



---

DE KRITIEK VAN LEVINAS OP HEIDEGGER

Author(s): Rudolf BOEHM

Source: *Tijdschrift voor Filosofie*, 25ste Jaarg., Nr. 3 (SEPTEMBER 1963), pp. 585-604

Published by: Peeters Publishers/Tijdschrift voor Filosofie

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40881052>

Accessed: 31-08-2020 07:58 UTC

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

*Peeters Publishers, Tijdschrift voor Filosofie* are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tijdschrift voor Filosofie*

# DE KRITIEK VAN LEVINAS OP HEIDEGGER <sup>1</sup>

door Rudolf BOEHM (Leuven)

Bij het schrijven van zijn hoofdwerk <sup>2</sup> heeft Emmanuel Levinas zonder enige twijfel voortdurend het oog gehad op het denken van Heidegger als op een voorbeeld van wat zijns inziens de filosofie niet kan zijn en niet mag blijven. Levinas zelf zet er ons aldus toe aan zijn gedachten te stellen tegenover die van Heidegger. Doch, een eerste poging om door middel van deze konfrontatie beider denken beter te begrijpen brengt ons in verwarring.

De titel van het werk van Levinas luidt : *Totalité et Infini*. Op eerste gezicht zou men kunnen zeggen : met de term „totaliteit” wil Levinas het overheersend oogpunt van het denken van Heidegger aanduiden ; het „oneindige” stelt hij er dan tegenover als zijn eigen grondgedachte. De ondertitel noemt het werk een *Essai sur l'Extériorité*. Daarbij is het de bedoeling het begrip van het „oneindige” te laten instaan voor datgene wat de totaliteit nog overtreft, voor wat nog buiten de totaliteit ligt. Het paradoxale van deze gedachte ligt dus hierin, dat de totaliteit ten slotte niet de totaliteit is, dat ze eenvoudigweg niet alles is. Hegel zei : „Das Wahre ist das Ganze”. In zekere zin zou Levinas dit niet betwisten ; wat hij wel betwist is dat het geheel het geheel zou zijn, en bijgevolg ook dat de waarheid, in zoverre zij de waarheid van de totaliteit is, werkelijk de volle waarheid zou zijn.

Als we nu echter van naderbij bekijken wat Levinas in feite met de

1. Lezing gehouden op 11 mei 1963 in het kader van de Studiedagen van het Wijsgerig Gezelschap te Leuven, gewijd aan het oeuvre van Emmanuel Levinas.

2. *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, collection *Phaenomenologica*, vol. VIII, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961.

„totaliteit” bedoelt, dan blijkt deze niets anders te zijn dan het heelal van het zijnde, of duidelijker: het zijnde zelf in zoverre het, als zijnde, en in zijn geheel genomen, zich systematisch in eenheid en zelfigheid samenvat. Inderdaad, het zijnde vormt een absolute totaliteit in zoverre elk zijnde als zijnde met elk ander zijnde eenzelve is, en dus in zoverre het zijnde in zijn geheel en als zijnde één is. Deze eenheid en zelfigheid van het zijnde als dusdanig en als geheel, kunnen wij vatten in het begrip van het zijn van het zijnde. Tegenover deze „totaliteit” van het zijnde stelt Levinas de idee van het oneindige als datgene wat nooit zou opgaan en ondergaan in deze totaliteit, maar wat haar in tegendeel transcendeert. Dit laatste nu, zou Heidegger zeggen, is niets anders dan het Zijn zelf, in zoverre het te onderscheiden valt van het zijnde en van het zijn van het zijnde, van het zijn dat slechts toebehoort aan het zijnde. Kortom, het heeft er de schijn van als zou Levinas, door het tegenover mekaar stellen van de „totaliteit” en van het „oneindige”, waardoor hij zijn tegenstelling tot Heidegger wil uitdrukken, niets anders doen dan het heideggeriaanse beginsel van de „ontologische differentie” hernemen. Zou dus geheel de tegenstelling tussen Levinas en Heidegger van meet af aan berusten op een misverstand?

Feit is dat Levinas niet alleen weigert een verschil te erkennen tussen het zijn van het zijnde en datgene wat volgens Heidegger „het Zijn zelf” is, maar dat hij bovendien zeer uitdrukkelijk en nadrukkelijk het begrip zijn herleidt tot de totaliteit van het zijnde; het zijnde zelf echter, in zoverre het niet herleid is tot het zijnde als dusdanig – tot zijn zuiver zijn, en dus tot zijn begrip – begrijpt hij als iets wat bedoelde totaliteit tenslotte „oneindig” overtreft. Dit zou nog altijd kunnen betekenen dat Levinas het heideggeriaanse beginsel van de „ontologische differentie” herneemt, maar dat hij de termen ervan omkeert. Volgens Heidegger overtreft het zijn de totaliteit van het zijnde; volgens Levinas overtreft het zijnde de totaliteit van het zijn of het zijn van de totaliteit. Maar wat betekent een dergelijke omkering? Het zijnde, als het zijnde in zijn eenzelve totaliteit, laat zich vatten als het zijn (van het zijnde) – zoals Levinas

zelf dat doet. Inzoverre wij redenen zouden hebben om van dit zijn – het zijn van het zijnde – het *Z i j n z e l f* de onderscheiden, zoals Heidegger het doet, zou dit zijn zelf niet *n i e t s* zijn, maar zou het integendeel misschien moeten worden beschouwd als het enig waarachtig *Z i j n d e*. Heidegger zelf heeft dit zo uitgedrukt: „Was ... vor allem 'ist', ist das Sein”<sup>3</sup>. Omgekeerd is, zoals wij reeds zagen, wat Levinas het zijn noemt, eigenlijk de totaliteit van het *z i j n d e*. En *d a t* zijnde dat hij beoogt als hetgeen het zijn van deze totaliteit overtreft is op zijn beurt niet gelijk welk ding, maar een „*étant par excellence*”<sup>4</sup>; het is precies het „oneindige”, en dit, volgens Levinas' eigen uitdrukkelijke verklaring, in de betekenis die Descartes in de derde Meditatie aan de Godsidee toeschrijft. Levinas heeft het hier wel niet zonder meer over God, doch eenvoudig over de andere mens, maar deze dan als *d e* Andere die in eens *h e t* Andere („*l'Autre*”) voorstelt, en als *h e t* Zijnde dat op eminente wijze alle betekenis van het *z i j n* van het zijnde in zich sluit: Men zou kunnen zeggen dat de transcendentie van dit zijnde „*par excellence*” tenslotte zelf niets anders is dan: het *z i j n*. Waar staan wij dus? Wat kunnen wij begrijpen van Levinas' gedachte over „de totaliteit en het oneindige” als wij trachten haar te verstaan als een omkering van Heideggers ontologische differentie?

Veronderstellen wij toch maar dat denkers als Heidegger en Levinas niet zonder welbedachte redenen „*das transcendens schlechthin*”<sup>5</sup>, de ene het „zijn”, en de andere het „zijnde” hebben genoemd. Dan zouden wij alleszins met een klare tegenstelling kunnen vertrekken. Tenminste zou het een klare tegenstelling zijn, als het woord „*transcendentie*” in de twee gevallen *h e t z e l f d e* betekende. Dit woord wordt jammer genoeg in de meest uiteenlopende betekenissen gebruikt. Als Levinas bevestigt dat het *z i j n d e* „*par excellence*” de totaliteit overtreft, zich niet „totaliseert”

3. *Brief über den „Humanismus”*, in *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke, Bern, 1947, blz. 53.

4. *Totalité et Infini*, blz. 16.

5. Heidegger, *Sein und Zeit*, blz. 38: „*Sein ist das transcendens schlechthin*”.

zoals hij dat noemt, dan zijn wij tenminste zeker dat zijn begrip van transcendentie, toegepast op dit zijnde, niets te maken heeft met het middeleeuws begrip van de *transcendētia* die de grenzen van alle genera overschrijden en al deze genera zeggens door schrijden. „Trancenderen” heet voor Levinas kennelijk : er bovenuit stijgen. En voor Heidegger ? Op een van de eerste bladzijden van *Sein und Zeit* merkt hij op : „‘Sein’ ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein ‘transcendens’ ”<sup>6</sup>. Wat wordt eruit als wij zijn opvatting over de transcendentie van het zijn in verbinding stellen met zijn gedachte van de ontologische differentie ? Deze gedachte drukt hij uit met de vaststelling „dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein”, daarbij de vraag open latende of „das Sein wohl west” ofwel „nie west ohne das Seiende”<sup>7</sup>. De onveranderde vaststelling „dass niemals Seiendes ist ohne das Sein” trekt opnieuw eerder op een „transcendentale” opvatting van het zijn in de scholastieke betekenis van de term. Laat ons aannemen dat de gedachte van de ontologische differentie zelf eigenlijk moet inhouden dat niettemin „das Sein wohl west ohne das Seiende”. Zo opgevat berust dit beginsel van Heidegger op een beroep dat hij doet op de ervaring dat er redenen zijn om de vraag te stellen : „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts ?”<sup>8</sup> Het zou hier gaan om de ervaring dat al het zijnde zou kunnen dreigen zich aan ons te onttrekken en dat juist daardoor datgene aan aanwezigheid zou winnen wat ons een „niets” lijkt als wij het meten aan het ons vertrouwde zijnde, maar wat in waarheid dan het Zijn zelf zou kunnen zijn. Dat zou betekenen : het zijnde kan niet zijn zonder het zijn, en toch kan dit zijn „wezen” zonder het zijnde. Met andere woorden : het zijnde is gegrond in iets waarin nochtans zijn bestaan geenszins ten volle is verzekerd. Nog met andere woorden : het lijkt alsof het zijnde onvoldoende gegrond is in het zijn, alsof het zijnde in zijn bestaan datgene overstijgt wat het zijn zelf

6. *Sein und Zeit*, blz. 3.

7. *Nachwort*, in *Was ist Metaphysik ?*, blz. 26 van de 4e oplage van 1943, blz. 41 van de 5e oplage van 1949.

8. *Was ist Metaphysik ?*, 5e oplage van 1949, blz. 38.

aan het zijnde kan meegeven en waarborgen. Het lijkt dus tenslotte eens te meer alsof Heidegger, van de transcendentie van het zijn „boven” het zijnde sprekende, precies hetzelfde bedoelt als Levinas wanneer deze van een transcendentie van het zijnde boven het zijn spreekt : omdat de ene én de andere onder „transcendentie” misschien juist het tegengestelde verstaan. Wij staan dus, lijkt het, nog altijd op hetzelfde punt.

Ik hoop u nog te kunnen aantonen dat deze beschouwingen hun nut hebben gehad. Wat echter vaststaat is dat wij zo niet vooruit komen.

Laten wij het anders aanpakken, en de beginselen van Levinas' kritiek op Heidegger opzij laten, om te vertrekken van bij het eerste gevolg van de principiële tegenstelling van Levinas tot Heidegger. Laten wij dus vooronderstellen dat inderdaad het zijnde en vooral het zijnde „par excellence” waarover Levinas spreekt, het zijn waarover Heidegger spreekt in het oneindige zou overschrijden. In dit geval zou Heideggers opvatting over het zijn als het „transcendens schlechthin” – verondersteld dan nog dat dit begrip van transcendentie vergelijkbaar is met dat van Levinas – neerkomen op een reductie van het zijnde tot het zijn ; dit zou betekenen dat het denken van Heidegger, dat vastzit in zijn begrip van het zijn, niet in staat is het zijnde zelf en op zichzelf, en vooral het zijnde „par excellence”, te behelzen en tot zijn recht te laten komen, ja zelfs ermee rekening te houden. Dit zou in feite een gevolg zijn van een reductieve herleiding van het ontologisch verschil tussen het zijn en het zijnde zoals Levinas dat ziet, tot de totaliteit en identiteit van het zijn waarin het zijnde zodoende zijn eigen bestaan zou verliezen en zou opgaan. Nu dient gezegd dat wij wel enige moeilijkheden hebben ondervonden bij onze pogingen om de vooropstellingen van deze kritiek te verifiëren. En toch moeten wij, onafhankelijk daarvan, toegeven dat deze kritiek inderdaad Heideggers denken lijkt te treffen. In zijn geheel biedt het werk van Heidegger inderdaad dit reductief aspect : alle problemen betreffende het zijnde herleiden zich daar steeds weer tot de ene algemene vraag over het zijn. Het is werkelijk zoals Levinas het beschrijft : altijd gezien „à partir de l'être, à partir de l'horizon lu-

mineux”, „l'étant a une silhouette, mais a perdu sa face”<sup>9</sup>. En het woord „face” heeft hier naast de letterlijk-bepaalde betekenis een figuurlijk-algemene zin : het is vooral de andere mens, dit zijnde „par excellence” dat, in het licht van de heideggeriaanse ontologie, dreigt zijn gezicht te verliezen en onkenbaar te worden. Buiten en na een kort en vooral negatief kapittel in *Sein und Zeit* komen het „Mitsein” met de andere en het „Mitdasein” van de andere met ons, bij Heidegger zeggens niet meer ter sprake. Volgens Levinas is, zoals wij nog nader zullen zien, de oorspronkelijke verhouding tot de andere de ethische verhouding. Maar als er één uitdrukking onmiskenbaar het reductief aspect van het denken van Heidegger weergeeft, dan is het zeker zijn verbazende uitspraak : „Dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, (ist) in sich schon die ursprüngliche Ethik”<sup>10</sup>. Het werk van Heidegger bevat tot op heden niet alleen geen ethica, maar Heidegger lijkt alle echte betekenis van een ethica te herleiden tot die van zijn ontologie. Hier heeft Levinas blijkbaar gelijk. En hier ook vinden wij een aanwijzing voor een andere weg om het denken van Levinas te confronteren met dat van Heidegger : langs Husserl om namelijk.

Ons bij Levinas aansluitend, spraken wij van het reductief karakter van de heideggeriaanse ontologie. Dit is wellicht niet zonder verwantschap tot de problematiek van Husserls fenomenologische reductie. Waar Levinas er op wijst hoe het zijnde op de achtergrond van de lichtende horizon van het zijn alleen nog als een schaduwbeeld zonder gezicht verschijnt, beklemtoont hij uitdrukkelijk : „La phénoménologie tout entière, depuis Husserl, est la promotion de l'idée de l'horizon qui, pour elle, joue un rôle équivalent à celui du concept dans l'idéalisme classique”<sup>11</sup>.

Ook het vertrekpunt van de gedachte van Levinas blijft het denken van Husserl. Hij staat in tegenstelling met Heidegger ; maar hij be-

9. *Totalité et Infini*, blz. 15.

10. *Brief über den „Humanismus”*, l.c., blz. 109.

11. *Totalité et Infini*, blz. 15.

twist niet dat Heideggers denken eveneens zijn oorsprong kon nemen en heeft genomen bij Husserl. Hij betwist niet dat de richting die het denken van Heidegger heeft genomen, beantwoordt aan een perspectief dat in de gedachte van Husserl óók aanwezig is. Het zal dus binnen het denken van Husserl zijn dat wij de oorspronkelijke confrontatie van de twee denkhoudingen, die van Heidegger en die van Levinas, op de historisch meest duidelijke wijze zouden moeten terugvinden. Waar dan ? Volgens Levinas heeft Heidegger aangesloten bij Husserls neiging tot een reductie van „het andere tot het zelfde”, bij Husserls ideaal van een adequaat vervulde intentionaliteit en bij de egologische consequenties van deze neiging en dit ideaal. Levinas op zijn beurt sluit aan bij Husserls problematiek van de andere en de onherleidbare transcendentie van de aanwezigheid van de andere. Laat ons dus trachten de tegenstelling van deze twee strekkingen in het denken van Husserl zelf te situeren.

Husserls egologie en zijn stellingen omtrent het absoluut zijn van het ik-bewustzijn beantwoorden inderdaad aan zijn eis van een reductie op het absoluut gegeven als uitgangspunt, welke eis op haar beurt voortspuit uit het husserliaans ideaal van de stichting van een „filosofie als strenge wetenschap”, d.w.z. als een stelsel waarin geen uitspraak voorkomt die niet steunt op de onomstootbaar zekere evidentie van absoluut intuïtieve gegevens. Waarom blijft er voor Husserl niets anders over als absoluut gegeven dan het zogenaamde „transcendentale bewustzijn” ? Omdat dit alieen a d e q u a a t gegeven is, daar het een absolute positie in de zin van het cartesiaanse *c o g i t o* voorstelt. Maar hoe kan men nagaan dat inderdaad n i e t s a n d e r s in dezelfde zin absoluut, nl. adequaat zou kunnen gegeven zijn ? Husserl toont aan, dat al het r e a l e zijn (in tegenstelling met het bewustzijn) p r i n c i p i e e l nooit adequaat zou kunnen gegeven zijn, omdat een adequaat gegeven realiteit geen realiteit meer zou zijn, maar integendeel zelf iets immanents. Husserl drukt deze verhouding zo uit : De o r i g i n a i r e wijze van gegevenheid is voor het reale zijn als dusdanig het i n a d e q u a a t - g e g e v e n - z i j n.



Ik geloof dat wij hier voor het punt staan van waaruit wij de verschillende richtingen van de verdere ontwikkeling van de fenomenologische filosofie ná Husserl kunnen begrijpen. De motor van deze uiteenlopende ontwikkeling was de blijkbaar onoverkoombare spanning – in het denken van Husserl zelf – tussen deze twee gedachten: het teruggaan op het adequaat gegeven enerzijds, en het vasthouden aan het originair gegeven anderzijds. Wij mogen misschien ook zeggen dat het ging om de spanning tussen het ideaal van een filosofie als strenge wetenschap in zoverre dit ideaal het teruggaan op het adequaat gegeven vereiste, en tussen het principiële „feit” dat de realiteit als dusdanig originair verschijnt als iets dat zich nooit zou kunnen herleiden tot onderwerp van een absoluut adequaat weten. Het gaat, kort gezegd, om de spanning tussen de eisen van het weten en de eisen van de realiteit. De eisen van het weten lijken een reductie noodzakelijk te maken die inderdaad op een reductie in de letterlijke zin dreigt uit te lopen, wat bij Husserl zelf al aanleiding heeft gegeven tot de fameuze vraag of door deze reductie ook „niets verloren” was gegaan – namelijk van het reël gegeven. Laat ons er al kort op wijzen dat deze moeilijkheden ook al bij Husserl tot hun toppunt gekomen zijn in het vraagstuk omtrent het gegeven-zijn van de andere, van andere mensen en andere ik.

Ten overstaan van Husserls eis betreffende een reductie tot het adequaat gegeven zou men nu ten eerste kunnen opmerken: als de *originair*e wijze van gegeven-zijn voor het reale zijn een wijze van gegevenheid is die principieel niet adequaat kan zijn in dezelfde zin als men dat van de gegevenheid van het bewustzijn voor zich zelf kan zeggen, moet men dan niet het begrip zelf van adequaat-gegeven-zijn herzien en vaststellen dat de beoogde wijze van gegeven-zijn van de realiteit voor deze ook de *adequate* wijze van gegevenheid is? Is niet Husserls begrip van het „originair” gegeven-zijn het enig legitieme begrip, ook voor het „adequaat” gegeven-zijn? Berust niet de eis van een reductie op het bewustzijn op een onwetmatige toepassing op de realiteit van een ideaal van adequaat-gegeven-zijn dat originair slechts geldig is voor het bewustzijn zelf? Men zou dus, in husserliaan-

se termen sprekende, volgende stelling kunnen verdedigen : er is geen ander absoluut gegeven-zijn dan het originair gegeven-zijn, weze dit ook meestal of zelfs altijd een inadequaat-gegeven-zijn in de zin van de husserliaanse terminologie. Ik zou geloven dat men, uitgaande van deze stelling, de fundamentele verhouding van de fenomenologie van Merleau-Ponty tot het denken van Husserl zou kunnen „afleiden”.

Wat nu Levinas betreft : ook hij sluit duidelijk aan bij Husserls gedachte van het originair gegeven-zijn, veeleer dan bij diens eis van een reductie tot hetgeen hij het adequaat gegeven noemt ; maar dit dan op een nog zeer andere manier dan Merleau-Ponty. Kenmerkend voor Levinas is het feit dat hij nadrukkelijk de klemtoon legt op Husserls ontmoeting met de problematiek van het gegeven-zijn van de *a n d e r e*. Ik zei al dat Husserl in deze problematiek de grootste moeilijkheden voor de uitvoering van zijn reductieve gedachte heeft onderhouden. Wij moeten de redenen ervoor wel begrijpen als wij voor ogen houden het verschil tussen dit originair gegeven-zijn van de andere en het originair gegeven-zijn van de uiterlijke realiteit van de dingen<sup>12</sup>. Waarin ligt dit verschil volgens Husserl zelf ? Ik geloof dat men zou kunnen zeggen : het feit principieel nooit adequaat gegeven te kunnen zijn betekent voor de *r e a l i t e i t* een positief (originair) kenmerk, maar toch als iets negatiefs. Daarentegen betekent ditzelfde feit voor het gegeven-zijn van de *a n d e r e* iets uiteraard positiefs. Deze verhouding komt als volgt tot uitdrukking : nooit zouden wij kunnen bereiken dat ons een ding of iets reëls adequaat zou gegeven worden ; nochtans blijft de adequate kennis van het reële het *i d e a a l* dat wij kunnen, mogen en moeten nastreven als wij de dingen willen benaderen. Ten overstaan van het altijd slechts eenzijdig gegeven-zijn van een ding bij voorbeeld, is het gepast en doelmatig dat men tracht dit ding vanuit verschillende oogpunten nader te leren kennen, door het telkens in een ander daglicht te stellen, er omheen te gaan, het nu eens van naderbij, dan weer vanop grotere afstand te bekijken, enz.

12. Levinas zelf onderlijnt : „La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail”. – *Totalité et Infini*, blz. 20.

Daarentegen past deze houding niet zonder meer ten overstaan van de andere. De „kennis” van de andere vordert niet eigenlijk door onze betrachtting om het ideaal van zijn adequaat-gegeven-zijn, alhoewel ten slotte onbereikbaar, zo verregaand mogelijk te benaderen<sup>13</sup>. Wij moeten eerder de tegengestelde richting opgaan om de andere te benaderen. Wij kunnen wel trachten – door de andere vanuit verschillende oogpunten, in verschillende situaties enz. te observeren – zo verregaand mogelijk vast te stellen hoe het nu eigenlijk met hem staat, maar wij zullen daarbij bij – en niet slechts in een morele zin – het gevoel hebben hem enigszins onrecht aan te doen, en wij zullen ook de ervaring opdoen dat wij hem eigenlijk, om op deze weg tot geldige resultaten te komen, inderdaad zouden moeten vast-zetten en hem van zijn oorspronkelijke vrijheid beroven. Wij weten dat wij, door een dergelijk ingrijpen, op het verhouden van de andere een invloed uitoefenen en bij hem reacties uitlokken waartoe hij misschien uitsluitend door onze observatie wordt gedreven; die weg dreigt dus, in plaats van onze echte kennis van de andere te bevorderen, ons veeleer voortdurend in alle soorten van illusies omtrent zijn bestaanswijze te leiden.

In een van zijn meest interessante pogingen om tot een oplossing van dit vraagstuk van het gegeven-zijn van de andere te komen, heeft Husserl eens gezegd dat de andere ons originair gegeven is door middel van een „oorspronkelijke interpretatie”<sup>14</sup>. *E n o o r s p r o n k e l i j k e i n t e r p r e t a t i e* wil zeggen: een interpretatie die niet vertrekt vanuit gegevens die tevoren – objectief, vrij van interpretatie – zouden gegeven zijn, en die dan hun uitleg zouden moeten vinden, maar een interpretatie die zelf de bron is van de gegevens waarover het hier uitsluitend zou gaan. Dit begrip van oorspronkelijke interpretatie laat een klare confrontatie van het gegeven-zijn van uiterlijke realiteit en van het gegeven-zijn van de andere toe: datgene van een ding wat ons niet adequaat gegeven is, moeten wij niet trachten door

13. Levinas schrijft: „Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* – l'idée adéquate”. – *Totalité et Infini*, blz. 21.

14. *Erste Philosophie*, II, blz. 63.

middel van interpretatie te reconstrueren en tegenwoordig te stellen, wanneer het enigszins mogelijk is het rechtstreeks te leren kennen door te veranderen van oogpunt enz. ; „interpretatie” is hier slechts de laatste toevlucht, als het anders niet meer kan. Daarentegen blijkt, in de ontmoeting met de *a n d e r e*, het punt waar wij uitsluitend aangewezen blijven op *i n t e r p r e t a t i e* van zijn verhouden, ook het punt te zijn waar wij hem het meest nabij komen. Het is het punt waar wij, „gedwongen” tot „oorspronkelijke interpretatie”, ons niet meer slechts mogen afvragen welke betekenis wij zouden moeten geven aan deze of gene verhouding die wij bij hem vaststellen, maar waar het duidelijk wordt dat wij *n i e t s* omtrent dit feitelijk verhouden van de andere kunnen begrijpen *o n a f h a n k e l i j k* van de betekenis die zijn verhouden daardoor krijgt dat wij er die en die betekenis aan geven, en dit in antwoord op een *b e d o e l i n g* in het feitelijk verhouden van de andere zelf : een bedoeling die in ons beantwoorden eraan haar vervulling moet vinden opdat het feitelijk verhouden van de andere zelf volledig en concreet gegeven weze.

Over deze uitleg van het origineire wezen van de verhouding tot de andere zal ik hier niet verder uitweiden. Belangrijke elementen van mijn schets heb ik aan Husserl zelf en ook aan Merleau-Ponty ontleend. Tevens heb ik ze in een richting getrokken die de stelling van Levinas begrijpelijk zou kunnen maken, volgens dewelke het originair gegeven-zijn van de andere tenslotte moet beantwoorden aan – of eerder *a a n* het originair gegeven-zijn van de andere van onze kant moet beantwoorden – : een *o o r s p r o n k e l i j k e m o r e l e* verhouding tegenover hem. Dit zou betekenen, in twee woorden samengevat : het is niet zo dat een zedelijke verhouding tot de andere zou kunnen of moeten steunen op een mogelijke of noodzakelijke voorafgaandelijke „kennis” van de andere, maar de morele verhouding tot de andere is zelf de bron van elke origineire – ook „cognitieve” – kennis van de andere.

In vergelijking met hetgeen wij hebben gezegd over de verhouding van de fenomenologie van Merleau-Ponty tot het denken van Husserl zouden wij dus over Levinas kunnen zeggen : tegen Husserls insisteren

op de uitzonderlijke betekenis van het adequaat-gegeven-zijn van het bewustzijn voor zich zelf, steunt Merleau-Ponty op het eigensoortig en eveneens oorspronkelijk adequaat karakter van het originair gegeven als dusdanig. Levinas, op zijn beurt, doet geen beroep op een eveneens adequaat karakter van het gegeven-zijn van hetgeen niet adequaat gegeven is in dezelfde zin als het bewustzijn voor zichzelf gegeven is, maar hij legt de nadruk op de oorspronkelijke en onherleidbare betekenis van het in adequaat gegeven als dusdanig zoals dat naar voren komt in de tegenstelling van de originele wijze van gegevenheid van de andere tot het originele gegeven-zijn van zuiver uiterlijke realiteit. Tot een nog kortere formule herleid: voor Merleau-Ponty heeft ook datgene wat voor Husserl slechts inadequaot gegeven is een positieve betekenis, een positief-adequate betekenis namelijk; voor Levinas heeft ook wat voor Husserl slechts inadequaot gegeven is een positieve betekenis, namelijk de uiteraard positieve betekenis van het inadequate.

Wij zouden dus kunnen beweren dat Levinas nog een stap verder is gegaan in de richting die, eveneens uitgaande van Husserl, Merleau-Ponty was ingeslagen. In deze zin is Levinas „radikaler” dan Merleau. Maar, ten eerste, blijven formules zoals wij ze hier hebben gebruikt, alhoewel nuttig, altijd abstract. En ten tweede is ook de meest consequente houding, alleen doordat zij consequent en radikaal is, nog niet de enige ware. Herinneren wij er kort aan dat Husserl zelf, spijts alle moeilijkheden die hem het fenomeen van het originair-niet-adequaot-gegeven-zijn van de realiteit en vooral van de andere bereidden, aan zijn grondgedachte van een reductie op het adequaat gegeven is blijven vasthouden omwille van zijn ideaal van een filosofie die een weten en een wetenschap in de strenge zin zou uitmaken. Men zou zich kunnen afvragen in hoeverre Levinas' positieve opvatting van het inadequate als dusdanig tenslotte neerkomt op het opgeven van alle idealen van een rationeel weten, zo in de filosofie als op gelijk welk ander gebied. Doch laten wij ook niet miskennen dat de originaliteit van de stellingen van Levinas juist hierin blijkt te berusten dat hij, dan toch ten minste in de verhouding tot de andere, de kennis zelf van

die andere laat afhangen van een verantwoordelijke houding te zijnen opzichte ; dermate zou het *in-adequaat* gegeven-zijn als dusdanig inderdaad een oorspronkelijke bron van kennis zijn, en *on* zekerheid (in cartesiaanse zin) het fundament van het weten.

En wat dan met Heidegger ? De mening van Levinas is duidelijk. Volgens hem heeft Heidegger, in vorm van zijn leer over het primaat van de fundamenteel-ontologie en over de voorrang van het zijn boven het zijnde, niets anders gedaan dan Husserls gedachte van een noodzakelijke reductie tot het *adequat* gegeven verder doorgevoerd en tot haar meest radikale vorm herleid. Op het eerste gezicht lijkt deze bewering bijna fantastisch. Is het immers niet Heidegger geweest die juist de hardste kritiek heeft uitgesproken tegen het vastleggen van het begrip *waarheid* aan het criterium van de *adaequatio* ? In het licht van hetgeen wij tot nu toe hebben overwogen kunnen wij hierbij echter onmiddellijk het volgende doen opmerken. Betekent de grote rol die deze kritiek speelt in het werk van Heidegger toch niet dat hij in elk geval *vertrokken* is van deze gedachte van een adequate waarheid, daarmee elke beschouwing over de mogelijke waarheid in het *inadequaat* gegeven-zijn van meet af aan opzij latende? Concreter geformuleerd : speelt bij Heidegger een gedachte als die van Husserl, over een *originair*-gegeven-zijn van iets in een *inadequate* vorm, enige rol ? Wij kunnen deze vraag hier natuurlijk niet in detail onderzoeken. Een tweede opmerking dringt zich echter op. Betekent Heideggers kritiek op het traditioneel begrip van waarheid als *adaequatio* iets anders dan een terugkeer op de *grondslagen* van deze *adaequatio* ? En vindt hij deze grondslagen tenslotte niet in iets wat noodzakelijkerwijze altijd op de *meest radikale* manieren in de *meest zuivere* vorm *adequat* gegeven is ? Berust Heideggers conceptie van het wezen der waarheid niet op de gedachte van een absoluut oorspronkelijk *adequaat* gegeven, dat aan de oorsprong moet liggen van alle waarheid die van meet af aan als *adaequatio* voorgesteld is ? Dit meest oorspronkelijk *adequaat* gegeven zou dan, volgens Heidegger, het „zijn” zelf zijn, dat ons, door het **feit** zelf van ons bestaan, inderdaad „oorspronkelijk

adequaat gegeven” is. Dit bestaan van de mens namelijk is *Da-  
Sein*, valt samen met de aanwezigheid van het zijn, dat wil zeggen :  
onmiddellijk met ons *verstaan* van ons zijn, maar dan ook met  
ons verstaan van het zijn in het algemeen, aangezien ons zijn –  
dat wij onmiddellijk verstaan – op geen enkele manier „essentieel”,  
„quidditatief” gekenmerkt is, maar daarentegen zijn „wezen” als het  
ware alleen in het „Da” heeft. Met verbazing stellen wij nu vast dat  
deze gedachte van Heidegger over een coïncidentie van het menselijk  
bestaan met een aanwezigheid en openbaarheid van het zijn zelf, nog  
nader staat tot Husserls opvatting over het adequaat-gegeven-zijn van  
het bewustzijn voor zichzelf, dan tot het traditioneel begrip van waar-  
heid als *adaequatio*, waarvan Heidegger in zijn kritiek vertrok-  
ken is. De bedoelde gedachte van Heidegger zou dan tenslotte eens te  
meer kunnen berusten op de cartesiaanse evidentie van het *cogito-  
sum*, maar dan met dit belangrijke verschil, dat het adequaat eviden-  
te zijn voor Heidegger niet alleen het feit is dat er een bewustzijn is,  
maar het zijn zelf in het algemeen. Het verschil tussen „dat” en „wat”,  
evenzeer als het verschil tussen „zijn van het bewustzijn” en „zijn in  
het algemeen”, vallen voor Heidegger weg. Wij kunnen ons hier echter  
opnieuw afvragen wat anders dit te betekenen heeft, dan een nog  
radikalere opvatting van het adequaat-gegeven-zijn als coïncidentie.  
Het bestaan van het bewustzijn is niets anders dan het *openbaa-  
zijn* van zijn zijn ; dit zijn is dan niet anders dan openbaar-zijn  
in het algemeen en zonder meer, en deze openbaarheid is het „dat”  
en het „wat” van het zijn, zoals het zijn van de waarheid dan berust  
in de waarheid van het zijn<sup>15</sup>. Wat anderzijds Husserl betreft, heb ik  
bij verschillende gelegenheden al getracht aan te tonen dat ook hij, in  
de uiteenzetting van zijn reductieve grondgedachte, en meer bepaald  
nog bij de bewering dat door de reductie op het adequaat gegeven  
„niets verloren” gaat, op de eerste plaats moet steunen op een opvat-  
ting van het transcendentale bewustzijn als *absoluut zijn*, en

15. *Nachwort*, in *Was ist Metaphysik ?*, 5e oplage van 1949, blz. 40.

niet – om het kort te zeggen – op de opvatting van het absolute zijn als bewustzijn<sup>16</sup>.

Wij hebben er hoger al op gewezen dat de reductieve gedachte bij Husserl vooral beantwoordt aan zijn gehechtheid aan het ideaal van een filosofie als strenge wetenschap. Men zou het wellicht moeilijk achten de aanwezigheid van dit ideaal bij Heidegger terug te vinden; alleszins zou het nuttig zijn, met het oog hierop, de inleiding tot *Sein und Zeit* te herlezen. Ikzelf denk inderdaad dat wij zouden moeten zeggen dat Heidegger, door zijn ontologische omwenteling van de fenomenologische „Fundamentalbetrachtung”, een noodzakelijke en impliciete vooronderstelling naar voor heeft gebracht van pogingen zoals die van Husserl om, door een terugkeer op het adequaat gegeven, aan de filosofie het fundament van een strenge wetenschap te geven. En daardoor heeft hij misschien ook duidelijk gemaakt dat het streven naar een filosofie als strenge wetenschap, tenslotte slechts de uitdrukking is van een dieperliggend streven, dat misschien zou kunnen gericht zijn op de zekerheid van een weten – en niet slechts van geloof, hoop en liefde – omtrent iets absoluuts, dat ook binnen onze wereld aanwezig is, en er zich aankondigt en verwezenlijkt. Wij zullen kort op deze samenhang terugkomen.

Als wij samenvatten hoe dit alles volgens Levinas moet worden verstaan, laten wij daarvoor best hemzelf aan het woord: „Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant (à une relation de savoir) qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant, subordonne la justice à la liberté ... L'ontologie heideggerienne subordonnant à la relation avec l'être toute relation avec l'étant – affirme le primat de la liberté par rapport à l'éthique ...”<sup>17</sup> „La relation avec l'être, qui se joue comme

16. Zie b.v. *Zijn en tijd in de filosofie van Husserl*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, XXI (1959), blz. 243 en volgende.

17. *Totalité et Infini*, blz. 15 en volgende. – In de gedrukte tekst volgt de parenthese „(à une relation de savoir)” op de woorden „la domination de l'étant”; dit moet wel een vergissing zijn, die wij boven hebben gecorrigeerd.



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 ... La thématization et la conceptualisation ... ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. La possession, en effet, affirme l'Autre, mais au sein d'une négation de son indépendance. '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 prémunir contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l'Etat"<sup>18</sup>.

Deze, zoals vele andere stellingnamen van Levinas, die uitdrukkelijk of impliciet vooral tegen Heidegger zijn gericht, zou kunnen lijken op een protest of een kritiek op de macht van de ontologische gedachte, uitgesproken slechts in de naam van de moraal. In deze zin zou deze kritiek tenslotte maar een ijdel protest blijven. Onmiddellijk zou men opwerpen dat de moraal zich bezig houdt met de vraag wat zou moeten zijn, de ontologie daarentegen met de vraag wat is; de kritiek van Levinas zou dan gewoon aan het thematisch onderwerp van de ontologie voorbij gaan. Ten andere, indien het waar zou blijken dat de inzichten van de ontologie er op neer komen dat er in het zijn zelf, in de „natuur der dingen”, geen reëel fundament voor een moraal zou bestaan, dan zou de moralist zijn opvattingen en idealen wel bedreigd kunnen en moeten voelen, en zou hij protesteren, maar hij zou zijn protest aan de werkelijkheid zelf moeten richten in plaats van aan de ontologie; en zijn protest zou zeker zonder gevolg blijven. Levinas zegt toch zelf in de eerste zinnen van zijn voorwoord: „On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments de Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique”, en dit voorwoord begint als volgt: „On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale. La lucidité – ouverture de l'esprit sur le vrai – ne consiste-t-elle pas à

18. *Totalité et Infini*, blz. 16.

entrevoir la possibilité permanente de la guerre ? L'état de guerre suspend la morale" <sup>19</sup>. In zijn kritiek op Heidegger is Levinas zich dus ten volle bewust van het gevaar „d'être le dupe de la morale", en het is nu van het grootste belang te kunnen vaststellen dat hij het ongetwijfeld niet is. Het is niet waar dat hij Heidegger, en wat hij de „ontologie de la guerre" noemt, in de naam van de moraal kritiqueert. Integendeel is juist de belangrijkste gedachte uit geheel zijn werk misschien wel deze, dat de moraal zelf de kritiek is waaraan elke filosofie moet onderworpen blijven ; dat een filosofie zonder moraal onkritisch is ; dat een filosofie die geen grondslagen voor een ethica bevat daardoor haar dogmatisch en ideologisch en zodoende theoretisch onaanvaardbaar en illusorisch karakter bewijst : zij is het, die eerder de uitdrukking is van een wil dan van inzichten. Het gaat er hier niet daarom dat elke filosofie zich aan de kritiek van de moraal zou moeten onderwerpen, maar heel bepaald daarom, dat elke filosofie zich aan een kritiek moet onderwerpen, en dat deze kritiek uiteraard geen andere vorm kan hebben dan die van een ethica. Onder „zuiver" theoretisch oogpunt dus, heeft de ethica in de filosofie een fundamentele functie. Levinas zegt dit zo : „La théorie comme respect de l'extériorité ... a le souci de critique dans son intelligence de l'être – ou ontologie –. Elle découvre le dogmatisme et l'arbitraire naïf de sa spontanéité et met en question la liberté de l'exercice ontologique. Elle cherche alors à l'exercer de façon à remonter, à tout moment, à l'origine du dogmatisme arbitraire de ce libre exercice. Ce qui mènerait à une régression à l'infini, si cette remontée devait elle-même rester une démarche ontologique, un exercice de la liberté, une théorie. De sorte que son intention critique l'amène au delà de la théorie et de l'ontologie : la critique ne réduit pas l'Autre au Même comme l'ontologie, mais met l'exercice du Même en question. Une mise en question du Même – qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même – se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spon-

19. *Totalité et Infini*, blz. IX.

tanéité par la présence d'Autrui, éthique" <sup>20</sup>. Deze voorstelling van de filosofische functie van de ethica – die logisch iets geheel anders betekent dan het postuleren van een ethische functie van de filosofie – lijkt mij nogal overtuigend.

Maar tenslotte moet dan toch de theoretisch-kritische functie van de ethische „controle” op een ontologisch denken zoals dat van Heidegger, in haar concrete inhoud en betekenis duidelijk en vatbaar kunnen gemaakt worden. Welk is deze theoretisch-kritische functie van de ethische kritiek van Levinas op Heidegger? Volgens Levinas zelf alleen deze: de transcendentie van het zijnde boven alle totaliteit van het zijn, onafwendbaar voor ogen te stellen. Dit brengt ons dan echter weer terug tot de algemeenste gedachten van Levinas, deze namelijk waarvan wij vertrokken zijn, of alleszins gepoogd hebben te vertrekken. Het leek ons inderdaad haast ondoenbaar om de gedachte van Levinas over een alle totaliteit overtreffende transcendentie, niet te identificeren met Heideggers beginsel van de „ontologische differentie”. Hoe gaan wij hier dan uitkomen? Al onze beschouwingen zouden ons tot het besluit brengen dat Levinas Heidegger kritiqueert op grond van diens eigen grondgedachte van een ontologische differentie. Maar hij is dan van mening dat de kritische verdediging van dit beginsel van een ontologische differentie alleen in handen kan liggen, en moet liggen, van de ethica. Aldus doet Levinas de vraag rijzen of Heidegger inderdaad aan zijn eigen beginsel van deze ontologische differentie trouw is gebleven. Mogen wij, alleen door het feit dat Heidegger van tijd tot tijd nadrukkelijk aan dit beginsel herinnert, er wel zeker van zijn dat ditzelfde beginsel altijd aan de grondslag van zijn denken is blijven liggen? Misschien niet.

Op één van de eerste bladzijden van zijn hoofdwerk geeft Levinas de volgende samenvatting van zijn tegenstelling tot hetgeen hij zonder meer „het westers denken” noemt, en waarvan hij blijkbaar in Hegel en Heidegger de meest consequente vertegenwoordigers ziet: „Dans le concept de totalité qui domine la pensée occidentale, se fixe

20. *Totalité et Infini*, blz. 13.

la face de l'être qui se montre dans la guerre. 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). L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager le sens objectif. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes. Ils sont ce qu'ils apparaîtront dans les formes, déjà plastique, de l'épopée"<sup>21</sup>.

Ook in de filosofie der geschiedenis van Heidegger schijnt het er zo uit te zien, en deze is onafscheidbaar van het geheel van zijn denken. Levinas nodigt er ons toe uit ons af te vragen, of deze heideggeriaanse opvatting van de geschiedenis als een totalitaire geschiedenis, nog te verenigen is met Heideggers eigen beginsel van de ontologische differentie. Is dit beginsel in waarheid niet de uitdrukking van een gebrekkigheid van het zijnde, en van de natuurlijke onvoltooibaarheid van het lot der wereld, gebrekkigheid en onvoltooibaarheid die juist aan de grondslag liggen van de behoefte aan een moraal? Maar Heidegger zei: „Dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, (ist) in sich schon die ursprüngliche Ethik“. Maar hij zegt ook: „Die Frage bleibt, ob wir und wie wir ... mitspielen und uns in das Spiel fügen“<sup>22</sup>.

## ZUSAMMENFASSUNG

Levinas' Heidegger-Kritik, der in seinem *Totalité et Infini* zweifellos grundlegende Bedeutung zukommt, stürzt zunächst in Verwirrung: der Begriff der Totalität, in dem nach Levinas Heideggers ontologisches Denken befangen bleibt, scheint nur ein solcher für das Sein des Seienden als solchen und im Ganzen zu sein, Levinas' Idee eines diese Totalität transzendierenden „Unendlichen“ aber eher Heideggers Gedanken des Seins selbst nahezukommen; der Unterschied zwischen Totalität und Unendlichem, den Levinas begründet, scheint fast ein Gleiches zu bedeuten wie die „ontologische Dif-

21. *Totalité et Infini*, blz. X; de eerste van de hier aangehaalde zinnen heb ik omgesteld.

22. *Der Satz vom Grund*, blz. 188.

ferenz" bei Heidegger, hinwiederum aber bleibt für Levinas das Sein offenbar die bloße Totalität des Seienden, indessen es ein Seiendes *par excellence*, nämlich der Andere ist, das unendlich die Totalität übersteigt, auf die alle Ontologie das Sein des Seienden reduziert.

Aber die reduktiven Tendenzen in Heideggers ontologischem Denken, auf die Levinas kritisch hinweist, sind in der Tat unverkennbar; sie finden ihren schärfsten Ausdruck in Heideggers ausdrücklicher Zurückweisung der Ethik als einer eigenständigen philosophischen Aufgabe. Die zur Debatte stehenden Positionen lassen sich klären im Rückgang auf Husserl: dessen Denken scheint zwiegespalten zwischen der Reduktionsforderung, die hervorgeht aus dem Verlangen nach einem absolut Gegebenem als „adäquat“ Gegebenem, und dem Festhalten an der Gegebenheit auch von solchem, was nie adäquat gegeben sein kann, als einer „originären“. Vielleicht trifft es zu, daß Heidegger bei all seiner Kritik am Begriff der Wahrheit als Adäquation doch aufs entschiedenste Husserls Tendenz zum Rückgang auf adäquate Gegebenheit, also die Tendenz der Reduktion vertieft hat, indessen Levinas – nach dem Vorgange von Merleau-Ponty – strenger auf dem eigenen Rechtsgrund des inadäquat Gegebenen als eines Ursprünglichen besteht. Hier geht es vor allem um die „Gegebenheit“ des Anderen, die nach Levinas in primärer und originärer Weise ein moralisches Verhalten fordert – auch und gerade schon da, wo es sich „zunächst“ um die „bloße Erkenntnis“ des Anderen handelt. So ist es schließlich Levinas' Idee, daß überhaupt die Ethik die philosophische Funktion der notwendigen Selbstkritik aller Philosophie hat, in der diese ihre Geschlossenheit durch das Ausbleiben des Anderen unendlich in Frage zu stellen aufgefordert ist.

Mag Levinas' Heidegger-Kritik in gewissem Sinne selbst sich auf einen Gedanken gründen, der Heideggers Idee der ontologischen Differenz verwandt ist, mögen ohne den Blick auf diese Idee die Streitfragen undeutlich bleiben, die jene Kritik aufwirft, es sind doch Fragen, die in ein Dunkel eindringen, das der „ontologischen“ Aufhellung sich bislang entzogen hat.