bewerking moet goed begrepen worden. Bedoeld is niet een reductie van iets in zijn volle en concrete rijkdom tot een of ander abstract begrip of bleek wezen. Neen, dit denkend bewerken beoogt te komen tot een beter, rijker, dieper vatten van het gegevene. Filosofie is niet tevreden met de empirie in haar onmiddellijkheid, niet omdat ze die zou misprijzen, maar om ze ten volle te kunnen honoreren. Ze leeft bij de gratie van de gedachte dat we kunnen zien en goed zien, begrijpen en beter begrijpen. In die zin zou men kunnen zeggen dat de filosofie het zijnde reduceert, namelijk tot zijn wezen en zijn intelligibiliteit. De filosofie is ervan overtuigd dat niet elke mening waar is, dat wat onmiddellijk is, beperkt is en iets voorlopigs heeft. Dat er een onderscheid is tussen *doxa* en *epistème*. Zo probeert bijvoorbeeld Plato te laten zien dat wat een mening zou kunnen zijn, namelijk dat recht gelijk is aan macht, onwaar is, niet goed vat wat recht eigenlijk is. Zo beperkt Hegel - bij zijn reflectie op het gebeuren van de Franse Revolutie - zich er niet toe dit gebeuren in zijn onmiddellijke tijd-ruimtelijk gestalte te beschrijven. Neen, hij probeert door te dringen tot de zin ervan. Hij ontdoet het gebeuren van zijn volstreekte singulariteit door het verbinden met het avontuur van de menselijke vrijheidsgeschiedenis. Hetzelfde gebeurt met het

fenomeen van de terreur die op de Revolutie volgt. Hegel 'reduceert' die tot het begrip, dat wil zeggen hij laat zien dat de vrijheidsopvatting die de Revolutie domineert (namelijk abstracte vrijheid) noodzakelijk op terreur moet uitlopen. In dit begrijpen krijgt de terreur een meer omvattende betekenis. Hierin speelt een opmerkelijke dialectiek. Pas door de reductie tot het begrip, of zo men wil het wezen, toont het onmiddellijke zich zuiverder in wat het is. Filosoferen is zo reduceren om beter te laten zien. Het klinkt paradoxaal. Ik denk dat elke filosofie die naam waardig dit doet, niet alleen een idealistische filosofie. Deze reductie is geen reductie van het andere tot het zelfde. Ze is geen geweld op de zijnden. Tenzij men 'zijn' met 'onmiddellijk zijn' zou identificeren. Maar dat is zelf geen onmiddellijk gegeven, maar resultaat van een bepaalde uitleg. Natuurlijk, het 'volstrekt andere' valt buiten deze vorm van filosofische reductie. Maar zoals reeds gebleken, kan het volstrekt andere niet betekenisvol verschijnen. Het is volstrekt opaak: er is niets in te zien en niets over te zeggen. Het is immers geheel onbepaald.

Het is daarom essentieel onderscheid te maken tussen *onmiddellijkheid* en *alteriteit* / *singulariteit*. Filosofie doorbreekt de onmiddellijkheid, maar dit wil niet zeggen dat ze de alteriteit opheft of het singuliere vernietigt. Met al haar arbeid probeert ze toch eigenlijk niet veel meer dan het voor-reflexieve, impliciete weten omtrent wat is, te begrijpen. Maar, hoever gaat dat? Is er dan geen weerstand? Zijn mijn beschouwingen tot hertoe toch niet, misschien impliciet dan, bepaald door het fantasma van een algehele en ongebroken transparantie? Deze vragen leiden tot een tweede reeks beschouwingen.

2. Ik begin ze met een korte verwijzing naar het beroemd geworden slot van de *Vorrede* tot Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Het filosofisch denken wordt daar vergeleken met de uil die pas zijn vlucht begint als de avond valt. Uit dit rijke motief vestig ik nu slechts op één element de aandacht. Het beeld van de uil van Minerva geeft onder andere aan dat filosofie *nadenken* is. Filosoferen veronderstelt dat de rede in de wereld werkzaam is. Wat is, komt in de filosofie tot zelfbegrip. De filosofie is als het ware het licht dat uit de dingen oprijst, een licht waarin de dingen zich kunnen tonen zoals ze zijn. Dit zelfbegrip van de werkelijkheid is slechts mogelijk wanneer de rede zich in de dingen heeft ontvouwd, zowel in de stoffelijke natuur als in de wereld van de cultuur en de geest. Maar, hoe is het dan precies gesteld met dat begrijpen, met dat zelfbegrip? Wat levert het ons op? Het beeld van de uil van Minerva legt enerzijds een nadruk op de inhoudelijke identiteit van werkelijkheid en filosofie (de filosofie vat datgene wat is). Anderzijds wordt deze identiteit tevens geïdentificeerd, beter: genuanceerd. Dit blijkt onder andere uit de volgende passage. Ik citeer: "Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sich sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen".

Hegel alludeert hier beslist op de woorden van Mephistopheles in Goethe's Faust: "Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des lebens goldner Baum". De metafoor zegt onder andere dat de filosofie niet de dingen zelf is, niet het leven zelf. De filosofie is een van de oriëntaties van het leven. Ook al wil ze altijd alles begrijpen, toch is ze zelf niet alles. Haar denken schildert de dingen grijs ("ihr Grau in Grau mahlt"). Het heeft niet de tinteling van de zintuiglijke ervaring, niet het meeslepene van een passie, niet de huiver van de religieuze ervaring. Het omvat alles, maar via grisaille-technieken. Alhoewel het denken kan intrigeren, fascineren, meeslepen, verrassen, verwonderd zijn, de vreugde van het inzien kan geven en de hoop op nieuwe dimensies, toch heeft het nooit de fascinatie en de ontroering die kunnen uitgaan van een blik, een omhelzing, een gedicht, een lied, een sonate, een spel van kleuren en vormen, enzovoort.

Vervalt met deze relativiserende beschouwingen echter niet elke grond voor de principiële identiteit van denken en zijn? Onttrekken zich hiermee de dingen zoals ze 'werkelijk' zijn niet aan de filosofie? Het antwoord is dubbel: ja en neen.

Ja, indien men zich deze identiteit op een *verstandsmatige* wijze voorstelt. In dit geval kan inderdaad de theorie, speciaal de ontologie, nooit een gastvrije plaats zijn voor het 'tode ti', voor dit unieke singuliere zijnde. Ik vraag me af of Levinas' oppositie tegen de Griekse logos niet getekend is door deze verstandsmatige conceptie van het ontologisch argument. Neen, indien de identiteit *dialectisch* wordt begrepen: een eenheid van eenheid en verschil. Dit is geen toverformule, maar de eenvoudige uitdrukking van het toch wel wonderlijk gegeven dat het denken kan verstaan wat het zelf niet is (en dus tevens op de een of andere wijze ook zelf wel is).

Enerzijds is er de identiteit. Dit wil zeggen dat het zijnde door intelligibiliteit gekenmerkt is. Het leent zich voor een redelijke omgang, zowel theoretisch als praktisch. Mijn verwijzingen van daarnet: het gefascineerd zijn, de betovering, de ontroering, enzovoort, betreffen ervaringen die betekenisvol zijn, die zelf in zich al een weten bevatten en zich daarom ook lenen voor een verdere inzichtelijke verwerking. De rede die hier in het spel is, is niet louter subjectief. Ze is niet louter een soort 'idea', een soort subjectief denkbeeld. Het gaat ook om de rede als objectief, om de logica van en in de dingen. Deze logica, deze rede, huist in alles, tot in het diepste gevoel en in de lichtste beroering. De nogal populaire oppositie van rationaliteit en emotie is modern. Ze is de keerzijde van een verengde opvatting van de rede. Deze rede huist ook in de andere. Daarom kan ik hem ontmoeten, kan hij zich aan mij tonen, mij oproepen, kan ik zijn stem verstaan en zijn gelaat vatten als méér dan puur lichaam. Daarom kan ik ook inzien dat hij of zij, mijn lotgenoot, meer is dan effect van mijn zingevend project maar een ander mens. Anderzijds is er het verschil, de weerstand, het enigmatische, de weerbarstigheid van de zijnden, de alteriteit. Deze neemt toe naarmate de zijnden meer zijn, meer individu zijn. Het opmerkelijke nu van dit enerzijds en ander-

zijds is dat, naarmate het zijnsniveau en de zijnsdensiteit toenemen, de dialectische eenheid van identiteit en verschil sterker wordt, als het ware meer en meer toepasselijk is. Haar hoogste vorm bereikt ze in de geestelijke, menselijke sfeer. De andere mens is enerzijds voor mij *de meest nabije* - mijn lotgenoot, vriend, helper, concurrent, geliefde, mijn steun en toeverlaat: *identiteit*. Anderzijds is hij of zij tevens *de meest verre* vreemde, onbereikbare, met een persoonlijke innerlijkheid die uniek is en voor mij ontoegankelijk: *verschil*. In deze absence-présence houdt de mens zich met de anderen op. Asymmetrie in de symmetrie.

Is de filosofie niet alles, toch neemt ze niettemin een unieke positie in tegenover de andere levensvormen, omdat ze het meest omvattende perspectief is. Een filosofisch betoog richt zich op alles, ook op datgene wat bijna niet te denken is en zich slechts als het afwezige toont. Dit wonder van het denken is het wonder van onze geest: 'de ziel is op een bepaalde wijze alles'. Het is niet zo, dat is althans mijn ervaring, dat dit denken mij noodzakelijk de dingen ontnemt, de andere reduceert tot een systeem of een principe. Natuurlijk kan het denken de zijnden tekort doen. Er zijn vormen van rationalisme die alles plat maken. De mogelijkheid waarop Adorno ten treure toe heeft gewezen: "Denken heisst identificeren ..." is reëel. Het denken kan iets zijn wezen ontnemen. Het kan, maar het kan ook anders. De rijke filosofische traditie laat dat overtuigend zien. De grote teksten uit die traditie geven ons als het ware de zijnden terug, maar nu in een meer omvattende dimensie. Ze helpen ons om te komen tot datgene waar het de filosofie om gaat, met name *theorie*, dat wil zeggen begrijpend zien, inzicht in wat is.

Het zal duidelijk zijn dat mijn interpretatie van wat filosoferen is, in sterke mate mede door het absolute idealisme van Hegel is bepaald. Bij Hegel is de verhouding van de filosofie tot haar voorwerp bepaald door een opmerkelijke identiteit van identiteit en verschil. Dat Hegel in de kracht van zijn denken tot het uiterste probeert te gaan betekent niet dat alles in abstracte speculaties 'verdwijnt'. De identiteit die zijn filosofie beheerst is blijvend mede getekend door verschil. Het wellicht meest betwiste deel van zijn filosofie, namelijk de filosofie van de absolute geest biedt daarvan een interessante illustratie. Zoals bekend worden daarin drie verhoudingen tot het absolute ontwikkeld: kunst, religie en filosofie (of: drie absolute verhoudingen; op de discussie over een transcendentale of een metafysische interpretatie van Hegel kan hier niet ingegaan worden). Hoe moet de verhouding van de filosofie tot de twee andere sferen gedacht worden? Globaal kan men twee mogelijkheden onderscheiden. In het eerste geval wordt de hele esthetische en religieuze orde restloos opgeheven in de filosofie. Kunst en religie zijn dan verhoudingen die, eenmaal de filosofie bereikt is, achtergelaten worden als onwaar. Deze opvatting is mijns inziens in strijd met Hegels theorie van het speculatieve, redelijke denken. De identiteit van het begrip wordt er immers uitgehold tot een lege verstands-identiteit. In het andere geval -

waarvoor ik kies - *blijven* deze sferen *conditio sine qua non* voor het denken. De *Aufhebung* die de filosofie voltrekt mag niet chronologisch begrepen worden. Ze is logisch, structureel: het filosofisch denken voltrekt zich in een permanente opheffing (negeren én bewaren) van wat in gevoel, voorstelling en aanschouwen gegeven is. Dit betekent dat de filosofie blijvend op haar andere aangewezen is, op wat in de ervaring, de aanschouwing, de voorstelling, het gevoel gegeven is. Het begrip 'reduceert' het andere niet, maar verheldert het. Het sluit de alteriteit niet uit. Integendeel: het is het licht dat verlicht wat zelf geen filosofisch denken is.

3. Ervaring en denken

Wat zou de reden zijn dat Levinas' radicale kritiek op de westerse wijsbegeerte zo aanspreekt? Natuurlijk is er een voor de hand liggende verklaring. Deze ligt in de originaliteit, de diepte en het filosofisch pathos van zijn teksten. Hier geldt wat van elke grote filosofische tekst geldt: hij spreekt aan omwille van het oorspronkelijke licht dat de denker meebrengt en waarin het mysterie van het bestaan op een nieuwe wijze verschijnt. Met name bij Levinas' doordenking van de alteriteit is dit het geval. Er is echter wellicht nog een andere reden, die meer *epochaal* is. Levinas spreekt ook aan, omdat hij op een opmerkelijke wijze fundamentele ervaringen van de moderne en postmoderne cultuur vertolkt. Wat nu volgt zijn niet veel meer dan enkele suggesties: "Hoe komt het dat we denken zoals we denken?"⁸

Filosofie, aldus een bekende uitspraak van Hegel, is haar tijd in gedachten gevat. Zoals elkeen kind van zijn tijd is, zo ook de filosofie. Ze kan niet denken of spreken vanuit wat nog niet is. Dit betekent niet dat filosofie veroordeeld is ideologie van haar tijd te zijn. Het betekent wel dat ze in haar denken doortrokken is van het milieu waarin ze oprijst. Dit geldt ook voor Levinas. Het is bekend dat zijn filosofie doortrokken is van de ervaring van de oorlog en van de horror van het totalitarisme. Al op de eerste bladzijden van *Totalité et Infini* lezen we het: de dreiging van de geschiedenis als een macht waarvoor het individu niet telt. Deze ervaring is grotendeels niet meer de onze. Natuurlijk, het is nog relatief recent dat 'Les aventures de la dialectique' in Oost-Europa en Rusland hun onthullend einde gekend hebben en dat slogans als 'barbarie à visage humain' op de filosofische scène de ronde deden. Toch is het niet direct die ervaring, denk ik, van waaruit voor velen de aansprekingskracht van Levinas komt. Iets anders staat op de voorgrond. Het klassieke filosofische project van een universele en concrete rationaliteit is problematisch geworden en de kritiek daarop appellerend, omdat dit klassieke denken niet meer of nauwelijks nog geworteld is in een *ervaring van concrete universaliteit*. De moderne cultuur die

ons denken voedt en uitlokt staat vooral in het teken van het abstracte verstand. Dit lijkt onder andere uit het paradoxale samengaan van toenemende vormen van een louter formele rationaliteit en van een zich absoluut stellende particulariteit. Het is opmerkelijk dat zowel het klassieke universalistische discours van de mensenrechten succes heeft als Nietzsches denken in termen van fragmentarisatie en strijd⁹. Velen ervaren de staat niet meer als een verwerkelijking van de vrijheid, als het bestaan van concrete universaliteit. Hij verschijnt eerder als een uitwendig verband van particuliere individuen samengehouden door de formele universaliteit van een rechtssysteem en een bureaucratie. Eenheid wordt dan niet ervaren als vrucht van een *levende* gemeenschappelijkheid. Ze is dan iets dat verschijnt als resultaat van procedures en consensusvorming, iets dat met andere woorden op technische wijze gemaakt wordt. Of 'het heersen van de techniek' verwijst naar een nieuwe vorm van totalitarisme zoals sommigen in het spoor van Heidegger betogen, moet hier buiten beschouwing blijven. In ieder geval is het zo dat techniek een zaak is van het *Verstand* niet van de *Vernunft*. De technische rationaliteit is formeel. Ze is gekenmerkt door de ijzeren wet van de identiteit. Ondanks alle romantische dromen van een andere 'wetenschap en techniek' die toch 'wetenschap en techniek' zou blijven - 'hetzelfde anders' - blijkt die ijzeren identiteit zich overal, ook in Afrika en Azië, door te zetten. *Niet het zelfde anders. maar het zelfde op dezelfde wijze*. De dominantie van een formele rationaliteit en universaliteit heb ik in mijn boek *Het gewicht van de eindigheid* in het breder kader van een *afwezigheidslogica* geplaatst: wat wezenlijk is wordt ervaren als afwezig. Hierin komt de Verlichting tot haar volle verwerkelijking. De moderniteit dreigt het individu zijn ethos te ontnemen: een huis waarin het kan leven. Wat staat het individu dan te doen? Wat doen wanneer het universele niet meer de substantie is waarvan en waarin ik kan leven? Wat doen wanneer ik het gevoel heb dat het me eerder beklemmt en arm maakt? Wat anders doen dan wat Socrates deed toen de Atheense democratie ten prooi viel aan corruptie en machtsspelletjes en de betere geest niet meer kon bevredigen? Wat anders doen dan zich afwenden van het algemene, het ter verantwoording roepen, het onder kritiek stellen? Deze kritiek, omdat het ware leven afwezig is (Levinas: "Het ware leven is afwezig"¹⁰), kan diverse vormen aannemen. Op twee ervan vestig ik de aandacht. De eerste is die van de *ironie*. De postmoderne hang naar het ironische is niet noodzakelijk slechts het symptoom van het onvermogen zich aan wat hier en nu is toe te wijden. Hij kan ook begrepen worden als een vorm van kritiek op het algemene. De andere vorm is die van de *moraal*. Wanneer het ethos niet meer de ruimte is van het goede leven, wanneer wat ons met elkaar bemiddelt niet meer als een waarheidsgebeuren ervaren wordt, dan moet dit goede noodgedwongen gezocht worden buiten elke bemiddeling om. In een 'face-à-face', in een 'morele eis'. Hier ligt een ankerplaats

van Levinas' denken.

Ik vrees dat mijn nogal sterk door Hegel geïnspireerd betoog niet zo gemakkelijk een dergelijke ankerplaats kan vinden en daarom het gevaar loopt iets retorisch te krijgen. Het wordt daarmee echter niet per definitie overbodig. Als het goed is, kan het helpen de onmiddellijke ervaring zelf te wantrouwen, ze te bevragen, andere ervaringen te beluisteren en nieuwe mogelijkheden van denken en leven te verkennen. Alhoewel de filosofie geen hospitaal is (Merleau-Ponty), kan ze er toch toe bijdragen de macht van wat hier en nu is te breken en ruimte te openen voor nieuwe dimensies en verdrongen mogelijkheden.

Noten

1. *Totalité et infini* (afkorting: TI), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1961, p. X. Voor de vertaling van de citaten volg ik de vertaling van De Boer en Bremmers (Baarn,Ambo, 1987).
2. TI, p.17; zie ook: pp.75,16
3. TI, p. XIV
4. W.Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 9.
6. TI, p. 62
7. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 6. Voor de vertaling van het citaat volg ik de vertaling van Mark Wildschut (Sun, 1998).
8. Zoals Sam IJsseling het in het spoor van Heidegger herhaaldelijk formuleert.
9. Aldus Paul van Tongeren, Nietzsche's moraalkritiek en de idee van de mensenrechten, in L.Heyde e.a.(red.), *Begrensde vrijheid*, Zwolle, 1 989, p.70.
10. TI, p. 3 "Toch zijn we op de wereld", zo vervolgt Levinas het citaat van Rimbaud, in tegenstelling tot Rimbaud zelf die daarna schrijft: "Nous ne sommes pas au monde"(informatie ontleend aan de Nederlandse vertaling van de Boer en Bremmers, p.29). Metafysica krijgt aldus een kritische betekenis.

PERSONALIA

Theo de Boer publiceerde in 1997 *Pleidooi voor interpretatie* (Amsterdam, Boom).
Antoon Braeckman is de auteur van *De waarheid van de kunst* (Leuven, Peeters, 1997)

Ludwig Heyde bereidt een studie voor over subjectiviteit; in 1995 publiceerde hij bij Boom (Amsterdam) *Het gewicht van de eindigheid: Over de filosofische vraag naar God*.

Renée van Riessen is de auteur van *Erotiek en dood, met het oog op transcendentie in de filosofie van Levinas* (Kampen, Kok Agora, 1991); zij werkt momenteel aan een studie over de verhouding van religie en ethiek bij Levinas.

Binnenkort in de Uil van Minerva:

Mark De Kesel, *Tweemaal voorbij Hegel*

Cyril Lansink, *Ironie als deugd. Tussen absolutisme en relativisme*

W.H. von der Dunk, *Lou de Jong als Kroniekschrijver van een normatief verleden*