

Durkheim, Sartre, Rawls, Habermas, Nozick, Toulmin, Moore enzovoort. De auteurs slagen er mijns inziens niet in dit lappendeken te overstijgen. Hun boek blijft steken in een subjectief overzicht, waarbij de eenheid of de rode draad verloren gaat.

Er zitten ook veel lacunes in, wat de auteurs trouwens toegeven. Het is voornamelijk een Ango-Amerikaanse aangelegenheid geworden waarbij bepaalde (echte !) stromingen ten onrechte ontbreken. Ik denk hierbij aan de marxistische school of de fenomenologische moraaltheorieën. Raes en Mortier geven dit grootmoedig toe, maar hun argumentatie klinkt toch wat zwak : "...lacunes..., veroorzaakt door spreekwoordelijk tijds- en plaatsgebrek. De coherentie die ondanks alles in ons verhaal steekt, ligt vooral hierin dat wij aan lokale geschiedschrijving hebben gedaan. Dat kan geen probleem zijn in een tijd waarin filosofen globalisme schuwen als een metafysische pest." (blz. 16). (sic !! - van relativisme gesproken).

En toch... De bijdragen van Raes en Mortier geven uitstekende inleidingen in het denken over moraal bij de besproken figuren. De structuur van het werk is van die aard dat de lezer het naar eigen inzicht en believen te nutte kan maken. Elk hoofdstuk vormt een afzonderlijk geheel en de inleiding biedt een (misschien iets té) summier historisch overzicht. Wie de besproken auteurs reeds kent of gelezen heeft, zal wellicht niet veel nieuws ontdekken bij Raes en Mortier. Maar als introducties of geheugenopfrissers mogen de bijdragen er wel zijn.

Misschien kunnen de auteurs bij een volgende druk de ondertitel wijzigen. Inderdaad, 'stromingen in de hedendaagse ethiek' dekt de lading niet. Wellicht zou het beter zijn te schrijven. 'Een keuze uit het hedendaagse denken over moraal' (of iets gelijkaardigs).

Freddy DUTOIT

LEVINAS' GOD

Johan Goud, *God als raadsel. Peilingen in het spoor van Levinas*, Kampen, Kok Agora, en Kapellen, DNB/Pelckmans, 1992, 192 blz., ISBN 90 391 0046 2 (Kok) en 90 289 1711 X (DNB/Pelckmans).

Dit boek is een bundel bestaande uit reeds eerder gepubliceerde, maar voor deze gelegenheid opnieuw bewerkte artikelen, uit enkele nog niet eerder gepubliceerde voordrachten en, tenslotte, uit een 'Gesprek met Levinas' (uit 1980/81). Al met al elf onderling grotendeels onafhankelijke bijdragen waarvan elk (de noten niet meegerekend) gemiddeld zo'n acht bladzijden beslaat. Het gaat dus om een serie korte schetsen over uiteenlopende thema's. Telkens staat echter het denken van Emmanuel Levinas centraal en dat maakt dit boek dat handelt over godsdienstwijsbegeerte, christologie, 'New Age', postmodernisme, liberale ethiek, de methode van Levinas, en nog meer, toch enigermate tot een eenheid.

Ik vermoed dat dit boek zowel oriënterend als desoriënterend zal werken, waarbij zowel het één als het ander zijn nut kan hebben. Dat ligt niet alleen aan het wat vluchtige karakter dat aan een schets onvermijdelijk eigen is. Ook wat de wijsgerige inhoud aangaat, is deze lectuur een nogal gemengde ervaring, of men het boek nu ter hand neemt als een eerste introductie tot het denken van Goud/Levinas, of juist als het diepgaand te bestuderen product van de schrijver van de zeergeleerde studie *Levinas en Barth* uit 1984. Voor de beginner is deze bundel telkens toch erg moeilijk en abstract, voor de meer gevorderde dikwijls te snel gedaan en te fragmentarisch. Het lange gesprek met Levinas vormt hierop geen uitzondering. Verstandig, behartenswaardig en interessant zijn al deze beschouwingen intussen wel, maar ze plaatsen ook, van het begin af aan, voor grote problemen. Over een paar moeilijkheden wil ik nu iets uitvoeriger spreken, om straks geheel tegendraads te eindigen.

(1) Levinas stelt, aldus Goud, dat de joodse, bijbelse liefde en verantwoordelijkheid gezien dient te worden als de oorsprong van het bewustzijn, dus van het Westerse, Griekse denken (24v, 38; vgl. 142). De grondslag van "een *profetische filosofie*" (24; vgl. 45) vormt de gedachte dat "aan de onthulling van de waarheid de openbaring van de Ander voorafgaat" (43). Anders gezegd, het goede, dat ligt aan gene zijde van wat is, en *niet* het ware, heeft het eerste woord (24).

Misschien kan dit zo gezegd worden. Alleen, wat moeten we nu met deze indeling in 'joods' en 'Grieks' wanneer ons verderop (160) meegedeeld wordt dat Levinas in 1947 "Plato's idee van het Goede 'aan gene zijde van het zijn' tot leidster neemt" ? Is Plato een jood ? Is het platonisme een te verwaarlozen stroom in de Westerse filosofie ? Let wel, het gaat hier om iets dat behoort tot de kern van Levinas' denken.

(2) "Filosofie die de joodse inspiratie serieus neemt, komt onontkoombaar bij een *alternerende* beweging tussen 'liefde' en 'bewustzijn' uit", zo schrijft Goud (38). Het spreken van de filosofie kenmerkt zich dus door "de voortdurende omslag van Gezegde tot herroeping" (33). Deze 'alternantie' wordt vervolgens tegen Heidegger in stelling gebracht (38vv). Goed. Alleen, wat moeten we nu aan met een uitspraak van Levinas, verderop in het boek (146), waar Levinas meedeelt de gedachte van de alternantie ook in het werk van Heidegger aangetroffen te hebben ? Dit is verwarrend. Hoe kan Goud nu nog zonder nadere articulatie stellen (42) dat bij Heidegger het ontologische overwicht aan het Zijn, in plaats van aan het Dasein, toevalt ?

(3) Goud zet in met een uitgesproken accent : hij poogt "het woordje God met 'de knipooog van het raadsel' toe te passen" (11). "God spreekt me toe in het gelaat van de naaste, dat een beroep op me doet en me van mijn rust berooft. Op een directere manier laat Hij zich niet kennen", zo schrijft hij (20). Wel, laten we toegeven dat het lot van een ander ons *nu en dan* raakt, althans *in een bepaald opzicht en in zekere mate*. Hiermee is dus nog niet gezegd dat het ik "van meet af aan verplicht aan de ander" en in een oneindig perspectief "tot 'goedheid' geroepen" is (26). Volgens Levinas zou echter "de taal als zodanig, het gesproken woord zelf", profetisch zijn; "door mijn spreken heen" zou "'Gods woord' klinken" (145; Levinas' woorden in het gesprek met Goud). Dit is een verleidelijke gedachte. Het zou een *mooie* gedachte zijn indien degene die haar proclameert niet zo ernstig was als Levinas is.

De overstap van het relatieve naar het absolute, van een ander met zijn gezicht naar de Ander en diens gelaat dat 'spoor' van de Oneindige is, van een je enigszins verplicht voelen aan iemand naar "een oorspronkelijk en ongereserveerd openstaan voor de ander" (33; vgl. 143), wordt door Goud moeiteloos gemaakt; niets wordt hier geproblematiseerd. Apodictisch, 'profetisch', 'messiaans' (vgl. 112), theocratisch preken Levinas en Goud een 'heilige' (127v, 167) belangeloosheid (41, 136). Kortom, het raadsel dat centraal moest staan, slaat hier onmiddellijk in zijn tegendeel om, ongeveer zoals in bepaalde vormen van christendom het mysterie tevens het meest onwrikbare dogma is, of zoals de absolute, boven alle instituties verheven (vgl. 19, 22v) vrijheid zich telkens onverhoeds als meedogenloze willekeur ontpopt. Moeten wij, na een geschiedenis van valse profeten, valse messiassen, valse wereldverbeteraars en niet minder van zichzelf overtuigde sceptici niet eens wat voorzichtiger en gereserveerder te werk gaan? Ook het raadsel lijkt een verraderlijk toevluchtsoord te zijn.

(4) "De 'absolute' ervaring van de ander" is "een ervaring met de eigenschappen van een 'openbaring'" (57); dat is hier beslissend (vgl. 43). Het gaat om "het raadsel van de in de tijd komende Eeuwige" (65). Openbaring, zo zou ik menen, is een historisch en dus een incidenteel, lokaal gekleurd gebeuren, of het nu gaat om de openbaring van de Thora aan Israël, van God in Christus aan de heidenen, of, bij Plato in het *Symposium*, van het Goede aan Socrates. Goud spreekt echter van een oorspronkelijk verbond tussen mij en de ander" en van een ander die er, in deze zin (!), "altijd al" is (106; vgl. 26, 109). Het zou gaan om "een voor ieder herkenbare ervaring" (142).

Wordt hier het onderscheid dat men dient te maken tussen een 'altijd al' zich voltrekkende schepping en een telkens historisch optredende openbaring niet veronachtzaamd? Waarom maakt Levinas geen onderscheid tussen de ene en de andere soort van 'evenement' (vgl. 52)? Heeft hij zelfs dit minimum niet van zijn zogenaamde leermeester Rosenzweig geleerd? Heeft Levinas de fundamentele 'anthropologie' van de (vroeg) Heidegger niet geforceerd door 'het absolute' in de fenomenologie te halen en toch dat wat *sowieso*, dus a-historisch en altijd al, de mens als mens constitueert tot uitgangspunt te blijven nemen? De interessante vragen die Goud op dit punt aan hem stelt (154vv), brengen Levinas er niet toe zijn fenomenologische uitgangspunt te problematiseren. En ook bij Goud vinden we geen spoor van enig besef dat het engagement met iets absoluuts nogal excentriek is.

5) "'Heiligheid'", zo zegt Levinas in zijn gesprek met Goud (167), is "het fundament van de moraal". Ligt er dan niets tussen de oneindige onbaatzuchtigheid en het baatzuchtige, wederkerige, juridische 'voor wat hoort wat' en 'ieder een gelijk deel'? Eén vraag is, hoe het hier mogelijk is de *morele* instituties niet te laten vervliegen in dat oneindige absolute, of, omgekeerd, hoe men kan vermijden dat dit absolute ten onder gaat in de eerste de beste eindige, relatieve gelaat-ervaring annex morele praxis. Daaraan vooraf gaat echter de vraag, wat ertoe kan bewegen om dit absolute, dat ons als een rest van het reeds geschiedenis geworden monotheïsme nog achtervolgt, niet als louter verdwazing en als een bron van ellende af te doen. Van "een voor ieder herkenbare ervaring" (142; vgl. 179) is allang geen sprake meer.

Ik constateer dat Levinas, en in diens spoor ook Goud, geen oog hebben voor het excentrieke karakter van 'openbaring'. Deze verblinding impliceert een zekere verdwazing.

In het boek van Goud is dit het duidelijkste zichtbaar waar de 'heiligheid' als het fundament van de moraal ter sprake komt. De schijn ontstaat, dat deze heiligheid, dit absolute fundament, reeds en altijd al en vanzelf aan ieder *ter beschikking* zou staan, op mysterieuze, raadselachtige wijze geïncarneerd in het gelaat van de ander (vgl. 170, 175, 179); 'als je er maar gehoor aan geeft!'. Wel, waar mensen menen reeds aansluiting te vinden met een absoluut fundament, daar is sprake van 'fundamentalisme'. De 'onbaatzuchtige heiligheid' ervan wordt echter door hen die onder het regime ervan leven ook wel eens ervaren als een vloek. Hier kan men immers inzake God niet meer in de lach schieten, zoals Sara dat kon (zie *Genesis* 18; vgl. 21). Laat God liever op afstand blijven!

Victor KAL

INDIEN NIET TEVREDEN, GELIEVE ZICH TE ONTHOUDEN...

John Kenneth Galbraith, *The Culture of Contentment*. London Penguin Books, 450 Bfr., ISBN 0-14-017366-8

Elke nieuwe publicatie van de nu vijftientigjarige Amerikaanse econoom John K. Galbraith beroert de gemoederen niet alleen binnen het economisch vakgebied, maar ook ruim daarbuiten. In de jaren zestig bezorgde hij veel deining met enkele publicaties, waaronder zijn meest bekende *The Affluent Society* en *The New Industrial State* zijn. Met zijn recentste essay, *The Culture of Contentment* slaagt hij er opnieuw in om de discussies in de Verenigde Staten hoog te doen opslaan. Toch is dit zeker niet zijn beste boek.

Centraal in dit werk stelt Galbraith dat de economen feitelijk naar de mond van de machthebbers praten. Hun stellingen willen een verantwoording zijn van een bepaalde situatie, gevoerde politiek of leidende klasse. Reeds als student zag Galbraith in dat de steriele wereld van Smith, Ricardo of Marshall — enkele van de eminente economen die traditioneel in de studieboeken vermeld worden — niet bestaat. Hun economische visies, met een doorzichtige markt waar vraag en aanbod in volkomen harmonie voor een perfect systeem zorgen, stroken niet met de werkelijkheid. De economische realiteit wordt door diverse machtsconcentraties verstoord (bijvoorbeeld door een technocratische lobby zoals Galbraith die zelf beschreef in de *The New Industrial State*).

Galbraith is een overtuigd aanhanger van de ideeën van de Britse econoom John M. Keynes. Hij fulmineert dan ook fel tegen de marktfilosofie van de huidige generatie economen (met op kop de 'supply-side' adepten en de monetaristen). Zij steunen hun opvattingen op drie uitgangspunten: beperking van de overheidstussenkomsten, een sociale rechtvaardiging van de accumulatie van rijkdommen en tenslotte een verantwoording verstrekken voor de verslechterde situatie van de sociale onderklasse.

De hoofdvertegenwoordiger van de 'supply-side economics', Arthur Laffer, verstrekte de rijkere bovenklasse een motief om de belastingen te verlagen. Volgens deze theorie zou er een kritisch punt bestaan waarna een verdere toename van de belastingdruk leidt tot een vermindering van de belastinginkomens (bijvoorbeeld ten gevolge van een grotere