

# DOGMATISME EN ONTOLOGIE BIJ LEVINAS

RIJKSUNIVERSITEIT GENT  
Faculteit voor Letteren en Wijsbegeerte  
Academiejaar 1982-83

Verhandeling voorgedragen voor het behalen  
van de graad van licentiaat in de Wijsbegeerte  
door Paul WILLEMARCK,  
Promotor : prof.dr. Rudolf Boehm.



# DOGMATISME EN ONTOLOGIE BIJ LEVINAS

RIJKSUNIVERSITEIT GENT  
Faculteit voor Letteren en Wijsbegeerte  
Academiejaar 1982-83

Verhandeling voorgedragen voor het behalen  
van de graad van licentiaat in de Wijsbegeerte  
door Paul WILLEMARCK,  
Promotor : prof.dr. Rudolf Boehm,

# DOGMATISME EN ONTOLOGIE BIJ LEVINAS

RIJKSUNIVERSITEIT GENT  
Faculteit voor Letteren en Wijsbegeerte  
Academiejaar 1982-83

Verhandeling voorgedragen voor het behalen  
van de graad van licentiaat in de Wijsbegeerte  
door Paul WILLEMARCK.  
Promotor : prof.dr. Rudolf Boehm.

Levinas' filosofie is in de eigenste zin moraalfiloso-  
 fie. De moraalfilosofie is voor Levinas de 'eerste fi-  
 losofie'. Hiermee denkt hij in tegenstelling te staan  
 tot het grootste deel van de Westerse filosofie, die,  
 aldus Levinas, de waarheid boven de rechtvaardigheid  
 heeft geplaatst. Levinas wil de metafysica in ere

herstellen, en haar opponeren aan de ontologie. De on-  
 tologie is een dogmatische filosofie, aldus Levinas,  
 die de werkelijkheid reduceert tot een totaliteit,  
 een systeem. Ze staat in het teken van het egoïsme en  
 reduceert het Andere tot het Zelfde. De metafysica

daarentegen zou de oorspronkelijke roeping van de fi-  
 losofie trouw blijven door de rechtvaardigheid boven  
 de waarheid te plaatsen. Dit releveert zich in de aan-  
 dacht voor de/het Andere. De metafysische relatie is  
 een relatie met de Andere, die hem niet tracht te

dwingen, maar vrede is (of nastreeft) met hem - pluraal.  
 Dit is het interessante bij Levinas. Wat hij de metafysi-  
 ca noemt, is de aanleiding voor een meditatie van hetgeen  
 men de paradox van de pluralistische of tolerante idee zou  
 kunnen noemen. De tolerante idee is een paradox reeds op het  
 vlak van de common sense : enerzijds is er het gevaar

van de laksheid en anderszids de intolerantie. De gulden middenweg lijkt te liggen in het 'standpunt' of het 'engagement'. Maar hier stelt zich voor de Westerse filosofie een probleem in verband met de voorstelling of het begrip in de tolerantie (of het pluralisme), want indien men de ontologische fundering van de Westerse filosofie ernstig neemt, komt men onvermijdelijk tot de conclusie dat de 'ware' tolerantie (of het 'ware' pluralisme) enkel mogelijk zijn binnen de adequate van de voorstelling met de wetmatigheden van de totaliteit (de wereld). Dit betekent echter meteen dat het Ik en de Ander in deze totaliteit verenigd worden en dus, zoals Levinas zegt, eigenlijk tot het Zelfde gereduceerd worden. Ze krijgen een gemeenschappelijke grond die hun 'waarheid' is. De twee heterogene entiteiten zijn twee delen van een geheel geworden. Het is tegenover dit probleem dat Levinas' poging om onze verhouding tot de/het Andere te denken, voor ons betekenis krijgt. Te meer daar Levinas' formuleren het probleem meteen op een principiële vlak stellen. Want het is duidelijk dat het empirisch in veel gevallen vrij duidelijk is wat pluralisme en tolerantie betekenen. De problemen

1. Levinas schrijft het Oneindige met hoofdletters om te benadrukken dat hij het over het metafysische aan Andere heeft, hij houdt dit niet systematisch aan maar doet dit enkel wanneer hij denkt dit te moeten accentueren; wij gebruiken het verschil echter systematisch, omwille van de duidelijkheid - we gebruiken steeds een hoofdletter maar het over het metafysische Andere gaat en een kleine letter wanneer het Andere binnen de ontologische verhoudingen komt.

deze absolute normen is precies de verwezenlijking denken tegen de achtergrond of in het perspectief van het Volmaakte, het Absolute.<sup>1</sup> Immers de realiteit uitdrukking opvat als de idee van het Oneindige, God, lukt precies door het feit dat hij het Andere en zijn der dat zich uitdrukt en ons onderricht. Maar dit misdoor het Andere te denken als het gelaat van de An-totalisering van de ontologie te kunnen ontsnappen tische aspect van zijn werk. Levinas denkt aan de Fichte-interpretatie, die voorbijgaat aan dit kritische varing. Levinas kent echter enkel de solipsistische niet tegelijk noodzakelijke voorwaarde is van de ervaring te denken - dit is een voldoende grond die geslaagd is een niet dogmatisch gearde grond van de denken. Hiertegenover plaatsen wij Fichte die er in vinas kan het begrip enkel als ontologisch begrip andere conceptie van de ervaring moeten hebben. Le-me van het Zelfde te bevrijden. Daarvoor zou hij een zin dat hij er niet in slaagt zich van het dogmatische gepoogd heeft. Zijn onderneming mislukt in die op het principiële vlak plaatst. En dat is wat Le- worden echter filosofisch toegespitst wanneer men ze

van de ontologie (de platonische participatieloga). Levinas tracht hieraan te ontsnappen door het Onein-  
 dige te plaatsen in de uitdrukking van het gelaat van de Ander, en in het onophoudelijke hernemen van de  
 uitdrukking ("dedire le dit"). Het eerste zal zich  
 reduceren tot een chronologisch verschild, het tweede  
 zal verdwijnen van zodra de ethiek praktisch wordt.  
 Hij tracht er ook nog aan te ontsnappen door te stel-  
 len dat de idee van het Oneindige, geen thematisering  
 is van het Ik, maar een eis van de Ander. Wat erop  
 neerkomt dat het Oneindige niet in de aantonnende wijs  
 maar in de gebiedende wijs moet gedacht worden maar ook dit  
 zal hem niet van het dogmatische bevrijden. Uiteinde-  
 lijk kan hij de verhouding van het Ik tot de/het Ande-  
 re niet kritisch denken zolang hij het principe van  
 de ervaring als een voldoende grond denkt die tegelijk  
 ook noodzakelijke voorwaarde is. Levinas geeft in zijn  
 beschrijvingen echter dikwijls de mogelijkheid om tot  
 een niet dogmatische conceptie van de werkelijkheid  
 te komen - maar hij maakt dit zelf (steeds) terug on-  
 mogelijk door zijn geloof in de absolute normen (God,  
 het Oneindige, ...). Deze dubbelzinnigheid van zijn  
 beschrijvingen zal ons ook nog bezighouden.

Er rest mij nog mijn dank te betuigen aan degenen die  
 mij geholpen hebben: Rudolf Boehm en Benoît Angelot,  
 die zich steeds bereid hebben getoond zich met mijn  
 problemen in te laten.



Levinas wordt als één van de grootste, zonet de groot-  
ste moraalfilosoof van de 20<sup>e</sup> eeuw aanzien. En inder-  
daad, er zijn willicht weinig hedendaagse auteurs die  
de diepgang en complexiteit van zijn morele intuïtie  
kunnen bereiken. Levinas heeft ook de verdienste of

het voorrecht, de erfgenaam te zijn van verschillende  
tradities en denkrichtingen. Enerzijds is hij als Jood  
en als schrijftgeleerde<sup>1</sup> de erfgenaam van de Joodse tra-  
ditie, anderzijds is hij ook zeer goed geschoold in de  
filosofie. Bovendien is hij binnen de Westerse traditie  
vertrouwd met verschillende denkrichtingen. Enerzijds

behoort hij tot de fenomenologische school, maar ander-  
zijds is hij ook zeer sterk beïnvloed door de filosofie  
van Franz Rosenzweig en Martin Buber, en door de Franse  
filosofie vanat Bergson. Hij zelf behoort tot het Fran-  
se existentialisme en men moet de genealogie van zijn  
werk dan ook begrijpen in dit perspectief.

Met betrekking tot de receptie van Levinas' werk stelt  
zich een probleem. Zijn werk heeft, zoals eigenlijk ook  
te verwachten is, groot gehoor gevonden vanuit gelovige  
hoek.<sup>2</sup> Dit plaatst de problemen reeds in een zeer spe-

1. Hij blijft echter een outsider tegenover de traditio-  
nele schrijftgeleerden. Tot zijn grote spijt worden  
zijn interpretatiepogingen van de Talmud bij hen niet  
goed onthaalt.
2. Zijn werk werd verschillende malen bekroond : hij  
kreeg de Albert Schweitzer-prijs, hij is ere-doctor  
aan de Katholieke Universiteit van Leuven, aan deze  
van Leiden, ...

1. Ik citeer Levinas meestal in het Frans, omdat de Franse taal naar mijn gevoel een atheïstische of agnostische interpretatie, itt onze taal, bevoor- deligt.

citiek perspectief. Een perspectief dat zeker niet vreemd is aan Levinas' werk, en dus ook volkomen te recht is. Maar het valt te betwijfelen of Levinas' verdienste in deze richting zou moeten gezocht worden. Vanuit de aard van de probleemstelling van de moraal vandaag denk ik dat het godgelovige perspectief eigenlijk irrelevant is, en in die zin voorbijgaat aan datgene waar het op aankomt. Immers sinds de Franse (en Amerikaanse) Revolutie, sinds het ontstaan van de moderne staten en de Verklaring van de Rechten van de Mens is het morele gezag overgegaan van de Kerk en de Monarch, naar de Staat als geïnstitutionaliseerde wet- telijkheid, en haar rechters. Met andere woorden voor zover de moraliteit haar neerslag heeft in de principi- pes van de moderne staten - in die mate heeft de mora- liteit een profane fundering gekregen. Natuurlijk kan men hier tegen opwerpen dat dit slechts een historisch empirisch argument is, en dit is dan ook in zekere zin een belangrijke tegenwerping. Maar zelfs voor wat de kern van de moraliteit betreft - los van de feitelijk historische context - denk ik dat men het godgelovige standpunt moet afvoeren, en wel om principiële redenen. Bovendien het feit dat men aan de hand van Feuer- bach zou kunnen argumenteren betreffende de intrinsieke verbondenheid van ontologie en godsdienstig denken,

zullen we meer bepaald trachten aan te tonen (Hoofd-  
stuk IV) dat het precies de idee van God of van het  
Oneindige is die ervoor zorgt dat Levinas noodzake-  
lijkerwijze terugvalt in het ontologische denken  
waarvan hij de totaliserende structuur bekritiseert.

Wat is nu de stand van de Levinasstudie ? Wat zijn  
de problemen die de interpreten bespreken ? We zullen  
een belangrijke Levinaskenner bespreken - Stefan  
Strasser. Stefan Strasser is zeker niet één van de  
eerste denkers die zich voor het werk van Levinas  
heeft geïnteresseerd. Integendeel zijn aandacht voor  
Levinas kwam vrij laat. Hij heeft echter de verdien-  
ste gehad het eerste uitgebreide inleidende boek te  
schrijven over Levinas' werk : 'Jenseits von Sein und

Zeit, 1978 (Martinus Nijhoff, Den Haag). Zijn analy-  
ses behandelen niet alle probleemgebieden uit Levinas'  
werk, echter wel de belangrijkste, nl. de sociale fi-  
losofie, de ethiek en de godsdienstfilosofie. De be-  
langrijkste problemen die Strasser ziet vat hij samen  
op het einde van het werk.

Strasser betreft dat Levinas 'geen ogenblik' gedacht

1. Zijn eerste artikel dateert van 1975.

Is dit zo ? Het is juist dat Levinas onvergelijkelijk veel meer over het Goede spreekt dan over het Kwade - tenminste in die termen. Het meest uitdrukkelijk spreekt dan over het Kwade in "Humanisme de l'Autre

"Was bei dieser Darstellung auffällt, ist die Tatsache, dass Levinas keinen Augenblick an die Möglichkeit einer Inflation des Böses gedacht hat. Es fällt umso mehr auf, als es sich dabei nicht um eine bloße Denkmöglichkeit handelt, nicht um eine abstrakte Fiktion, sondern um eine reale Möglichkeit, die der Einzel- mensch so wie auch die intersubjektiv verbundene Menschheit nur allzu gut kennen. (...) - Man wende nicht ein, dass unsere kritische Erwägung lediglich psychologische und soziologische Tragweite besitze. Im Ausgang von ihr kann man der Metaphysik des Guten, so wie sie in "Totalité et Infini" entwickelt wurde, eine Metaphysik des Bösen entgegenhalten, und es ist bedauerlich, dass unser Philosoph dies gar nicht erwogen hat."

heeft aan het probleem van het radicale kwaad. Hij stelt dat men, tegenover Levinas' metafysica van het Goede, met recht het belang van een metafysica van het Kwade zou kunnen verdedigen.

Homme" p. 80-81 (ook in "Transcendance et Mal" maar minder interessant). Nochtans is dit ook slechts gedeeltelijk waar. Immers Levinas spreekt eigenlijk ook voortdurend over het Kwade, als hij het heeft over het dogmatisme of het egoïsme van de filosofie van het Zelfde die de vrijheid boven de gerechtigheid plaatst. Verder heeft hij het in een bepaalde zin ook over een metafysica van het Kwade wanneer hij het Ik denkt zoals Gyges. Weliswaar is daarbij terug eigenlijk niet in de eerste plaats het Kwade thema, maar het is wel een sleutelbegrip voor het begrijpen van Levinas' positie tegenover dit probleem.

"Le mythe de Gyges est le mythe même du Moi, et de l'intériorité qui existent non-reconnus. Ils sont certes l'éventualité de tous les crimes impunités - mais tel est le prix de l'intériorité, qui est le prix de la séparation".<sup>1</sup>

De mythe van Gyges is in de interpretatie die Levinas eraan geeft de figuur van de "metafysica" van het Kwade. Levinas zou echter betwijfelen dat dit een metafysica is. Hij zou er precies op wijzen dat het Kwade "(1)" être persévérant dans l'être"<sup>2</sup> is. De "Institution des

- 
1. Totalité et Infini, p. 32 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1980) voortaan afgekort als TI.
  2. Humanisme de l'Autre Homme, p. 81 (Fata Morgana, 1972) voortaan afgekort als HAH.

Bösen", de veronvindiging van het Kwade kan dan eniglijk enkel maar de verabsolutisering zijn van het valse oneindige<sup>1</sup> in de identificatie van het ik als filosofie van het Zelfde - ontologie. Het is dus toch duidelijk dat Levinas wel degelijk de problematiek van het Kwade overdacht heeft. Bovendien begint Totalité et Infini met de vraag welke onze verhouding moet zijn tegenover het radicale Kwade.

"On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale. (...) On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments de Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique; que la guerre, ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patence même - ou la vérité - du réel. En elle, la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. Dure réalité (cela sonne comme un pléonasme!), dure selon des choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion."<sup>2</sup>

---

1. II, p. 132  
2. II, p. IX.

Wat is dan uiteindelijk zijn standpunt tegenover deze

realiteit? Wat is dan zijn 'laatste woord' in ver-

band met het Kwade? Het Kwade is het zijn dat vol-

hardt in het zijn zonder dat het zich laat in vraag

stellen door de Ander, zonder dat het zijn investituur

heeft gekregen van de Ander. De "Infitition des Bösen"

is de realiteit als oorlog. Maar wat doet men onder

vier ogen met het Kwade? - Men verdedigt zich zoals

men kan, maar niet gelijk hoe. Levinas houdt zijn ver-

toeg steeds op een erg abstract niveau. In zijn niet

direct filosofische teksten spreekt hij echter dik-

wijls concretere taal. Zo bijvoorbeeld in het artikel

'Er zonder vlagertoon', waaruit het volgende :

"Wanneer 'alles geoorloofd is', be-

staat de hoogste plicht in de verant-

woordelijkheid die men voelt ten aan-

zien van deze waarden die de vrede

mogelijk maken : in een heelal vol oor-

log niet konkluderen dat alleen oorlog-

voeren zekerheid geeft, niet heulen met

de tragische situatie die hoort bij de

mannelijke deugden van een manhopig

sterven en moorden; om geen andere re-

den evaarilyk leven dan om de gevaren

af te wenden, zodat men weer onder de

schaduw van zijn wijngaard en vijfgeboom

terug kan keren." <sup>1</sup>

---

1. Het Menselijk Gelat, p 71 (Ambo, Baarn, 1978<sup>4</sup>) voor-  
taan afgekort als HMG.

De vraag blijft echter - en dit is ook de vraag die Strasser bezighoudt - hoe kan men beslissen ? Waar ligt de grens ? Wat is Goed, wat is Slecht ? Het

Goede is slechts mogelijk in het perspectief van de idee van het Oneindige die de idee is van de Ander, aldus Levinas. Deze idee heeft de interioriteit (Gy-ges) en dus de inadequatie niet op. We moeten trachten het Goede te bereiken langs de weelijklke weg van de waarheid<sup>1</sup> die niet naar de adequate leidt maar naar het oordeel van de Ander (of het oordeel van

God) die rechter is.

"Le Meme ne peut rejoindre l'Autre

que dans les aléas et les risques de la recherche de la vérité au lieu de reposer sur lui en toute sécurité.

Sans séparation, il n'y aurait pas

eu de vérité, il n'y aurait eu que de l'être. Vérité - contact moindre que

la tangence - dans le risque de l'ig-

norance, de l'illusion et de l'erreur

ne rattrape pas la "distançe", n'abou-

tit pas à l'union du connaissans et

du connu, n'aboutit pas à la totalité." <sup>2</sup>

Will dit zeggen dat er enkel een empirisch verschil,

enkel een toevallig, en geen principieel verschil zou

1. Door zich eventueel te verzetten tegen de Ander of zijn ideeën.

2. TI, p. 31-32.



Levinas zal hier echter zelf het ontologische denken terug invoeren door de Andere precies in het perspectief van het Oneindige te plaatsen waardoor alles terug in noodzakelijke categorieën (wetmatige verhouding(en) terecht komt. We zouden ons dan weliswaar nog steeds kunnen vergissen. Maar het betreft dan wel enkel empirische vergissingen, geen principiële, immers het Ik verzekert zichzelf de convergentie tussen de moraliteit en realiteit door de Ander te begrijpen in het perspectief van het Oneindige, het Perfecte, God. Met andere woorden het Ik en de Ander vormen hier dus

zou bestaan tussen Goed en Kwaad ? Neen, het Kwade is precies de verabsolutering van het Zijn, de ontologie als ultim criterium, het Goede daarentegen is onderworpen aan de Ander, het Oneindige. Omdat we met ons initiatief niet meteen iedereen engageren moeten we dus in zekere zin in het ongewisse oordelen en handelen. Ons oordeel of onze handeling zal ons niet noodzakelijk, niet onvermijdelijk, naar het Goede leiden. De wetmatige zekerheid van het ontologische denken is hier niet te vinden. Men moet zich engageren zonder dat daarmee de loop van de geschiedenis vastligt. Het engagement dat men neemt is het eigen engagement, niet dat van een Ander.

1. En découvrir l'existence avec Husserl et Heidegger,  
p. 174 (Vrin, Paris 1974) voortaan afgekort als  
DEHH.

toch een totaliteit, namelijk een totaliteit die van  
bij de Ander begint. In welke mate dit verschil irre-  
levant is wordt gauw duidelijk wanneer men er een der-  
de persoon bijhaalt. In een conflictieuze situatie met  
drie personen is het meteen duidelijk dat God of het  
Oneindige hier zal optreden als bemiddelende entiteit  
vermits hij het perspectief is van beide 'Anderen'.  
Dit betekent echter, dat daarmee een gemeenschappelijk  
perspectief ontstaat voor het Ik tegenover de beide  
Anderen - ze worden vergelijkbaar. Anderzijds is het zo  
dat deze concrete Anderen, in het 'ideale' (absolute,  
theologische perspectief waarin ze komen te staan, en-  
kel kunnen gedacht worden aan de hand van de platoonse  
participatieler. Dit betekent echter dat ze terug in  
(de noodzakelijke relaties van) een ontologische tota-  
lisatie worden be-grepen. Levinas kan daar niet uitko-  
men. Hij probeert dat weliswaar, hij stelt dat de ware  
betekenis van de relatie tot de Ander precies gevormd  
wordt in de persoonlijke relatie tot de Ander buiten  
(en voor) de totalisatie van de Ander in de Staat. Hij  
slaagt er echter niet in deze betekenis te denken bui-  
ten de ontologie, precies omdat hij de Ander plaatst in  
het perspectief van God of het Oneindige - "il faut que  
son regard me vienne d'une dimension de l'idéal."

Het Kwade, is voor Levinas, te denken en te handelen  
 alsof de wetmatige ordening van de wereld - de ordening  
 die iedereen engageert omdat niemand er zich kan aan  
 onttrekken - het enige en ultieme criterium is. Dit is  
 echter precies het resultaat waartoe hijzelf komt, op  
 het onmiddellijke of directe altruïsme na (een altruïsme  
 dat echter niet in staat is tot een ondogmatisch begrip).<sup>1</sup>  
 - Het Goede is slechts mogelijk als een persoonlijk avon-  
 tuur, een eigen opgave - een solitaire maar geen reis-  
 leerde opgave. Het Goede is, aldus Levinas, slechts mo-  
 gelijk als vrede met de Ander - pluraal.

"L'unité de la pluralité c'est la  
 paix et non pas la cohérence d'élé-  
 ments constituants la pluralité. La  
 paix ne peut donc pas s'identifier  
 avec la fin des combats qui cessent  
 l'autre de combattants, par la défaite  
 des uns et la victoire des autres,  
 c'est à dire avec les cimetières ou  
 les empires universels futurs. La  
 paix doit être ma paix, dans une re-  
 lation qui part d'un moi et va vers  
 l'Autre, dans le désir et la bonté ou

---

1. En dus ook niet in staat is tot een tolerantie of pluralisme in de principes.



Le moi, à la fois se maintient et existe sans egoïsme. Elle se conçoit à partir d'un moi assuré de la convergence entre la moralité et la réalité."<sup>1</sup>

Met dit laatste, met deze 'convergentie tussen moraliteit en realiteit' heeft Strasser terug problemen. Voor hem stelt het probleem zich zo : ofwel betekent dit dat Levinas in de toekomst een geleidelijke convergentie ziet tussen moraliteit en de historisch-sociale realiteit - gedragen of gereëaliseerd door de vruchtbaarheid; dan is echter niet in te zien waarom hij dit denkt aan de hand van het begrip van de oneindige toekomst; ofwel, betekent dit dat men de oneindige toekomst inderdaad moet zien als een tijd die boven de historische tijd<sup>2</sup> uitstijgt, maar dan is volgens Strasser niet meer in te zien hoe deze convergentie moet tot stand komen. De eerste mogelijkheid heeft Levinas reeds in het voorwoord van Totalité et Infini van de hand gezien.

"L'eschatologie) n'introduit pas un système téléologique dans la totalité, elle ne consiste pas à enseigner l'orientation de l'histoire. L'eschatologie met en relation avec l'être

---

1. II, p. 283

2. Dit is de tijd van de ontologie of van de atheïst voor Levinas.

par delà la totalité ou l'histoire,  
et non pas avec l'être par delà le  
passé et le présent.<sup>1</sup>

Levinas bedoelt dus duidelijk de tweede mogelijkheid.  
Hierbij is het enigzins bevreemdend dat Strasser niet  
kan inzien hoe de convergentie tussen moraliteit en

realiteit hier kan plaatsvinden.

"Die Alternatieve bestünde darin, dass  
die unendliche Zukunft als ein Eschaton  
gedacht wird, das essentially verschie-  
den ist von der historischen Zeit. Dann  
ist aber wiederum nicht einzusehen,  
wie eine Konvergenz von Sittlichkeit und  
Realität zustandekommen soll, zumal doch  
diese Realität ohne ihre historischen,  
sozialen, ökonomischen Dimensionen un-  
denkbar ist."<sup>2</sup>

Strasser formuleert het nochtans vrij precies, hij zegt  
"te meer daar deze realiteit zonder haar historische,  
sociale, en economische dimensies ondenkbaar is". En,  
inderdaad zo vat Levinas het ook op - "on n'accueille  
pas l'Autre les mains vides" - de economie is een nood-  
zakelijke voorwaarde van de realiteit (cf. 2de sectie  
van Totalité et Infini, maar ze is niet de gehele werke-  
lijkheid. Met andere woorden, de convergentie tussen

---

1. II, p. XI

2. Jenseits von Sein und Zeit, p. 377-378

1. Alhoewel het precies wel daarop zal neerkomen, on-  
danks Levinas' betrachting - en Strassers opmerking  
is dan ook begrijpelijk in dit perspectief. Strasser  
heeft echter geen aandacht voor de mogelijkheid en  
de noodzaak, uitgaande van Levinas' probleemstelling,  
om tot een ander begrip van de ervaring (of de voor-  
stelling) te komen.

---

moraliteit en realiteit is niet de toenadering tus-  
sen de moraliteit zoals Levinas die denkt (als dienst  
aan de Ander) en de Staat zoals die gedacht wordt in  
de ontologie<sup>1</sup>. De realiteit zelf zou voortaan anders  
moeten gedacht worden, en de Staat zou op basis hier-  
van wellicht moeten worden omgevormd. Daar vindt men  
echter bij Levinas geen woord over, behalve de steeds  
terugkerende nadruk op het fundamentele pluralisme,  
waarvan hij na Totalité et Infini ook steeds meer de  
anarchische basis benadrukt. Verder vindt men  
ook de affirmatie van de noodzaak van principes om  
de verdeelde rechtvaardigheid mogelijk te maken. Hoe  
beide samen gedacht moeten worden blijft echter onuit-  
gesproken. Dit probleem zal ons nog bezighouden onder  
de algemene vorm van de relatie tussen wat Levinas de  
basis van de morele relatie noemt, het Gelaat van de  
Ander, en het 'wat' in deze relatie.

1. Het begrip van het zijn in Levinas' denken.

Levinas wil een onderscheid maken tussen ontologie en metafysica. De ontologie staat in het teken van het egoïsme - het is de overheersende tendens in de Westerse traditie, aldus Levinas. Hiertegenover stelt hij de metafysica die de oorspronkelijke intuïtie van de filosofie heeft behouden, en die de prioriteit van de rechtvaardigheid of het goede, leert. Deze prioriteit van de rechtvaardigheid behoort in een prioriteit van het Andere (boven het Zelf - de realiteit van de ontologie) - een subjectie aan het Andere. Het principe van de ontologie, en met een de hoogste waarde ervan, is de waarheid (als adequate) - het is de evidentie of de integratie in het geheel van de noodzakelijke (wetmatige) voorstellingen. De ontologie reduceert alles tot een totaliteit. Ze leert de prioriteit van het Ene : "L'antique privilège de l'unité qui s' affirme de Parménide à Spinoza et Hegel"<sup>1</sup>. Hiertegenover plaatst Levinas de waarde van het Andere, die de waarde is van de interioriteit die door de totalisering van de ontologie wordt teniet ge-



Het dogmatisme van de ontologie is dus een noodzake-  
lijk vertrekpunt volgens Levinas. - Dit is eigenlijk  
niet zo evident, want hiermee zal heel de kritische  
zijde - de metafysische zijde (in Levinas' terminolo-

"L'altérité, l'hétérogénéité radicale  
de l'Autre, n'est possible que si l'  
Autre est autre par rapport à un ter-  
me dont l'essence est de demeurer au  
point de départ, de servir d'entrée  
dans la relation, d'être le Même non  
pas relativement, mais absolument. Un  
terme ne peut demeurer absolument au  
point de départ de la relation que  
comme Moi." <sup>1</sup>

tussen een Ik en het gelaat van de Ander.  
ren in deze relatie). Dit kan slechts in een relatie  
blijven in deze relatie (wanneer ze zichzelf absolute-  
latie is tussen termen die absoluut onafhankelijk  
relatie met het Andere te denken, wanneer het een re-  
Levinas. Voor Levinas kan men er slechts in slagen de  
voorwaarde om tot de ethische relatie te komen, aldus  
Levinas' kritiek op de ontologie - noodzakelijke  
Ze is - hoe paradoxaal dit ook mag klinken gezien  
van Levinas een zeer belangrijke plaats toegevoegd.  
daan. Nochtans krijgt de ontologie in de filosofie

gie) - van zijn beschrijving van de interioriteit ver-  
loren gaan dus uiteindelijk ook de voorstelling van de  
interioriteit zelf (zie Hoofdstuk III en IV). We zul-  
len aantonen dat Levinas in wat hij de metafysische  
relatie noemt, niet buiten de ontologie geraakt.

Vooreerst gaan we echter een grondanalyse maken van  
wat Levinas de ontologie noemt. Hierbij zullen we zien  
dat hetgeen Levinas ontologie noemt, overeenstemt met  
datgene wat Fichte dogmatische noemt (cf paragraaf II,  
4), en ook met de platonische participatieler (cf  
paragraaf IV, 2.3 en 2.4). Het zijn komt hierbij naar  
voor als de dialektische grond die alles reduceert tot  
een groot geheel.

De Westerse filosofie, zegt Levinas, is van meetaf aan  
overwegend een ontologie geweest, t.t.z. een reductie  
van het Andere tot het Zelfde door tussenkomst van een  
middelterm die neutraal is en die door het begrip van  
het zijn wordt verzekert. Het zijn is eigen aan het  
Ik, als het Zelfde. Het is een dogmatisch zijn. "Het  
Zelfde is in wezen, identificatie in het verschillende,  
of geschiedenis, of systeem." Dit is enkel mogelijk  
als Ik, aldus Levinas. Het Ik is "het oorspronkelijke

werk van de identificatie".<sup>1</sup> "Het Ik is identiek tot in zijn veranderingen. Het stelt ze zich voor, en be- grijpt ze. De universele identiteit waar het hetero- gene kan omvat worden, heeft het geraamte (ossature) van een subject, het geraamte van de eerste persoon. De universele gedachte, is een "ik denk"<sup>2</sup>. Het Andere verdwijnt in deze identiteit,

"De identificatie van het Zelfde is niet de Leegte van een tautologie, noch de dialektische tegenstelling aan het Andere, maar het concrete van het egoïsme."<sup>3</sup> De

"momenten" van deze identificatie - het lichaam, het huis, de arbeid, het bezit, de economie - moeten niet figuren als empirische en contingente gebeurtenheden

die geplakt (plaqués) zijn op het geraamte van het Zelf- de. Het zijn de articulaties van deze structuur."<sup>4</sup>

Deze articulaties zal Levinas beschrijven als de ver-

schillende momenten in de genealogie van het Zelfde (de ontologie). Dit is verrassend : immers men kan deze ver- schillende momenten evengoed kritisch interpreteren (cf. Hoofdstuk V) en bovendien is het uiteindelijk de bedoe- ling van Levinas de interioriteit te bevrijden van het

- 
1. TI, p. 6
  2. Ibid.
  3. TI, p. 8
  4. Ibid.

juuk van de onpersoonlijke ontologie (de Rede) ter-  
 wijl hij hier de articulatie van de interioriteit pre-  
 cies bepaalt als het geraamte van deze onpersoonlijk-  
 heid. Levinas is op dit punt dubbelzinnig. Enerzijds  
 beschrijft hij bijvoorbeeld het bezitten als de be-  
 scherming van het behoeftige Ik tegen de buitenwereld  
 (de elementen), wat een empirische (en in dit opzicht  
 een contingente) noodzaak is<sup>1</sup>, maar anderzijds zegt  
 hij ook dat deze momenten geen empirische of contin-  
 gente gebeurtenissen zijn, geplakt op het geraamte van  
 het Zelfde, maar dat ze precies de articulaties zijn  
 van deze structuur - m.a.w. de articulaties van dit  
 dogmatisme : het bezitten is de manier waarop het Zelf-  
 de zich realiseert, aldus Levinas. - "La possibilité de  
 posséder (...) est la manière du Mème."<sup>2</sup> Ook de voor-  
 stelling is een moment van deze identificatie. "In de  
 voorstelling verliest het ik precies zijn tegenstelling  
 tot zijn object; ze (de tegenstelling) wist zich uit  
 om de identiteit van het ik te doen uitkomen."<sup>3</sup> En dit  
 ondanks de menigvuldigheid van de objecten die in de  
 voorstelling voorkomen. "Een realiteit reduceren tot  
 haar gedachte inhoud, dat is ze reduceren tot het Zelf-  
 de."<sup>4</sup> De werkelijkheid wordt hier gereduceerd tot een

1. Wat kritisch te interpreteren is.

2. TI, 8

3. TI, p. 99

4. Ibid.

voorstelling. Het is echter nogal bevreemdend dat Le-  
 vinas nooit expliciet de verhouding van de voorstel-  
 ling tot de andere articulaties in de identificatie  
 van het Zelfde, duidelijk maakt. Enerzijds blijkt dat  
 het lichaam, het huis, de arbeid, het bezit en de eco-  
 nomie, de articulaties zijn van het Zelfde - maar an-  
 derzijds blijkt dit Zelfde eigenlijk alles te reduce-  
 ren tot de voorstelling. Waarbij het niet duidelijk is  
 wat dan nog de preciese rol is van deze articulaties ?  
 Bovendien is het niet duidelijk of de voorstelling een  
 articulatie is van het Zelfde naast de andere articu-  
 laties, of integendeel, deze laatste slechts articula-  
 ties zijn van de voorstelling ? Waarbij de voorstelling  
 dan het oord zou zijn van het Zelfde : de identificatie.  
 Eigenlijk lijkt de laatste mogelijkheid zich op te dring-  
 en, maar dit wordt nooit éénduidig (cf. Hoofdstukken III  
 en V). Dit hangt bovendien ook samen met het feit dat  
 de logische analyse van het dogmatisme van het Zelfde  
 bij Levinas (ten onrechte) te weinig belang krijgt.

De reductie van de werkelijkheid tot de voorstelling er-  
 van is typisch voor de heersende opvatting van ervaring  
 die de Westerse filosofie, van Socrates tot Heidegger,  
 erop nahoudt. Dit weerspiegelt zich in de les van Socra-  
 tes die de prioriteit van het Zelfde leert en de erwa-

ring ziet als herinnering. Ook Heidegger bezondigt zich aan een dergelijke reductie, aldus Levinas. "De fenomenologische mediatie maakt gebruik van een andere weg waar het "ontologische imperialisme" nog zichtbaarder is. Het is het zijn van het zijnde dat het medium van de waarheid is. De waarheid betreffende het zijnde veronderstelt een voorafgaande opening van het zijn".<sup>1</sup> Deze opening is meteen de totaliteit waarin het zijnde zal worden geïntegreerd, en zijn plaats daarbinnen, de realiteit waartoe het zal worden gereduceerd. "Het zijn- de wordt begrepen in de mate dat de gedachte het transcendeert, om het te meten aan de horizon waar het zich profileert",<sup>2</sup> "Het zijnde benaderen vanuit het zijn, is tegelijkertijd het laten zijn en het begrijpen."<sup>3</sup> Het begrijpen van het zijn van het zijnde is het middel bij uitstek om zich van alles meester te maken, aldus Levinas. Het is echter een 'laten-zijn' en dit veronderstelt een subjectie van het Ik tegenover deze realiteit - een gelatenheid - waar Levinas zich te weinig rekenschap van geeft. Maar benevens dit probleem (dat we verder zullen bespreken, cf. paragraaf II,3), kan men wel inzien wat Levinas bedoelt. De totalisering van de realiteit aan de hand van het begrip van het zijn, is een dogma-

- 
1. TI, p. 15
  2. Ibid.
  3. Ibid.

tische uniformisering van de realiteit die ongeveer lig is voor de realiteit van het Andere, en die in die zin egoïstisch en dogmatisch is. Het zal het Andere opvatten als een deel van het geheel dat het Ene of het Zelfde is.

"Het is door de Leegte en het niets van het existieren - één en al licht en fosforescentie - dat de rede zich van het zijnde meester maakt." <sup>1</sup> Het zijn is datgene aan de hand waarvan de rede zich meester maakt van het zijnde. Waarin resulteert dit alles dan? In een begrip van het zijnde. Alles is begrip - of preciezer - mijn begrip geworden. Het is allemaal tot het Zelfde, geworden, nl. tot mijn begrip. Alle realiteit die buiten het begrip valt en alles wat geen begrip is, verdwijnt hierbij. Het begrijpen van het zijnde tegen de horizon van het zijn is het principe van de ervaring in de westerse filosofie, die dan ook meestal een ontologie geweest is. Dit is een dogmatisch principe <sup>2</sup>. Immers het begrip wordt hier tot voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde gemaakt van de realiteit (het zijnde) waarvan het begrip is. Het is voldoende grond van het zijnde, want met het (gegeven) zijn van het begrip, is het zijnde noodzakelijk(erwijze (gegeven);

1. Ibid.

2. Cf. paragraaf II, 4

1. We gebruiken beide termen als synoniem - cf. para-  
graaf II, 4.

Wat is dogmatisme voor Levinas - en - wat is dogmatische  
filosofie? Dogmatisme is de vrijheid boven de gerech-

## 2. Levinas' analyse van de ontologie

In het dogmatisme.  
aan de voorstelling ontsnappen - waarmee hij terugvalt  
trekking tot de praktische zijde van de ethiek niet  
Hoofdstuk IV), maar uiteindelijk kan hij toch met be-  
manier zal hij dat ook doen (cf. paragraaf 2.5 van  
ling (om) te laten plaatsvinden. En op een bepaalde  
Levinas zou gedoemd zijn de moraal buiten de voorstel-  
elke voorstelling een dogmatische voorstelling. M.a.w.  
moeten kunnen denken. Dit doet hij niet, voor hem is  
distanciëren zou hij de niet dogmatische voorstelling  
blijft eraan hangen. Immers om er zich te kunnen van  
het weliswaar om er zich van te distancieren, maar hij  
voor een wezenlijk stuk blijft hangen. Hij beschrijft  
rijk is, is dat Levinas aan dit dogmatische principe  
komen dogmatisch of dialectisch. <sup>1</sup> Wat echter belang-  
Zoals men kan zien is dit begrip van de ervaring vol-  
wanneer het begrip niet (gegeven) is.  
want het zijnde houdt noodzakelijkerwijze op te zijn  
en het is noodzakelijke voorwaarde van het zijnde,



\_\_\_\_\_

tiqheid plaats, en de dogmatische filosofie is een filosofie die de autonomie van de vrijheid boven de heteronomie van de rechtvaardigheid plaatst - ze geeft voorrang aan het Zelfde boven het Andere. Het wezen van de waarheid ligt volgens haar niet in een heteronomie betrekking maar in de autonomie, in de integratie en dus de reductie van het Andere tot het Zelfde. Ze wordt onder andere gerealiseerd aan de hand van de maïeutiek van Socrates die erin bestaat niets van het Andere te ontvangen, maar slechts te leren door herinnering. Het 'ik denk' die het onderricht als re-miniscentie terugvindt, waarborgt de vrijheid. De westerse filosofie is een egologie, aldus Levinas.

De voorkeur van de westerse filosofie is meestal uitgegaan naar de kant van het Zelfde en de vrijheid. Waarom? De westerse filosofie ontstaat uit een verzet tegen de heerschappij van de mening die de oorzaak was van de tyrannie. De mening is de troebele participatie die consensus tot stand brengt door een geweldadige vereniging. Hiertegen heeft de filosofie zich verdedigd aan de hand van de idee van het Zelfde (adequatie, herinnering) en de vrijheid, die een scheiding en een zekere ondoordringbaarheid van de zielen onderling verzekert, aldus Levinas. Het is echter de vraag welke

oondringbaarheid de luciditeit van de wetmatig-  
heid (de ontologie) eigenlijk is ? Onverschilligheid ?  
Bovendien is de gewelddadige vereniging in troebele  
participatie toch ook maar vervangen door een geweld-  
dadige vereniging in heldere participatie. Het 'grote'  
verschil is hier dat men zichzelf geweld aandoet - on-  
der de vorm van de epoche - omwille van het inzicht in  
de wetmatigheid. Dit is weliswaar een vooruitgang in  
die mate dat de tyrannie van de mening gewoon het prin-  
cipe van de waarheid naast zich neerlegt of zelfs ge-  
woon niet kent - en in die zin pure willkeur is. Maar  
tegelijk kan men toch ook zien welk een geweldige auto-  
censuur dit betekent, wanneer men zich tot het heldere,  
universeel wetmatige beperkt. Deze autocensuur ontgaat  
Levinas echter. Hij ziet enkel de onderlinge odoor-  
dringbaarheid van de zielen. Het dogmatische van de  
egoïst, dat men ook wel 'slechte wil' zou kunnen noe-  
men. Levinas noemt het echter niet zo. Hij ziet ook in  
dat dit dogmatische cultuur-historische gronden heeft.  
Maar toch zal zijn analyse onvoldoende blijken om tot  
een radicaal ander standpunt te komen, precies omdat  
hij er de ontologie terug in reinterepreert. Niettemin  
blijft zijn analyse interessant om ons een voorstelling  
te vormen van de impact van de aanschouwing, van de zin-

nelijkheid tussen individuen ondanks de dogmatische voorstelling. Het gehele 'begrippen'-apparaat dat hij opbouw, zal daarrond draaien.

Deze filosofie van het Zelfde, die de vrijheid of de identiteit van de zijnden wil veilig stellen, veronderstelt dat de vrijheid zeker is van haar recht. Ze schept behagen in zichzelf (zoals Narcissus), vindt zichzelf gerechtvaardigd (zonder zich eigenlijk af te vragen) of dit wel het geval is en denkt geen beroep te moeten doen op iets anders dan de evidentie van de integratie. De waarheid is het overwinnen van het Andere dat enkel als hindernis in het blikveld van het Zelfde opdaagt. Deze overwinning gebeurt als integra-tie, dat een begrijpen is van de werkelijkheid waaraan het Ik blootgesteld is :

"L'autonomie - la philosophie qui tend à assurer la liberté ou l'identité des êtres - suppose que la liberté elle-même est sûre de son droit, se justifie sans recours à rien d'autre, se complait comme Narcisse, en elle-même. Quand dans la vie philosophique qui réalise cette liberté surgit un terme étranger à cette vie, un terme autre - la terre qui nous supporte et qui trompe nos efforts, le

c'est qui nous élève et nous ignore,  
 les forces de la nature qui nous tuent  
 et nous aident, les choses qui nous en-  
 combrent ou qui nous servent, les hom-  
 mes qui nous aiment et nous asservissent  
 - il faut le surmonter et l'intégrer à cette vie. Or, la vérité  
 est précisément cette victoire et cette  
 intégration. La violence de la rencontre  
 avec le non-moi, s'amortit dans l'évi-  
 dence. (...) / Le "je pense", la pensée  
 à la première personne, l'âme conversant  
 avec elle-même, ou retrouvant comme ré-  
 miscence les enseignements qu'elle re-  
 çoit, promeuvent ainsi la liberté. Elle  
 triomphera quand le monologue de l'âme  
 sera arrivé à l'universalité, aura en-  
 globé la totalité de l'être et jusqu'à  
 l'individu animal qui logeait cette pen-  
 sée. Toute expérience du monde - les  
 éléments et les objets - se prêtent à  
 cette dialectique de l'âme conversant  
 avec elle-même, y entrent, y appartièn-  
 nent. Les choses seront idées, et au  
 cours d'une histoire économique et politi-  
 tique où cette pensée se sera déroulée,  
 elles seront conquises, dominées, possé-  
 dées." <sup>1</sup>

Dit denken van het Zelfde belooft zichzelf de triomf  
 als het begrip de universaliteit bereikt en zo de tota-

liteit omvat (inclusief zichzelf). De vraag is echter welke de aard is van deze triomf en deze autonomie, en welke de "prijs" ervan is ?

Wat hier reductie van het Andere tot het Zelfde heet is niet enkel maar een abstract schema. De identifi-  
catie van het Zelfde is niet de leegte van de tauto-  
logie maar de concrete realiteit van het egoïsme. Het  
is de identificatie van de verscheidenheid - wat niet  
wil zeggen dat het Ik steeds identiek blijft, maar

wat wil zeggen dat het Ik de geschiedenis die het door  
loopt tot zijn geschiedenis maakt. Hierbij is de ver-  
houding tevens zo dat deze toeïgening ('de identifi-  
catie van het Zelfde' die begint in het genot en zich  
uitwerkt in de bevingenemde momenten) 'een feit'

is dat 'voorafgaat aan de identiteit' van het Ik, en  
er de 'voorwaarde' van vormt. M.a.w. het dogmatisme  
is voor Levinas een noodzakelijk moment in de wereld.

"La conquête de l'être par l'homme à  
travers l'histoire - voilà la formule  
à laquelle se ramène la liberté, l'auto-  
nomie, la réduction de l'Autre au Même.  
Celle-ci ne représente pas un je ne sais  
quel schéma abstrait, mais le Moi humain.

1. Cf. ook II, p. 6, 24, 29 - 30.

L'existence d'un Moi se déroule comme  
 identifications du divers. Tant d'évène-  
 ments lui arrivent, tant d'années le  
 vieillissent et le Moi demeure le Même !  
 Le Moi, le Soi-même, l'ipséité comme on  
 le dit de nos jours, ne reste pas inva-  
 riabie au milieu du changement comme un  
 rocher attaqué par les flots. Le Moi  
 reste le Même en faisant des événements  
 disparates et divers une histoire, c'est  
 - à - dire son histoire. Et c'est cela  
 le fait originel de l'identification du  
Même, antérieur à l'identité du rocher  
 et condition de cette identité." <sup>1</sup>

Hier begint de ellende. De filosofie van het Zelfde  
 wordt geïntroduceerd in de conceptie van Levinas als de  
 noodzakelijke mediatie in de vorming van het Ik in de  
 geschiedenis. We hebben reeds in de vorige paragraaf  
 aangeduid dat Levinas dit nodig heeft opdat het Andere  
 precies zou kunnen worden aangeduid en begrepen als  
 hetgeen toch nog buiten het Zelfde valt en dus abso-  
 luit niet integreerbaar is, ondanks de relatie met het  
 Ik. Zoals we reeds aangeduid hebben betekent dit dat  
 het Andere eigenlijk volledig buiten de voorstelling  
 te situeren is. De reden waarom Levinas, echter op  
 Logisch vlak, twee absolute denkt tegenover elkaar te  
 moeten plaatsen is van puur dogmatische aard. Hij!

---

1. DEHN, p. 166 (wij onderstrepen).

1. Het 'il y a', maar ook gewoon het 'gebeuren';

denkt enkel in termen van noodzakelijke voldoende  
gronden. Terwijl het toch niet zo evident is dat het  
individueel zijn geschiedenis 'zijn' geschiedenis  
maakt, dit noodzakelijk doet op basis van een begrip  
van de werkelijkheid dat zijn macht heeft op een onto-  
logisch niveau - t.t.z. op het niveau van de wetmatig-  
heden. In tegendeel - dit is enkel zo voor zover men  
vertegenwoordiger is van de Staat, of voor zover men  
de wetenschappelijke ideologie verdedigt, of tenslotte,  
voor zover ons zelfbegrip zelf al verworven is door dit  
platonische paradigma. Dit laatste geeft Levinas' stel-  
ling krediet in de zin van een verificatie - zoals  
trouwens ook de gehele "Kritiek der grondslagen van on-  
ze tijd". Maar dit laat, zoals Boehm zelf stelt, twee  
dingen onaangetoerd : ten eerste, de vraag naar de wen-  
selijkheid van zo'n ontologisch begrip van de werkelijk-  
heid, en ten tweede, de vraag naar de mogelijkheid van  
een ander zelfbegrip (en van de ervaring in 't algemeen).  
Daar gaat Levinas aan voorbij, terwijl de manier waarop  
hij over deze identificatie spreekt precies duidelijk  
maakt dat hier een hele afstand zit tussen wat men 'is'  
en wat men 'wordt', tussen wat voorgegeven is en wat  
men ervan maakt. In "De l'existence à l'existence", is dit  
duidelijker (alhoewel ook daar uiteindelijk alles dogma-  
tisch blijft) - in het bovenstaande citaat is dit reeds  
veel minder benadrukt.

Het Ik wil zijn vrijheid veilig stellen. Daarvoor moet het de totaliteit van het zijnde kunnen beheersen.

Waarom echter ? Met Plato : omdat we eerst moeten we-

ten wat zijnde qua zijnde, m.a.w. wat zijnde in 't algemeen betekent, vooraleer we over wat dan ook iets kunnen

weten. M.a.w. omdat de filosofie van het Zelfde (de

ontologie), de waarheid enkel kan denken in een parti-

cipatielelogica waarvan de basis de noodzakelijke vol-

doende grond is van de totaliteit. Dit tengrondslag-

liggende is het middel dat het Ik nodig heeft om de

totalisering van de werkelijkheid in het begrip mee-

lijk te maken :

"Cette identification exige la média-  
tion. D'où un deuxième trait de la

philosophie du Même : son recours aux  
Neutres. Pour comprendre le non-mot,

il faut trouver un accès à travers une  
entité, à travers une essence abstraï-

te qui est et n'est pas. Là se dissout  
l'altérité de l'autre. L'être étranger,

au lieu de se maintenir dans l'inexpug-  
nable forteresse de sa singularité, au

lieu de faire face - devient thème et  
objet. Il se range déjà sous un concept

ou se dissout en relations. Il tombe  
dans le réseau d'idées a priori, que j'

apporte pour le capter. Connaître, c'est  
surprendre dans l'individu affronté,



Dit is het begin van alle macht, aldus Levinas. Is dit echter wel zo? Kennen of begrijpen is in het singuliere datgene betrappen waardoor het zich laat opnemen in een algemeenheid. Het is echter toch gewoon niet in te zien waarom de macht slechts in de ontologische algemeenheid (want daar gaat het over) zou beginnen. Dit is fenomenologisch helemaal niet evident. Het singuliere est een macht die in de eerste plaats voldoende grond is. Het probleem van de macht is de prioriteit van het probleem van de voldoende grond, tenminste, voor zover deze wereld (en ook het individu in zijn zelfbeeld) nog niet is omgevormd en georganiseerd op basis van onze onto-theologische traditie, en enkel nog gedacht wordt in termen van wetmatigheden. Voor zover de werkelijk-

dans cette pierre qui blesse, dans ce pin qui s'élance, dans ce lion qui rugit, ce par quoi il n'est pas cet individu-ci, cet étranger-ci, mais ce par quoi, se trahissant déjà, il donne prise à la volonté libre trémissant dans toute certitude, se saisit et se congît, entre dans un concept. La connaissance consiste à saisir l'individu qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science."

niet reeds op voorhand is bemiiddeld door deze algemeenheden, stelt het probleem van de macht zich op een heel ander vlak dan deze algemeenheden, nl. op het vlak van de nood (of ook, de wens) <sup>op</sup> het vlak van doelen en middelen. Maar dit wordt vervormd met de introductie van het ontologische denken (dat het theoretische denken is). Wat is het resultaat van deze accaparatie van de werkelijkheid door middel van de algemeenheid? "De overgave van de uitwendige dingen aan de menselijke vrijheid door middel van hun algemeenheid betekent niet alleen dat men ze - in alle onschuld - begrijpt, maar ook dat men ze ter hand neemt, bedwingt, in bezit neemt. Pas in het bezitten voltooit het ik de identificatie van de verscheidenheid. Bezitten handhaaft weliswaar de realiteit van het andere dat men bezit, maar deze handhaving schort juist de onafhankelijkheid ervan op. In een beschaving die door de filosofie van het Zelfde wordt weerspiegeld, voltrekt de vrijheid zich als rijkdom. De rede die het andere herleidt, is toeëigening en vermoren." <sup>1</sup> De identificatie maakt het andere van het ik afhankelijk. Hoe? Door er de noodzakelijke voorwaarden van te manipuleren. Deze noodzakelijke voorwaarden zijn de wetmatigheden waaraan het andere is onderworpen, maar

---

1. HMG, p. 139-140 (wij onderstrepen).

Voor Levinas is de triomf van de filosofie van het Zelf-  
de de overwinning op de ondermijnende heteronomie van  
de mening, die de geest besmet et uiteindelijk tyranni-  
seert. Met het platonisme verovert de mens zijn auto-  
nomie. Het is de triomf van de vrijheid. Hoe realiseert  
het Ik echter deze triomf ? Door de totaliteit te om-  
vatten (inclusief zichzelf) d.m.v. het begrip dat de ge-  
hele realiteit integreert. Dit gebeurt wanneer het be-  
grip de universaliteit bereikt. Het is de overgang van

---

3. Levinas' begrip van de ervaring is dogmatisch

ook het Ik. Wat is bijgevolg het statuut van de auto-  
nomie die het Ik hiermee verworven heeft ? Het is de  
autonomie van de wetmatigheden (van Natuur en Staat).  
Het Ik is in de filosofie van het Zelfde bijgevolg  
slechts autonoom en vrij in die zin en in die mate,  
dat het zich kan identificeren met de onderwerping aan  
de wetmatigheden die alles (inclusief zichzelf) beheer-  
sen. Dit is wel een erg stöïcijnse autoromie.  
In de volgende paragraaf zullen we trachten te tonen  
welk een fantastische aliënatie deze triomf van het Ik  
eigenlijk betekent.

het singuliere naar het algemene - dit gebeurt aan de hand van het begrip dat precies het algemene in het

singuliere viseert. Opdat het begrip echter tot de algemeeneheid zou kunnen overgaan die vereist is om de

totaliteit van de werkelijkheid te omvatten<sup>1</sup> en dus de universaliteit te bereiken, moet het Ik een fantastische

abstractie, een fantastische epoché doorvoeren. Voor Socrates is dit de dood (binnen het leven), voor Husserl

de epoché, voor Heidegger de gehoorzaamheid aan het Zijn en voor Nietzsche (maar in zijn geval kritisch bedoeld)

een dubbelzinnig cultiveren van de decadence. In elk

van deze gevallen is het de naam van een wereldverniëting, nl. de denkbeeldige vernietiging van de gegeven

wereld om er de noodzakelijke voorwaarden van op te zoeken.<sup>2</sup> Dit toont reeds iets van de zeer vreemde aard van

deze triomf. Het is een onthouding omwille van de macht. Ze bestaat er in zich te concentreren op het algemene

in de werkelijkheid met abstractie van al het singuliere, dit is echter een reductie. Voor Socrates is dit een

zich losmaken van de zinnelijkheid ten voordele van het algemene, ten voordele van de begripelijkheid.<sup>3</sup> Dit

resulteert in een radicale ascese, een massieve onthouding. Het is de onthouding van elke zintuiglijke betrok-

kenheid op de wereld ("zich van het lichaam bevrijdend

1. En die er eigenlijk in bestaat een 'begrip' te krij-  
gen van wat zijn van het zijnde is.

2. Cf. bijvoorbeeld Phaedo : de Hades als plaats van de  
waarheid.

3. Cf. bijvoorbeeld Phaedo, Hoofdstukken 9 - 12.

als van boeien" Phaedo 67(d)) om er op die manier vat op te krijgen.<sup>1</sup> Dit gebeurt langs het begrip dat slechts de totale werkelijkheid kan vatten wanneer het universeel wordt; en dat is het slechts wanneer het object van dit begrip universeel is.

Dit is meteen ook de fantastische continuïteit van de vraagstelling die Heidegger met Plato<sup>2</sup> en het grootste deel van de Westerse filosofie verbindt. Heidegger zelf stelt 'Sein und Zeit' onder het motto van de Sofist : "En daar wij in een slop geraakt zijn, moet zij ons eens duidelijk uitleggen wat ze eigenlijk wel bedoelt, wanneer ze het woord "zijnde" uitspreekt. 't Spreekt immers vanzelf dat zij dit sinds jaar en dag weet, terwijl wij, die het vroeger meenden te weten, nu in de nesten zitten. Begint dus met ons dat te leren : zo zullen wij niet de indruk hebben te begrijpen wat ze zegt, terwijl in feite juist het tegenovergestelde zich voordoet."<sup>2</sup>

Met deze wetenschap zou dan de autonomie van het Ik (zijn vrijheid) moeten gered zijn van de tyrannie van de mening (van de heteronomie). Maar terug stelt zich de vraag : van welke aard is deze triomf ? Hoe heeft het ik nu zijn autonomie gered ? Hoe is het daarin ge-

---

1. Cf. Boehm's Plato-interpretatie in 'Het platonische paradigma' syllabus 1982-83, en Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie II

2. Plato, De Sofist, p. 244(a).

slaagd ? Door de werkelijkheid door middel van het  
 begrip te vatten. Voor Levinas heeft dit echter een  
 zeer scherpe betekenis, het betekent "niet alleen  
 dat men ze - in alle onschuld - begrijpt, maar ook  
 dat men ze ter hand neemt, bedwingt, in bezit neemt."<sup>1</sup>  
 Dit bezitten bestaat er dan in dat men "weliswaar de  
 realiteit van het andere dat men bezit (handhaaft)"<sup>2</sup>  
 maar dat men tegelijk precies "de onafhankelijkheid"<sup>3</sup>  
 ervan opschort. Dit "bezitten" is bovendien voor Levi-  
 nas het resultaat van de "toeëigening", het is het  
 "vermogen" dat het begrip (of het begrijpen) realiseert.  
 "In een beschaving die door de filosofie van het zelf-  
 de wordt weerspiegeld, voltrekt de vrijheid zich als  
 rijkdom."<sup>4</sup> Over welk begrip en over welke realiteit  
 gaat het hier ? Over het begrip van de klassieke onto-  
 logie (die gebaseerd is op de subject-predicaat struc-  
 tuur die we sinds het ontstaan van de filosofie gebru-  
 ken). Dit begrip bestaat erin uitgaande van de voorwaar-  
 den van een gegeven steeds verder op te klimmen naar  
 verder terugliggende voorwaarden (die meteen ook alge-  
 mener zijn) om zo tot het universele te komen dat de  
 voorwaarde is van de totaliteit en aan de hand waarvan  
 men zich de totaliteit, dit is de gehele realiteit, kan  
 toeëigenen, en deze kan bezitten;

- 
1. HMG, p. 139
  2. HMG, p. 140
  3. Ibid.
  4. HMG, p. 137.

Wat betekent dit echter op het vlak van de relatie van de persoon tot 'zijn' begrip en de realiteit die aan dit begrip correspondeert ?

Om deze totaliteit tot de zijne te kunnen maken moet de persoon werken aan de hand van dit universele begrip. Dit eist echter een fantastische epoche, en eigenlijk gewoon een subjectie<sup>1</sup>, een onderwerping van de persoon aan een universeel abstractum. Het is de abstractie die vereist is om dit universele begrip te bereiken of de omhouding die vereist is om zich aan deze universele realiteit aan te passen. Het komt erop neer dat men zich als een subject, als een onderworpen, opstelt tegenover deze universele werkelijkheid; dat de persoon niet meer zichzelf bepaalt maar volledig door dit abstractum wordt bepaald<sup>2</sup>; hetgeen erop neerkomt dat het Ik als zelfbepalende entiteit (wat de bedoeling was van het hele opzet) eigenlijk verdwijnt ten voordele van de universaliteit waarvan het afhankelijk geworden is. Zodat het resultaat van deze machtsgreep door middel van het begrip uiteindelijk uitmondt in de heerschappij van de anonieme universaliteit. Levinas ziet dit soms ook, "La vérité qui dévrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une

1. Zoals Descartes heeft aangetoond in zijn 3de meditatie - cf. R. Boehm, Kritiek der Grondslagen van onze tijd, paragr. 25

2. Ibid.

andere inhumaniteit", maar hij trekt er de conclusies

niet uit.

Nog eens, waarin bestaat deze subjectie? In de identificatie met een logica die ernaar streeft terug te dringen tot de noodzakelijke voorwaarde van de totaliteit van het zijnde. Dit resulteert in een subjectie omdat men op die manier de realiteit enkel benadert vanuit of langs haar noodzakelijke voorwaarden (haar 'natuur'). Het is een identificatie met deze noodzakelijke voorwaarden<sup>2</sup> en bijgevolg een identificatie met datgene wat subject is (onderworpen) aan al het andere. Levinas geeft de indruk dat deze macht een 'actieve' macht zou zijn. Dit is het echter niet. De macht van het begrip van de klassieke ontologie (de wetenschappelijke logica) is een zeer passieve macht. Ze is wellicht hoogstens actief te noemen in deze per-

verse zin dat ze kan ingrijpen door een noodzakelijke voorwaarde te manipuleren.<sup>3</sup> In deze zin is ze steeds

voldoende grond (of kan ze dat zijn). Maar het is niet

1. II, p. 16

2. Dit veronderstelt een dubbelzinnige subjectie zoals

Boehm deze beschrijft in zijn Phaedo-interpretatie.

Natuurlijk is het zo dat voor de (meeste) verdedigers

van de filosofie van het Zelfde dit niet dubbelzinnig

is - t.t.z. geen subjectie omwille van de macht, maar

subjectie omwille van de waarheid, omwille van de

vrijheid, omdat het onze ware aard is (aangeboren),...

3. Voor zover het subject dat in die positie nog kan.



zo dat ze een voldoende grond kan zijn die geen noodzakelijke voorwaarde is van de werkelijkheid.<sup>1</sup> De macht van de ontologie is steeds de macht van de noodzakelijke voorwaarde, de macht van de omisbaarheid (de macht van de 'natuur').

De kennis van het subject, dat de werkelijkheid wil beheersen door middel van het begrip van de noodzakelijke voorwaarden ervan, is echter maar een kennis

van mogelijkheden, niet van de werkelijkheden.<sup>2</sup> Het gevolg hiervan is dat de macht inderdaad reëel is maar

in een geheel andere zin dan men zou verwachten. Het betreft veel meer een macht van en over de middelen<sup>3</sup> die nu 'noodzakelijk' geworden zijn.<sup>4</sup> Deze zijn nu

noodzakelijk geworden omdat ze machtig zijn met betrekking tot de mogelijkheden om de werkelijkheid te beheersen.<sup>5</sup> In die zin zijn ze ook chantagemogelijkheden, of negatieve machtsmiddelen tegenover de gemeenschap

van de anderen die er niet over beschikken en met wie men deze middelen al dan niet deelt.<sup>6</sup>

1. Daarvoor is een andere logica nodig. cf. paragraaf II, 4. 2. Cf. B. Angelot, L'Induction baconnienne, p. 142 (in Theoria cum Praxi. Akten des III. Internationalen Leibniz-Kongresses. Band I., Steiner Verlag, Wiesbaden, 1980).
3. Deze middelen zijn het universele begrip en haar methodes (de algemene wetmatige begrippen).
4. B. Angelot, L'Induction baconnienne, p. 143 : "Ce n'est donc pas tant le fondamental qui domine - il ne peut causer que possibilités (... ) que la méthode pour y accéder."
5. Al is dit dan ook slechts een negatieve macht, "un pouvoir de rétention".
6. Ibid., "un 'pouvoir' qui se définit que parce qu'il peut rendre impossible. Mais il multiple et laisse se répandre - et là nous touchons la contradiction

Hoe groot is nu -omgekeerd - de macht van de werkelijk-

heid op dit begrip, en op het subject langs dit begrip ?

De macht van de realiteit is zo groot als het subject

met zijn logica niet in staat is noodzakelijke voor-

waarde te worden van alle noodzakelijke voorwaarden van

de realiteit. Dit gebeurt wanneer de werkelijkheid zich

manifesteert als een voldoende grond die fenomenologisch

niet gegeven is als een noodzakelijke voorwaarde of er

niet toe te reduceren is. Wat is dit ? Dit is alles wat

<sup>echter</sup>

buiten de wetmatige werkelijkheid valt. We kunnen niet

van alle fenomenen de noodzakelijke voorwaarden achter-

halen om ze op die manier te kunnen reduceren tot een

wetmatige realiteit. Daarvoor zouden we meer middelen

nodig hebben - "être court de méthode, large d'argent".<sup>1</sup>

De wetmatige werkelijkheid is niet de volledige werke-

lijkheid van onze ervaring - zelfs niet voor de objec-

tieve wetenschapper. Enerzijds is er de abstracte wet-

matige realiteit - de 'ware' realiteit - anderzijds is

er de storende stroom van de fenomenen die hem ofwel

de notre temps - les moyens indispensables à la satis-  
faction de nos besoins les plus élémentaires et par là  
accumule ses moyens de chantage." (wij onderstrepen);  
cf. ook Logique de l'ignorance. (Philosophica 24, Gent  
1979).

1. B. Angelot, Logique de l'ignorance, p. 66; cf. ook

nog p. 67 : "Dans le même contexte ou il (het gaat  
over Descartes) répète son espoir de se rendre par

la science "maître et possesseur de la nature", il  
déclare ne voir d'autre "expédient" au problème d'

une maîtrise déductive du concret que dans... les  
"experimenta crucis" de Bacon ! Mais pour cela "il

lui faudrait mille fois plus de mains et de revenus  
qu'à lui seul".; cf. ook p. 68.

voor een realiteit die op haar beurt gereduceerd is tot  
 grond maar niet voor om het even welke realiteit - enkel  
 noodzakelijke voorwaarde. Deze is tegelijk voldoende  
 De macht van de dogmatische rede is de macht van de  
 autonomie mogelijk - 'natura non nisi parendo vincitur'.  
 werkelijkheid. Enkel als de persoon subject is, is de  
 lijk is door de subjectie van de persoon t.o.v. de  
 tot het bewustzijn gekomen dat de autonomie enkel moge-  
 woord. Met Bacon en Descartes is de moderne filosofie  
 de klassieke filosofie van de moderne tijd heeft beant-  
 seren. Hoe kan hij dat realiseren? Dit is de vraag die  
 aan de hand van het begrip om zijn autonomie te reali-  
 zoekt zich de wereld toe te eigenen door middel van of  
 Zelfde. Het is een dialectische filosofie. De persoon  
 het Westen - het dogmatisme van de filosofie van het  
 Dit is het beeld van het filosofische dogmatisme van  
 achter steekt".

te benaderen vanuit de wetmatige realiteit die "er-  
 au serieux zou nemen - behalve als aanleiding om het  
 museum van folklore - een beeld dat hij echter nooit  
 droom van illusies, een aangename verstrooiing, een  
 en anarchie te weegbrengt, ofwel als een genotvolle  
 voorkomt als een chaos die alleen maar ontreddering

noodzakelijke voorwaarde<sup>1</sup>, nl. deze waarvan de theorie de voldoende grond is. Dit is - zoals we gezien hebben - niet de volledige, maar een gereduceerde werkelijkheid.<sup>2</sup> Deze gereduceerde werkelijkheid is dan op haar beurt voldoende grond van het begrip ervan in de mate dat dit begrip zich als subject, t.t.z. als noodzakelijke voorwaarde, opstelt. Hetgeen verondersteld was.

De autonomie van het Ik waarover Levinas het had blijkt dus eigenlijk een subjectie te zijn aan de wetmatigheid van de natuur of het denken (de Staat). Het reduceert het Andere tot het Zelfde - maar ook het Ik komt niet terecht. Het wordt geïdentificeerd in het Zelfde, die de wetten zijn van de Natuur en van de Staat. De interioriteit van beide partijen wordt onrecht aangedaan, omdat de voorstelling dogmatisch blijft. We zullen nog aantonen (in paragraaf IV, 2.5) hoe Levinas hieraan tracht te ontsnappen door de uitdrukking van de Ander op te vatten als een onoponderdelijk hernemen van de uitdrukking, een ter hulp komen aan zichzelf ("dédire le dit"). Dit is echter geen oplossing - immers zulk een

---

1. B. Angelot, Kennis en Macht..., p. 52-53.

2. Een reductie die het subject mede moet voltrekken tegenover zijn eigen natuur, nl. als onthouding, ascese of alienatie.

1. Wat eigenlijk slechts op een chronologisch verschild zal uitlopen - cf. paragraaf IV, 2.5.

Fichte wordt traditioneel getypeerd als de overgangsfiguur tussen Kant en het absolute idealisme. Anderzijds

tegelijk noodzakelijke voorwaarde is.

als een voldoende grond (voor de ervaring) die niet

4. Fichte bepaalt het principe van de kritische filosofie

dogmatisch) principe van de ervaring te denken.

toelichting. Hij tracht een niet-ontologisch (en dus niet

aantonen hoe Fichte erin slaagt te ontsnappen aan de on-

van de mens eist. In de volgende paragraaf zullen we

een ongelofelijke onthouding of abstractie de ontologie

ten aan te tonen welk een ongelofelijke alienatie, welk

van de morele voorstelling. Hierboven hebben we tracht-

de wil ook - en niet in de minste mate - het probleem

Het probleem van de moraal is behalve het probleem van

voorstelling in een verkeerddaglicht komt te staan.

moraal niet kan opgelost worden wanneer alles door de

Dit is echter geen oplossing omdat het probleem van de

beide op hetzelfde uit : een moraal van de goede wil.

qu'être ou au-delà de l'essence", - ze lopen echter

ste in "Totalité et Infini", de tweede in "Autrement

stelling. Levinas zal beide wegen bewandelen, de eer-

gische) voorstelling zijn, of, een vlucht uit de voor-

herneming kan enkel een precisering van de (ontolo-

De filosofie heeft voor Fichte tot taak de grond van de ervaring aan te geven. Fichte is nog traditioneel in die zin dat hij de ervaring begrijpt als "het systeem der voorstellingen die vergezeld zijn van het gevoel van noodzakelijkheid" <sup>1</sup>, en dat hij dienovereenkomstig de

ongeveer alle filosofie behalve Kant en hijzelf.

Filosofie is voor hem de niet-kantiaanse filosofie, t.z. z. stelling tot de dogmatische filosofie. De dogmatische Fichte definieert de kritische filosofie in haar tegen-

reduceert. (en dus van de egologie) die deze interioriteit precies kunnen onderscheiden van het principe van de ontologie 'Leitung' tot een principe heeft gemaakt en dit heeft Fichte het Ik of de vrijheid heet) in zijn 'Erste Einleitung', wat Levinas de interioriteit noemt (en wat bij omwille van Fichte's realisatie, die erin bestaat dat buiten de egologie van de traditie. Maar het is precies degene die erin geslaagd is tot een positie te komen, programma van Levinas, naar voor geschoven wordt als zijn dat Fichte hier, in de context van het filosofisch trekking tot deze laatste typering kan het verrassend staat Fichte ook bekend als solipsist. Vooral met be-

vraag naar de grond van de ervaring interpretert als de vraag naar "de grond van dit gevoelen van noodzakelijkheid" <sup>1</sup>, en dus niet de vraag stelt naar de inhoud van deze voorstellingen (in deze zin is zijn aanpak cartesiaans). Maar Fichte's kritische bijdrage ligt in de bepaling van de aard van de grond van de ervaring. Een grond die steeds buiten de ervaring (zijnde - voor Fichte - het systeem van de voorstellingen die vergezeld zijn van het gevoelen van noodzakelijkheid) ligt, aldus Fichte <sup>2</sup>.

De filosofie moet de grond van alle ervaring aangeven, de ervaring moet dus het product zijn van de aangeduide grond. Hier onderscheidt Fichte twee posities. Het dogmatisme voor hetwelk deze grond het ding is, en het idealisme voor hetwelk deze grond de intelligentie of het Ik is.

"In de ervaring zijn onafscheidelijk met elkaar verbonden : het ding, datgene wat onafhankelijk van onze vrijheid bepaald zou zijn en waarnaar onze kennis zich zou moeten richten, en de intelligentie welke (het) zou moeten kennen. De filosoof kan van één van de twee abstractie maken, en dan heeft hij (ook) van de ervaring abstractie gemaakt en zich boven deze

---

1. Ibid.  
2. Op. cit., paragraaf 2

verheven. Maakt hij abstraktie van

het eerste, zo houdt hij als verkla-

ringsgrond van de ervaring een intel-

ligentie op zich over, dat heet, los-

gemaakt van haar verhouding tot de

ervaring; maakt hij abstraktie van het

tweede, dan houdt hij als verklaring-

grond van de ervaring een ding op zich

over, losgemaakt van het feit dat het

in de ervaring voorkomt. De eerste werk-

wijze heet idealisme, de tweede dogma-

tisme." <sup>1</sup>

Op dit vlak zijn beide posities onweerlegbaar voor el-

kaar. De beide posities zijn echter niet gelijkwaardig.

Het principe van de idealist is te verkiezen boven dit

van de dogmaticus. Immers de realiteit van het principe

van het idealisme is veel belang-rijker dan de reali-

teit van het principe van het dogmatisme. Het is het

belang van het gebruik van de vrijheid, tegenover het

belang van een verzinsel (Erdichtung - men kan het, kan-

tiens gesproken, niet aanschouwen)<sup>2</sup>. "Het object van

het idealisme heeft bijgevolg tov. dat van het dogma-

tisme het voordeel, dat het (...) in het bewustzijn

aan te wijzen is, terwijl het laatste voor niets anders

kan doorgaan, dan voor een verzinsel, die zijn realis-

---

1. Op. cit., paragr. 3; hierbij mag men de 'intelligen-  
tie op zich' niet interpreteren als een ding, men  
moet ze interpreteren als een daadhandeling (Tathand-  
lung), aldus Fichte.

2. Cf. de platonische ideeën.



te van het lukken van het systeem verwacht." <sup>1</sup> Enkel de filosofie kan er realiteit aan geven, als ze de ervaring eruit kan afleiden. Beide werkwijzen zijn bovendien niet identiek. Het idealisme sluit het dogmatisme niet uit, maar het dogmatisme sluit wel degelijk het idealisme uit. Waarom? Omdat het dogmatisme zich genoodzaakt ziet zijn principe tot noodzakelijke voldoende grond van de ervaring te maken, vermits dit principe buiten de filosofie helemaal geen realiteit heeft.

"Het object van het dogmatisme (... ) (behoort tot de klasse van de voorstellingen) die enkel door vrij denken worden voortgebracht; het ding op zich is een verzinset, en heeft helemaal geen realiteit. Het dogmaticus wil het wil het weliswaar realiteits toezeggen, d.w.z. (hij wil het) de noodzakelijkheid (toezeggen, dat het) als grond van de ervaring (dient) geacht te worden, en hij zal dit, wanneer hij aan toont dat de ervaring daardoor werkelijk te verklaren, en zonder dit (ding op zich) niet te verklaren is." <sup>2</sup>

Het principe van het idealisme heeft dit niet nodig omdat het op een bepaalde manier in het bewustzijn is aan te duiden, aldus Fichte. <sup>3</sup>

1. Op. cit., paragraaf 4.

2. Ibid.

3. Nochtans kan Fichte niet goed overweg met dit argument dat hij hier voor brengt (cf. het einde van paragraaf 4), Wij zullen dit direct verbinden met belang dat aan deze realiteit, in het bewustzijn, verbonden is.

Door dit alles komt de vraag naar de grond van de er-  
 varing op een ander vlak te liggen. De vraag is nu een  
 vraag naar <sup>de</sup> prioriteit - het is een belangenvraag. Het  
 gaat er om of we ons van de dingen willen afhankelijk  
 maken door er onze vrijheid aan op te offeren - of -  
 of we ons integendeel voornemen met de dingen enkel  
 rekening te houden als onze noodzakelijke voorwaarden  
 en onze vrijheid van handelen willen zien als de vol-  
 doende grond van onze ervaring.

"De strijd tussen de idealist en de  
 dogmaticus is eigenlijk deze, of de  
 zelfstandigheid van het Ik de zelfstan-  
 digheid van het ding, of omgekeerd, de  
 zelfstandigheid van het ding deze van  
 het Ik moet opgeofferd worden."<sup>1</sup>

Dit is ook het probleem waar we ons mee geconfronteerd  
 zien in de ontologie. De principiële prioriteit van de  
 noodzakelijke voorwaarde, en de onderwerping van de  
 mens aan de wetmatigheden die er de articulatie van  
 zijn is een fantasistische reductie voor zover de priori-  
 teit voor het Ik veelmeer ligt in wat nodig is, of be-  
 langrijk - dit is ook een noodzaak maar een empirische  
 noodzaak en geen principiële. Zulk een principiële prio-  
 riteit van de noodzakelijke voorwaarden betekent inder-  
 daad, zoals Fichte zegt (en zoals we ook gezien hebben  
 in de vorige paragrafen), dat we ons van de dingen  
 (Fichte bedoelt hier de dingen van de ontologie, t.t.z.  
 de wetmatige dingen) afhankelijk maken,

ten koste van onze vrijheid.

Met het gegeven zijn van het belang of met de keuze ar-  
voor is de ervaring echter nog niet gegeven. Het belang  
is een reden, een argument, een motief om zich voor

een mogelijk principe van de ervaring uit te spreken.

Wat is nu de verhouding van dit principe (het Ik) en

de ervaring ? Het Ik is een mogelijk principe van de ervaring,

maar niet alle principes zijn gelijk. Een principe kan

voldoende grond zijn van de ervaring, het kan echter

ook tegelijk noodzakelijke voorwaarde van de ervaring

zijn. Nu kunnen we aan de hand van de ambivalentie van

de grondverhoudingen inzien, dat, wanneer de grond van

de ervaring ook noodzakelijke voorwaarde is van die

ervaring we terecht komen in een dialektisch systeem,

waarvan Boehm heeft uitgemaakt dat dit het eigenlijke

systeem van het dogmatisme<sup>1</sup> is, - Het Ik mag dus geen

voldoende grond en noodzakelijke voorwaarde zijn van

de ervaring wil het zijn belang behouden. Immers anders

reducceert het zichzelf tot het dogmatisme. Er blijven

nog steeds twee mogelijke principes bestaan om de erva-

ring te begronden.<sup>2</sup> Beide steunpunten blijven steeds

mogelijk. Men kan bijgevolg niet beweren dat één van

- 
1. R. Boehm, Kritische en dialektische filosofie, p. 34;  
cf. ook zijn artikel, Hegel en de fenomenologie, ver-  
schenen in Tijdschrift voor filosofie XXXI (1969), p. 471-489.
  2. Kritische en dialektische filosofie, p. 27

beide de noodzakelijke grond is van de ervaring. Men kan enkel zeggen dat men <sup>de</sup> één boven de ander verkiest om die of die reden. Deze motivatie heeft reeds bij Fichte een filosofiehistorisch of cultuurhistorisch karakter. Hij motiveert zijn keuze door een kritiek op de grondslagen van onze tijd. Hij bindt (met Kant) de strijd aan tegen het dogmatisme<sup>1</sup> omwille van de "Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Ummundigkeit".<sup>2</sup>

Levinas blijft echter zitten in wat Fichte het dogmatisme noemt. Met betrekking tot het Ik - als - Zelfde (de ontologie) hebben we dit aangetoond in Hoofdstuk II, 1, en voor wat betreft de relatie tot het Andere (de metafysica in Levinas' terminologie) gaan we dit doen in Hoofdstuk IV. In beide gevallen is het de bijkomende eis van de noodzakelijkheid van de voldoende grond en de totaliserende absoluteitsaanspraken ervan, die de oorzaak is van het dogmatisme. Bij Levinas krijgt deze eis, overeenkomstig de (onto-theologische) traditie, de naam van God, het Oneindige of het Volmaakte voor wat betreft de metafysische ervaring, en het 'slecht oneindige' of het onbepaalde<sup>3</sup> voor wat betreft de atheïstische (of ontologische) ervaring.

1. De ontologie, of de metafysica in Kantiaans taalgebruik, die als oorzaak wordt aangeduid van de wan-toestand.
2. I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Suhrkamp Werkausgabe Band XI, p. 53
3. " 'Avenir imprévisible', non pas parce qu'il dépasse la portée de la vision, mais parce que, sans visée et se perdant dans le néant, il s'inscrit dans l'insondable profondeur de l'élément, venant d'une épaisseur opaque sans origine, du mauvais infini ou indéfini, de l'apeiron." - TI, p 132.

Hoe denkt Levinas de voorstelling? Levinas geeft in de twee eerste delen van 'Totalité et Infini' als het ware een genealogie (of de ontogenese) van de voorstelling. Dit loopt uit op de stelling dat de ware ervaring deze is van de relatie met het gelaat van de Ander - als uitdrukking van het Oneindige. Dit is geen voorstelling of niet in de eerste plaats een voorstelling, aldus Levinas, omdat de voorstelling steeds een ontologische (en dus dogmatische) voorstelling is, en de ware ervaring, de ervaring van de eis van de Ander. De voorstelling is niet meer het correlatief van de wereld, de mate - maar het correlatief van de schaamte voor de ogen van de Ander. Dit is nog steeds een voorstelling maar een voorstelling die steeds door de Ander kan gecontesteerd worden en in die zin doorbroken worden. Bovendien heeft de voorstelling hiermee een (absoloot) vertrekpunt gekregen, nl. de uitdrukking van de Ander (maar zoals gezegd een vertrekpunt dat door de Ander steeds kan gecontesteerd worden).

Heeft de voorstelling in de ontologie dan geen absoluut

---

1. In de zin die wij bedoelen (nl. als diallectisch begrip) en ook in de zin die Levinas voor ogen heeft, nl. de reductie van het Andere tot het Zelfde.

vertrekpunt, geen eerste principe ? ja, maar niet meteen  
 in Levinas' beschrijving. Vanuit kritisch oogpunt zou  
 men beter kunnen zeggen dat de voorstelling niet meteen  
 ontologisch is - maar Levinas noemt ze vanaf het begin  
 ontologie - "L'ontologie (...) est une oeuvre spontanée  
 et préthéorique" (TI, 132). Hier is Levinas' genealogie  
 van belang - niet alleen voor hemzelf maar ook voor ons.  
 Het is nl. zo dat de beschrijving van deze genealogie  
 van de voorstelling twee onderscheiden aspecten vertoont -  
 een kritisch en een dogmatisch aspect. Levinas zal de  
 verschillende momenten van de existentie die belangrijk  
 zijn in de vorming van de voorstelling beschrijven.  
 Deze beschrijvingen zijn (zoals we zullen tonen) van dien  
 aard dat ze zeer goed (of zelfs beter) kritisch kunnen  
 geïnterpreteerd worden, dan dogmatisch (ontologisch).  
 Anderzijds echter is van het begin af aan ook de dogma-  
 tische tendens aanwezig. Deze krijgt echter slechts op  
 het einde haar preciese betekenis, nl. met het onder-  
 scheid tussen het egoïstische absolute (dat een vals on-  
 eindige is) en het morele, dat als het ware Onzijdige is.  
 Het resultaat is geen kritische filosofie, maar enkel  
 een ander dogmatisme - dat trouwens zeer traditioneel is.-  
 De verdienste van Levinas hierbij is dat hij door zijn  
 verzet, door zijn relativisering van het ontologisch denken  
 (dat hij denkt te overstijgen) goede beschrijvingen geeft

van wat een kritisch denken van deze verschillende mo-  
menten van de voorstelling zou kunnen zijn. Alles blijft  
uiteindelijk echter dubbel bij Levinas.

1. Het transcendentiaisme

In de relatie met de Andere, aldus Levinas, krijgt de  
voorstelling pas de echte vrijheid, de ware onthechting,  
de reële afstandsname van alles wat 'van ons' is in de  
voorstelling van het Zelfde. Dit gebeurt doordat men in  
de relatie met de Andere in-vraag-gesteld wordt. Deze  
in-vraag-stelling geeft ons voor het eerst de volledige  
vrijheid tegenover onze eigen realiteit. Ze laat ons  
voor het eerst toe afstand te nemen van het genot en van  
het bezit.<sup>1</sup> De voorstelling in de relatie met de Ander

is "La mise en commun originelle" - het is het woord of  
de taal. Blijkbaar is hier echter niet om het even welke  
voorstelling bedoeld, maar een voorstelling die de - vol-  
gens Levinas justifieerbare - pretentie heeft de wereld  
te kunnen vervangen. "La représentation prétend après  
coup se substituer à cette vie dans la réalité, pour con-  
stituer cette réalité même"<sup>2</sup>. Het is een voorstelling die  
constitutief is voor de werkelijkheid. Het is de omgekeer-  
de wereld van de (re)constructie van de werkelijkheid uit de  
begrippen.

1. Cf. hierboven - Hoofdstuk II, paragr. 3.  
2. TI, p 143

Pas in en door de taal komt de voorstelling tot een

'geslaagde' substitutie van de werkelijkheid.<sup>1</sup> Pas met

het woord kan de taal zich op een bepaalde manier te-

recht (volgens Levinas) substitueren aan de wereld -

meer bepaald in de moreel goede verhouding tussen het

Ik (het Zelfde) en het Andere. Het is te zeggen in de niet

dogmatische verhouding van het Ik tot de Ander. Waarom

kan dit, volgens Levinas, pas in de relatie tot de Ander?

Omdat enkel de relatie met de Ander ons kan bevrijden

van de last (van onze afhankelijkheid) van ons bezit.

Enkel de in-vraag-stelling door het Andere kan het Zelf

van zichzelf afstand doen nemen. Dit afstand nemen is in

zijn oorspronkelijke betekenis geen abstracte aangele-

genheid maar 'une donation du monde', 'offre du monde',<sup>2</sup>

'la mise en commun originelle'.<sup>3</sup> Dat is de ethische

dimensie van de taal, aldus Levinas.

Hoe wordt het Zelf echter in vraag gesteld door de An-

der? Op grond waarvan gebeurt dit? Door de omgang met

het Oneindige, zegt Levinas.<sup>4</sup> De idee van het Oneindige

is, zoals we nog zullen zien een eis, een zich meten aan

de idee van de perfectie dat het Oneindige is<sup>5</sup> (het ge-

laat)<sup>6</sup>. Daarbij bestaat de voorstelling niet eerst, en

1. "La représentation est conditionnée. Sa prétention  
transcendentale est constamment démentie" - II p 143

2. II, p 149

3. II, p 148

4. II, p 147

5. DEHH, p 176

6. De idealiteit of perfectie van het oneindige is in de  
interioriteit voorgegeven of voorafgespiegeld in de  
utopie, die door het huis mogelijk is gemaakt. Deze  
utopie heeft ook reeds een transcendentiaal karakter.



wordt deze vervolgens onderworpen aan de maatstaven van de moraal. De ware voorstelling, de gejustificeerde transcendentale voorstelling, ontstaat slechts in de relatie met het Oneindige.

Wanneer men de voorstelling houdt binnen de orde van de dingen, aldus Levinas, dan bereikt men ze slechts als fenomenen, en bijgevoeg slechts in hun dubbelzinnigheid (schijn). De orde van de waarheid, van het zijn of van het absolute is de orde van het gelaat. "Quando comprehend l'homme à partir de ses oeuvres, il est plus surpris que compris. Sa vie et son travail le masquent. Symboles, ils en appellent à l'interprétation. La phénoménalité dont il s'agit n'indique pas simplement une relativité de la connaissance; mais une façon d'être où rien n'est ultime, où tout est signe, présent s'absentant de sa présence et, dans ce sens, rêve. Avec l'extériorité qui n'est pas celle des choses - disparaît le symbolisme et commence l'ordre de l'être et se lève un jour du fond duquel aucun jour n'a plus à se lever. Ce qui manque à l'existence intérieure, ce n'est pas un être au superlatif, prolongeant et amplifiant les équivoques de l'intériorité et de son symbolisme, mais un ordre où tous les symbolismes se déchiffrent par les êtres qui se présentent absolument - qui s'expriment. Le même n'est pas l'Absolu, sa réalité qui s'exprime

1. Levinas heeft het hier over het Oneindige of ware zijn, dat volgens Levinas verschillend is van het zijn van de ontologie, dat het zijn is van de objecten.

dans son oeuvre est absente de son oeuvre; sa réalité n'est pas totale dans son existence économique. C'est seulement en abordant Autruï que j'assiste à moi-même."<sup>1</sup>

## 2. De voorstelling van het Ik

Levinas wekt in het hierboven geciteerde fragment van 'Totalité et Infini' de indruk, alsof de voorstelling van de ethische relatie met de Ander, aldus Levinas, is slechts mogelijk vanuit de onafhankelijke, autonome, positie van het Ik. Deze autonome wordt mogelijk gemaakt dank zij het genot, in de onafhankelijkheid van het geluk<sup>2</sup>. De onafhankelijkheid tegenover de wereld impliceert echter ook een afhankelijkheid - deze manifesteert zich als de behoefte. De onzekerheid waarmee het elementale, waarvan we afhankelijk zijn, behept is (de bezorgdheid voor de volgende dag) noopt ons tot het hebben van een huis waar men beschut is tegen de gevaren van de buitenwereld. Vanuit deze thuishaven kan het Ik dan de onzekerheid van de elementen trachten te bezweren door het werk (le travail).<sup>3</sup> Ook hier is van voorstelling sprake, maar het betreft een andere voorstelling. Het is de

1. TI, p 153 (wij onderstrepen).
2. Dit impliceert op een eigen manier reeds een absolute lauthed, maar dit is niet principieel en dus nog kritisch te begrijpen.
3. Met de voorlopige ophelling van het genot die ermee gepaard gaat (ascese).

voorstelling van de dingen. De wereld die het ik be-  
naderd in zijn werk (travail) is een wereld van din-  
gen. De materie is ding, het ding is ons bezit, het is  
een meubel. Het is onze reserve, onze afstand tegen-  
over de donkere wereld van de elementen. De elementen,  
de materie staan in het perspectief van het bezit. Het  
ik maakt abstractie van het genot dat de elementen hem  
kunnen geven, en tracht er zich enkel meester over te  
maken. De materie verschijnt ons op de manier waarop  
zij kan gegrepen worden.

Dit is het perspectief van de ontologie. "L'ontologie  
qui saisit l'être de l'étant (...) est une oeuvre spon-  
tanée et préthéorique de tout habitant de la terre." Im-  
mers waarom zou de wetenschap anders zo'n cultivering  
verreken? Hiermee keldert Levinas echter op beslissen-  
de wijze elke mogelijkheid om de kritische elementen in  
zijn beschrijving hun kans te geven en tot een kritische  
interpretatie te komen. Immers het is de bevestiging van  
het dogmatisme als noodzakelijk vertrekpunt.

Het werken schort de onafhankelijkheid van het element  
op. Levinas zegt ook: het werken schort het zijn van  
het element op.<sup>2</sup> Dit is dubbelzinnig geformuleerd, een

1. TI, p 132

2. TI, p 132 : "En saisissant pour posséder, le travail  
suspend dans l'élément (...) l'indépen-  
dance de l'élément : son être."

paar bladzijden verder zal hij zeggen : "La main

(wat het correlaat is van het werken voor Levinas)

prend et comprend, elle reconnaît l'être de l'étant

(... ..) et, à la fois, elle le suspend, puisque l'

être est son avoir".<sup>1</sup> Het opschorten is hier dus

niet zozeer het vernietigen, als wel het afhankelijk

maken.<sup>2</sup> Het is ook 'hebben' - bezit. Daarmee ontrek-

ken wij het ook aan ons genot. Het bezit is onze re-

serve, onze afstand tegenover de onzekerheid van het

elementale, onze relatieve zekerheid in de tijd.

Maar het bewerken van de elementen in het werk gebeurt

niet aan de hand van de idee van het Oneindige. Het

werk definieert de materie, aldus Levinas, zonder daar-

bij gebruik te maken van het ware Oneindige. De materie

is en blijft eigenlijk onbepaald.<sup>3</sup> De materie, het ele-

1. TI, p 135

2. Levinas gaat hier weliswaar te ver in de afirmatie

van de afhankelijkheid van de werkelijkheid tegenover het Ik - zoals we gezien hebben in de derde para-

graaf van Hoofdstuk II, kan Levinas op basis van de ontologische of wetenschappelijke voorstelling enkel aanspraak maken op chantagemacht van het Ik tegenover de Ander. Wat niet eigenlijk een afhankelijk maken

is van de realiteit, maar enkel een afhankelijk maken van de Ander - voor zover de chantage lukt natuurlijk.

Nietemín kan men in deze gereduceerde betekenis toch nog begrijpen wat Levinas hier bedoelt - hij wil na-

melijk de nadruk leggen op het dogmatische egoïsme van de voorstelling in de arbeid, en op de macht ervan, die de immoraliteit mogelijk maakt.

3. En is eigenlijk gedoemd het te blijven. De bepaling die het ware Oneindige zal binnenbrengen is geen bepaling van het 'blinde' moment in de zinnelijkheid, maar een bepaling van de voorstelling (van de zinnelijkheid) tegenover de Ander als eis (uitdrukking van het Oneindige - het Oneindige in het eindige) in plaats van een bepaling ervan tegenover een deel. Hiermee reageert hij tegen het materialisme die de onbepaalde materie tot het ware Oneindige en daarmee tot absoluut principe van de ervaring en van de waarheid, wil maken - dit is de fout van het atheïsme, aldus Levinas.

mentale, is onbepaald en in die zin een slecht onein-  
 dige, aperton. Het is het onbegrijpelijke, ondoorzicht-  
 tige - "venant d'une épaisseur opaque sans origine".<sup>1</sup>  
 Het elementale heeft geen oorsprong, het is predikaat  
 zonder subject, het is een kwaliteit zonder substantie  
 waaraan het zou kunnen worden opgehangen (suspendrei!).  
 Daarom blijft het in wezen onbepaald, aldus Levinas,  
 en in die zin onafhankelijk. Deze onafhankelijkheid  
 wordt slechts opgeheven door het werken (wat de eigen-  
 lijke bestemming is van de hand).<sup>2</sup>

Levinas' positie wordt hier op een eigenaardige manier  
 complex. Enerzijds wordt ze gedragen door een kritische  
 intuïtie, maar anderzijds blijft ze fundamenteel besmet  
 door het platonisme van zijn gehele constructie. Ener-  
 zijds ontwijkt Levinas (echter slechts voorlopig) zeer  
 belangrijke trekken van de klassieke westerse ontologie:  
 het feit dat ze steeds een beroep doet op een uitnem-  
 mende subject (hypokeimenon), dat dit met de materie geïden-  
 tificeerd wordt, en dat dit (wanneer het moet gevat wor-  
 den) steeds op het Oneindige een beroep moet doen (ze-  
 ker vanaf de moderne wetenschap).<sup>3</sup> Maar anderzijds stelt  
 hij dat het werken een ontologie is, die zich van de  
 (singuliere) realiteit meester maakt langs en in het al-  
 gemene ervan. Het enige wat hij ondanks deze (ogenschijn-

1. TI, p 132

2. Het werken zou het elementale dat steeds predikaat  
 is, wel tot subject maken - maar nog niet tot uitnem-  
 mende subject. Cf. TI, p 135

3. Misschien niet bij Aristoteles.

Lijke) contradictie beoogt, is, dat hij de stelling  
 wil verdedigen dat het werken nog niet aan de idee  
 van het Oneindige, en dus nog niet aan het ultieme  
 subject toe is. "L'ontologie (...)" est une oeuvre  
 spontanée et préthéorique." Het oneindige zou dan  
 voorbehouden zijn aan de morele situatie. De morele  
 situatie zou het ware onderwerp, het ultieme subject  
 leveren van onze menselijke realiteit. Op een bepaalde  
 manier is dit ook een kritische intuïtie van Levinas  
 nl. voor zover hij hier de ethiek tot grondslag maakt  
 van de waarheid, maar dit vervalt natuurlijk voor zo-  
 ver hij hier terug het Oneindige zal binnen brengen  
 als ideale, ultieme en absolute norm waaraan elke rea-  
 lititeit dient gemeten te worden - want daarmee vallen  
 we terug in het meest klassieke platonisme.

Nochtans maakt het werken/de arbeid het elementale  
 ook reeds tot subject, maar niet tot ultiem of abso-  
 luit subject, aldus Levinas<sup>1</sup>. De grip van het werk  
 op het onbepaalde van de elementen lijkt niet op de  
 idee van het Oneindige. De materie - het onbegrijp-  
 lijke, ondoorzichtige, de stof van onze zinnelijk-  
 heid (maar niet opgevat of benaderd in het perspec-  
 tief van het genot) - wordt niet begrepen door de  
 ideeën maar door onze handen (en bij uitbreiding door

1. Dit ~~is~~ in tegenstelling met de klassieke onto-  
 logie die de materie tot hypokeimenon, tot ultiem  
 tengrondslagliggende maakt.

het hele lichaam of haar verlengstukken (de werktuigen)). Het werken "definiëert" (= omlijnt) de materie door de greep (van onze handen) die ze niet vormt tegenover het Oneindige maar tegenover het doel dat de behoefte is.

De conceptualisatie die hier plaatsvindt in de voorstelling is zeer nauw verbonden met de aanschouwelijke realiteit van het werk. Het is deze aanschouwelijke varen, in de arbeid bewerkte realiteit die tot subject (substantie) gemaakt wordt en waaraan predikaten toege- schreven worden. Dit is geen absoluut subject, aldus

Levinas. Waarom? Omdat onze bemestering van de natuur op een bepaalde manier blind is en in die zin steeds een avontuur dat kan mislukken - we kunnen ons vergissen<sup>1</sup>. Onze bemestering van de materie, de subjectie ervan, is steeds relatief. M.a.w. het theoretisch ideaal - de beheersing door onderwerping - is niet volledig haalbaar. Levinas betreft dit echter niet, omdat de beheersing van de natuur en de sociale extrapolatie ervan - het atheïsme - toch enkel maar uitdrukking zijn van egoïsme.

1. Het werken is in zijn eigenheid op een bepaalde manier blind - "le travail, la prise sur la matière, n'est pas une vision ni une pensée (...); elle reste dans la saisie précisée, le concrétement indéfini, et, au sens intellectuel de ce terme, incompréhensible" - TI, p 133. Dit is terug een van Levinas' goede beschrijvingen. Hij schetst het inductief moment in de bemestering van de natuur in die zin dat de voorstelling de greep op de materie slechts een referentiekader kan geven; dit is verbonden, aldus Levinas, met de ambigüiteit van ons lichaam, 'qui est

Levinas begrijpt de voorstelling hier als middel, dit is echter dubbelzinnig. Het criterium is geen voorstelling maar de behoefte, een nood (onze afhankelijkheid van de materie). De voorstelling is hier dus niet prioritair maar enkel auxiliair, de voorstelling is hier niet bepaald tegenover de absolute norm (het oneindige), en kan zich bijgevolg niet aan de realiteit substitueren. "La représentation est conditionnée. Sa prétention transcendentale est constamment démentie par la vie d'ores et déjà implantée dans l'être que la représentation prétend constituer."<sup>1</sup> Maar dit is echter slechts een voorlopige toestand want met de sociale relatie in de geschiedenis van het atheïsme, zal de voorstelling toch prioritaair worden. De prioriteit van de egoïstische voorstelling (in het atheïsme) zal de voorstelling (in het atheïsme) zal dan uiteindelijk het eigenlijke voorwerp worden van Levinas' kritiek op de ontologie. Dit zal echter het dogmatisme onaangestast laten. Levinas' kritiek richt zich niet op de omdraaiing van de verhouding tussen doel en middel in de theorie, maar tegen het egoïstische materialisme van het ontologische denken in de sociale realiteit.<sup>2</sup>

une chose qui pense', en wiens voorstelling wel een idee kan geven van het doel en zelfs van de te volgen weg (de methode), maar dat uiteindelijk de elementen steeds moeten krijgen 'par tâtonnement et empirie', 'avec habilité et adresse' en uiteindelijk à l' 'aventure' (...). avec une part inévitable de chance ou de malchance' (TI, p. 141)

1. TI, p 143

2. Bovendien moet het gezegd worden dat Levinas' kritiek op de ontologie zich ook beperkt tot het sociale vlak. De moderne techniek, zoals duidelijk blijkt uit zijn artikel "Heidegger, Gagarine et nous" (opgenomen in Difficile Liberté, p 299 - 303).



3. De dubbele aard van de beschrijvingen

Zoals we hebben getoond is het ware Oneindige voor Levinas niet van de orde van de arbeid. Het ultieme sub-ject wordt geleverd door de Ander - de ander van de

ethische relatie (in-vraag-stelling). Dit kan in een belangrijke mate iets veranderen aan de voorstelling

zelf, voor zover het al niet om een totaal andere voorstelling zou gaan. De wereld van de arbeid wordt onderworpen aan de eis, aan de maatstaf van het Oneindige.

De ontologie van de traditie die de ware (ethische)

verhouding tot de Andere niet kent, maar integendeel

als atheïsme het Andere reduceert tot het Zelfde, kent ook een oneindige, maar het Oneindige is eigenlijk van ethische oorsprong, wat in de ontologie gewoon miskend

wordt, aldus Levinas. Deze eis wordt door ons ervaren -

bijzkaar is dit volgens Levinas imperatief wanneer wij

ons moreel gedragen - in het gelaat van de Ander. Dit

verandert onze voorstelling - alles komt in het perspectief te staan van het Oneindige, het Perfecte.

Onze eindige en gedeeltelijk steeds onbepaalde voorstellingen krijgen een vast, een absoluut vertrekpunt - nl.

de uitdrukking van de Ander. Dit is echter geen absoluut vertrekpunt omdat het de uitdrukking is van de Ander als ander (in de morele zin van iemand in nood, die meteen

ook onze rechter is), maar ook omdat de Ander de uitdruk-

Is hiermee iets aan de voorstelling (van de realiteit) veranderd? Ja, de voorstelling van het Zelfde was in de arbeid aanvankelijk bepaald door het doel dat de behoefte was. In de ethische relatie echter is de voorstelling bepaald door het ideaal, dat het Oneindige is (omdat anders de voorstelling van de Ander zou neerkomen op een reductie van de Ander tot het Zelfde). Het is deze re-

lijkheden substitueren. vanaf nu kan de voorstelling zich terecht aan de werke- van de schijn naar de enig ware werkelijkheid - kortom, orde van de fenomenen naar deze van het zijn, we gaan. Le me fait passer du phénomène à l'Être"; we gaan van de vaste voet in de werkelijkheid, "Le visage que j'accueille- verzadigbaar) verlangen. Met andere woorden we krijgen onze gebrekkigheid) in de eerste plaats als eis en (on- geaffirmeerd wordt - zij het hier dan (overeenkomstig t.t.z. in het perspectief van, het Oneindige dat hier zijn tegenover een doel, maar bepaald t.o.v.

werkelijkheid niet meer enkel (relatief) bepaald zal geaffirmeerd worden. Dit wil zeggen dat het begrip van de kent dat het Oneindige hier als positieve norm zal getekenen : vertrekpunt, absoluut vertrekpunt? Dit betekening is van de idee van het Oneindige. Wat kan dit be-

gressum in infinitum, de oneindigheidslogica, die hier een fundamentele wijziging aandringt (in dogmatische zin). Want de mooie beschrijvingen die hij daar geeft zijn in bepaalde opzichten zeer goed kritisch te interpreteren (in de zin die wij daarnaar geven). Zo bijvoorbeeld zijn bepaling van de voorstelling in de arbeid, zijn beschrijving van de aard van het werken, zijn bepaling van de behoefte, zijn beschrijving van de intimiteit of deze van het genot.<sup>1</sup>

Op zich beschouwd, los van de introductie van het Oneindige als fundamentele norm, is de logica van de voorstellingen die Levinas beschrijft in de arbeid, geen participatieve logica en zelfs niet in de eerste plaats een subject-predikaat-logica. Men zou zeer terecht kunnen argumenteren dat de logica daar veelmeer louter doelmatig (in de zin van doelmatigheid voor de bevestiging van onze behoeften) gestructureerd is vermits Levinas dit als het eigenlijke referentiekader van het werken aanduidt. "Le travail" définit "la matière sans recourir à l'idée de l'infini. La technique originelle ne met pas en pratique une "connaissance" préalable, mais à immédiatement prise sur la matière. La puissance de la main (die het eigenlijke 'instrument' is van het werk volgens Levinas) qui saisit ou qui arrache ou qui broie ou qui malaxe,

rapporte l'élément non pas à un infini par rapport au but, au but du besoin.<sup>1</sup> Maar er is ook steeds een andere tendens aanwezig in zijn vertoog. Een tendens die zich weliswaar in zijn beschrijvingen maar schoorvoetend doorzet, maar beslist genoeg om het terrein te etenen waar de traditie zich kan nestelen. Zo bijvoorbeeld introduceert hij de subject-predikaat-logica als een gedachte 'die men mogelijk kan vormen' bij het evenement van de arbeid. "(.....) support des qualités. La substantiële ne réside donc pas dans la nature sensible de la chose, puisque la sensibilité coïncide avec la jouissance jouissant d'un "adjectif" sans substantif, d'une qualité sans support. L'abstraction (.....) ne lui conférerait pas la substantialité qui manque au contenu sensible. A moins d'insister, non pas sur le contenu du concept, mais sur la naissance latente du concept à travers la prise originelle opérée par le travail".<sup>2</sup>

Het begrip dat hier 'geboren' wordt is een relatie tussen een subject en een predikaat. De grip van de arbeid op de materie (het elementale) wordt geïdentificeerd met het Neutrum van de subject-predikaat-logica aan de hand waarvan het Ik zich van de wereld meester maakt, de wereld in bezit neemt.<sup>3</sup> L'intelligibilité du concept désigne-

1. TI, p 133

2. TI, p 135 (wijf onderstrepen).

3. Cf.

rait alors sa référence à la saisie du travail par laquelle se produit la possession.<sup>1</sup> Deze grip bedwingt de elementen, maakt er dingen van. Het is de subjectie van wat aanvankelijk slechts adjectief zonder substantief is. De elementen worden dingen die vast zijn en blijven, die eigenschappen hebben en die vorm gekregen hebben. "La main dessine un monde en arrachant sa prise à l'élément, en dessinant des êtres définis ayant des formes, c'est-à-dire des solides; l'information de l'informe, c'est la solidification, surgissement du saisissable, de l'étant, support des qualités."<sup>2</sup> De dingen zijn substanties die begrepen worden als subjecten met deze of gene predikaten. Met andere woorden de arbeid wordt hier óók gedefinieerd op basis van de subject-predikaat-logica, en het is deze tendens die zich zal doorzetten. Immers Levinas begrijpt uiteindelijk de logica van de voorstellingen als de logica van het Zelf-de (het atheïsme) en dat is de ontologie (ook voor zover de voorstelling haar rol speelt in de relatie tot de Ander).

Iets analoogs gebeurt met de elementen of het elementa-  
le in zijn beschrijvingen van het genot. Enerzijds be-  
schrijft Levinas onze relatie tot het elementale als  
een esthetische relatie, maar anderzijds geeft hij er

---

1. II, p 135 (wij onderstrepen)  
2. II, p 134 - 5

ook een bepaling van - zij het summier - t.o.v. de ontologie.

De elementen zijn het correlaat van het genot, aldus Levinas. Onze relatie met de elementen lijkt niet op de voorstelling. De elementen verliezen hun specificiteit, wanneer men ze tracht te vatten in begrippen. Onze relatie met de elementen is van de orde van de zin-nelijkheid. De elementen tekenen zich af in een milieu waar we ze grijpen. - Het milieu ontplooit zich in de dimensie van de diepte. Het valt niet onder de categorie van datgene wat men kan bezitten en het is in wezen onbepaald - "on y baigne".<sup>1</sup> Onze verhouding tot het elementale is esthetisch. "La sensibilité ne vise pas un objet et fut-il rudimentaire. Elle concerne jusqu'aux formes élaborées de la conscience, mais son oeuvre propre consiste en la jouissance, à travers laquelle tout objet se dissout en élément ou la jouissance baigne".<sup>2</sup> Elk object leent zich tot het genot. Ook is het zo dat de elementen niet gedacht worden t.o.v. het Oneindige - ze voldoen mij<sup>3</sup>, ze bevredigen mij. "La "connaissance" sensible n'a pas à surmonter la régression à l'infini, vertige de l'intelligence; elle ne l'éprouve même pas. Elle se trouve immédiatement au

1. TI, p 104  
2. TI, p 110  
3. TI, p 113

terme, elle achève, elle finit sans se référer à l'in-  
 fini. La finition sans référence à l'infini, finition  
 sans limitation, c'est la relation avec la fin comme  
 but."<sup>1</sup>

Maar anderzijds geeft Levinas ook een belangrijke onto-  
 logische bepaling. - Het elementale, het element, is  
 een zuivere kwaliteit. Het is een kwaliteit die niet  
 aan een substantie wordt verbonden. "Il ne s'agit pas

d'un quelque chose, d'un étant se manifestant comme ré-  
 tractaire à la détermination qualitative. La qualité se  
 manifeste dans l'élément comme ne déterminant rien."<sup>2</sup>

"La sensibilité coïncide avec la jouissance jouissant  
 d'un "adjectif" sans substantif, d'une qualité pure,  
 d'une qualité sans support".<sup>3</sup> - Wat betekent dit ? Dit

betekent meteen dat het substantief, de substantie,  
 hier ontbreken. Dit gebrek zal ook overgaan op de sub-  
 stantie die gevormd wordt in de arbeid - daar ontbreekt

niet de substantie, maar de absolute substantie. Deze  
 plaats zal dan in het atheïstische ingenomen worden door de  
 eerste materie en in de religieuze ervaring door de An-

der, God of het ware Oneindige. Een verband dat gewoon  
 onmogelijk is wanneer men de nadruk legt op de esteti-

sche, de utilitaire en meteen kritische kant van Levi-  
 nas' beschrijving.

---

1. TI, p 109  
 2. TI, p 105; wat misschien zelfs manifest 'fout' is in  
 die zin dat het niet ter zake is, immers hij zei toch  
 zelf dat onze relatie met de elementen in het genot  
 niet op de voorstelling lijkt en dat zij hun specifi-  
 citeit verliezen wanneer men ze tracht te vatten in  
 begrippen.  
 3. TI, p 135

Het onderscheid tussen totaliteit en Oneindige is paradoxaal. Immers het ontologisch denken als atheïsme loopt, vermits het de totale werkelijkheid wil beheersen, ook nit op een regressum in infinitum. De ontologie is bijgevolg niet alleen maar gekenmerkt door de categorie van de totaliteit, maar ook door deze van het oneindige (als onbepaalde). De totaliteit is weliswaar de streving van de ontologie, het voorondersteld ideaal, maar de realiteit van de wetenschappelijke ervaring leert dat het reële gegeven (ook) het oneindige onbepaalde is (Cf. HoofdstukII, paragr. 3).

Maar wat is dan in de ethische relatie het verschil tussen het atheïsme en Levinas' idee van het Oneindige? Het grote verschil lijkt dit te zijn, dat het onbepaalde oneindige voor het atheïstische denken ontredderend is (Cf. HoofdstukII, paragr. 3) - terwijl de onbepaaldheid als kenmerk van het Oneindige in de religieuze ervaring positief gewaardeerd wordt, nl. als mogelijke ethische in-vraag-stelling, als een nog komende, een nog steeds te geven bepaling of eis, een 'laatste oordeel'. -

Nochtans blijft de vraag hoe het Oneindige bij Levinas aan de totaliteit ontkomt? Immers als de moraal zich niet wil reduceren tot een volkomen lege 'Grote Weig-

1. Cf. ook de eerste antinomie bij Kant.



ring', tot een 'Laatste oordeel' zonder inhoud, dan moet het Oneindige bepaald worden. Maar als het Oneindige zichzelf bepaalt dan is de ethiek bepaald binnen een totaliteit. - Aan deze logica van bepaling en onbepaaldheid ontkomt Levinas enkel door een oneindige subjectie tegenover de Ander te eisen. De bepaling van het Oneindige wordt dus gegeven (in de uitdrukking) maar ze kan steeds nog in vraag gesteld worden, gecon-<sup>worden</sup>testeerd door de Ander - echter niet door het Zelf (als Zelf). Met andere woorden hij ontsnapt aan de zinledigheid en aan de integratie door het principe van de totalisatie te contesteren aan de hand van de idee van het Oneindige. Nochtans kan men zich niet van de indruk ontdoen dat de totalisering, de gedachte van de universele (wetmatige) geldigheid hier op het tweede plan werkzaam is als een soort veronderstelling, als een gecontesteerd, relatieve maar geldend ethisch principe. En dit hoeft eigenlijk ook niet te verwonderen gezien de ontologische aard van de voorstelling en de universaliteit die het idee van het Oneindige inhoudt (Cf. "La donation du monde"). Het is echter geen absoluut principe meer, zoals dit in het atheïsme het geval was. Het verschil tussen de totaliteit en het Oneindige is dan het verschil tussen een absoluut dat zich zelf ~~is~~ absoluut, en een absoluut dat zich re-  
 later weet (tegenover de Ander). De Ander is hier echter ook een absoluut, en we zullen nog zien hoe de totalisatie langs de Ander rond zal terug keren.

5. Het dogmatisme

De relatie met de Ander brengt ons van de fenomenen naar de ware werkelijkheid. "Avec d'extériorité qui n'est pas celle des choses - disparaît le symbolisme et commence l'ordre de l'être et se lève un jour du fond duquel aucun jour nouveau n'a plus à se lever."<sup>1</sup> De uitdrukking heft de (behekste) dubbelzinnigheid van de Ander die (enkel maar) zwijgt, terwijl hij zou kunnen spreken, op.<sup>2</sup> Met de uitdrukking van de Ander krijgt de wereld een begin. Dit zou men kritisch kunnen interpreteren, maar Levinas maakt dit onmogelijk door een absoluut begin te eisen - alsot een begin geen begin zou zijn ! Maar dat is natuurlijk terug verbonden met het feit dat hij eigenlijk enkel een dogmatisch begrip van de ervaring heeft. Waarom moet dit een absoluut begin zijn ? Wat betekent dat ? In welke zin mag het niet gerelativeerd worden ? De uitdrukking van de Ander moet een absoluut vertrekpunt zijn, omdat de Andere anders niet ethisch benaderd is, maar enkel als obstakel. Of, op een andere manier uitgedrukt, de Ander 'kan' niet gerelativeerd worden omdat hij onszelf in vraag stelt. De betekenis van de dingen is steeds relatief, nl. steeds relatief t.o.v. diegene voor wie ze betekenis hebben - ze plaatsen zich in

1. TI, p 153

2. TI, p. 63-64

een perspectief, ze zijn relatief t.o.v. een

standpunt.<sup>1</sup> De Ander is in die zin absoluut, immers

de ander betekent op zichzelf reeds. Hij drukt zich

uit, hij is op een bepaalde manier onafhankelijk van

het Zelf dat hij ontmoet. "Le visage se signifie."<sup>2</sup>

Dit is terug het kritische aspect van Levinas' be-

schrijvingen. Zo gezien, is de ander door het elemen-

tair ethische feit dat hij zich uitdrukt (zijn idee

heeft over de wereld) op een bepaalde manier absoluut.

Maar Levinas voelt hierbij de noodzaak hieraan een ab-

solute voorstelling te verbinden, nl. de idee van het

Oneindige (God, het Perfecte) in plaats van een rela-

tieve voorstelling, bijvoorbeeld de idee van de nood

van de ander (uitgedrukt door hem). Deze idee is no-

dig in zijn redenering omdat deze anders gewoon geïn-

tegreerd wordt in de constructie van het Zelf. De zin

van de ethische relatie, aldus Levinas (en terecht),

bestaat erin dat de Ander het Zelf in vraag stelt. Wat

betekent dat de funderende instantie in dat geval de

Ander is.<sup>3</sup> Het dogmatisch denken (het dialektisch of

ontologische denken waarvan Levinas vertrekt) kan zo'n

in-vraag-stelling niet denken behalve in confrontatie

met een absoluut, omdat het zichzelf denkt als een

absoluut. Deze absolute van het Ik, denkt Le-

1. II, p 113

2. Ibid.

3. En de relatie is natuurlijk ethisch in de mate dat het niet integreerbaar is, in de mate dat het Zelf door de Ander in vraag gesteld wordt. (het andere geval is er een van consensus).

vinas concreet als het egoïsme van het Ik, als de blinde spontaneïteit "d'une force qui va", als dogmatisme of als atheïsme.<sup>1</sup> In paragrafen 1 (en 3) van hoofdstuk II hebben we de logische structuur ervan geanalyseerd. Het resultaat was dat het Zelfde er een dogmatisch principe van de ervaring op nahoudt, namelijk een principe dat tegelijk voldoende grond en noodzakelijke voorwaarden is van de ervaring.

Hoe kan een absolutum dit principe van de ervaring van het Zelf (dat zichzelf noodzakelijk acht) in vraag

stellen, in de ogen van dit Zelf? Hoe kan dit? Waarom en door welk absolutum? Deze vraag is vergelijkbaar met de vraag hoe een dialektisch systeem zoals bijvoorbeeld dat van Hegel dat van Engels zou kunnen weerleggen voor Engels. Dit is onmogelijk natuurlijk, vermits ze elkaars eerste principe betwisten. Bij Levinas is op een bepaalde manier dan ook alles reeds op voorhand beslist. Het

Oneindige is voorgegeven als noodzakelijke en voldoende grond van alles - God - zoals bij Descartes. Voor Levinas is ons dit gegeven in de uitdrukking van de Ander. Maar het Zelf kan dit ignoreren, omdat het geen actueel (reëel) maar een ethisch Oneindige is, dat ons daarmee gegeven is. Dit is de realiteit van het atheïsme. Het is een immoraliteit die zich voordoet als amoraliteit. Het atheïsme geeft ook een absolute grond aan de ervaring,

1. Cf. TI, p 6, 24, 29-30, 49; HMG p 137 en hierboven

Hoofdstuk II, par. 2.

2. Dit is een gegeven dat tot nu toe nog niet is aan bod gekomen; Levinas maakt een onderscheid tussen de ethische weerstand en de reële weerstand; in analogie daarmee zien we ons verplicht een onderscheid te maken tussen een ethisch Oneindige en een actueel of reëel Oneindige.

aldus Levinas, het is hetzelfde Oneindige, maar gereduceerd tot het ultieme begrip of de eerste materie (al

naargelang het een idealistische of een materialistische ontologie is).<sup>1</sup> Het atheïsme kent ook het Oneindige maar het kent er de ware aard niet van. Zijn ideaal is de

(steeds beperkte want bepaalde)totaliteit, het totaliseert alles aan de hand van de aangegeven grond, het is een "mauvais infini". De realiteit valt echter steeds ook nog buiten het begrip ervan, het oneindige blijft

steeds een onbepaalde<sup>2</sup>. Het ethisch begrip is voor het atheïsme de maxime die geldigheid heeft voor de totaliteit (Kant). Het reduceert daarmee het Oneindige tot

een geobjectieerd, een begrepen, oneindige<sup>3</sup> - een totaliteit. Hier tegenover plaatst Levinas het ware Oneindige, dat aan het Zelf geopenbaard wordt in de

schaamte<sup>4</sup> (la honte) - de schaamte om de ander in de

ogen te kijken.

De ethische relatie met de Ander is de relatie met het ware Oneindige. Dit is geen geobjectieerd oneindige, maar het Oneindige van het gelaat van de Ander, het Oneindige in de omkering van de schaamte. De schaamte (la honte) keert het bewustzijn om. Het is niet het Zelfde die de Andere bepaalt, maar de Andere die het

1. T.t.z. het oneindige van het atheïsme is eigenlijk het Oneindige van de Ander onder miskenning van de ware aard ervan.

2. Dit is echter acccidenteel, terwijl het t.o.v. het ideaal van het Oneindige wezenlijk is, cf. ook TI, p 19

3. Wat Descartes het 'indefini' noemt, t.t. het 'infini'<sup>5</sup> 4. TI, p 56

Zelfde domineert. Dit is niet reëel bepalen (deter-  
ministisch veroorzaken), maar eisen. Het is de idee  
van het Oneindige als eis in het gelaat van de Ander.  
Dit Oneindige is, zoals we verder nog zullen zien,  
dubbel van aard (Cf. Hoofdstuk IV). Enerzijds is het  
een dinglijk Oneindige (immers het is toch 'iets' en  
niet niets - het is een eis) en anderzijds is het een  
ethisch Oneindige (t.t.z. een verwijzing naar het An-  
dere die men niet alleen kan maar ook niet mag willen  
omvatten; degene die ons Verlangens oproept). In welke  
zin is dat het ware Oneindige? Dit is het ware Onein-  
dige omdat het recht doet aan de ethische dimensie van  
de waarheid, immers het veronderstelt het doorbreken  
van het egoïsme. En in welke zin verandert dit de voor-  
stelling? Of wat brengt dit bij t.o.v. de voorstel-  
ling? Het duidt ten eerste de ware oorsprong en justi-  
ficatie van de constitutive pretentie van de voorstel-  
ling aan, aldus Levinas (namelijk als "mïse en commun",  
"offre du monde", "donation du monde"), ten tweede in-  
troduceert het de notie van het ware Oneindige als een  
Oneindige met een dubbele aard, ten derde wijst het op  
de ethische oorsprong van de waarheidswaarde van de  
voorstelling en tenslotte geeft het de voorstelling een  
absoluuut begin. Het is met betrekking tot dit laatste  
dat we hierboven zegden dat op een bepaalde manier alles

bij voorbaat reeds beslist is. Maar dat is geen echte kritiek. Het is natuurlijk zo dat volgens Levinas de atheïst de waarheid niet kent wanneer hij het absolute principe van de werkelijkheid denkt te kennen. Het ware absolute is geen principe<sup>1</sup> (aldus Levinas) maar een affectie, een eis, de relatie tot de uitdrukking van de Ander, de relatie tot God (het Oneindige, het Perfecte) doorheen de Ander. De uitdrukking van de Ander geeft weliswaar een absoluut vertrekpunt en in die zin dus ook een absoluut principe, maar tegelijkertijd doorbreekt de Ander steeds dit principe of dit vertrekpunt in het woord dat zichzelf bijstaat ("dire le Dit dans le Dire") - dit is de ethische dimensie van het Oneindige, het spoor van de Ander, het spoor van het Oneindige. Dit relateert de absolute van het vertrekpunt niet, maar wel van onze macht erover (ons begrip ervan). Dit kunnen we begrijpen met Aquinas die de traditie (traditioneel)<sup>2</sup> samenvat in de volgende zin: "C'est donc l'impossibilité ou nous sommes d'enfermer l'Infini en une idée qui constitue la preuve de son existence, et peut-être le sceptique doute qu'il ait seulement l'idée de Dieu et Descartes déclarant que cette idée est la plus claire de toutes, saint Anselme découvrant la preuve

- 
1. De ware ervaring is an-archisch, zonder principe.
  2. Voornamelijk met betrekking tot Kant.

ontologique et Kant ruinant cette preuve en affirmant que l'être est en dehors la pensée, sont-ils en ceci plus d'accord qu'ils ne semblent l'être, les uns, il est vrai, insistant sur le caractère <sup>nécessaire</sup> et désespérant de l'impuissance de la pensée, les autres découvrant en cette impuissance même le signe de Celui qu'ils croient pouvoir nommer".<sup>1</sup>

Daarmee is onze verhouding tegenover het Oneindige,

zoals Levinas die ziet, aangegeven. Tegelijk is echter op een bepaalde manier het (ware) Oneindige aan de

voorstelling gegeven en opgelegd. Bovendien is er een

els gesteld (die de uitdrukking is van het Oneindige) m.a.w. er wordt ons tegelijk ook opgelegd het Oneindi-

ge te denken, te begrijpen en wel in een praktisch perspectief (nl. als het Werk, verantwoordelijkheid,

diensst aan de Ander). Er is niet geëist de Ander-op-zich, God, het Oneindige-op-zich (of het Perfecte) te

begrijpen<sup>2</sup>, wat geëist wordt is het Oneindige in het eïndige<sup>3</sup> te begrijpen, en het eïndige 'te geven' in

het perspectief van het Oneindige. Wat meteen de aftr-

matie is van het Oneindige als positieve norm voor het denken. - Hierdoor is het Oneindige in de voorstelling

geïntroduceerd als het perspectief van de waarheid -

1. F. Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, 1966, PUF, p. 229.

2. Dat zou een reductie zijn van het Ander tot het Zelf-  
de (cf. de niet-univociteit van het Zelf bij Descar-  
tes).

3. Het Andere-in-de-ander, God-in-de-ander.



alhoewel de relatie met het Oneindige in de eerste in-  
 stantie geen relatie is die resorteert onder de cate-  
 gorie van de waarheid, maar onder deze van de schaamte.  
 Dit moeten we nu verbinden met de constitutive preten-  
 tie van de voorstelling - "la représentation prétend  
 après coup de substituer à cette vie dans la réalité,  
 pour constituer cette réalité même"<sup>1</sup>. De constitutive  
 pretentie van de voorstelling hangt samen met het prak-  
 tische aspect van de ethische relatie met de Ander (met  
 het Werk). De constitutive pretentie van de voorstel-  
 ling wordt gejustificeerd, aldus Levinas, als "donation  
 du monde", "offre du monde", "mise en commun originelle".  
 Waarmee hij bedoelt dat de voorstelling slechts een con-  
 stitutive pretentie kan hebben wanneer het een 'wege-  
 ven is van wat ik bezit'. Een reële in-vraag-stelling  
 van de dingen, van mijn wereld, is slechts mogelijk wan-  
 neer we er afstand van willen doen. In deze zin is de  
 constitutive pretentie van de voorstelling dus engage-  
 ment ("on n'aborde pas autrui les mains vides"). "L'  
 universalité qu'une chose reçoit du mot qui l'arrache  
 au hic et nunc, perd son mystère dans la perspective  
 ethnique où se situe le langage. Le hic et nunc remonte  
 lui-même à la possession où la chose est saisie et le  
 langage qui la désigne à l'autre, est une dépossession

originelle, une première donation. (...). L'événement éthique situé à la base de la généralisation, est l'intention profonde du langage. Le rapport avec autrui, ne stimule pas, ne suscite pas seulement la généralisation, ne lui en fournit pas seulement le prétexte et l'occasion (ce que personne n'a jamais contesté), mais est cette généralisation même. La généralisation est une universalisation (...). L'offre du monde à autrui. Le langage n'extériorise pas une représentation préexistante en moi - il met en commun une monde jusqu'alors mien. Le langage effectue l'entree des choses dans un éther nouveau".<sup>1</sup> De voorstelling kan haar constitutive pretentie slechts realiseren<sup>2</sup> in het perspectief van de sociale realiteit<sup>3</sup>. Anders gezegd, de voorstelling kan een transcendente pretentie justifiëren, wanneer ze zich constitueert in het perspectief van het Oneindige.

Het is natuurlijk duidelijk dat de voorstelling in de sociale realiteit een substitutive en/of constitutive functie heeft. De vraag is echter of deze constitutive substitutie moet verbonden worden met het dogmatische denken van de ontologie. En dat is wat Levinas hier doet door deze pretentie van de voorstelling te justifi-

1. TI, p 148 - 149

2. TI, p 143 : "La représentation est conditionnée. Sa prétention transcendente est constamment démentie".  
 3. Ook het egoïsme valt hieronder-als een weliswaar zeer reële, maar verwrongen voorstelling (want niet vrij van het bezit).

fiëren aan de hand van het oneindigheidsperspectief van de Ander.

De zogezegde transcendentale roeping van de voorstelling kan men ook vanuit een ander perspectief bezien. Immers het is duidelijk dat de voorstelling zich in de sociale werkelijkheid soms aan de werkelijkheid

substituëert en moet substitueren. Zo bijvoorbeeld in afspraken, onderwijs (culturele overdracht/erfenis)

techniek of gewoon in de communicatie, het gesprek, de dialoog, ook in politieke discussie, en misschien bovendien in psycho-analytische analyse, kunst, poëzie,

literatuur, filosofie, ... Dit heeft echter vanuit een kritisch perspectief nog eenszins te betekenen dat de voorstelling zich principieel tot noodzakelijke voor-

waarde of noodzakelijke en voldoende grond van de werkelijkheid moet of mag maken - en dit is het geval bij

Levinas. Bij Levinas wordt het begrip van het Oneindige (het Oneindige in het eendige) principieel tot nood-

zakelijke voorwaarde van de moreel gejustificeerde en dus ware ervaring - hetgeen zijn begrip van de (religieuze,

t.t.z. sociale) ervaring dogmatisch maakt. Levinas' kri-

1. Ik zeg hier opzettelijk begrip van het Oneindige omdat ik op het Oneindige in het eendige doel, op de praktische eis van de Ander, dit is het dinglijk Oneindige zoals wij het hierboven noemen. Het ethische Oneindige - de verwijzing naar de Ander-op-zich, God ... noemen we met Levinas en in overeenstemming met de traditie de idee van het Oneindige (Descartes onderscheidt ook tussen "concevoir, imaginer et entendre" waarbij dit laatste onze relatie is tot God).

tiek op het dogmatisme van de ontologie loopt dus uit op een grootscheepse recuperatie in een ander dogmatisme. - Waarmee we echter niet willen zeggen dat Levinas' onderneming onverdienselijk zou geweest zijn.

Het blijft weliswaar zo dat de Ander dit dogmatische begrip steeds kan en zal contesteren. Maar eigenlijk contesteert hij enkel het atheïsme - t.t.z. de totaliseringsstendens, de neiging de Ander te reduceren tot ons begrip ervan.<sup>1</sup> Het is echter geen waarlijk grondige kritiek van het dogmatisme.

Hoe wordt dan het conflict tussen beide dogmatische opstellingen - het atheïsme en de religie - opgelost bij Levinas? Niet langs het begrip, dit zou immers onmogelijk zijn, maar door de affectie, de schaamte en het verlangen.

Uiteindelijk lijkt het ons dat we in Levinas' conceptie steeds twee aspecten moeten onderscheiden - een kritisch en een dogmatisch aspect. Het kritisch aspect kunnen we identificeren met zijn beschrijvingen van de verschillende momenten die het zijn van het zijnde vormen

---

1. M.a.w. het is een contestatie van het voldoende karakter van het principe van de ervaring - het begrip van het Oneindige, het Oneindige in het eindige.

(maar dan los van hun ontologische interpretatie) en verder met de situering van de ethiek als de grondslag van de waarheid. Het dogmatische aspect in zijn conceptie is dat hij in de articulatie van deze momenten de traditie (de ontologie) inbouwt, terwijl het door de aard van zijn beschrijvingen precies mogelijk was (en is) met de bagage van de traditie tegen de traditie in te denken.

1. Het Andere

Hoe moet men de relatie tussen het Zelfde en het Andere denken? Meer bepaald - hoe moeten we zulke ideeën of noties denken als l'Infini, Dieu, le Visage, l'expression, ...? Het is duidelijk dat Levinas deze noties een ander statuut wil geven dan de begrippen van de ervaring van het Zelfde. Ze verwijzen naar een realiteit die buiten het Zelfde valt, een realiteit die van een andere orde is. Het zijn begrippen die verwijzen naar een realiteit die het Zelfde fundeert, aldus Levinas, en het zijn eigenlijk ook meteen de schemata van de verhouding van het Andere tot het Zelfde. Vandaar stellen we ons de vraag hoe deze verhouding gedacht wordt bij Levinas en wat de gevolgen ervan zijn. Immers dit is toch niet zo maar evident, en het gevaar bestaat toch dat Levinas uit de ontologische categorieën van het Zelfde niet geraakt - of - erin terugvalt.

Vanaf de eerste bladzijden van Totalité et Infini stelt Levinas twee notie's tegenover elkaar : het Zelfde en het Andere. Het Zelfde staat voor de begrippelijke totalisatie die het egoïstische Ik realiseert in zijn ver-

houding tot de wereld. We hebben gezien (II,3) in welke abstract ascetische en ontmachtigende zin we deze totalisatie moeten verstaan (namelijk als aliënering van het Ik in de totaliteit van de ontologie en haar participatieve logica). Het Andere daarentegen staat bij Levinas voor de realiteit die door de egoïstische accaparatie van het Zelfde onrecht aangedaan wordt. Het Andere is dus meteen de realiteit waarnaar men zich zou moeten richten volgens Levinas. Deze realiteit wordt door Levinas met verschillende termen aangeduid : het Andere, het Oneindige, God, het Volmaakte, het Absolute, het gelaat, de uitdrukking, ... . Op de structuur van de samenhang van deze termen en de realiteit waaraan ze beantwoorden zullen we nog terugkomen in dit hoofdstuk. Wat ons hier echter zal bezighouden is de vraag in welke zin Levinas het Andere kan onderscheiden van het Zelfde.

Hiervoor kunnen we vertrekken van Levinas' onderscheid tussen objectiviteit en transcendentie. "Penser l'infini, le transcendant, l'Étranger, ce n'est donc pas penser un objet. (...) La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail." <sup>1</sup> Dit is een belangrijk on-

1. II, p. 20 (onderstreping van Levinas)

derscheid, het Zelfde en het Andere worden hier gedacht als, respectievelijk, de objectiviteit en de transcendentie. Levinas onderscheidt het Zelfde van het Andere zoals hij onze relatie met de dingen (die steeds tot objecten worden gereduceerd, bij Levinas) scheidt van de humane realiteit<sup>1</sup>. Dit is te begrijpen in die zin dat mensen in de mate dat ze in hun objectiviteit worden benaderd, precies niet in hun menselijkheid geraakt worden maar inderdaad tot objecten gereduceerd zijn.<sup>2</sup> Het blijft echter zo dat deze vraag zich op een erg gereduceerd niveau afspeelt, omdat Levinas vertrekt van de ontologie, en ze enkel in vraag stelt om ze haar 'echte plaats' toe te wijzen. Levinas heeft kritiek op de ontologie, en stelt hiertegenover de waarde van de metafysica. Zijn kritiek betreft echter niet de ontologische mediatie van de werkelijkheid, maar de egoïstische fundering ervan. We hebben gezien dat Levinas niet is t.o.v. de ware aard van de ontologie; dat hij het kunstmatige van de ontologie niet inziet, en dat hij bijgevolg ook niet inziet dat reeds op het vlak van de verhouding van het Ik tegenover de werkelijkheid de mogelijkheid van een kritische ingesleldheid bestaat. Niettemin blijft het interessant te zien, hoe hij dit onderscheid kan denken, en wat daarbij uitkomt. Immers het ontologische denken is het denken dat

1. Dit is voor hem tegelijk het onderscheid tussen de totaliteit en het Oneindige. De totaliteit, is de totalisatie die de ontologie realiseert aan de hand van haar participatologie.
2. Cf. ook R. Boehm, De kritiek van Levinas op Heidegger, p. 594 (Tijdschrift voor Filosofie, 1963, nr. XXV) : "De "kennis" van de andere vordert niet eigenlijk door onze betrachtting om het ideaal van zijn adequaat-gege-



onze westerse traditie overheerst, en, het is interessant te zien hoe men vanuit ethisch standpunt binnen dit ontologische denken zelf tot de idee komt van een Andere dat, of die, men onrecht aandoeft door het imperialisme van de ontologie. Het is het probleem van de tolerantie en van het pluralisme gedacht vanuit of tegenover het dogmatisme van de ontologie.

We zullen vertrekken van de idee van het Andere, en vervolgens kijken wat de relatie van het zelfde met dit Andere zou kunnen zijn. De idee van het Andere is volgens Levinas, de idee van het Oneindige. In de idee van het Oneindige, aldus Levinas, zijn we binnen de gang van de voorstelling(en) geconfronteerd met het Andere, datgene wat buiten het zelfde en dus buiten de totaliteit valt. "Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le 'je pense' entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée 'idée de l'Infini'." Van welke aard is nu deze relatie tussen het zelfde en

1. II, p. 19.

ven-zijn, alhoewel tenslotte onbereikbaar, zo verregaand mogelijk te benaderen. (...) wij zullen ook de ervaring opdoen dat wij hem eigenlijk, om op deze weg tot gelidige resultaten te komen, inderdaad zouden moeten vast-zetten en hem van zijn oorspronkelijke vrijheid beroven."

het Andere die hier tot stand komt? Levinas stelt:

"L'infini est le propre d'un être transcendant en tant qu'il est transcendant, l'infini est l'absolu-  
ment autre."<sup>1</sup> "Il importe de souligner que la trans-  
cendance de l'Infini par rapport au moi qui en est  
séparé et qui le pense, mesure, si l'on peut dire,  
son infinitude même. La distance qui sépare l'ideatum  
et l'idée, constitue ici le contenu de l'ideatum même.  
(...). Le transcendant est le seul ideatum dont il  
ne peut y avoir qu'une idée en nous; il est infini-  
ment éloigné de son idée - c'est-à-dire extérieur -  
parce qu'il est infini."<sup>2</sup> Het is belangrijk dit te  
verstaan op basis van wat hij zegt over het bezitten.  
Voor zover denken bezitten is of nastreeft (de fillo-  
sotie van het Zelfde) is het een denken van objecten,  
een objectweten - enkel objecten, dingen kan men be-  
zitten.<sup>3</sup> Het Andere is daar niet vatbaar voor, aldus  
Levinas. De Ander denken is meer of beter doen dan  
dat. "Penser l'infini, le transcendant, l'Étranger,  
ce n'est donc pas penser un objet. Mais penser ce qui  
n'a pas les linéaments de l'objet, c'est en réalité  
faire plus ou mieux que penser. (...). L' "intentiona-  
lité" de la transcendance est unique en son genre.

1. TI, p. 20

2. Ibid.

3. Mensen zijn daar niet vatbaar voor.

La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail.<sup>1</sup> Wat betekent dit? - "Penser l'infini ni (...) ce n'est (...) pas penser un objet" ? Het is meer of beter dan dat, aldus Levinas, het is geen thema, het is evenmin een geheel van kwaliteiten die samen een beeld vormen; de idee van het Oneindige vermenigvuldigt en overstijgt op elk moment het beeld (de adequate idee) dat we ervan kunnen vormen of opdoen. Het brengt ons in een waarheidsorde die verschillend is van deze van de onthulling (van een onpersoonlijk neutrum), het brengt ons in de waarheidsorde van de uitdrukking. Dit gebeurt door de verandering, de ommekeer van de thematisatie in vertoog. "La condition de la vérité et de l'erreur (...), est la parole de l'Autre - son expression - que tout mensonge suppose déjà." Men zou bijna kunnen zeggen dat de idee van de/het Andere de idee is van de uitdrukking - of beter - de/het Andere is op de manier van de uitdrukking.

Voor Levinas is dit echter niet genoeg - hij acht het nodig de idee van het Oneindige hier te gebruiken. Dit is jammer want dit zal alles in het perspectief plaatsen van een platonisme dat niet noodzakelijk in de idee van de uitdrukking is begrepen. De idee van

---

1. TI, p. 20  
2. TI, p. 22

het Oneindige vernietigt en overstijgt op elk moment het beeld (de adequate idee) dat we ervan kunnen vormen of opdoen - dat is inderdaad datgene wat in het idee van het Oneindige gebeurt. Met Kant kunnen we dit begrijpen als de onmogelijkheid om een synthetische voorstelling op te doen van het Oneindige. Voor Kant is dit slechts een regulatieve idee van de rede omdat ons de aanschouwing van het Oneindige ontbreekt. Levinas gaat een eind in die richting mee voor zover hij hier eveneens de onmogelijkheid onderschrijft het Oneindige te vatten: "Il y va d'une passivité qu'on ne saurait assimiler à la réceptivité. Celle-ci est ressaisissable dans l'accueil, assumption sous le coup reçu."<sup>1</sup> Maar, de idee van het Oneindige is niet in de eerste plaats, zoals bij Kant, een idee die door het subject wordt gevormd, maar veel eerder een idee die we 'krijgen', aldus Levinas: "Nous sommes hors de l'ordre où l'on passe de l'idée à l'être. L'idée de Dieu, c'est Dieu en soi, mais déjà Dieu rompt la conscience qui vise des idées, différent de tout continu."<sup>2</sup> Levinas keert hier eigenlijk het kantiaanse argument om: de on-voorstelbaarheid, de on-vatbaarheid van het Oneindige in de empirische aanschouwing wordt hier precies tot argument als DVI.

2. DVI, p. 105; de vraag of God en het Oneindige precies hetzelfde zijn laat ik hier achterwege omdat het in elk geval hier toch van geen belang is, immers Levinas gebruikt ze toch door elkaar om er het Andere mee aan te duiden.

1. De Dieu qui vient à l'idée, p. 106. voortaan afgekort als DVI.

ment gemaakt voor het 'eerstgeboorterecht' van de  
 realiteit van het Oneindige tegenover de voorstel-  
 ling ervan. Hij doet dit op basis van de manier  
 waarop Descartes de prioriteit van het Oneindige of  
 van God bewijst in de Derde Meditatie : "La trois-  
 ième méditation annonce que 'j'ai en quelque façon  
 premièrement en moi la notion de l'infini, que du  
 fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même".<sup>1</sup> Ter-  
 wijl voor Kant de on-aanschouwelijkheid van deze idee  
 de reden is om het de realiteit te onzegen, apre-  
 cieert Levinas juist de extrapolatie van deze idee  
 als activiteit betrachtend, inspanning van de cogita-  
 tie dat op die manier Verlangen is. "Desir inassou-  
 vissable non pas parce qu'il répond à une faim infi-  
 nie, mais parce qu'il n'appelle pas de nourriture.  
 Desir sans satisfaction, qui, par la-même, prend acte  
 de l'altérité d'Autrui. Il la situe dans la dimension  
 de hauteur et d'idéal qu'il ouvre précisément dans l'  
 être."<sup>2</sup> Komen we terug op het begin van onze gedach-  
 tengang. - "Penser l'infini (...) ce n'est (...) pas  
 penser un objet."<sup>3</sup> Het Andere denken is meer of beter  
 doen dan dat. Het is niet het denken van een geheel  
 van kwaliteiten die samen een beeld (de adequate idee)

- 1. DVI, p. 106
- 2. DEHH, p. 174-175
- 3. LI, p. 20

vormen. Het Andere is daar niet vatbaar voor, aldus  
 Levinas; de manier waarop de Ander zich 'presenteert'  
 (of beter - openbaart) is het gelaat. "La manière  
 dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre  
 en moi, nous l'appellons, en effet, visage."<sup>1</sup> "L'  
 idée de l'infini (...) se produit concrètement sous  
 les espèces d'une relation avec le visage".<sup>2</sup> Het den-  
 ken van een object (het objectdenken) is het samen  
 denken van een geheel van kwaliteiten in een beeld,  
 dit is echter onmogelijk in het geval van het Onein-  
 dige, aldus Levinas. Dat er van het Oneindige, kan-  
 tians gesproken geen integrerende aanschouwing mo-  
 gelijk is zou Levinas bevestigen, maar hij zou eraan  
 toevoegen dat dit zo is omdat onze relatie met het  
 Oneindige of God geen kennen is. Zowel het Oneindi-  
 ge als God, vallen buiten de voorstelling van de on-  
 tologie. We kunnen ze wel aangeven, en de namen die  
 we er 'ten onrechte' aan geven (in hun relatie tegen-  
 over elkaar) aanduiden - maar we kunnen ze niet be-  
 grijpen of kennen. Ze geven echter wel op de juiste  
 manier een eis aan, aldus Levinas. De Ander biedt  
 weerstand aan het goede geweten van de integratie  
 van het Ik of het Zelfde. "La nudité du visage est  
 dénuement et déjà supplication dans la droiture qui

2.TI, p. 170

1.TI, p. 21

me vise. Mais cette supplication est une exigence.

L'humilité s'unit à la hauteur. Et, par là, s'annonce la dimension éthique de la vocation.<sup>1</sup> Het bewust-

zijn wordt in vraag gesteld door het gelaat van de An-

der. "La résistance éthique est la présence de l'infini.

Si la résistance inscrite sur le visage, n'était pas

éthique mais réelle, nous aurions accès à une réalité

très faible ou très forte. Elle mettrait, peut-être, en

écheq notre volonté. La volonté se jugerait déraisonna-

ble et arbitraire. Mais nous n'aurions pas accès à l'

être extérieur, à ce qu'absolument, on ne peut ni englo-

ber, ni posséder, où notre liberté renonce à son impé-

rialisme du moi, où elle ne se trouve pas seulement ar-

bitraire, mais injuste. Mais, dès lors, Autrui n'est

pas simplement une liberté autre; pour me donner le sa-

voir de l'injustice, il faut que son regard me vienne

d'une dimension de l'idéal. Il faut qu'Autrui soit plus

près de Dieu que moi."<sup>2</sup>

Levinas denkt dus het Andere van het Zelfde te kunnen

onderscheiden, door het Andere buiten de kennis (buiten

de voorstelling van de ontologie) te plaatsen. Het Ande-

re zou geen voorstelling van de ontologie zijn, het zou

een eis zijn - een "steeds meer".<sup>3</sup> We zullen echter zien

1. HAH, p. 48 - 49 (wij onderstrepen).

2. DEHH, p. 173 - 174

3. TI, p. 222

dat Levinas niet aan het dogmatische van de ontologie  
ontsnapt. Het dogmatisme zal terugkeren wanneer de  
eis praktisch zal worden.



2. De prioriteit van de absolute normen

Levinas verdedigt de noodzaak van de prioriteit van absolute positieve normen. Hiermee plaatst hij zich volkomen in de lijn van onze filosofisch-theologische traditie. Vooral vanaf Totalité et Infini wordt dit flagrant. In zijn vroege werken - "De l'existence à l'existant" en "Le temps et l'autre" - is dit niet zo duidelijk. Nochtans zal Levinas zich steeds verdedigen tegen een interpretatie die zijn conceptie zou assimileren aan de ontologische Godsidee van de Westerse filosofie. Anderzijds, verzet hij zich ook tegen de reductie van het Godsprobleem tot een zuivere geloofszaak.

"Se demander, comme nous essayons de le faire ici, si Dieu ne peut être énoncé dans un discours raisonnable qui ne serait ni ontologie, ni foi, c'est, implicitement, douter de l'opposition formelle établie par Yehouda Halévi et reprise par Pascal, entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, invoqué sans philosophie dans la foi, d'une part, et le dieu des philosophes d'autre part; c'est douter que cette opposition constitue une alternative".<sup>1</sup>

1. DVI, p 96 - 97.

Levinas spreekt hier voor één keer zeer duidelijk  
 taal. Hij verzet zich tegen de ontologie, maar wil  
 anderszids ook niet vluchten in het geloof, zoals  
 bijvoorbeeld Kierkegaard dit doet. Hij wil "un dis-  
 cours raisonnable qui ne serait ni ontologie, ni foi".  
 We zullen aantonen dat hij niet in zijn opzet zal sla-  
 gen, precies omdat het absolute waarover hij het heeft  
 - God, het Oneindige - een noodzaak introduceert in  
 het principe van de ervaring waardoor elk vertoog er-  
 over of elke voorstelling ervan terug dogmatisch wordt.  
 Deze principiële noodzaak wordt geïntroduceerd door de  
 affirmatie van de prioriteit van deze absolute norm  
 (realiteit), God, het Oneindige, <sup>wat</sup> een affectie is vol-  
 gens Levinas. Dit is een niet dogmatisch moment in zijn  
 redenering. Dit wordt echter volkomen teniet gedaan  
 door de aard van de realiteit die hierbij geïntroduceerd  
 wordt, want eens de prioriteit van deze norm geponeerd  
 is, functioneert deze als een noodzakelijk principe voor  
 de ervaring. Deze noodzaak is verbonden met de idee van  
 God als het Absolute, het Volmaakte, het Oneindige. Wan-  
 neer de realiteit (mijn realiteit) in de ethische rela-  
 tie noodzakelijk in het perspectief geplaatst wordt van  
 het Absolute, het Volmaakte, het Oneindige - God - dan  
 valt men onvermijdelijk terug in de participatielegica

van de platonische onto-theologie. Levinas zal welis-  
waar beweren dat hij geenzins een principiële noodzaak  
van de idee van God zou poneren - hij zou integendeel  
precies beweren dat de idee van God of het Oneindige  
geen affirmatie is maar een schaamte, geen begrip maar  
een anarchische affectie. Daarmee zou deze idee dus  
'slechts' een morele noodzaak in zich hebben - geen  
reële (waarmee hij bedoelt, dwingende) noodzaak, geen  
zijnsnoodzakelijkheid, immers God (het Oneindige)  
transcendeert het zijn dat steeds een totaliteit is.  
We zullen direkt zien in welke zin dit onderscheid zal  
verdwijnen.

## 2.1 Waarheid en Rechtvaardigheid

De Westerse filosofie heeft meestal de voorkeur gegeven  
aan de ontologie, boven wat Levinas de metafysica noemt.  
Hiermee plaats men dan ook meestal de waarheid boven  
de rechtvaardigheid. Levinas verzet zich hier tegen in  
naam van de inferioriteit (de eigenheid; creatuurlijk-  
heid, zegt Levinas).

"Affirmer la priorité de l'être par  
rapport à l'étant, c'est déjà se pro-  
noncer sur l'essence de la philosophie,  
subordonner la relation avec quelque-  
un qui est un étant (la relation éthique)  
à une relation avec l'être de l'étant

La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. (...) "Je pense" revient à "je peux" - à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance. Elle aboutit à l'Etat et à la non-violence de la totalité, sans se préoccuper contre la violence dont cette non-

laquelle elle se définit. toute la philosophie occidentale et par la primauté du même où même son train sance, dans le concept de vérité, suppose qui concilie ainsi la liberté et l'obésité qui tient l'homme. Mais la dialectique qui tient la liberté, c'est la liberté sance à l'être : ce n'est pas l'homme La liberté surgit à partir d'une obésité, serait étant par excellence. (...) ner, à l'égard d'Autrui qui, dans ce l'égard d'un étant qui refuse à se donner, à l'égard d'obésité qui se donne à la justice qui comporte des obligations à liberté. Elle s'opposerait à la justice (donne) contient le sens ultime de la remise de l'être impersonnel, se l'Autre, le savoir (ou l'étant, par l'Agon de demeurer le même au sein de la liberté. Si la liberté dénote la justice de savoir), subordonne la justice la domination de l'étant (à une relation, impersonnel, permet la saisie,

"La relation avec l'Être ne se produit-elle que dans la représentation, place naturelle de l'évidence ? L'objectivité dont la guerre révèle la dureté et l'universelle puissance, apporte-t-elle la forme unique et la forme originelle sous laquelle l'Être s'impose à la conscience, quand il se distingue de l'Image, du rêve, de l'abstraction subjective ? L'apprehension d'un objet, équivalent-

van deel tot geheel.  
moet verdeeld worden volgens de noodzakelijke verhouding hem geen totaliteit van zijnden die als universaliteit dere structuur in de werkelijkheid. De mensheid is voor pen. Voor Levinas is dit onaannvaardbaar. Hij ziet een andere rechtvaardigheid wordt ook aan dit criterium onderworculiere wordt op die manier bepaalt vanuit de totaliteit. versaliteit van het begrip. De betekenis van het partiboven zagen in paragraaf II, 3 slechts bereikt in de unitentie het ultieme criterium. Deze wordt, zoals we hierIn de ontologie is de waarheid als autonomie van de evi-

une autre inhumanité".<sup>1</sup>  
sente comme impersonnelle et il y a là ici anonymement. L'universalité se présente à réconcilier les personnes, existe tyrannie de l'Etat. La vérité qui deviolence vit et qui apparaît dans la

elle à la trame même où se tissent les liens avec la vérité ? A ces questions, le présent ouvrage répond par la négative."<sup>1</sup>

De gemeenschap van de mensen is geen totaliteit die geregereerd wordt door de noodzakelijkheid. Dit is de mens tegeelijk te weinig en teveel eer aan doen. Enerzijds is de mens absoluut vrij maar anderzijds vraagt zijn vrijheid om een legitimering. De mens is geen deel van een geheel (de mensheid) waartoe hij noodzakelijk zou behoren. Bijgevolg is zijn verhouding tot de andere mensen ook niet te bepalen op basis van zulk een noodzakelijkheid.

heid.

"Dans la société) la relation ne relie pas des termes qui se complètent et qui, par conséquent, se manquent réciproquement, mais des termes qui se suffisent. Cette relation est Désir, vie d'êtres arrivés à la possession de soi."<sup>2</sup>

Deze relatie en de specifieke vrijheid die er het cor-relaat van is, moet ingesteld worden, ze vraagt om een investituur. Dit gebeurt in de ontologisch-politieke traditie enkel op basis van datgeen wat men kan afdwingen tegenover de anderen, op basis van het begrip van het zijn van de mens. Wanneer men echter de investituur

opdringt betekent dit dat men zich legitimeert op basis van oorlog, vijandschap, concurrentie, ... niet op basis van rechtvaardigheid, menselijkheid, vrede-  
vriendheid.

"La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité. ( ... )

La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre. Elle ne rend pas aux êtres aliénés leur identité perdue."

En maatschappij die enkel gebaseerd is op het ontologische, het natuurwetmatige is egoïstisch en niet rechtvaardig, aldus Levinas, immers de mens heeft een interio-riteit. Hij is niet enkel op basis van wat hem verbindt aan de maatschappij, hij is ook op zichzelf. Daar houdt de sociale filosofie van het Zelfde geen rekening mee. De mens is steeds in een bepaalde mate onafhankelijk. Hij heeft een zekere afstand tegenover zijn Zelf (tegenover de identiteit die hij heeft in de totalisatie van

het Zelfde). Een individu of een gemeenschap die bij-  
gevolg investituur van de anderen afdwingt met het

zijn van de mens als basis of criterium, plaatst de  
spontaneïteit boven de rechtvaardigheid. Immers wanneer  
men deze afdwingt betekent dit dat men zijn spontaneï-  
teit en dus zijn vrijheid, niet wil in vraag stellen.

Opdat de interioriteit echter (en meteen het Goede)  
tot hun recht zouden kunnen komen, moet de rechtvaar-  
digheid boven de spontaneïteit of de vrijheid worden  
geplaatst. Niet omdat men zijn vrijheid niet mag ver-  
dedigen (desnoods door oorlog te voeren), maar omdat  
dit niet blind mag gebeuren - niet op basis van een  
(dogmatische) logica die zichzelf niet in vraag wil  
of kan stellen.

Levinas eist meer dan het universeel noodzakelijke  
omdat onze realiteit anders en vooral meer is dan dat.  
De mens heeft ook een interioriteit.

"L'être conscient a beau comporter de  
l'inconscient et de l'implicite, on a  
beau dénoncer sa liberté comme déjà  
enchaînée à un déterminisme ignoré. L'  
ignorance ici est un détachement, sans  
comparaison avec l'ignorance de soi ou  
existentielles choses. Elle est fondée  
dans l'interiorité d'un psychisme (...).  
L'être empirique, ignorant sa prison  
est chez soi. Son pouvoir d'illusion -  
si illusion il y avait - constitue sa  
séparation.



L'être qui pense semble d'abord s'offrir à un regard qui le congît, comme intè-  
 tré dans un tout. En réalité, il ne s'y  
 intègre qu'une fois mort. La vie lui  
 laisse un quant à soi, un congé, un a-  
 journement qui est précisément l'intè-  
 riorité. (...) L'intériorité instaure un  
 ordre différent du temps historique où  
 tout est pendant, où reste toujours pos-  
 sible ce qui, historiquement, n'est plus  
 qui doit provenir du néant, le commence-  
 ment absolu, est un événement historique-  
 ment absurde. De même l'activité issue  
 d'une volonté qui, dans la continuité  
 historique, marque, à tout instant, la  
 pointe d'une nouvelle origine."

Wat is deze interioriteit ? Het genot, het geluk, de nood,  
 de behoeften, de intimiteit, de taal, de liefde, de vrij-  
 gevigheid, de gastvrijheid, ... als relaties van het in-  
 dividu (met de wereld of met de Ander) die buiten de  
 structuur van het natuurwonderlijke vallen, en boven-  
 dien de eigenlijke prijs van het leven maken.

"Le fait nu de la vie n'est jamais nu.  
 La vie n'est pas volonte nue d'être, Sor-  
 ge ontologique de cette vie. Le rapport  
 de la vie avec les conditions memes de

sa vie, devient nourriture et conte-  
 nu de cette vie. La vie est amour de  
 la vie, rapport avec des contenus qui  
 ne sont pas mon être, mais plus chers  
 que mon être : penser, manger, dormir,  
 lire, travailler, se chauffer au so-  
 leil. Distincs de ma substance, mais  
 la constituant, ces contenus font le  
 prix de ma vie. Réduite à la pure et  
 nue existence des ombres qu'aux en-  
 fers visite Ulysse - la vie se dissout  
 en ombre".<sup>1</sup>

Levinas eist dat echter niet in de eerste plaats op

voor het Ik, maar voor de Ander. Omdat een prioritaire

verdediging van de eigen interioriteit, oratio pro domo,

onvermijdelijk op een retoriek moet uitdraaien in de

vorm van het dogmatisme van de filosofie van het Zelfde,

aldus Levinas. En dit gaat, zoals we hierboven zagen ten

koste van de interioriteit (ook ten koste van de inte-

rioriteit van het Ik). De interioriteit komt slechts tot

haar recht in het Verlangen van de Ander(en) en in de

dienst aan de Ander(en). Deze voltrekken zich als sub-

jectie aan de Ander. Indien Levinas de interioriteit

echter kritisch zou denken, zoals Fichte, dan zou hij

niet naar zulk een radikaal en in een zekere zin onrecht-

vaardig<sup>2</sup> middel moeten grijpen om het egoïstische dogma-

1. TI, p 25-26

2. Tegenvoer het Ik.

tisme van het Ik te vermijden. Bovendien zullen we zien op welke manier de subjectie aan de Ander als subjectie aan de idee van het Oneindige, het dogmatisme eigenlijk terug invoert van de andere zijde.

## 2.2 Het onderscheid tussen de reële en de morele noodzaak

"La vérité suppose la justice".<sup>1</sup> - De waarheid veronderstelt de rechtvaardigheid. Levinas poneert de prioriteit van de rechtvaardigheid tegenover de waarheid. Hij kan hiervoor bogen op ideeëngoed dat minstens even oud is als dat van de filotheorie, een ideeëngoed dat zich echter in de Westerse filosofie niet heeft kunnen doorzetten.

Levinas poneert de prioriteit van de rechtvaardigheid op de waarheid - maar - hij kan dit niet bewijzen, en zoiets kan men redelijkwijze ook niet eisen. Immers zo'n eis veronderstelt precies het omgekeerde - de waarheid als ultiem criterium - m.a.w. precies datgene waar hij zich met deze affirmatie wil tegen verzetten. Wat is hier dan nog criterium? De morele waarde - in plaats van de waarde van de kennis. De grond is dus niet te zoeken in het principe van de ervaring, maar in de architectische affectie door de Ander. De noodzaak van de

---

1 TI, p 62.

subjectie aan de Ander zal bijgevolg geen reële maar een morele noodzaak zijn.

"La résistance éthique est la présence de l'infini. Si la résistance au meurtre, inscrite sur le visage, n'était pas éthique mais réelle - nous aurions accès à une réalité très faible ou très forte. Elle mettrait peut-être, en échec notre volonté. La volonté se jugerait déraisonnable et arbitraire. Mais nous n'aurions pas accès à l'être extérieur, à ce qu'absolument, on ne peut ni englober, ni posséder, où notre liberté re-  
nonce à son impérialisme du moi, où elle ne se trouve pas seulement arbitraire, mais injuste."

M.a.w. het Ik met slechte intenties zal eventueel steeds kunnen bewijzen dat hij de waarheid en 'bijgevolg' de rechtvaardigheid dient, de vraag naar de rechtvaardigheid wordt echter niet op het niveau van het bewijzen be-slecht, maar op dat van de affectie.

"L'ambiguïté insurmontable du mal (...)  
est son essence. (...) Le mal se prétend  
le contemporain, et l'égal, et le frère  
à niveau du Bien. Mensonge irréfutabile -  
mensonge luciférien. Sans lui qui est l'  
égoïsme même du Moi se posant comme sa

propre origine - incréé - principe sou-  
verain, prince - sans l'impossibilité de  
rabatre de cet orgueil, l'anarchique  
soumission au Bien ne serait plus an-  
archique et équivaudrait à la démon-  
stration de Dieu, à la théologie trai-  
tant de Dieu comme s'il appartenait à  
l'être ou à la perception - à l'opti-  
misme qu'une théologie peut enseigner,  
que la religion doit espérer mais sur  
lequel le philosophe se tait."<sup>1</sup>

Het belang van de waarheid zal echter op het praktische  
vlak terugkomen. Immers, voorstelling, en ervaring maken  
deel uit van onze morele relatie met de Ander, al zij  
dit voor Levinas ook slechts als middel in de dienst aan  
de Ander.

### 2.3 Het dogmatisme keert terug in de praktijk

Levinas oponeert het Goede (God) aan het dogmatisme van  
de filosofie van het Zelfde. "Être domine par le Bien,  
ce n'est pas choisir le Bien à partir d'une neutralité,  
devant la bi-polarité axiologique. Le concept d'une tel-  
le bi-polarité se réfère déjà à la liberté, à l'absolu  
du présent et équivaudrait à l'impossibilité d'aller en  
deçà du principe, à l'absolu du savoir. Or, être domine

par le Bien, c'est précisément s'exclure de la possibilité même du choix, de la coexistence dans le présent. L'impossibilité du choix n'est pas ici l'effet de la violence - fatalité ou déterminisme - mais de l'élection irréversible par le Bien qui est, pour l'Élu, toujours d'ores et déjà accomplie. (...) Election, c'est-à-dire investiture du non-interchangeable." <sup>1</sup> Het Goede ligt vóór de vrijheid, aldus Levinas. Immers voor hem refereert de vrijheid hier reeds naar de dogmatische vrijheid, principiële vrijheid van de willekeur van het Ik dat zichzelf blijft ondanks het Andere. Het Goede de heeft ons reeds gekozen voor dat wij konden kiezen. 'Wat' is het Goede dan volgens Levinas ? "Valeur qui, per abus de langage, se nomme. Valeur qui se nomme Dieu." <sup>2</sup> De ethische relatie is dan de subjectie aan het Andere, God of het Oneindige. Deze relatie (subjectie) voltrekt zich niet als voorstelling, aldus Levinas, maar als schaamte en dienst aan de Ander : "L'idée du parfait n'est pas idée, mais désir. (...) Cette façon de se mesurer à la perfection de l'infini, n'est donc pas une considération théorique. Elle s'accomplit comme honte" <sup>3</sup>, "L'épiphanie de l'absolument autre est vi-

---

1. HAH, p. 77

2. HAH, p. 78

3. TI, p. 56 (wij ondersstrepen).

sage ou Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénûment. C'est sa présence qui est une sommation de répondre. Le Moi ne prend pas seulement conscience de cette nécessité de répondre, comme s'il s'agissait d'une obligation ou d'un devoir particulier dont il aurait à décider. Il est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie.<sup>1</sup> "L'oeuvre en tant qu'orientation absolue du Même vers l'Autre, est donc comme une jeu-nesse radicale de l'élan généreux (...) oeuvre sans rémunération, dont le résultat n'est pas escompté dans le temps de l'Agent et n'est assuré que pour la patience (...) gratuité totale de l'Action - gratuité distincte du jeu".<sup>2</sup>

Schamte waarvoor? Schamte tegenover God of het On-eindige. - Maar wat 'denkt' Levinas bij deze idee? Meer bepaald moeten we, met betrekking tot de praktische betekenis van Levinas' discours, ons de klassiek plato-nische vraag stellen: 'Is dit iets of veelmeer iets?', en als het iets is, wie en/of wat is het? Levinas zou deze vraag betwisten - maar niet alleen geeft hij er zelf een antwoord op, bovendien heeft hij dit antwoord ook zelf nodig opdat er ook maar 'iets' zou kunnen

1. HAH, p 49-50 (wijf onderstrepen)  
2. HAH, p 43 (wijf onderstrepen)

plaatsvinden, opdat men zich een voorstelling zou kunnen vormen van wat moet gebeuren. Enerzijds beweert Levinas dat de idee van God onvoorstelbaar is; het Goede, God, het Oneindige 'zijn' niet eigenlijk, ze kunnen enkel aangeduid worden als 'autrement qu'être'. Anderzijds is deze idee een relatie tot een persoon, aldus Levinas. Hij denkt hiervoor te kunnen steunen op de slotzinne van de Derde Meditatie van Descartes. "Le dernier aligné de la troisième méditation nous ramène à une relation avec l'infini, qui, à travers la pensée, débouche la pensée et devient relation personnelle." Dit veron-

1. TI, p 187 - Levinas gaat verder als volgt: "La contemplation se mue en admiration, adoration et joie. Il ne s'agit plus d'un "objet infini" encore connu et thématisé, mais d'une majesté : "... Il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. / Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie ...". / Cet aligné ne nous apparaît pas ainsi comme un ornement de style ou comme un prudent hommage à la religion, mais comme expression de cette transformation de l'idée de l'infini amenée par la connaissance, en Majesté abordée comme visage." (Levinas citeert Descartes echter in de Latijnse versie, wij hebben hier geciteerd uit de Franse tekst opgenomen in de uitgave van F. Alquié, Tome II p. 454 (Garnier), AT, IX, 41 - 42).



derstelt echter op een bepaalde manier het geloof aan deze God - niet om het zich in te beelden, maar wel

om het voor waar aan te nemen.<sup>1</sup> We kunnen hier echter

vertrekken van de mogelijkheid eraan te geloven. Ge-

steld dat we zo'n persoonlijke (ethische) relatie met

het Oneindige toegeven, dan komt het probleem van de

voorstelling op een ander niveau terug. Immers de

ethische relatie heeft toch minstens twee aspecten :

enerzijds de schaamte voor de Ander, maar anderzijds

ook de dienst aan de Ander : het Werk (l'oeuvre) of

de verantwoordelijkheid als opgave . In het Werk of

de verantwoordelijkheid als opgave moet men beroep

doen op de voorstelling van God of het Oneindige<sup>2</sup>,

vermits men moet kunnen weten wat men moet doen. En

Levinas spreekt inderdaad soms op een decisieve manier

praktische taal als hij het heeft over de idee van God

of het Oneindige :

"Le visage d'Autruï - n'est pas la ré-

vélation de l'arbitraire de la volon-

té, mais de son injustice. (...) Au-

trui m'apparaît dans son visage non

pas comme un obstacle, ni comme menace

que j'évalue, mais comme ce qui me me-

sure. Il faut, pour me sentir injuste,

que je me mesure à l'infini. Il faut

avoir l'idée de l'infini, qui est aussi

1. Dit zou Levinas trouwens misschien wel toegeven - Cf. TI, p. 29 : "On peut appeler athéisme cette sépara-tion si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé - capable éventuellement d'y adhérer par la croyance (...) L'âme (...) est naturellement athée." (wij onderstrepen).  
2. Al zij het dan ook slechts 'entendre' en niet 'com-prendre'.

L'idée du parfait comme le sait Descartes, pour connaître ma propre imperfection. L'infini ne m'arrête pas comme une force mettant la mienne en échec, elle met en question le droit naît de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant, de "force qui va"<sup>1</sup>

"Le savoir du cogito renvoie ainsi à une relation avec le Maître - à l'idée de l'infini ou du Parfait. (...) Le cogito s'appuie chez Descartes sur l'Autre qui est Dieu et qui a mis dans l'âme l'idée de l'infini, qui l'avait enseignée, sans susciter simplement, comme le maître platonicien, la remise de visions anciennes."<sup>2</sup>

"La négation des imperfections ne suffit pas à la conception de cette altérité. (...) L'idée de l'infini désigne une hauteur et une noblesse, une transcendence. Le primat cartésien de l'idée du parfait par rapport à l'idée de l'imparfait, conserve (...) toute sa valeur. L'idée du parfait et de l'infini ni ne se réduit pas à la négation de l'imparfait. La négativité est incapable de transcendence."<sup>3</sup>

---

1. DEHH, p 176 (wij onderstrepen).

2. TI, p 58; Cf. ook TI, p 56.

3. TI, p 11 - 12 (wij onderstrepen).

Wat hier echter van belang is, is het feit dat Levinas zich expliciet aansluit bij Descartes' stelling over de prioriteit van de volmaaktheid boven de idee van de onvolmaaktheid (de gebrekbaarheid), waarmee hij zich aansluit bij de traditie die de prioriteit van het absolute leert. Hij gebruikt in dit verband de cruciale passage uit de Derde Meditatie van Descartes :

re niet uit.

De wondering en schaamte. Het ene sluit echter het andere werp van een 'praktische voorstelling' maar tevens van dinge, en de maat van onze gebreken niet enkel het voor van deze voorstelling. Natuurlijk zijn God of het Oneindige gelaat van de Ander), men kent zijn gebreken op basis af tegenover de idee van God of het Oneindige (in het duidelijk niet - men meet zijn eigen onrechtvaardigheid vinden. Maar dat doet hij in de bovenstaande citaten gehele moraal buiten de voorstelling om te doen plaats- verenigt. Levinas kan dit niet ontkennen zonder te van een wezen dat alle perfecties tegelijk in zich voorstelling die hem voor de 'ogen' zweeft is deze ken, aan de hand van een voorstelling van God. En de dat niet toegeven. Hij werkt hier, en moet hier wer- Levinas spreekt hier duidelijke taal, ook al wil hij

1. René Descartes, *Méditations Métaphysiques*, p. 445-446 (éd. Alquié, Garnier, Tome II), A8, IX, 36

Wat betekent dit concreet ? Dit betekent dat het Volmaak-  
te, het Oneindige of God niet gezien worden als extrapo-  
laties van het onvolmaakte, eindige, menselijke, dat ei-  
gen is aan onze aanschouwing van de wereld, maar als de  
criteria waaraan onze eindige wereld moet worden gemeten.  
Hoe kan dit, hoe gaat dit in zijn werk ? Hoe kan ik mij  
het onvolmaakte, het eindige (mijn eindige middelen)  
voorstellen tegen de achtergrond of in het perspectief  
van het Oneindige, het Volmaakte, God ? Sinds Plato heeft  
men dit opgelost aan de hand van de participatieler die  
erin bestaat de onvolmaakte eindige wereld te meten aan

"Puisqu'au contraire je vois manifeste-  
ment qu'il se rencontre plus de réalité  
dans le substance infinie que dans la  
substance finie, et partant que j'ai en  
quelque façon premièrement en moi la no-  
tion de l'infini, que du fini, c'est-à-  
dire de Dieu, que de moi-même. Car com-  
ment serait-il possible que je puisse  
connaître que je doute et que je désire,  
c'est-à-dire qu'il me manque quelque  
chose et que je ne suis pas tout parfait,  
si je n'avais en moi aucune idée d'un  
être plus parfait que le mien, par la  
comparaison duquel je connaîtrais les dé-  
fauts de ma nature ?"<sup>1</sup>

de volmaakte, oneindige wereld van de ideeën of van de wetmatigheden. "Voordat we dus begonnen te zien, te horen, of anderszins waar te nemen, hebben we noodzaaklijk ergens de kennis moeten opdoen van wat het gelijkke-zelf is : hoe zouden we anders de gelijkke dingen die we door onze zinnen kennen, op dit gelijkke-zelf betrekken en weten dat ze alle ernaar verlangen te zijn zoals dit, maar erbij ten achter blijven ?" 1

Met andere woorden de inspanningen van Levinas om zich te bevrijden van het dogmatisme van de filosofie van het Zelfde (de ontologie) zijn tevergeefs. Levinas probeert zich weliswaar in een kritisch élan hiervan te bevrijden, dit lukt hem echter niet, hij verandert het

platonisme enkel van een egoïstisch in een altruïstisch dogmatisme. Uiteindelijk moet hij tot de voorstelling komen in zijn relatie tot de Ander, God, het Volmaakte (ook al is deze geen egoïstische relatie meer), en hij kan dat niet anders doen dan door terug te vallen op de platonische participatieler.

Deze terugval in het dogmatisme is echter precies veroorzaakt door de bepaling die Levinas geeft aan het Andere, en de voorstelling die eruit voortvloeit. Levinas

---

1. Plato, Phaedo, 75 (b) (vertaling de Win).

bepaalt het Andere als God, het Oneindige, het Absolute, onvermijdelijk ingebouwd. Immers vanuit morele overwe-  
gingen<sup>1</sup> is het principeel noodzakelijk zich het Volmaak-  
te, Oneindige, Goddelijke te onderwerpen, en zich dus  
aan de participatielelogica (de onto-theologie) te houden.  
De motivering is enigzins anders dan bij Plato. - Plato  
denkt dat de mensen slechts waarlijk deugdelijk en dus  
ook rechtvaardig kunnen zijn wanneer ze leven op basis  
van inzicht in de ideeën: "er is maar één juiste munt  
waartegen men (...) alles moet ruilen: inzicht."<sup>2</sup>, met  
als gevolg dat men de rechtvaardigheid beperkt tot wat  
men kan inzetten op basis van de ideeën en hun systeem-  
tische reconstructie van de realiteit. Het is tegen deze  
reductie dat Levinas zich verzet. Hiertegenover stelt  
hij het belang van de interioriteit (de leefwereld zou-  
den we met Husserl kunnen zeggen). "L'invincible, c'est  
l'offense qui inévitablement résulte du jugement de l'  
histoire visible (...). Les normes universelles de ce ju-  
gement font taire l'unicité où se tient l'apologie et  
d'où elle tire ses arguments (...). Le jugement de l'his-  
toire consiste à traduire toute apologie en argument vi-  
sibles et à tarir la source inépuisable de la singulari-

1. Morele noodzaak.

2. Plato, Phaedo, 69 (a) - (b) (vertaling de Win)

té d'ou ils coulent et dont aucun argument ne saurait avoir raison." x Om aan het belang van de interioriteit echter tegemoet te komen moet het Ik zich onderwerpen aan de eisen van de Ander als interioriteit, omdat, zoals we hierboven reeds zèiden, het Ik spontaan alles zou reduceren tot het Zelfde. De subjectie aan de Ander is de enige manier aldus Levinas, om de interioriteit aan bod te kunnen laten komen. Levinas valt echter zelf terug in het dogmatisme door de Ander te bepalen aan de hand van de notie van God als het Volmaakte, het Oneindige, het Absolute. Waardoor de interioriteit terug gereduceerd wordt tot het ontologisch betrijfelijke, eraan. Uiteindelijk is er misschien slechts één onderscheid: het platoonse ascetische maar niettemin egoïstische dogmatisme wordt hier omgedraaid tot een altruïstisch dogmatisme (wat empirisch voor een betrokken misschien wel een groot verschil kan zijn). In de principes functioneren beide echter identiek. Levinas baseert net als Plato, de ware wereld op ideale wezenheden (God, het Volmaakte, het Absolute, het Goede,...) die als maatstaven voor waarheid, schoonheid en goedheid worden gebruikt. Natuurlijk komt hierbij dat deze eigenlijk niet 'voorgesteld' kunnen worden, en eigen-

1. II, p 221.

lijk ook niet 'zijn', maar dat maakt in praktijk in

fette toch geen verschil uit (i).<sup>1</sup>

Nochtans zijn er ook kritische hints in Levinas' dis-  
cours terug te vinden. Immers de relatie met de Andere  
is in de eerste plaats toch nog steeds een relatie met  
de Andere mens, ook al ziet Levinas daar direct een re-  
latie met God in. En op sommige plaatsen - alhoewel vrij  
zelden geeft hij goede formuleringen die in een kri-

tische zin zouden kunnen geïnterpreteerd worden. Zo bij-  
voorbeeld het volgende : "Rien de ce qui touche la pen-  
sée ne peut la déborder, tout s'assume librement. Rien,  
sinon le juge jugé la liberté même de la pensée."<sup>2</sup>

Het is toch duidelijk dat dit elementaire ethische ge-  
geven niet verdwijnt wanneer men God of het Oneindige  
niet gaat veronderstellen in de Ander. Integendeel, als  
we mogen steunen op onze conclusie dat deze idee pre-

cies de dogmatische recuperatie veroorzaakt is dit het  
juiste begrip van de situatie. Wanneer men het daaren-  
tegen interpreteert tegen de achtergrond van het Godde-  
lijke, het Volmaakte, als maatstaf, vindt er noodzake-  
lijk een verschuiving plaats van het Andere naar het

Zelfde, het dogmatische begrip wordt gewoon het crite-  
rium, zodat het Ik de Ander eigenlijk niet meer nodig

---

1. Alhoewel Levinas' idee van het 'autrement qu'être'  
in een kritisch perspectief waarschijnlijk wel in-  
teressant is.

2. TI, p 73.



Maar hoe komt Levinas eigenlijk bij het poneren van de noodzaak van zulk een absolute positieve vorm als God of het Oneindige? Dit is niet te begrijpen behalve op basis van de idee van de 'volmaaktheid' als onderliggend

past, nl. de participatieve logica.

thode als deze welke het totaliserende autonome Ik toe-  
komt is dit enkel mogelijk aan de hand van dezelfde me-  
ver dit Oneindige in een bepaalde mate op een begrip  
voor dit Oneindige aan de grond genageld wordt; voor zo-  
aanschouwing (bewondering-Descartes, schaamte-Levinas)  
te). Voor zover echter, het Zelf, niet enkel in een bate  
drukking van de idee van het Oneindige (God, het Volmaak-  
het Oneindige reveleert zich slechts in de Ander als uit-  
nische 'wijsheid' dat leert. Dit is geen matieutiek meer,  
gemeten of 'geschoeid' op het Oneindige, zoals de plato-  
actueel oneindige), wordt zoals gezegd zijn voorstelling  
van het Oneindige dat de Ander is (ook al is dit geen  
irrelevant wordt. Immers doordat het Zelf subject wordt  
teit en het Oneindige in dit perspectief eigenlijk bijna  
Er zij op gewezen dat het onderscheid tussen de totali-  
reduceerd.  
heeft, en alles a priori terug tot het Zelfde wordt ge-

positief absolutum). Deze idee van de volmaaktheid die meteen de idee van God is, duidt natuurlijk geen verdere grond. Dit is het geval wanneer men deze God hier - in overeenstemming met onze theologische traditie - begrijpt in het licht van de theoria. Zonder aanspraak te maken op enige kennis inzake bijbelinterpretatie valt het toch echter op dat in het Oude Testament de 10 geboden beginnen met de woorden: "Ik ben Jahwe uw God, die u hebt weggeleid uit Egypte, het slavenhuis." <sup>1</sup> Waarmee duidelijk een heel andere bepaling is gegeven, nl. geen theoretische. Hier is van geen volmaaktheid sprake maar veel eerder van verantwoording, een motivering, waarop - zo lijkt het - de autoriteit van de abstractere geboden, gebaseerd is. Wanneer deze zelfverantwoording niet belangrijk geacht wordt moet men deze enkel maar trachten weg te laten. In dat geval verliest de tekst dadelijk een groot deel van zijn overtuigingskracht en eigenlijk wordt hij gewoon 'onbespreekbaar' in die zin dat hij gewoon subjectie eist. <sup>2</sup> Levinas geeft zulk een verantwoording van het ideaal dat hij voor ogen heeft, niet. Bovendien geeft hij er zelfs nauwelijks een bepaling van. Gewoonlijk spreekt hij over het oneindige en God. Slechts een

1. Exodus, 20, 2.

2. Natuurlijk is met deze minimale "zelf"verantwoording van zo'n absolute norm als God nog helemaal niet voldoende besproken.

kele keren geeft hij een bepaling, en het is deze van  
Descartes waarnaar hij teruggrijpt, en dat is de be-  
paling van de theologische traditie. Levinas denkt in  
zijn God een punt gevonden te hebben buiten het plato-  
nisme - niets is echter minder waar. Hij lijkt uitein-  
delijk geen enkel vermoeden te hebben van de intrin-  
sieke verbondenheid van filosofie en monothéisme.

2.4 Bepaling van onze interpretatie aan de hand van een

een citaat uit een niet-direkt filosofische tekst van  
Levinas.

Het is wellicht niet nutteloos een confirmatie van onze  
stelling aan te halen uit één van Levinas' joods reli-  
gieuze opstellen (meer bepaald uit de interessante tekst  
"une religion d'adultes") vermits Levinas daarin vrij-  
uit kan spreken, zonder a priori in een bepaalde rich-  
ting gedwongen te zijn door het begrip van de filosofie.  
Levinas zal steeds beweren dat hij geenszins een prin-  
cipiële noodzaak van de idee van God zou poneren - maar  
integendeel precies zou beweren dat de idee van God of  
het Oneindige geen affirmatie is maar een schamte, geen  
begrip maar een anarchische affectie. Kortom dat God  
buiten de voorstelling zou vallen. We kunnen dit begrijp-

pen tegen de achtergrond van de respectueuze Joodse leer over God. Tegelijk vindt echter hoe dan ook iets anders plaats. De mogelijkheid dat men niet geaffec-teerd wordt blijft open, en in die zin is de noodzaak van de prioriteit van de idee van God of het Oneindige 'enkel' moreel en niet reëel, zoals Levinas zegt. Maar anderzijds krijgt deze idee van God of het Oneindige toch een voorstelling, nl. als imperatief, als gebod. De voorstelling van God en zijn attributen begrepen in de aantonnende, en dus identificerende, wijze is dogma-tisch en dus niet moreel gerechtvaardigd, de voorstel-ling is echter wel gerechtvaardigd wanneer ze wordt be-grepen in de gebiedende wijs.

"Dans l'Arche Sainte d'où Moïse entend la voix de Dieu, il n'y a rien d'autre que les tables de la Loi. La connais-sance de Dieu que nous pouvons avoir et qui s'énonce, d'après Maïmonide, sous forme d'attributs négatifs, reçoit un sens positif à partir de la morale : "Dieu est miséricordieux" signifie : "Soyez miséricordieux comme Lui." Les attributs de Dieu sont données non pas à l'indicatif, mais à l'imperatif. La connaissance de Dieu nous vient comme un commandement, comme une Mitzwah. Connaître Dieu c'est savoir ce qu'il faut faire."<sup>1</sup>

Binnen deze voorstelling is er echter wel degelijk sprake van een reële noodzaak, nl. (in) de logica van deze voorstellingen. "God is barmhartig" wordt, aldus Levinas, "Wees barmhartig zoals hem". Maar wat betekent dit "zoals hem" ? God wordt hier terug gebruikt als vergelijkingspunt, als maatstaf, als positieve norm - niet als Ander in nood (hoe zou dit ook kunnen ?). God is hier ideaal en rechter. De Ander in nood is niet God maar wel 'één van zijn kinderen', één van de zijner. Maar dit betekent meteen dat we hier de structuur van de theorie terugvinden, namelijk degene die in nood is wordt gemeten aan de hand van degene die nooit nood kent, het volmaakte. En alhoewel in deze context geen expliciete bepalingen van God voorkomen, is het duidelijk dat terug dezelfde voorstellingen van volmaaktheid verondersteld zijn : "en sa qualité d'autrui, il se situe dans une dimension de hauteur, de l'idéal, du divin". Meteen wordt alles terug aan deze logica van het ideale onderworpen. Levinas ziet echter niet in dat dit op hetzelfde dogmatisme neerkomt als dat van de platonische ontologie.

Daarboven krijgt de kennis hier een veel groter gewicht dan in Levinas' filosofische geschriften.

"Le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas une communion sentimentale dans l'amour d'un Dieu incarné, mais une relation entre esprits, par l'intermédiaire d'un enseignement, par Thora. C'est précisément une parole, non incarnée de Dieu, qui assure un Dieu vivant parmi nous. La confiance en un Dieu qui ne se manifeste par aucune autorité terrestre ne peut reposer que sur l'évidence intérieure et la valeur d'un enseignement. Elle n'a, pour l'honneur du judaïsme, rien d'aveugle. D'où cette phrase de Yossel beb Yossel - (...) qui fait écho à tout le Talmud : "Je l'aime, mais j'aime encore davantage sa Thora... Et même si j'étais déçu par lui et comme détrompé, je n'en observerai pas moins les préceptes de la Thora." (...).

La vraie humanité de l'homme et sa douceur virile entrent dans le monde avec les paroles sévères d'un Dieu exigeant; le spirituel ne se donne pas comme une substance sensible, mais par l'absence; Dieu est concret non pas par l'incarnation, mais par la Loi".<sup>1</sup>

"Savoir comme unique moyen dont dispose un esprit pour toucher un esprit à lui extérieur. Que Moïse ait parlé face à face avec Dieu signifie que disciple et Maître se penchent, tous les deux, sur le même legon talmudique, disent les sagesses."<sup>2</sup>

1. Difficile Liberté, p. 192 (wij onderstrepen).  
 2. Difficile Liberté, p. 47 (wij onderstrepen).

M.a.w. de kennis is hier blijkbaar toch uiterst be-  
 langrijk. Iets wat wel in abstracto geponeerd wordt,  
 maar eigenlijk nooit erg beklemd wordt in zijn fi-  
 losofische geschriften. Bovendien zien we hier ook in  
 hoeverre en op welke manier Levinas zich achter de epo-  
 chale abstracties van de traditionele schaar (in feite de  
 monotheïstische correlata van de platonische ideeën)  
 en ze verdedigt als zijnde datgene waar het op aankomt:  
 "Dieu est concret (... ) par la Loi". Dat Levinas denkt  
 de concrete interioriteit van de mens met deze algemeen-  
 heden het meeste te dienen is een klassiek Westerse om-  
 draaiing.<sup>1</sup>

2.5 Twee oplossingen

Levinas tracht op twee manieren aan het dogmatisme te  
 ontkomen: door middel van een beschouwing over de uit-  
 drukking en door middel van de idee van het onderricht.  
 Deze oplossingen hebben ~~een~~ eigenlijk betrekking op  
 de ander als Ander in het perspectief van de idee van  
 God of het Oneindige, m.a.w. op een gereduceerde inte-  
 rioriteit. Nochtans krijgt men ook steeds de indruk dat  
 het kritisch is, en terecht, want eigenlijk zou het ook  
 mogelijk zijn dit zo te interpreteren.<sup>2</sup> Maar bij Levinas

1. Cf. R. Boehm, Kritiek der Grondslagen van onze Tijd.  
 2. De reden waarom we dit achterwege laten is omdat dit  
 zou veronderstellen dat we een hele politieke proble-  
 matiek erbij zouden betrekken, wat een apart onderzoek  
 vereist. Daarmee wil ik niet gezegd hebben dat poli-  
 tiek en ethiek hetzelfde zijn. Het zou ons enkel te  
 ver leiden.

Levinas onderneemt in Totalité et Infini eigenlijk een breed opgezette poging om de waarheid 'haar echte plaats terug te geven', namelijk haar plaats in de ethische relatie. Voor Levinas wil dit echter meteen zeggen dat de waarheid een gebeuren is dat slechts kan beginnen met de aanwezigheid van de Ander (al zij dit door de leemte van de afwezigheid of de verwachting - "La vraie vie est absente"<sup>1</sup>). De relatie met de Ander brengt ons van de fenomenen naar de ware werkelijkheid, aldus Levinas. "Avec l'extériorité qui n'est pas celle des choses - disparaît le symbolisme et commence l'ordre de l'être et se lève un jour du fond duquel aucun jour nouveau n'a plus à se

---

Het onderricht

wordt alles terug dogmatisch betrokken op de absolute norm - God - die op het tweede plan meespeelt. Hiermee wordt dan de concrete interioriteit terug gereduceerd tot het ontologische begrip ervan, de ontologische 'tegemeetkoming' eraan. Het resultaat is dat Levinas blijft hangen tussen het ontologische begrip en het Andere dat zich enkel kan uitdrukken maar nooit mag gevat worden, en zich bijgevolg genoopt ziet zijn eigen uitdrukking a priori steeds weer te doorbreken, waardoor het begrip teniet gedaan wordt.



Lever".<sup>1</sup> Met de uitdrukking van de Ander krijgt de ware wereld een begin. De uitdrukking heft de behekste dubbelzinnigheid van de Ander, die zwijgt - terwijl hij zou kunnen spreken - op "un monde absolument silencieux" qui ne nous viendrait pas à partir de la parole, fut-elle mensongère, serait an-archique, sans principe, sans commencement. La pensée ne se heurterait à rien de substantiel. Le phénomène se dégraderait, au premier contact, en apparence et, dans ce sens, se tiendrait dans l'équivoque, dans le soupçon d'un malin génie.", "l'apparence qui n'est pas un rien n'est pas non plus un être - fut - il intérieur; elle n'est, en effet, en aucune façon en soi. Elle procède comme d'une intention railleuse. On se joue de celui à qui se présentait à l'instant le réel et dont l'apparence brillait comme la peau même de l'être. Car déjà l'originel ou l'ultime abandonne la peau même où il brillait dans sa nudité, comme une enveloppe qui l'annonce, le dissimule, l'imité ou le déforme. Le doute qui vient de cette équivoque toujours renouvelée et qui constitue l'apparition même du phénomène, ne met pas en cause l'acuité du regard qui confondrait à tort des êtres bien distincts, placés dans un monde pleinement univoque; le doute ne met pas davantage en cause la constance de formes de ce monde qui seraient en fait portées par un

devenir sans répit. Il concerne la sincérité de ce qui apparaît. Comme si dans cette apparition silencieuse et indécise se mentait un mensonge, comme si le silence n'était que la modalité d'une parole."<sup>1</sup> Levinas zin - speelt hier op Descartes' probleem van God als 'malin génie' maar toegepast op het verschijnen van de Ander in 't algemeen. Bij Descartes wordt deze 'dubbelzinnig-heid' opgeheven aan de hand van een bepaling - namelijk God, die volmaakt is, kan geen 'malin génie' zijn want anders zou hij niet volmaakt zijn: "il est assez évi- dent qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend néces- sairement de quelque défaut."<sup>2</sup> Bij Levinas daarentegen wordt de dubbelzinnigheid opgeheven door de uitdrukking. Het/de<sup>3</sup> Andere reveleert zich niet in het begrip dat we ervan hebben, maar in de uitdrukking. De betekenis in de relatie met de Ander wordt niet gevormd zoals een ideaal wezen - zij wordt gezegd en onderwezen. Het onder- richt waarvan hier sprake is reduceert zich niet tot de zintuiglijke of intellectuele intuïtie - de ervaring van de Ander is geen onthulling. Onthullen vanuit een sub- jectieve horizon is reeds aan het noumenon voorbij lo- pen, aldus Levinas. Het noumenon is autrement qu'être,

1. TI, p 63-64

2. Descartes, Méditations Métaphysiques, p 454 (éd. Al- gérie). AT, IX, 41.

3. Beide zijn in deze context niet te scheiden.

het Andere in de mate dat het onvergelijkbaar is met  
het zijn. Wat het onderricht onderscheidt van de zin-  
tuiglijke of intellectuele intuïtie, is precies datge-  
ne wat bij Descartes in de verhouding tot God in reke-  
ning gebracht wordt - namelijk de andersheid. Deze an-  
dersheid heeft geen betrekking op wat we van de/het  
Andere kunnen begrijpen maar precies op hetgeen er nooit  
kan van begrepen worden, en dat, aldus Levinas, een an-  
dere verhouding eist om een relatie aan te gaan. Deze  
relatie is de metafysische relatie, aldus Levinas, het  
is het Verlangen. De gesprekspartner is het eindpunt  
van deze ervaring. De aangestrokene is niet datgene wat  
ik begrijp, hij is niet onder een categorie gebracht.  
De ander als Ander, tot wie ik spreek - hij heeft slechts  
een referentie naar zichzelf, hij heeft geen quidditeit  
(geen wat-heid). Het onderricht heeft echter noodzakelijk-  
kerwijze ook betrekking op een 'wat', en dit speelt, zo-  
als we reeds gezien hebben, Levinas parten. Want voor  
Levinas gaat het in de relatie die de taal tot stand  
brengt, en die de dimensie van de waarheid opent, om een  
relatie tussen twee onafhankelijke en absolute termen,  
die binnen deze relatie zich van deze relatie af te lossen, en  
zodoende onafhankelijk en absoluut blijven. Levinas duidt dit  
aan door te zeggen dat beide termen geen delen van ge-

heel waarin ze met elkaar in een noodzakelijk verband

zouden verenigd zijn. Beide vormen geen totaliteit. Dit

is te begrijpen in die zin dat de ander tot wie ik

spreek als Ander nog steeds absoluut blijft in deze re-

latie - zoals God dit blijft in de relatie, die wij met

hem zouden kunnen hebben, een relatie met een autrement

qu'être. Maar waarin staat dan het onderricht, volgens

Levinas ? In het onderricht gebeuren twee onderscheiden

dingen in één : enerzijds presenteert de Ander zichzelf

- "Le premier enseignement de l'enseignant, c'est sa

présence même d'enseignant à partir de laquelle vient la

représentation."1, anderzijds brengt hij een inhoud, een

thema ter sprake - "L'enseignement ne transmet pas simple-

ment un contenu abstrait et général, déjà commun à moi

et à Autrui. Il n'assume pas seulement une fonction, a-

près tout, subsidiaire de faire accoucher un esprit, dé-

jà porteur de son fruit. La parole instaure seulement la

communauté en donnant, en présentant le phénomène comme

donné, et elle donne en thématisant. Le donné est le fait

d'une phrase."2

Het eerste is de verwijzing naar de Ander, in de zin dat

deze geen quidditeit heeft, maar precies Anders 'is',

autrement qu'être, de idee van het Oneindige. Het tweede

1. II, p. 73

2. II, p. 71-72

daarentegen is een 'wat', het is datgene wat ter sprake gebracht moet worden - de nood van de Ander, die echter steeds in de dimensie van het ideale staat.<sup>1</sup> Wat gebeurt er nu in deze ethische relatie, die het onderricht is? De betekenis (de zin) zoals Levinas de betekenis noemt in de ethische relatie), wordt er niet gevormd zoals een ideaal wezen, ze moet gezegd en onderwezen worden. Dit itt met wat we hierboven beweerden in paragraaf 2.3 (Hoofdstuk IV) omtrent de identiteit van de methode van de platonische participatieve logica en deze welke Levinas hier hanteert. Levinas tracht hier een verschil te maken tussen betekenis die het Zelfde, de totaliteit tot voorwaarde hebben - en betekenis die dit niet hebben ("signification sans contexte"<sup>2</sup>). Het zou een verschil betreffen tussen betekenis die gevormd, geproduceerd worden door het Zelf (Ik), en betekenis die het Zelf krijgt in een absolute passiviteit. Wat is het verschil? Het verschil is voornamelijk een chronologisch verschil. Het heeft te maken met de vraag naar de vraag, de vraag naar datgene wat ter sprake moet gebracht worden. Het situeert zich echter op verschillende niveaus. Empirisch is er natuurlijk duidelijk een verschil wanneer men ter sprake brengt wat men (zelf) wil, of wanneer dit niet

het geval is. Omgekeerd is het voor de Ander als nood-  
 lijvende eveneens een zeer groot verschil wanneer hij  
 mag ter sprake brengen wat hij belangrijk acht, of wan-  
 neer hem integendeel gezegd wordt wat 'zijn probleem'  
 is. Op het principiële vlak echter is dit niet meer zo  
 evident. Immers doordat alles direct op de absolute  
 norm - de voorstelling van God als het volmaakte, het  
 Oneindige in het eindige - betrokken wordt, kijgt al-  
 les ook meteen betekenis vanuit de participatieve logica  
 die daaraan beantwoordt. M.a.w. door het ter sprake ge-  
 brachte in het perspectief te plaatsen van de absolute  
 normen waaraan ze gemeten worden, wordt dit meteen ge-  
 ïntegreerd in de totaliteit van deze idealiteiten. Bo-  
 vendien is deze totaliteit precies terug de ontologie -  
 het Zelfde in het Andere. Wat is m.a.w. het verschil ?  
 Het is een chronologisch verschil dat empirisch belang-  
 rijk is (of kan zijn) maar niet tot in het principe van  
 de ervaring doordringt. Dit principe omsluit het Ik en  
 de andere in het Zelfde, namelijk in de ontologie. Langs  
 deze zijde komt Levinas dus niet buiten het dogmatisme.  
 Er blijft echter de ander als Ander, zonder quidditeit.  
 Dit is het Absolute zowel : t.o.v. de tijd (de chrono-  
 logie) als t.o.v. het principe van de ervaring. T.o.v.  
 de tijd is het spoor van een on-henglijk verle-

uitdrukking is deze actualisatie van het actuele. antwoord, ze doorbreekt, ze van hun vorm ontdoet. De door een aanwezigheid die hen ter hulp komt, die ze behoudelijk hernemen van de ogenblikken die voorbijgaan het meesterschap. De aanwezigheid bestaat uit een onopdatgene wat het geschreven woord (reeds) ontbreekt - hulp te komen - aanwezig te zijn. De uitdrukking heeft woord bestaat erin zijn woord bij te staan, het ter De geïnterpeleerde is tot het woord geroepen, zijn ik begrijp, hij is niet onder een categorie gebracht. moeten onthullen. De aangesprokene is niet datgene wat De gesprekspartner drukt zich uit zonder dat wij hem

---

De uitdrukking

aldus Levinas.  
het tegelijk kan relativeren - dit is de uitdrukking is een middel nodig, een middel dat het begrip geeft en terug. Om deze onafhankelijkheid echter te vrijwaren krijgen de termen van de relatie hun onafhankelijkheid grip gesitueerd is wordt dit begrip geresolteerd en Andere dat God is. Doordat dit Absolute buiten het de ervaring is het de an-archische affectie van het den - "un passé immémorial"; tegenover het principe van

1. II, p. 41
2. II, p. 225 : "La vérité demande donc comme ultime condition, un temps infini conditionnant et la honte et la transcendance du visage."

De uitdrukking is een onophoudelijke heropname van de ogenblikken, aldus Levinas. Waarom eigenlijk ? Omdat de vorm, het thema, het argument - de realiteit verbergt. Het gesprek is geen intuïtie maar een onder-richt, voor Levinas. Het onderwijzen houdt echter nooit op want de waarheid vereist als ultieme voorwaarde een oneindige tijd.<sup>2</sup> Waarom is dit nodig ? opdat het onvermijdelijke vergrijp (offense) van het historische onderdeel nog steeds zou kunnen gecorrigeerd worden, opdat het recht van de innerlijkheid niet zou uitgedoofd (tenietgedaan) worden - opdat deze innerlijkheid niet tot een object-ieve toestand herleid zou worden. Deze opmerking heeft haar recht, maar ze doet op een andere manier geen recht aan het wezen van de waarheid en van de

"L'objet de la connaissance est toujours fait, déjà fait et dépassé. L'interpellé est appelé à la parole, sa parole consiste à "porter secours" à sa parole - à être présent. Ce présent n'est pas fait d'instant mystérieusement immobilisés dans la durée, mais d'une reprise incessante des instants qui s'écoulent par une présence qui leur porte secours, qui en répond. Cette incessance produit le présent, est la présentation, - la vie - du présent."<sup>1</sup>



uitdrukking. Immers deze uitdrukking bestaat toch ook steeds uit categorieën die een object-ieve werkelijkheid beschrijven, die dus iets anders beschrijven dan de gesprekspartner als Ander, als persoon en aangesprokene, zonder quidditeit, die enkel maar een referentie heeft naar zichzelf. Dit betekent niet meteen dat de Ander daardoor onder categorie is gebracht, dit betekent enkel maar dat hij in zijn (de) uitdrukking gebruik maakt van categorieën die een werkelijkheid beschrijven die op het Zelf betrekking heeft.<sup>1</sup> Deze werkelijkheid (of het actualiseren ervan) kan een halt toeroepen aan de apologie van het egoïstische Ik. Hoe? Het is een ervaring die wellicht iedereen kent - het is het bewustworden van de schuld. Deze bewustwording die Levinas soms beschrijft als een ommekeer van het bewustzijn, of ook - maar minder gelukkig - als gebod, is zowel ethisch als politiek (of praktisch zo men wil). Deze politieke dimensie gaat hier echter volkomen verloren, immers voor Levinas gaat het in de ethische situatie (de face à face) steeds over twee personen die elkaar aankijken en als zodanig buiten elke object-ivatie vallen.<sup>2</sup> In het schuldbesef of de schuld is er echter wel degelijk object-ivatie, en het is deze objectivatie die hier de apologie van het Ik een halt toeroept. Dit wil niet zeggen dat de

1. Deze moeten er natuurlijk niet steeds betrekking op hebben, en moeten het Zelf ook niet steeds beschuldigen - maar we beperken ons hier tot deze die dit wel doen (en die meteen ook de controversiële gevallen zijn).

2. TI, p. 42

3. Levinas spreekt nochtans ook van een objectivatie binne het gesprek, binne de face à face (TI, p. 41, 62-75, ...) maar het is steeds een objectivatie die het subject onaangeroerd laat. Dit is des te ergertlijker om-

relatie tussen de betrokkenen hierdoor verdinglijkt, dat ze als twee egoïstische allergezonde entiteiten tegenover elkaar komen te staan. Dit kan maar dit hoeft geenszins het geval te zijn. Het betekent gewoon dat de relatie een zakelijke dimensie krijgt die de apologie van de schuldige momentaan opschort (daarmee is deze echter niet vernietigd). Hier is in de eerste plaats sprake van schuldbesef en dienst aan de Ander (diakonie zoals Levinas dit ook noemt). Van beide kanten moet de onophoudelijke beweging van de presentatie, van de voorstelling die zichzelf bijstaat, kunnen gestopt worden. Ook met betrekking tot de uitdrukking van de Ander moet een halt (een vastgehouden voorstelling) mogelijk zijn. Immers, hoe kan het Zelf anders de Ander tegemoet komen? Het Zelf

moet een voorstelling kunnen krijgen van het onrecht dat hij de Ander heeft aangedaan, opdat hij zou kunnen zien hoe hij eraan kan verhelpen (cf. het Werk).<sup>1</sup> Hiervan is bij Levinas echter geen sprake. Het politieke is de zaak van de oorlog, de wetenschappen, en de historici. Het raakt de ethiek slechts negatief, nooit positief. De diakonie, zoals Levinas de dienst aan de Ander noemt, is echter precies de positieve bijdrage van de politiek in de ethische situatie.<sup>2</sup>

---

dat hij steeds spreekt over de Ander die het Zelf beschuldigt, en, zo'n beschuldiging betreft een stand van zaken... Maar eigenaardiger wijze komt dit bij Levinas nooit in die zin ter sprake.  
1. Waarbij dit nog eens niet hoeft te betekenen dat de Ander in een totaliteit moet kunnen geïntegreerd worden. 2. Zonder daarom het Ethische en het Politieke te willen verenigen in een begrip. Wat erop zou neerkomen dat men het Ethische tot een ja of neen zou herleiden.

Deze politieke dimensie van de ethische relatie

toont en zegt Levinas voortdurend zelf zonder het zo te willen noemen en zonder de nadruk op

dit aspect van de ethische situatie te leggen, Bijv. "L'épiphanie de l'absolument autre est visage ou Autre" m'interpelle et me signifie un ordre", "Le

Moi) est dans sa position même de part en part responsable ou diaconie", "L'infini ne m'arrête

pas comme une force mettant la mienne en échec, elle met en question le droit naif de mes pouvoirs" 3 "La

présence d'autrui ne met-elle pas en question la légitimité naïve de la liberté ? (...) L'irrationnel

de la liberté ne tient pas à ses limites, mais à l'

infini de son arbitraire. (...) La liberté ne se justifie pas par la liberté." 4 Wat is dit anders dan

"La perfection que ce passage à la limite désigne, ne reste pas sur le plan commun au oui et non ou opère la négativité." (TI, p 11). Het zou een reductie zijn van het Ethische tot het Politieke, en dus een reductie, een eliminatie, van het Ethische. In de woorden van Bernard-Henri Lévy (die hier sterk beïnvloed is door Levinas (cf. p 9)) : "Il faut en finir alors avec la morale à la mode de réconcilier enfin la Politique et la Morale : car une politique morale, une morale politique, cela existe bel et bien, cela existe partout dans le monde, et cela s'appelle le fascisme, ou plus banalement, l'ordre moral..." (Le Testament de Dieu, (1979), p 49). Nochtans treft ook hem een zeldzame verwijt als Levinas, namelijk het isoleren van het Politieke op zich.

1. HAH, p 49.

2. HAH, p 50.

3. DEHH, p 176; cf. ook TI, p 56.

4. TI, p 280.

een in-vraagstelling, een politisering van de eigen  
vrijheid ten voordele van de Ander (wat terug niet het  
negeren van de eigen interioriteit betekent). Nochtans  
is volgens Levinas hier juist het omgekeerde het geval,  
namelijk een opstijgen van de politieke relatie tot de  
religieuze.<sup>1</sup> De relatie tot de Ander is voor Levinas  
een religieuze relatie; de politieke relatie is voor hem  
een relatie die de Ander niet in zijn andersheid laat,  
een relatie die de Ander absorbeert in de totaliteit van  
het Zelfde. Ze wordt geëxemplificeerd door het werk van de  
historicus - die enkel rekening houdt met de objectieve  
resultaten van wat de Andere heeft 'beleefd' - of ook  
door onze wetenschappen die op een analoge object-ive-  
rende manier de Ander benaderen. De wetenschappen bena-  
deren de Ander terwijl hij hen niet aankijkt, zonder dat  
hij zich kan verdedigen; ze zoeken de Ander in de kennis  
(van hem - kennis van doen en laten), ze trachten hem  
te bereiken door hem te onthullen in plaats van hem aan  
te spreken, aldus Levinas. - Dit kan misschien wel waar  
zijn voor de historicus en de wetenschapper voor zover deze  
zich dogmatisch opstellen, maar dit hoeft daarom nog niet  
het geval te zijn. Levinas vertrekt echter zelf van dit  
dogmatisme met betrekking tot de voorstelling. Dit is na-  
tuurlijk ook de reden waarom Levinas hier de uitdruk-  
king opvat als een on-ophoudelijk her-

nemen van de voorstelling (de ogenblikken, zoals Levi-  
nas zegt), het is eveneens daarvoor dat het belang dat  
Levinas aan de kennis toekent in zijn Joods-religieuze  
opstellen hier eigenlijk volkomen op de achtergrond ge-  
raakt, en in feite gewoon verdwijnt. Dit kan ook niet  
anders, immers in de mate waarin de (dogmatische) kennis  
aan belang wint, in die mate verdwijnt ook de 'aanwezig-  
heid' van de Andersheid van de ander. Vandaar deze para-  
doxale situatie, dat de ander enerzijds het voorrecht  
heeft datgene te bepalen wat hij wil ter sprake brengen,  
maar tegelijk precies steeds verdwijnt achter het thema  
dat hij zelf aan de orde gesteld heeft, en zich dus ook  
steeds van dit thema wil ontdoen, om zichzelf als Ander  
niet te verliezen in een participatie met het Zelfde.  
De waarheid realiseert zich niet in de totaliteit, de  
zoektocht naar de waarheid veronderstelt de geschieden-  
heid, de absolute en onafhankelijkheid van de ter-  
men, aldus Levinas. M.a.w. de waarheid valt voor Levi-  
nas eigenlijk buiten de voorstelling? Het uitdrukken  
bestaat erin dat het gelaat - dat zichzelf verbergt ach-  
ter de vormen die het aanneemt of de thema's die het op-  
neemt, en die adequaat zijn voor het Zelfde (ttz. door  
en in het Zelfde kunnen geïntegreerd worden) - zich van  
zijn vorm ontdoet, zijn thema doorbreekt, door zich-  
zelf ter hulp te komen, door zijn woord bij te staan.

De uitdrukking is het gelaat benevens de vorm ervan. De aanwezigheid van de Ander bestaat dan ook volgens Levinas uit het hoger reeds vermelde - onophoudelijke hernemen van de ogenblikken die voorbijgaan door een aanwezigheid die deze ogenblikken doorbreekt, van nu vorm ontdekt, om ze te beantwoorden, om ze aan een objectivatie (-totalisatie) te onttrekken. Deze relatie mag niet aan de minste objectivatie ten prooi vallen. Levinas reduceert die relatie dan ook tot de face à face - als een relatie die elke objectivatie uitsluit - als een relatie waar het gelaat het a priori steeds wint van de vorm die het heeft. Dit is niet verkeerdt maar inderdaad precies de ethische verhouding - dit is ze echter niet volledig. Levinas laat hier gewoon elke zakelijke voorwaarde varen - of hij geeft tenminste toch deze indruk. En eigenlijk gaat de taal hier zo goed als verloren. M.a.w. hij keert zich of van datgene waarvan hij eerst zegt dat het de realisatie is van wat hij bedoelt (en wat gevraagd is), namelijk een relatie tussen twee onafhankelijke termen waar de waarheid haar plaats heeft. Immers als het gelaat het a priori steeds van haar vorm (die de taal is) wint, wat kan dit anders betekenen dan dat de taal eigenlijk niets uitdrukt...? Levinas vangt dit echter precies op door dat voor hem het Andere de uitdrukking is van de

## 1. De ander als Ander.

idee van God of het Oneindige. Door deze absolute norm krijgt het Andere eigenlijk a priori een inhoud, zonder dat we bij machte zijn deze te vatten, vermits het precies het 'steeds meer', 'steeds beter', 'steeds volmaktere (en op een veel volmaktere wijze)' is. Het is het Perfecte dat niet is op de wijze van onze onvolmaakte vermogens, maar waar we wel een idee van krijgen, precies door het steeds Anders zijn van de ander als Andere. Daarmee is echter wel gezegd dat de andere als Andere moet gedacht worden in het perspectief van het Volmaakte, het Oneindige, God. Waardoor het dogmatisme reeds geprefigureerd wordt, en dus de inferioriteit van de ander<sup>1</sup> reeds (of tot) in het onbegrijpelijke, anticipeerend, gereduceerd wordt tot een dogmatische perspectief van de Ander in het perspectief van een ontotheologische idee van God.

Levinas geraakt er dus niet uit, precies omwille van het feit dat hij steeds zijn garant - God - op een tweedepaan postuleert, waardoor alles steeds dogmatisch blijft. In het onderzicht is dit op het principiële vlak, in de uitdrukking op het vlak van de anticipatie.

1. De interioriteit of de wil<sup>1</sup>

"L'interiorité est la possibilité même d'une naissance et d'une mort qui ne puisent point leur signification dans l'histoire. L'interiorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité." <sup>2</sup> Voor Levinas is de historische tijd de tijd

van de historici. Dit is meteen ook een dogmatisch gedachte tijd. Dit is belangrijk want dit betekent dat

deze tijd eigenlijk niet verschillend is van de tijd

van het-Ik-als-Zelfde, het is echter eveneens de tijd

van de-Ander-voor-zichzelf<sup>3</sup>. Nu wil Levinas echter ook een niet dogmatische (orde) denken in het-Ik-als-Zelf-

de. Deze andere tijd is deze van het psychisme of de

wil. "L'interiorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité, un ordre où tout est pendant, où reste toujours possible ce qui, historiquement, n'est plus possible. La naissance d'un être séparable qui doit provenir du néant, le commencement absolu, est un événement historiquement absurde. De même l'activité issue d'une volonté qui, dans la continuité historique, marque, à tout instant, la pointe d'une nouvelle

1. Deze paragraaf is enigzins elliptisch geformuleerd - de tijd ontbrak echter om hier breedvoerig op in te gaan.

2. TI, p. 26

3. Dit is immers ook een dogmatische tijd. I.v.m. het

dogmatische egoïsme van de Ander, nog het volgende:

"La relation avec l'Autre, ne se convertit pas en Nature, ni en promesse de bonheur enveloppant de bonheur cette relation avec l'Autre. (...) rien ne supprime dans cette passivité la trace de l'Autre dans sa virtualité pour ramener l'Autre au Même". - HAH, p. 80.



origine. Ces paradoxes se surmontent par le psychisme.<sup>1</sup> Dit is eigenaardig - Levinas wil hier tegen de dogmatische tijd van de filosofie van het Zelfde is), een andere tijd (orde) van het Ik invoeren kamelijk deze van de gescheidenheid van het Ik. Levinas heeft deze gescheidenheid nodig om een niet getotaliseerde relatie tussen het Zelfde en het Andere te kunnen denken.<sup>2</sup> Dit is echter geen zins evident, immers men ziet toch gemakkelijk in dat wanneer de structuur van het Ik het egoïsme van het Zelfde is, ~~dit~~ deze toch precies uitmond in zulk een totalisering. "La conquête de l'être par l'homme à travers l'histoire - voilà la formule à laquelle se ramène la liberté, l'autonomie, la réduction de l'Autre au Même. Celle-ci ne représente pas un je ne sais quel schéma abstrait, mais le Moi humain. (...) Le Moi reste le Même en fait sans des événements disparates et divers une histoire, c'est-à-dire son histoire",<sup>3</sup> we hebben echter gezien (II, 3.) wat dit betekent 'son histoire' - ascese en subjectie aan een universeel neutrum.<sup>4</sup> Levinas bedoelt hier kennelijk iets anders. Hij wil tonen dat de aard van het Ik niet uitgeput is met haar typing als de structuur van de filosofie van het Zelfde. En hij doet

1. TI, p. 26.  
 2. Dit bovendien het resultaat moet zijn van een positieve beweging, cf. TI, p. 24  
 3. DEHH, p. 166.  
 4. Cf. ook DEHH, p. 168 : "Cette identification exige la méditation. D'où un deuxième trait de la philosophie du Même : son recours aux Neutres", en ook TI, p. 6 : "(La) Pensée universelle, est un "je pense"."

dit aan de hand van de paradox van het psychisme als absoluut begin, activiteit van de wil, denken, genot, ... Hij komt daar echter niet zo goed uit. Etenlijk kan hij immers zo'n breuk met de totaliteit niet 'denken' vermits in zijn conceptie de voorstelling steeds totaliserend is (II, 1). Hij zal bijgevolg deze breuk buiten de voorstelling moeten houden. Hij plaatst ze dan ook in het genot of het geluk - dat "au delà de l'être où sont taillées les choses"<sup>1</sup> is. Waarmee hij niet zozeer een breuk aangebracht heeft in de totaliteit, maar waarmee hij veel eerder woon uit de totaliteit stapt. M.a.w. de interioriteit constitueert zich voor Levinas, net zoals het/ de Andere buiten het zijn. Meteen valt ze dus ook buiten de voorstelling, de rede en het begrip en is ze gedoemd om voor de totaliteit (de geschiedenis, het zijn) een niet-zijn (een niets) te zijn. "Le bonheur n'arrive pas à dissimuler cette faille de sa souveraineté - qui se dénonce comme "subjective", comme "psychique" et "seulement intérieure".<sup>2</sup> De interioriteit of de geschiedenis als wil, absolute oor-sprong, genot, ... worden dan zoets als de 'onvermijdelijke' illusie.

---

1. II, p. 85  
2. II, p. 117.

Levinas houdt er een specifieke maar interessante conce-  
ptie van de behoeftigheid op na : "Platon, en démon-  
gant les plaisirs qui accompagnent la satisfaction des

de hand van enkele voorbeelden.

beschrijvingen aanknoopt zullen we zien aan  
dingen. - Hoe kunstmatig dit dogmatische aan zijn eigen  
veel meer in overeenstemming met Levinas' eigen bepa-  
en bovendien is deze interpretatie paradoxaler wijze  
kritisch te interpreteren. Dit is zeer goed mogelijk,  
dan ook afvragen of het niet mogelijk is deze analyses  
van de interioriteit en haar economie. We moeten ons  
Levinas geeft echter goede bepalingen van de realiteit

## 2. Enkele voorbeelden

Uiteindelijk slaagt Levinas er dus niet in de interio-  
riteit (de gescheidenheid, het psychisme als  
een realiteit te denken - en dit precies omwille van  
het feit dat hij dit binnen het begrip van de filoso-  
fie van het Zelfde wil denken. Om het psychisme reali-  
teit te geven zouden we moeten vertrekken van een kri-  
tisch begrip van de ervaring.

besoins, comme illusoires, a fixé la notion négative du besoin : il serait un moins, un manque que compléterait la satisfaction. L'essence du besoin serait visible dans le besoin de se gratter dans la gale, dans la maladie. Faut-il en rester à une philosophie du besoin qui le saisit dans la pauvreté ?<sup>1</sup> In naam waarvan verzet Levinas zich hier tegen de conceptie van de behoefteigheid als manco, armoede, ziekte ? In naam van een conceptie van de behoefteigheid die zich plaatst in een georganiseerde samenleving, een samenleving die het ik een afstand laat tegenover zijn no-den, een afstand die hem moet toelaten zijn problemen op te lossen. "La pauvreté est l'un des dangers que court la libération de l'homme rompanant la condition animale et végétale. L'essentiel du besoin est dans cette rupture, malgré ce risque. Concevoir le besoin comme simple privation, c'est le saisir au sein d'une société désorganisée qui ne lui laisse ni temps, ni conscience. C'est la distance s'intercalant entre l'homme et le monde dont il dépend - qui constitue l'essence du besoin. Un être s'est détaché du monde dont cependant il se nourrit !"<sup>2</sup> Welk is deze organisatie ? Het is de organisatie van de samenleving voor zover ze gebaseerd is op de filosofie van het Zelfde : "Il faut

---

1. TI, p. 88  
2. Ibid.

partir de la relation concrète entre un moi et un monde. Celui-ci, étranger et hostile, devrait, en bonne logique, altérer le moi. Or, la vraie et l'originelle relation entre eux, et où le moi se révèle précisément comme le Même par excellence, se produit comme séjour dans le monde. La manière du Moi contre l'"autre" du monde, consiste à séjourner, à s'identifier en y existant chez soi. (...). Il trouve dans le monde un lieu et une maison. (...). Le "chez soi" n'est pas un content, mais un lieu où je peux, où, dépendant d'une réalité autre, je suis, malgré cette dépendance, ou grâce à elle, libre. (...). tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est com-pris. La possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi - est la manière du Même." Het Ik onderwerpt de wereld op die manier echter aan een organisatie die niet zonder meer besloten ligt in het primaire feit van de behoefteigheid. Immers waarom moet deze relatie noodzakelijk de structuur hebben van de filosofie van het Zelfde? Dat is gewoon niet in te zien. Enkel en alleen reeds zijn bepaling van de behoefteigheid toont in alle duidelijkheid de mogelijkheid van een niet dogmatische conceptie van de behoefte. "La

partie de l'être qui s'est détachée du tout où  
 étaient ses racines, dispose de son être et son rap-  
 port avec le monde désormais n'est que besoin.<sup>1</sup> Het  
 is niet in te zien waarom dit noodzakelijk een dogma-  
 tische relatie zou moeten zijn, integendeel een dog-  
 matische relatie met de wereld is zelfs niet te ver-  
 enigen met deze bepaling. Immers in de filosofie van  
 het Zelfde is het Ik geenzins losgekoppeld van de we-  
 reld - maar maakt er integendeel integreerend deel van  
 uit, als deel van het systeem van de wereld.<sup>2</sup> Wanneer  
 men de behoortigheid plaatst in de systematiek van

het Zelfde dan verliest men precies de helft van Levi-  
 nas' bepaling - men verliest namelijk precies de breuk  
 met de totaliteit en het risico dat er mee verbonden is!

Hetzelfde geldt voor Levinas' conceptie van het genot.  
 Het dogmatisme van het genot is een natuurlijk dogma-  
 tisme dat verbonden is met de libidineuze aard van de  
 mens. Dit is de onwrikbaarheid van de behoortige, of de  
 onafhankelijkheid (de autonomie) als het gratuite van  
 het voldaan-zijn : "La suffisance du Jouir scande l'  
 egoïsme ou l'ipséité de l'Ego et du Même"<sup>3</sup>; "Le vrai  
 sens de la suffisance (...) est la contraction même de  
 l'Égo. Elle est une existence pour soi (...). Elle est

---

1. TI, p. 88-89; de paradoxale lichthartigheid waarmee  
 hier over de behoortigheid van de mens gesproken  
 wordt laten we hier voorlopig onbesproken.  
 2. Cf. II, 3.  
 3. Cf. TI, p. 91

pour soi, comme dans l'expression "chacun pour soi",  
pour soi, comme est pour soi "ventre affamé qui n'a  
pas d'oreilles", capable de tuer pour une bouchée de  
pain; pour soi, comme le rassasié qui ne comprend  
pas l'affamé et qui l'aborde en philantrope, comme  
miséreux, espèce étrangère".<sup>1</sup> "L'indépendance de la  
jouissance et de son bonheur (...) est le dessin ori-  
ginel de toute indépendance".<sup>2</sup> Maar dit wordt stellig  
verbonden met de betrachtingen van de filosofie van  
het Zelfde, waardoor een identificatie ontstaat tussen  
het empirische dogmatisme van het genot en het prin-  
cipiële dogmatisme (van de filosofie) van het Zelfde.  
"Si la jouissance est le remous même du Même, elle n'  
est pas ignorance de l'autre, mais son exploitation."<sup>3</sup>  
We hebben reeds gezien hoe het Ik zichzelf verliest in  
deze exploitatie van de werkelijkheid zoals Levinas en  
de traditie die denken (Cf. II,3). Maar het genot is  
voor Levinas dan misschien wel al verbonden met het  
culturele dogmatisme van het Westen, dat betekent ech-  
ter nog niet - ook niet voor Levinas blijikbaar - dat  
het ertoe te reduceren is. Immers het genot is voor Le-  
vinas ook de breuk met de totaliteit - en wel in een  
zeer eminente zin - "La jouissance est la production

1. Ibid; cf. II, p. 107.  
2. II, p. 82  
3. II, p. 88

même d'un être qui naît, qui rompt l'éternité tran-  
quille de son existence séminale ou utérine pour s'  
enfermer en une personne, laquelle, vivant du monde,  
vit chez soi." <sup>1</sup> De breuk met de totaliteit wordt  
zelfs precies gesitueerd in het genot :

"Dans le bonheur de la jouissance,  
se joue l'individuation, l'autoper-  
sonnification, la substantiation  
et l'indépendance du soi"<sup>2</sup>, "Pour  
le moi être ne signifie ni s'opposer,  
ni se représenter quelque chose, ni  
se servir de quelque chose, ni asspi-  
rer à quelque chose, mais en jouir"<sup>3</sup>

Levinas maakt hier zelf dus wel degelijk een onder-  
scheid tussen het natuurlijke dogmatisme van het ge-  
not en het culturele dogmatisme van de filosofie van  
het Zelfde. Voor zover Levinas echter geen andere cul-  
tuur kent dan deze van de filosofie van het Zelfde  
worden beide natuurlijk noodzakelijk met elkaar ver-  
bonden.

- 
1. TI, p 121.
  2. Ibid.
  3. TI, p 92
  4. Van het Ik tegevoel zichzelf.



4 juillet 1983

Cher Monsieur Levinas,

En vous adressant cette lettre je voudrais vous demander votre avis sur un problème qui m'occupe beaucoup. (...)

Récemment, à la commémoration d'Alphonse De Waelhens à

Louvain vous aviez dit encore "nous parlons tous Grec" - en effet, j'en conviendrais - en ce sens nous sommes du-

pés par la logique prédictive. Mais pourquoi cela ? Vous dites, nous parlons tous Grec parce que la représentation nous tient dans l'Être, et donc dans le dogmatisme de l'

ontologie. Je rapproche cela des analyses de Rudolf Boehm qui croit avoir décelé le lien originnaire du dogmatisme dans la formation d'un principe de l'expérience qui se

vent non seulement raison suffisante de l'expérience, mais aussi, et en même temps, la condition nécessaire. La réduction qui en résulte consiste en une réduction de

l'expérience au système de ses conditions nécessaires (et ce qu'on peut en déduire - ce qui se fait par la logique de la participation). Le principe de cette expérience se nomme alors depuis la Métaphysique d'Aristote le hypokeimenon (le fondamental cf. le livre de Boehm là-dessus) et s'identifie à la 'matière première' (prima materia).

Alors on attendra Descartes pour que ce subjectum s'iden-

1. D.i., we spreken allen de taal van de platonische participatie-logica.

diffiera avec Dieu (l'Infini). Il en résulte que Dieu sera dorénavant le principe nécessaire et suffisant de toute expérience vraie (divine). Bien sûr cela n'im- plique pas qu'on saurait comprendre Dieu (l'Infini). Descartes distinguera entre 'comprendre, imaginer et en- tendre', mais néanmoins il s'agira d'une 'intellection nécessaire' qu'on pourra certainement interpréter comme nécessité morale et non pas réelle, mais qui n'en sera pas moins principielle.

Après votre conférence je vous ai demandé si, après tout selon vous, tout discours moral était vraiment impossi- ble - en pensant entre autres à la Bible ? Vous me répon- diez qu'en effet la Bible est un discours moral et en ce sens un discours non-grec. En quoi je conviendrais, bien que je me croie agnostique.

Mais alors je me pose un problème - et c'est le problème qui m'occupe également dans ma thèse - c'est la question de savoir pourquoi vous tenez à faire passer la relation morale sous l'idée de l'Infini ? Pourquoi ou comment, ressentez-vous ce désir - alors qu'un véritable discours moral, c.à.d. un discours non ontologique, n'est peut être possible que si on se passe de ces 'intellections nécessaires' - ne fussent-elles que d'une nécessité mo- rale. Je m'explique.

Si vous tenez à l'idée de l'Infini il se pose des problè- mes. En effet, quoi qu'il en soit, l'Infini prend d'une

certaine façon la place de fondement du discours vrai

(c.a.d. fondé moralement). Bien sûr l'Infini ne se ré-

duit pas à un principe - bien au contraire il relève de

l'autrement qu'être. Mais néanmoins, comme expression de

l'Autre il en résulte un principe (un discours) - ce qui

ne veut pas dire la totalisation parce que c'est un prin-

cipe qui peut toujours être contesté par l'Autre. Et en

effet je conviendrais que si cette contestation n'était

possible il y aurait lieu de parler d'un discours totali-

taire (bien que le seul fait de cette contestation ne

saurait rendre justice à l'inévitable offense de l'inté-

riorité (voir plus loin)).

Sur ce point il se pose un problème. Pourquoi l'Infini

n'est-il pas totalisant ? Parce qu'il transcende toute

totalisation, parce qu'aucun concept ne saurait le conte-

nir, parce que l'Infini (dans l'Autre) peut toujours con-

tester l'idée que le Même se fait de lui. Mais qu'est-ce

que l'Infini contestera, ou pourra contester ? L'idée, ou

plutôt la représentation, que l'ontologie se fait sur lui.

Et comment il le conteste ? De deux façons : comme un plus

(infini) et comme un autre (autrement qu'être). Le deuxième

élément est (le plus) déceit pour la morale. Mais qu'est-

ce qui en résulte pour la représentation, pour l'expérien-

ce (le Dit) ? Il en résulte le fait que dès lors le prin-

cipe du Même (de l'ontologie) se sait relatif par rapport

à l'Autre qui est l'Infini, qui est l'Absolu - mais un

Absolu non compris, un Infini qui demeure en suspens,...

Mais qu'est-ce que cela change-t-il à la représentation -

peu de chose, bien que déjà beaucoup pour ceux qui en  
 bénéficient - je veux dire malgré le dogmatisme qui de-  
 meure. Parce qu'on doit en effet se demander si ce n'est  
 pas cela ce qui se passe ici. Si le dogmatisme de la re-  
 présentation ne demeure pas le même à cette différence  
 près qu'elle se met au service de l'Autre. Qu'est-ce que  
 cela voudrait-il dire ? Cela voudrait dire que l'Être con-  
 tinuerait de dominer l'Étant, seulement pas pour le compte  
 du Même, mais pour celui de l'Autre. La relation entre le  
 Même et l'Autre continuerait à se jouer sur un plan réduit,  
 sur le plan de la science (l'ontologie). Cela ne saurait  
 rendre justice à l'intériorité et donc de l'offense inevi-  
 table de la logique ontologique (de la représentation, de  
 l'Être). A moins que la morale pourrait se passer des re-  
 présentations (et de leur logique) - ce qui à vrai dire  
 n'est pas possible, car enfin en quoi l'Œuvre consiste-  
 rait-elle alors ?

Le principe de la représentation, le principe de l'expé-  
 rience est resté le même - tout comme le dogmatisme et donc  
 la réduction. N'y a-t-il donc rien de changé ? Oui, deux  
 choses : le bénéficiaire de cette logique de la possession,  
 et, la relation du Même avec l'Autre. Quelle est cette re-  
 lation (que vous appelez désir) ? C'est celle de la sujet-  
 tion, de la diaconie, de l'Œuvre, ... Mais en quoi, en fin  
 de compte, réside alors le dogmatisme selon vous ? Pas dans  
 la logique de la représentation (l'ontologie) il me semble,  
 mais dans la volonté (de puissance), dans la spontanéité,

L'égoïsme, ... Mais si l'en est ainsi, la morale se rédui-  
 rait à une morale de la bonne volonté qui ferait abstrac-  
 tion de toute représentation. Et, est-ce bien cela rendre  
 justice à l'intériorité, subordonner l'être à l'étant, ... ?  
 Il n'y a pas lieu d'y croire, car tout ce qui semble avoir  
 eu lieu c'est un changement de maître, un changement de  
 bénéficiaire tout en restant dans le même ordre de raisons.  
 La seule figure qui a bougé est le Moi qui au lieu d'être  
 pris de biais s'incline volontairement au service de l'Au-  
 tre. La volonté se renverse et devient désir. - Différence  
 qui devrait être grande comme tout le chagrin du monde.  
 Mais qu'en est-il de cette différence ? Elle n'aboutit pas  
 au droit (la justice) de l'intériorité, mais au Même, par-  
 ce qu'elle ne se défait pas de la logique du Neutre. Le  
 principe des représentations et donc de toute articulation  
 du réel (en ce qu'elle est ordonnée par l'empiré) demeure  
 dogmatique. Même dans le désir de l'un-pour-l'autre jus-  
 tice n'est pas rendue à l'intériorité de l'Autre. Elle est  
 réduite au Même (de l'Autre (!)) - qui est (également) une  
 représentation impersonnelle.

Je m'étonne de vos paroles en méditant la réponse que vous  
 m'avez donnée à Louvain quand vous disiez qu'en effet la  
 Bible est un discours moral "un discours sur l'Être trouvé".  
 Est-ce cela rendre justice à l'intériorité, que de savoir  
 qu'elle échappe au discours impersonnel de l'Être ? Est-ce  
 que rendre justice à l'intériorité ne serait pas plutôt,  
 outre que de savoir qu'elle échappe toujours au discours  
 comme autrement qu'être, tâcher de penser un discours non-

dogmatique, le discours personnel. Tâcher de penser la  
responsabilité personnelle (et par extension l'expérience  
en général) selon un principe non-ontologique - c.à.d.  
non nécessaire par l'ordre des raisons mais par celles de  
ce qui importe, non nécessaire principalement mais ur-  
gent, proche, en question,...

Même un discours sur l'Être trouvé ne saurait rendre jus-  
tice. Bien sûr il y a le pacifisme foncier du désir (de  
l'Autre) qui est la consolation de la religion (relation  
sociale) - et qu'on pourrait appeler la 'nature' de la mo-  
rale. Mais cela ne peut résoudre le problème culturel qui  
fait que toute représentation ne se comprend en vérité  
que comme science (à partir de l'Être). Nous parlons tous  
Grec.

Revenons-en à ce dogmatisme de l'ontologie. Mis à part  
l'égoïsme, en quoi est-ce qu'il consiste ? Il consiste de-  
puis le sophiste en la priorité de l'être sur l'étant. Ce  
qui ne se conçoit qu'à comme la priorité du fondamental,  
érigé en principe nécessaire et suffisant de toute expé-  
rience vraie (c.à.d. divine). Dès lors il faudrait croire  
que le Divin, entendu comme (l'idée de) l'Infini, est en  
soi très proche de, ou même le générateur de, ce dogmatisme  
ontologique (et R. Boehm s'est prononcé là-dessus dans son  
'Kritik der Grundlagen des Zeitalters' en ce sens). Il faut  
drait se demander si parler du Divin, penser à partir du  
Divin, subir le Divin comme commandement ne serait pas pré-  
cisément parler un langage dogmatique - si en effet le Di-

vin n'est pas autrement qu'être et en ce sens absolu d'une manière toute autre qu'Infinie. Il faudrait peut-être se demander si la morale dans la mesure qu'elle doit se réaliser dans (et à partir de) la représentation humaine, devrait mettre l'idée de l'Infini à sa base; si telle représentation saurait jamais rendre compte de l'intériorité humaine.

En ce qui concerne la question des fondements, une chose est certaine : le dogmatisme de l'ontologie est basé sur un principe de l'expérience qui se veut raison suffisante de l'expérience et en même temps condition nécessaire.

Alors la question se pose à savoir si l'Infini divin peut s'entendre d'une autre façon ? Si l'idée de l'Infini divin ne doit pas a priori être entendue comme la raison nécessaire et suffisante de la vérité morale (même comme intelligible, et non seulement comme conception toujours contestable par l'Autre) ? De sorte que je crois qu'il faudrait se résoudre à rencontrer l'Absolu non pas dans l'ordre des raisons mais vraiment dans l'autrement qu'être, la honte, la proximité, le visage d'Autrui, ... Reste néanmoins, bon gré mal gré, l'importance de l'ordre des raisons, de la représentation, pour que la morale puisse seulement se réaliser dans une société organisée. Et sur ce point il n'y a d'autre possibilité pour éviter l'ontologie que de supprimer la priorité du fondamental en pensant le principe de l'expérience comme raison suffisante non nécessaire (en tant que principe), donc en éliminant l'absolu dans le principe de l'expérience. Or, est-ce bien

possible avec l'Infini exprimée par l'Autre ?

Avec l'idée de Dieu ? Je vous le demande. - On ne peut

espérer rendre justice à la morale en infirmant seule-

ment l'idée du fondement de ce qu'on juge être l'essence

de l'égoïsme et de la guerre même (c.à.d. l'ontologie).

en le relativant par la contestation de sa réalité tota-

litaire - car ce n'est pas le principe (de l'ontologie)

qui est contesté de cette façon mais la réalité de sa to-

talisation.

Bien sûr tout cela se complique parce qu'il s'agit de

deux personnes et qu'il y a un 'déplacement' du principe

dans la relation du Même avec l'Autre. Mais ce que je veux

dire précisément c'est que cela n'est qu'un changement de

bénéficiaire, avec en plus la possibilité que la totalisa-

tion peut toujours être mise en question. Mais tout cela

ne sort stricto sensu pas de l'ontologie et de son princi-

pe impersonnel (mis à part ce qui sort de la représenta-

tion - l'autrement qu'être).

Est-ce donc possible de penser à partir de l'Autre s'il se

nomme l'Infini, Dieu, ... ? Est-ce qu'il n'y a pas de paren-

té essentielle entre ce dogmatisme de l'ontologie et ces

'intellections nécessaires' ? Voilà ma question.

(...)



Antwoord van Levinas :

Le 10 août 1983.

Cher Monsieur,

(...) Pourquoi l'Infini qui ne saurait certes être thème originellement - un être com-pris - c'est-à-dire qui n'est pas du fini - ne supporterait-il pas l'attribut d'intelligibilité. Est-il absurde ? Il n'est certes thé-matisable qu'à titre secondaire - il est thématizable car en ce moment même nous parlons de lui - mais pour-quoi cette secondarité ne serait qu'une privation d'in-telligibilité et un échec, alors qu'elle n'est que l'au-tre face d'une excellence qui est précisément le Bien dont l'intelligibilité signifie cette bonté du Bien dé-daigneuse des adéquations : conventions et "convenances" de l'Être. Le discours auquel cette intelligibilité donne lieu n'a originellement pas le sens d'une proposition thématique égalant son thème, mais peut se présenter com-me récit sur les hommes, comme contes et histoires (...)

Er dient opgemerkt te worden dat Levinas mij hier ten on-rechte de stelling in de schoenen schuift dat het Onein-dige niet intelligibel zou zijn. Dit is helemaal niet wat ik heb gezegd : "Bien sûr cela n'implique pas qu'on sau-rait comprendre Dieu (l'Infini) (...)" mais néanmoins il

1. Levinas zelf denkt hiermee echter geenzins een voldoen-de antwoord gegeven te hebben.

s'agira d'une 'intellection necessaire' ". Maar het probleem dat ik heb trachten ter sprake te brengen is de vraag : geeft het Andere - begrepen als het Oneindige, God... - niet noodzakelijk aanleiding tot een totalisering in de begrippen. Het Andere is in een bepaald opzichts steeds 'anders' dan het Zelfde en zijn begrippen, maar het is de vraag of het Andere begrepen als het Oneindige, God, ... geen aanleiding geeft tot een totalisering die precies een juist begrip van deze pluraliteit in de weg staat.

Wellicht is het nog het best te formuleren in de tegenstelling tussen de natuur van het morele en de cultuur ervan. De natuur van de morele relatie is de sociabiliteit of de religiositeit van de mens, de cultuur ervan is - gedacht in het perspectief van het Oneindige, God, ... - noodzakelijk dogmatisch en gaat als dusdanig noodzakelijk in tegen de natuur van de morele relatie die zich niet voegt in deze totalisering.

BIBLIOGRAFIE

1. Boeken van Levinas (voor een gedetailleerd overzicht van alle artikels van Levinas, zie de Levinasbibliografieën.)

-La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris, 1930, 1963, 1970, 1978.

-De l'existence à l'existant, Paris, 1947.

-Le temps et l'autre, in : J. Wahl e.a. : Le choix - Le monde - l'existence, Grenoble-Paris, 1947, 125-196; herdrukt <sup>in</sup> Montpelliér, 1979, en Paris, 1983.

-En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, 1949, 2de en uitgebreide druk 1967, 1974.

-Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Den Haag, 1961, 1965, 1968, 1971

-Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, Paris 1963, 1976, 1983.

-Quatre lectures talmudiques, Paris, 1968.

-Humanisme de l'autre homme, Montpelliér, 1972

-Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag, 1974, 1978.

-Sur Maurice Blanchot, Montpelliér, 1975.

-Noms Propres, Montpelliér, 1976.

-Du Sacré au Saint, Parijs, 1977

-L'au-delà du verset, Parijs, 1982

-Éthique et Infini, Parijs, 1982.

-De Dieu qui vient à l'idée, Parijs, 1982.

## 2. Vertalingen

-Het menselijk gelat, Baarn, 1969, 1978<sup>4</sup>

-De plaatsvervanging, Baarn, 1977.

## 3. Boeken of artikelen over Levinas (chronologisch)

Catesson, J.

'Un penseur enraciné : E. Levinas', in : Critique, 1953 (9), 961-972.

Blanchot, M.

'Connaissance de l'Inconnu, in : Nouvelle Revue Française, 1961 (18), 1081-1094.

Blanchot, M.

'Tentir parole', in Nouvelle Revue Française, 1962 (19), 290-298.

Boehm, R.

'De kritiek van Levinas op Heidegger', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1963 (25), 585-604.

- Buber, M. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von P.A. Schilpp en M. Friedmann, Stuttgart 1963. Antwoord aan Levinas op 596 en 619-620.
- Dondeyne, A. 'Inleiding tot het denken van E. Levinas', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1963 (XXV), 555-584.
- Nauta, L.W. 'Korte karakteristiek van Emmanuel Levinas', in : Wijzerig Perspectief, nov. 1963 (4), 97-103.
- Decloux, S. 'Existence de Dieu et rencontre d'Autrui', in : Nouvelle revue théologique, 1964 (86), 706-724.
- Derrida, J. 'Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas', in : Revue de Métaphysique et de Morale, 1964 (69), 322-354 en 425-473 : ook opgenomen in L'écriture et la différence; Paris, 1967.
- Martin J. 'Une philosophie nouvelle devant l'athéisme contemporain (Emmanuel Levinas)', in : Revue diocésaine de Journal, 1964 (19), 226-241.
- Plat, J. 'De mens en de oneindige Ander bij Emmanuel Levinas', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1964 (XXVI), 457-500

- Watte, P.  
'Du nouveau en philosophie morale?', in : La revue nouvelle, 1964 (39), 522-528.
- Catesson, J.  
'Sur une philosophie de l'Inégal : Emmanuel Levinas', in : Critique, 1965 (21), 629-657.
- Kwant, R.C.  
'De verhouding van mens tot mens volgens Emmanuel Levinas', in : Streven, 1965-1966 (19), 609-621.
- Lacroix, J.  
'L'infini et le prochain selon Emmanuel Levinas', in : Panorama de la philosophie française contemporaine, Parijs, 1966, 116-123.
- Beets, N.  
'Debat en gesprek', in : Wending, april 1967 (22), 68-81.
- Breek, B.  
'De worsteling met God en met mensen. Enkele opmerkingen over Levinas' opvatting van het transcendentieprobleem', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1967 (XXIX) 705-733.
- Buytenen, Chr. van  
'Emmanuel Levinas : tussen politiek en eschatologie. De redelijkheid van een wijsgerige verconding', in Bijdragen, 1967 (28), 197-211.

- Gerber, R.J. 'Totality and Infinity : Hebraism and Hellenism -  
 the experiential ontology of Emmanuel Levinas', in :  
Review of existential Psychology and Psychiatry,  
 Pittsburg, 1967 (7), 177-188.
- Raalten, F. van 'Een nieuwe fundering van de ethiek', in Vox Theo-  
logica, 1967 (37), 251-268.
- De Greef, J. 'Ethique , réflexion et histoire chez Levinas', in :  
Revue philosophique de Louvain, 1969 (67), 431-460.
- De Greef, J. 'Le Loinain et le Prochain', in : Tijdschrift voor  
Philosophie, 1969 (XXXI) 490-516.
- Peperzak, A. Inleiding bij Het menselijk gelaat, Essays van Em-  
 manuel Levinas, Utrecht, 1969<sup>1</sup>, 1978<sup>4</sup>, 7-14
- Raalten, F. van 'Versuch zu einer neuen Grundlage der Ethik', in :  
Neue Zeitschrift für systematische Theologie und  
Religionsphilosophie, 1969 (11), 245-268.
- Bakker, R. 'Emmanuel Levinas. Een korte karakteristiek', in :  
Amerfoortse Stemmen, jan. 1970 (51), 10-12.
- Bakker, R. 'Enkele grondlijnen van het denken van Levinas',  
 in : Amerfoortse Stemmen, juli 1970 (51), 130-137.
- Bouckaert, L. 'Het Zijnsdenken en de ethiek: Enkele beschouwingen  
 over de kritiek van E. Levinas op M. Heidegger',  
 in : Bijdragen, 1970 (31), 313-328.

- De Greef, J. 'Philosophy and its Other', in : International Philosophical Quarterly, 1970 (10), 252-275.
- De Greef, J. 'Le concept de pouvoir éthique chez Levinas', in: Revue philosophique de Louvain, 1970 (68), 507-520.
- Wyschogrod, E. Artikel 'E. Levinas', in : Encyclopedia Judaica, vol. XI, Jerusalem 1971, 113.
- Bouckaert, L. 'De uitgangspunten van de filosofie van E. Levinas', in : Tijdschrift voor Filosofie, 1972 (XXXIV), 680-702.
- De Boer, Th. 'De wijsbegeerte van Levinas als ethische transcendentaalfilosofie', in : Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 1972 (67), 39-64.
- Gilkey, L. 'Comments on E. Levinas', 'Totalité et Infini', in : Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 1972 (67), 4-14.
- Heering, H.J. 'Het primaat der praktische rede in nieuwe vorm. Het werk van E. Levinas', in : Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 1972 (67), 4-14.



- Plat, J.  
 'Ethiek en godsdienst, van Immanuel Kant tot E.  
 Levinas', in : Algemeen Nederlands Tijdschrift  
 voor Wijsbegeerte, 1972 (64), 15-25
- Burggraave, R.  
 'De bijdrage van E. Levinas tot het sociaal par-  
 sonalisme', in : Bijdragen, 1974 (35), 148-185.
- Wyschogrod, E.  
 E. Levinas - The problem of ethical Metaphysics,  
 Den Haag 1974.
- Adriaanse, H.J.  
 'Het rationele karakter van de wijsbegeerte van  
 Levinas in : Nederlands Theologisch Tijdschrift,  
 1975 (29), 225-263
- Heering, H.J.  
 'E. Levinas' Godsconceptie, in : Nederlands Theo-  
 logisch Tijdschrift, 1975 (29), 277-284.
- De Boer, Th.  
 'De rationaliteit van de filosofie van E. Levinas,  
 in : Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1975 (29),  
 229-255.
- Loeff, J.J.  
 'De ontmoeting als Torah', in : Nederlands Theolo-  
 gisch Tijdschrift, 1975 (29), 286-292.
- Luijk, H. van  
 'Het Godsbeeld bij E. Levinas', in : Nederlands  
 Theologisch Tijdschrift, 1975 (29), 267-277.

Strasser, S. :  
'Emmanuel Levinas' strijd tegen de westerse  
traditie en het nieuwe spreken over God; in  
Nederlands Theologisch Tijdschrift, 1975  
(29), 209-226

Strasser, S. :  
'Erotiek en vruchtbaarheid in de filosofie  
van E. Levinas', in : Tijdschrift voor Filo-  
sophie, 1975 (XXXVI) 3-51.

De Boer, Th.  
Tussen filosofie en profetie, Baarn, 1976

Bouckaert, L.  
Emmanuel Levinas, Brugge, 1976.

De Boer, Th.  
Inleiding bij De Plaatsvervanging, Baarn, 1977.

Strasser, S.  
Jenseits von Sein und Zeit, Den Haag, 1978.

Bordere, M.  
De Ethisch-Joodse filosofie van Emmanuel Le-  
vinas en haar kritiek op de ontologie, Gent,  
1979. (Licentieoverhandeling).

Uitgegeven door Laruelle, F.  
Textes pour E. Levinas, Parijs, 1980

Libertson, J.  
Proximity, Den Haag, 1982

4. Levinas - bibliografieën

in Het menselijk Geleat, Baarn, 1969, 1978<sup>4</sup> - bijge-  
houden tot 1975.

in Tussen filosofie en profetie, Baarn, 1976 - bijge-  
houden tot 1975.

5. Andere literatuur (chronologisch)

Exodus (Willibrord-vertaling)

Plato

- Phaedo (vertaling X. De Win)

- De Staat " "

- De Sofist " "

Descartes, R.

- Méditations Métaphysiques, Parijs, 1647 (vert.  
duc de Luynes).

Kant, I.

- Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?,  
1783.

Fichte, J.G.

- Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschafts-  
lehre, Philosophisches Journal, Bd, 1797, 1 - 47.

Alquié, F.

- La découverte métaphysique de l'homme chez Descar-  
tes, Parijs, 1966<sup>2</sup>

Boehm, R.

-Hegel en de fenomenologie, Tijdschrift voor  
Filosofie (XXXI), Leuven, 471-489

-Kritiek der grondslagen van onze tijd, (vert. door W.  
Coolhaet), Baarn, 1977 (Duitse originele  
versie, 1974)

-Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie II, Den  
Haag, 1981.

-Kritische en dialektische filosofie, Gent,  
1982.

-Het platonische paradigma, Gent, 1983

Angelot, B.

-Logique de l'ignorance, in Philosophica nr. 24,  
Gent, 1979.

-L'induction baconienne, in Theoria cum Praxi.  
Actes des III Internationales Leibniz - Kongres-  
ses, Band I, Wiesbaden, 1980, 131 - 143

-Kennits en Macht, Gent, 1982.

Lévy, B.H.

-Le Testament de Dieu, Paris, 1979.

INHOUDSTAFEL

I.	Voorwoord	
1.	Hoofdstuk I : Status Questionis	
15.	Hoofdstuk II : Dogmatisch denken en kritisch denken	
15.	1. Het begrip vh zijn in Levinas' denken	
23.	2. Levinas' analyse vd ontologie	
33.	3. Levinas' begrip vd ervaring is dogmatisch	
43.	4. Fichte bepaalt het principe vd kritische filosofie....	
51.	Hoofdstuk III : De voorstelling	
53.	1. Het transcendentiaisme	
56.	2. De voorstelling vh Ik	
63.	3. De dubbele aard vd beschrijvingen	
70.	4. Totaliteit en Oneindige	
72.	5. Het dogmatische	
84.	Hoofdstuk IV : De ervaring vd Ander	
84.	1. Het Andere	
95.	2. De prioriteit vd absolute normen	
97.	2.1. Waarheid en Rechtaardigheid	
105.	2.2. Het onderscheid tussen de reële en de morele noodzaak	
107.	2.3. Het dogmatische keert terug in de praktijk	
121.	2.4. Bevestiging van onze interpretatie....	
125.	2.5. Twee oplossingen	
126.	Het onderricht	
133.	De uitdrukking	
142.	Hoofdstuk V : De gereduceerde interioriteit	
142.	1. De interioriteit of de wil	
145.	2. Enkele voorbeelden	
151.	Een briefwisseling als voorloperig besluit	
161.	Bibliografie	



