



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIII, december 2018

ISSN 2542-3894

Inhoud

1. <u>Woord vooraf</u> – Joachim Duyndam en Renée van Riessen.....	1
2. <u>Gabriel Marcel en het appel</u> – Rico Sneller.....	2
3. <u>Bespreking van Resaying the Human</u> – Naud van der Ven.....	11
4. <u>Auke de Jong (1933-2018): Veehouderszoon die het schopte tot wijsgeer</u> – Peter de Waard.....	27
5. <u>Levinas in het gelaat</u> – Liesbeth Levy	29
6. <u>Personalia van de auteurs</u>	30
7. <u>Colofon</u>	31

Woord vooraf

Joachim Duyndam en Renée van Riessen

Voor u ligt – of straalt u vanaf een scherm tegemoet – de 23^e jaargang van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. Deze jaargang opent met een bijdrage van Rico Sneller, naar aanleiding van diens optreden tijdens onze studiedag over de vraag naar het (anti)humanisme van Levinas op 7 september 2018. Sneller wijst op de betekenis van Gabriel Marcel (1889-1973) voor het werk van Levinas, in het bijzonder met betrekking tot de bij Levinas centrale notie van ‘appel’. Ook de tweede bijdrage in deze jaargang, van de hand van Naud van der Ven, gaat in op de vraag naar het (anti)humanisme van Levinas. Verder bevat dit nummer een korte necrologie door Peter de Waard van de Nederlandse Levinas kenner Auke de Jong, die op 11 oktober 2018 overleed. Het nummer sluit af met de aankondiging van de voorjaarsweek Levinas in het gelaat aan de Internationale school voor Wijsbegeerte (ISVW) van maandag 29 april t/m vrijdag 3 mei 2019.

De redactie wenst u veel genoegen met dit nummer, en ziet zoals altijd uit naar reacties.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XXIII, december 2018

ISSN 2542-3894

Gabriel Marcel en het appel

Rico Sneller

Inleiding¹

Dat de moderne Franse filosofie uit meer bestaat dan de zogenaamde postmoderne denkers (Foucault, Deleuze, Barthes, Derrida), en dat zelfs postmodernisme niet de enige verzamelnaam is waaronder zich deze spraakmakende Fransen laten verenigen, daarvan raken we inmiddels beter doordrongen. De naam van Gabriel Marcel duikt steeds vaker op als die van een denker die ten onrechte naar de achtergrond is verdwenen en wiens werk een tegoed heeft dat het verdient te worden herontdekt. Het is niet nodig Marcel te herleiden tot het existentialisme waarvan hij pleitbezorger was – samen met denkers als Sartre, Jaspers, en wellicht zelfs de vroege Heidegger. Geen enkele filosoof kan worden herleid tot de stroming waarvan hij deel uitmaakte; zo'n herleiding zou de betekenis van zijn denken al spoedig afhankelijk maken van de heersende wijsgerige modes.

Een herlezing van Marcel vandaag laat niet alleen zien dat zijn oeuvre aan de hedendaagse behoefte aan *spiritualiteit* en *zelfbezinning* tegemoet kan komen. Zo'n herlezing zou ook een eventueel tekort in de filosofie van zijn grote leerling Levinas voor het voetlicht kunnen brengen. Ik denk hier met name aan Levinas' overbekende thematisering van het appel van de ander (*appel de l'autre*), dat inmiddels een eigen leven is gaan leiden in de Levinas-receptie. Opmerkelijk genoeg staat het motief van het appel al centraal bij Gabriel Marcel, met name in zijn *Le mystère de l'être*. Dit boek gaat terug op de Gifford lectures die Marcel in 1949-1950 te Aberdeen hield. De Gifford lectures vormen een jaarlijkse lezingenreeks, verzorgd door speciaal genodigde grote denkers die het aandurven een *hedendaagse* metafysica te ontwikkelen. Andere verzorgers van die Gifford lectures waren bijvoorbeeld Henri Bergson, William James en Hans Driesch. Levinas figureert niet op de lijst van Gifford sprekers, hetgeen niet zonder betekenis is voor wat ik in het vervolg aan de orde wil stellen: de verhouding van een existentieel appel tot onze levensweg.

In deze bijdrage wil ik het tegoed bespreken van Marcells filosofie in het licht van een mogelijk tekort in de filosofie van Levinas. Dit eventuele tekort komt mijns inziens vooral naar voren in de notie van het appel, dat, zoals bekend, bij Levinas geen tijdruimtelijke uitgebreidheid kent en derhalve nooit bevredigend kan worden gethematiseerd. De absolute van het appel heeft vele Levinasonderzoekers die een brug naar de praktijk willen slaan (de zorg, de politiek) tot wanhoop gedreven. Mijns inziens biedt Marcel meer

1. In dit artikel gebruik ik de volgende afkortingen: Levinas, *Totalité et infini*, Den Haag, Nijhoff, 1984 (TI), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991/1974 (AE); Marcel, *Le mystère de l'être*, Paris, Association Présence de Gabriel Marcel, 1997 (MdE), *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1935/1927 (JM), *Les hommes contre l'humain*, Paris, Fayard, 1951 (HH).



mogelijkheden om een appel te denken dat wèl verweven is met de eigen levensloop. Het is de aandachtige bezinning op die eigen levensloop die ik hier voorstel aan te duiden als spiritualiteit. Overigens gaat het niet aan Levinas tegen Marcel uit te willen spelen, of omgekeerd. Het niveau waarop beiden direct of indirect met elkaar in gesprek zijn over het appel onttrekt zich aan argumentatie of dialectiek. Dit niveau gaat *vooraf* aan alle discussie, er kan – hoe onbevredigend ook voor vele filosofen – enkel van worden getuigd. Het risico bestaat dus steeds dat een kritiek zich richt op iets wat voor één van beide denkers uiteindelijk niet wezenlijk is maar slechts de reflexieve uitdrukkingvorm.

Om kort te gaan: een herlezing van Levinas vanuit Marcel kan mijns inziens drie dingen doen. Allereerst kan ze degene die zich enkel verlaat op Levinas onttrekken aan een al te groot formalisme, waarin het appel te abstract blijft.² Ze kan helpen om het appel te herinterpreteren in licht van de eigen levenssituatie of zelfbezinning. Tenslotte kan ze het appel recontextualiseren in het licht van spiritualiteit of spirituele bezinning.

Herbronning: spiritualiteit versus dialectiek

Het is interessant om te zien dat die Franse filosofen die in de recente filosofiegeschiedenis vooral naam hebben gemaakt, allen critici van Hegels totalitarisme zijn: Foucault, Deleuze, Barthes, Lyotard, Derrida, enz. Ook al aarzel ik om Levinas al te snel aan dit rijtje toe te voegen, toch is Levinas' kritiek op de (Hegeliaanse) totaliteit het grote motief dat hem met genoemde denkers verbindt. Ik zal hier niet ingaan op het probleem dat elke Hegelkritiek al gauw vervalt in een bevestiging van Hegels dialectiek. In plaats daarvan wil ik wijzen op iets anders: alle latere critici van Hegels filosofie van de Geest kenmerken zich door een eigen filosofie waarin *ervaring* of *beleving* (spiritualiteit) er uiterst bekaaid van af komt. Dit geldt bij uitstek voor Levinas.

Gabriel Marcel staat binnen de Franse filosofie in een andere traditie. Uiteraard is net als bij Levinas ook zijn kritiek op Hegel, of op het Idealisme in het algemeen, ernstig. Maar Marcells bronnen of referentiepunten om deze kritiek te verwoorden zijn gelegen in een meer spirituele lijn: het *neothomisme* (Maritain, Blondel, Maréchal, Etienne Gilson etc.) en vooral het *spiritualisme* (Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, Lachelier, Boutroux, Le Senne, Simone Weil). Naar mijn idee staat ook de latere Franse *fenomenologie* (Jean-Luc Marion, Michel Henry) in deze lijn. De oorsprongen van die spirituele traditie in de Franse filosofie zijn te vinden bij denkers als Augustinus, Bonaventura, Pascal en Malebranche. Gemeenschappelijk aan hen is een sterke nadruk op innerlijkheid of innerlijke beleving, met andere woorden: op dimensies voorbij de rationele subjectiviteit. In het licht

2. Vgl. Levinas: 'l'Autre [...] n'a pas de quiddité.' TI, 41.



hiervan is het te verwachten dat een thematiek als die van een existentieel appel in een meer 'spirituele' filosofie (Marcel) anders naar voren zal komen dan in een filosofie die zich uitput in een kritiek op een reële of vermeende 'totaliteit' (Levinas).

Gabriel Marcel: biografische notities

Gabriel Marcel (1889-1973) wordt geboren uit een Joodse moeder, die al vroeg overlijdt. Zijn vader was agnostisch. Wanneer Marcel zich in 1929 bekeert tot het christendom, is die overgang niet zo radicaal als het lijkt. Wie zijn *Journal métaphysique* leest, dat hij schreef tijdens de Eerste Wereldoorlog, kan zich niet aan de indruk onttrekken met een uiterst spiritueel-mystieke geest van doen te hebben. Opmerkelijk is dat Marcel een vorm van christelijk existentialisme voorstaat. Tegen geestverwanten als Sartre en Heidegger in, die elke binding tussen filosofie en christendom onmogelijk of zelfs hypocriet achten, schroomt Marcel niet om zo'n verbinding expliciet als zinvol te beschouwen. In feite is hij hierin trouw aan Kierkegaard, de gemeenschappelijke inspiratiebron van de existentialistische denkers. In zijn introductie tot *Le mystère de l'être* gebruikt Marcel enkele opmerkelijke argumenten. Hij stelt dat het wijsgerig denken staat onder een eis of een vereiste (*exigence de la pensée*). Deze eis behelst dat het denken 'van goeden wille' is (*bonne volonté*), dat het vrij is (*libre, liberté*) en dat het in vrede (*paix*) verkeert. Alleen een dergelijk denken, aldus Marcel, is in staat te affirmeren en dus te ontvangen.³ Elk denken dat in strijd is (met wie of wat dan ook), kan dat niet. Het is alsof Marcel hier in zeer grote trekken de contouren schetst van een niet-dialectische filosofie, die gevoed wordt door een geest welke, aldus Marcel, ook die van het evangelie is.⁴ Let wel: hiermee affirmeert Marcel het evangelie, maar ontdoet hij het tevens van elke dogmatische strekking. Het gaat immers om de geest ervan, en die is bevrijdend.

De filosofie waarin Marcel zelf is opgeleid (met name die van Kant en het neo-Kantianisme, en van Hegel en het Idealisme) zal hij later radicaal verwerpen als een verkapt systeem van (politieke, sociale, religieuze) vooroordelen.⁵ Wie zich realiseert dat vooral Hegel (en in mindere mate Kant) vandaag de dag in kringen van interculturele of comparatieve filosofie de gebeten hond is, kan niet anders dan aan Marcel een vooruitziende geest toeschrijven.

Iets wat minder bekend is, zelfs onder deskundigen, is Marceels verhoogde staat van bewustzijn, oftewel zijn paranormale begaafdheid. Tijdens de Eerste Wereldoorlog weet hij diverse gesneuvelde en als vermist opgegeven soldaten op te sporen. In een briefwisseling met zijn Zwitserse vriend en collega Max Picard schrijft Marcel later, in de jaren 50, dat hij zijn hele leven contact is blijven houden met zijn vroeg

3. Ook Levinas spreekt over een *exigence* ('Autrui s'impose comme une exigence qui domine cette liberté et, dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi.' TI, 59). Het lijkt echter alsof deze *exigence* het ik en zijn innerlijkheid irrelevant maakt.

4. MdE, 22v.

5. Ib., 22.



overleden vrouw. Wie Marcells werk goed leest, zowel zijn wijsgerige teksten als zijn omvangrijke toneelwerk, stuit op tal van directe of indirecte verwijzingen naar bijzondere bewustzijnstoestanden (bijv. telepathie).⁶

Zoals gezegd begint Marcel tijdens de Eerste Wereldoorlog aan een metafysisch dagboek (*Journal métaphysique*), een uitgebreide serie notities en beschouwingen met metafysische speculaties à la Augustinus, Descartes en Malebranche. De voornaamste thema's in dit boek zijn God en de ziel. Het bevat geen enkele verwijzing naar de oorlog. Wel ontwikkelt Marcel er enkele begrippen die tot dan toe als scholastisch (en dus achterhaald of verouderd) golden: die van het *Zijn* en de *Existentie*. Bij de ontwikkeling en inzet van deze begrippen ziet hij zich gesteund door de opkomende fenomenologie: de wijsgerige poging om datgene wat zich aan het bewustzijn manifesteert zonder vooroordelen of vooringenomenheid te beschrijven. Tegelijkertijd echter voelt Marcel zich verbonden met denkers als Martin Buber en Karl Jaspers. Deze laatsten leggen de nadruk op de *grenssituatie* waarin het leven zich feitelijk steeds afspeelt: die van dood, lijden, angst en verdriet ('le propre de l'homme est d'être en situation', 'l'homme est en agonie'; in de filosofie gaat het om een 'mise à nu de la condition humaine et de ses implications'.⁷) Men zou erover kunnen twisten of Marcel niet met zichzelf in tegenspraak is als hij tevens wijst op de noodzaak van de filosofie om bevrijd en vreedzaam te zijn (zie boven). Ik laat deze vraag hier liggen. Het is overigens een probleem dat elke *existentiële* fenomenologie parten speelt, ook die van Heidegger of Sartre.

6. Vgl. 'Nous savons déjà que, tout au moins ici, bien loin que l'invérifiable soit l'arbitraire, il est au contraire la source de toute règle, le principe de tout ordre quel qu'il soit'. JM, 37v. Voor meer hierover zie Rico Sneller, Hans Gerding & Hein van Dongen, *Wild Beasts of the Philosophical Desert. Philosophers on Telepathy and Other Exceptional Experiences*, Cambridge Scholars Publishing, 2014.

7. HH, 17, 74.

8. Nog tamelijk aan het begin van *Totalité et infini* lezen we een kritische referentie aan Marcel en Buber: 'Grâce à un courant d'idées qui s'est manifesté indépendamment dans le *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel et dans le Je-Tu de Buber la relation avec Autrui comme irréductible à la connaissance objective a perdu son caractère insolite', TI, 40). In het vervolg werkt Levinas deze kritiek slechts uit voor Buber.

Wat opvalt is een cruciaal verschil tussen Marcel en Levinas. Waar Levinas de uitgangspositie van de mens van meet af aan problematiseert (in een ethisch perspectief plaatst), verschijnt ze bij Marcel in een meer neutraal licht. Zowel Levinas als Marcel *dramatiseren* de fenomenologie; alleen neemt die dramatisering bij Levinas een ethische vorm aan, en bij Marcel eerder een tragische.⁸

Filosofie en appel

Wie vertrouwd is met Levinas en zich eerst naderhand waagt aan de lectuur van Marcel, zal verbaasd zijn bij hem een uitvoerige thematisering aan te treffen van het *appel*. In zijn *Mystère de l'être* stelt Marcel zelfs dat filosoferen bestaat in het gehoorgeven aan een *appel*:

à tout appel, si inattendu qu'il puisse être, je devais répondre d'une façon conforme à mes aptitudes et à mes forces (Mde, 8)

Dit appel is ons diepste zelf of klinkt vanuit dit diepste zelf op:



Ce moi-même auquel j'ai à être fidèle ne peut être que l'appel qui m'est lancé du plus profond du moi – l'appel à devenir ce que littéralement et apparemment je ne suis pas. (MdE, 158)

Het is van belang Marcel hier nauwkeurig te lezen. Het appel is ons Zelf (*moi-même*). Het wordt ons toegesproken vanuit ons diepste ik, of vanuit de diepte van ons ik (*du plus profond du moi*). De inhoud ervan betreft een oproep om datgene te worden wat ik (nog) niet ben. Deze paradoxale uitspraken impliceren dat het ik geen ding is en dat het evenmin met zichzelf samenvalt. Het ik vormt een diepte-structuur of een resonantieruimte. Het bestaat in een diepe, intense en intieme ontvankelijkheid voor een gerichte oproep.

Als we verder lezen, blijkt dat het appel zelf, net zomin als het ik, een eenduidig dingkarakter bezit; het mist de concreetheid van iets wat afgerond en exact te definiëren is. Tot het appel behoort dat ik het onderzoekend, *levend*, probeer te vernemen. Dit vergt creativiteit (*créativité*, MdE, 158).⁹ Met andere woorden: noch ons zelf, noch het appel is een gegeven, beide vertegenwoordigen een opdracht:

c'est au nom de ma vocation, telle qu'elle s'impose à moi non comme une fatalité mais bien plutôt à la façon d'un appel, que je puis être porté à condamner ce que ma vie jusqu'à présent a été en fait. (MdE, 152)¹⁰

Het appel wordt beleefd als een vrije uitnodiging, niet als een fatum. Een fatalistische beleving zou van degene die aan zo'n appel gehoor geeft iemand maken die knarsetandend gehoor geeft aan een oproep die hij het liefst zou afschudden. De woordkeus van Marcel doet niet alleen denken aan die van Sartre ('je suis condamné à être libre'), maar ook aan Levinas – met name de Levinas van *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ('l'impossibilité d'échapper à Dieu [...] gît au fond de moi comme soi, comme passivité absolue.'¹¹) In het licht van Marcells niet-fatalistische beschrijving van het appel zou men, desgewenst, niet alleen Sartres spreken over de 'condamné à être libre', maar ook Levinas' spreken over *trauma*, *obsession* en *élection* gemakkelijk fatalistisch kunnen uitleggen.¹² Ook al zou Levinas zich aan een dergelijke uitleg ongetwijfeld ontworstelen door zijn vrijheidsbegrip juist te vullen met genoemde noties, toch lijken Marcel en Levinas blij te geven van een fundamenteel andere *beleving* van het appel: vrije oproep versus obsessie.

Kritiek op transcendentaal bewustzijn

Met het appel, dat hij centraal stelt in zijn filosofie, wil Marcel een bewustzijnsopvatting bekritisieren die in zijn tijd domineerde: het zogenaamde transcendentale bewustzijn.

9. Deze *créativité* lijkt een grotere mate van continuïteit met het ik en eigen daadkracht te bezitten dan Levinas' 'création [...] *ex nihilo*'. TI, 35.

10. Vgl. Levinas: 'L'interpellé est appelé à la parole, [...] à être *présent*.' TI, 41.

11. AE, 165.

12. 'Dans *l'impossibilité de se dérober à l'appel du prochain*, dans l'impossibilité de s'éloigner – on s'approche d'autrui, peut-être, dans la contingence, mais désormais on n'est pas libre de s'éloigner de lui – l'assomption de la souffrance et de la faute d'autrui ne déborde en rien la passivité: elle est passion. *Cette condition ou incondition d'otage, sera donc au moins une modalité essentielle de la liberté*, la première, et non un accident empirique de la liberté, par elle-même superbe, du Moi.' AE., 164 (ik cursiveer, RS).



Levinas Studiekring

Volgen we eerst kort zijn kritiek, want ze levert aanknopingspunten om het appel beter te kunnen verstaan.

De idee van een transcendentaal bewustzijn berust op het denken binnen de Cartesiaans-Kantiaanse traditie, die op eigen wijze werd voortgezet door Fichte, Sartre en Husserl. Ze betreft een opvatting van het bewustzijn als onttrokken aan tijd en ruimte, dat zuiver kan reflecteren op zijn inhouden. In zijn kritiek op deze opvatting staat Marcel niet alleen; ze werd ook al uitgesproken door Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Kierkegaard en Freud, telkens met andere aandachtspunten. De post-Husserliaanse fenomenologie (Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty, Marion, Henry) vormt de twintigste-eeuwse versie van de kritiek op het transcendentale bewustzijn; ze uitte zich als een kritiek op een vermeend primaat van de *intentionaliteit* van het bewustzijn, en op het uitsluitend *theoretische* karakter daarvan.

Marcel noemt het transcendentale ik een monster, of tenminste een fictie: het is niet in staat tot onmiddellijke zelfbeleving, en daarom is het geen echt bewustzijn.

Le moi transcendantal n'est, à vrai dire, qu'un monstre, ou du moins une fiction ; car lorsque je le pense, et quoique je le qualifie de pur sujet, je le traite néanmoins comme un objet. (HH 68)

Uit wat Marcel hier tegenover plaatst, kunnen we de context afleiden waarin het appel kan worden geplaatst. De rede, aldus Marcel, is geen tijdloos abstractum. Ze wordt alleen wat ze is, *rede*, in en door de ervaring.

la pensée (la raison) ne se constitue comme pensée pour elle-même qu'au fur et à mesure qu'elle se réalise dans l'expérience. (JM 75)

Het werkelijke, reële ik is niet transcendentaal maar concreet, historisch en individueel. Marcells uitleg doet een regelrecht beroep op Kierkegaard; zo sterk, dat Marcel de indruk wekt dat elk ik dat *niet-zelfondervindend* is – of het nu gaat om Sartres *pour soi* of om Levinas' *soi-même* – eigenlijk andermaal een object, en dus geen reëel ik vormt.

nous ne pouvons concevoir la participation qu'à condition de mettre d'abord l'accent sur ce *soi*, sur ce *chez soi* (Bei-sich-sein) qui, remarquons-le bien, n'est encore aucunement un *pour soi*. (MdE 135)

Bovenstaande uitspraak lijkt qua terminologie een regelrechte aanval op Sartres opvatting van het bewustzijn als *pour soi*. Maar de logica van deze aanval behelst evengoed een impliciete kritiek op de latere Levinas, voor wie het ik (*soi-même*) al evenmin tot zelfondervinding in staat is, juist



omdat het door de ander principieel wordt open getornd.¹³ Marcells appel kan niets anders zijn dan een appel waarvan de aard in een onmiddellijke zelfondervinding gegeven wordt – ook al vergt die zelfondervinding tijd (levensloop en creativiteit). Het appel bij Levinas plaatst het ik juist buiten zichzelf, met als gevolg dat het, ondanks Levinas' uitdrukkelijke intentie, telkens het risico loopt tot een star *object* te worden.¹⁴ Een dergelijk ik-object, aldus Marcel, kenmerkt zich door *inertie intérieure, insensibilité* of *apathie*. (MdE 135) Natuurlijk moeten we uiterst voorzichtig zijn deze kenmerken zonder meer aan Levinas' verantwoordelijke ik toe te schrijven. Maar toch kan men zich bij een nauwkeurige herlezing van Levinas' thematisering van het appel niet volledig aan de indruk onttrekken dat dit appel het ik tot *inertie intérieure, insensibilité* of *apathie* kan brengen. Ik denk hier vooral aan de gekozen terminologie in *Autrement qu'être: obsession, persécution, traumatisme, patience absolue, otage, accusation*, enz.¹⁵ Terwijl Levinas' ik aan de ene kant onherstelbaar wordt opengebrouwen door het appel de ander, riskeert het aan de andere kant dicht te slibben tot een in gijzeling gehouden verantwoordelijkheidsobject.

Situatie

We hebben al gezien dat het appel volgens Marcel opklinkt in mijn diepste ik. Maar hoe word ik het concreet gewaar? In de situatie, aldus Marcel. Het begrip 'situatie' krijgt bij hem, net als bij Sartre, een centrale plaats. Het is de weergave van Kierkegaards *øjeblik*. Technisch uitgedrukt: de situatie is *un immédiat non médiatisable* (MdE 127). Ze behelst een volkomen onderdompeling en deelname (*participation immergée*, MdE 130), waartoe wij toegang krijgen in het gevoel (*sentir*). Deze onmiddellijkheid kan nooit worden gerepresenteerd in een beschrijving of gedachte. Ze bestaat in de identiteit van waarnemer en waargenomene in hun onderlinge verwikkeling:

il existe un lien étroit sinon une identité entre [...] intériorité et la non-contingence du donné circonstanciel. Disons encore qu'il n'est possible de parler d'intériorité que là où ce donné circonstanciel affecte une valeur positive, c'est-à-dire contribue à un développement créateur. (MdE 150)

De radicaliteit van deze uitspraak van Marcel dringt misschien niet meteen door: innerlijkheid en omstandigheden, binnenwereld en buitenwereld, zijn met elkaar verbonden. Dit staat haaks op het ook in onze tijd nog steeds heersende geloof in de zelfstandigheid van het bewustzijn en in de toevalligheid van de gebeurtenissen waarin het verzeild raakt. Volgens Marcel zijn beide zo met elkaar verbonden dat we wellicht van een *identiteit* daartussen kunnen spre-

13. 'La récurrence du soi-même ne se desserre pas pour se resserrer en s'éclairant ainsi comme la conscience qui s'illumine en s'interrompant'. (AE 132) Levinas' repliek zou vermoedelijk neerkomen op de verdediging van een ander zelfbegrip, maar het zou dan de vraag zijn of deze strategie meer dan alleen een terminologische oplossing biedt.

14. Vgl. 'Le soi-même ne peut pas se faire, il est déjà fait de passivité absolue, et, dans ce sens, victime d'une persécution paralysant toute assumption qui pourrait s'éveiller en lui pour le poser pour soi'. (AE 132v.) Mijn op Marcel gebaseerde hypothese is hier dat de verlamming waarover Levinas hier spreekt het risico loopt *alsnog* een ik-object (*en soi*) voort te brengen, in weerwil van zijn kritiek erop.

15. Vgl. 'L'indéclinabilité du Moi est l'irrémissibilité de l'accusation à l'égard de laquelle il n'est plus possible de prendre distance'. (AE 143).



ken. Degene die hier direct uit meent te kunnen afleiden dat het bewustzijn dus gevangen zit in zijn historische condities, houdt hij voor dat dit niet het geval is. Net zozeer als de binnenwereld (ons zelfbewustzijn) getekend is door de omstandigheden waarin ze verkeert, is ook de buitenwereld geladen met bewustzijn. Ze kan creatief worden ontwikkeld en valt niet met zichzelf samen.¹⁶

Vergelijken we Marcells situatiebegrip in relatie tot het appel met Levinas' tijd- en ruimtebegrip, dan valt het volgende op. Terwijl bij Marcel in de situatie tijd en ruimte versmelten en daarmee het appel zowel hoorbaar als zichtbaar maken, lijkt bij Levinas de tijd zijn transparantie te verliezen aan de ruimte, terwijl de ruimte daarbij op haar beurt eveneens aan voorstelbaarheid inboet.¹⁷ Dat betekent dat ik nooit precies weet hoe ik het appel *concreet* gestalte moet geven. Ik verneem wel de nabijheid (*proximité*) of de nadering (*proximation*) van de ander, maar omdat deze ander discontinu met mij is (en *mijn* tijd onderbreekt met *zijn* tijd), blijf ik ten aanzien van de inhoud van het appel van die ander steeds in het ongewisse. Dit scheidt een merkwaardige constellatie; want als het juist is dat de achtervolging en belegering door de ander het ik mogelijk tot een object reduceert (zie boven), dan is die reductie het paradoxale gevolg van een onverstaanbaar appel.¹⁸

Contemplatie

Wat is bij Marcel de waarnemingswijze van de situatie? Die is gelegen in de *contemplatie*. De contemplatie is een vorm van perceptie die uitgaat boven de eendimensionale *zintuiglijke* waarneming. Ze behelst een zekere dubbelheid in de toegang tot haar inhoud (object). De contemplatie, aldus Marcel, verrijst vanuit de ambiguïteit die enerzijds eigen is aan de (gewone) *blik* (*le regard*) die, zoals Plato al wist, een *gelijktijdige* focus heeft op algemene en op bijzondere van het waargenomene; anderzijds is de ambiguïteit waaruit de contemplatie verrijst eigen aan onze *innerlijkheid* zelf; die plagen we ons voor te stellen in ruimtelijke termen (binnen versus buiten) in plaats van als *transliminaal* (MdE 143).

In de *contemplatie* treedt de realiteit als het ware binnen bij de contemplerende, die *se recueille*. (MdE 142) Het onderscheid tussen binnen- en buitenwereld vervloeit. De contemplatie biedt een verinnerlijkte toegang tot de werkelijkheid in haar *bijzonderheid*, en niet enkel in haar algemeenheid. (MdE 142)

Op dit punt is Marcel duidelijk schatplichtig aan Bergson. Deze had aangekaart dat bewustzijn en tijd telkens worden misverstaan wanneer ze worden gedacht vanuit het primaat van een abstracte ruimte. De tijd, had Bergson gezegd, is primair toegankelijk in de innerlijke beleving, en wel als

16. Marcells opvatting van bewustzijn en werkelijkheid doet denken aan die welke Lucien Lévy-Brühl toeschrijft aan de zogenaamde 'primitieve' mens. (*Les sources de la mentalité primitive*, 1922). Deze zou uitgaan van een *logique de la participation* en een *pensée prélogique*.

17. Vgl. 'Le temps est discontinu. [...] L'instant dans sa continuation – trouve une mort et ressuscite. Mort et résurrection constituent le temps. [...] le temps infini est aussi la remise en question de la vérité qu'elle promet.' (TI 260v.) En vooral: 'La proximité – suppression de la distance que comporte la 'conscience de'... – ouvre la distance de la dia-chronie sans *présent commun* où la différence est passé non rattrapable, un avenir inimaginable, le non-représentable du prochain sur lequel je suis en retard – obsédé par le prochain – mais où cette différence est ma non-indifférence à l'Autre.' (AE 113)

18. Vgl. 'Mais le Dire *ne s'épuise pas en apophansis*. [...] l'impossibilité de décliner la responsabilité *ne se reflète que dans le scrupule ou le remords* qui précède ou suit ce refus. La réalité du réel *passé outre* aux scrupules.' (AE 7, ik cursiveer, RS)



ononderbroken *duur* (*durée*). Deze duur betreft binnen- en buitenwereld, bewustzijn en realiteit, onlosmakelijk op elkaar. Elke objectivering van de buitenwereld, en *a fortiori* van de binnenwereld, komt steeds te laat.

Met Bergsons begrip van de *duur* wil Marcel aannemelijk maken dat de zintuiglijke waarneming op zichzelf oppervlakkig is. Ze is geworteld in een andere waarnemingswijze (contemplatie), die bewustzijn en buitenwereld samenhoudt in een oorspronkelijke relatie. De *contemplatie* wordt de *situatie* gewaar waarin ik een appel verneem. Dit appel klinkt in mijn diepste innerlijk, maar is juist daarom betrokken op de concrete, historisch-maatschappelijke omstandigheden waarin ik gesteld ben.

Tot besluit: 'Mijn leven'

Hoewel *situatie* en *contemplatie* het appel toegankelijker en concreter maken dan het bij Levinas lijkt te zijn, stuit ook Marcells filosofie op een grens. Mijn leven, zegt hij, is letterlijk ongrijpbaar, het kan niet worden gerepresenteerd. (MdE 187) Dat houdt het appel in zekere zin vast in de subjectiviteit – *zij het* dat deze term bij Marcel (en in het existentialisme überhaupt) een hogere status geniet dan binnen het objectivisme van de transcendentale filosofie (of van het wetenschappelijk positivisme, dat er een bastaardkind van is).

'Mijn leven' is geen object en de zin ervan zoals die in een innerlijk appel verneembaar kan worden is nooit objectief onder woorden te brengen. Het is intrinsiek verbonden met de vraag naar de *zin* ervan. Ik leef de zin van mijn leven, gehoor gevend aan een appel, wanneer mijn leven aandachtig leef en ik mij richt op de constellaties die zich daarin voordoen. Pas vanuit die innerlijke (dat is, contemplatieve) beleving van zin, zo voegt Marcel toe, is er een werkelijk *samen-zijn* of echte gemeenschap mogelijk.¹⁹ *Omgekeerd* affecteert die mensengemeenschap (die behoort tot mijn situatie) mijn innerlijk en dus mijn contemplatie. Het risico van een bewustzijns*isolement* als dat van Kierkegaards Abraham kan aan Marcel niet worden toegeschreven.

Het gaat niet aan om Marcel tegen Levinas uit te spelen. Beider filosofie getuigt mijns inziens van een andere levenservaring en een andere beleving van een innerlijk appel. De paradox doet zich voor dat degene die toegang zoekt tot een verstaan van het appel waarover *Levinas* spreekt, zich al spoedig aangewezen ziet op de subtiële gewaarwording (contemplatie) waarvoor *Marcel* in zijn filosofie aandacht probeert te vragen.

19. 'Le contenu de cette réalité ne s'enrichit que dans la mesure où ces individus sont appelés à se connaître individuellement et à se reconnaître les uns les autres dans la singularité de leur être et l'unité de leur destin.' (MdE 196)



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIII, december 2018

ISSN 2542-3894

Bespreking van *Resaying the Human*

Een bespreking van het boek *Resaying the Human. Levinas beyond Humanism and Antihumanism* van Carl Cederberg

Naud van der Ven

1. Inleiding

Dit artikel bestaat uit twee delen. Om te beginnen bied ik een overzicht van het boek *Resaying the Human. Levinas beyond Humanism and Antihumanism* door Carl Cederberg. In het tweede deel licht ik twee thema's uit het boek die op meerdere plaatsen terugkeren. Allereerst is dat de nadruk die Cederberg legt op Levinas' streven om van abstracties te bewegen naar het concreet menselijke. En vervolgens de vraag wat andersheid en verschil bij Levinas nu precies betekenen. Het zal blijken dat Levinas en een aantal van zijn lezers daar uiteenlopende invullingen aan geven.

2. Het boek

Als Carl Cederberg in zijn boek *Resaying the Human* samenvat waar het, volgens hem, in de filosofie van Levinas om gaat doet hij dat als volgt:

De filosofie van Levinas is zowel een poging om de notie van het menselijke veilig te stellen door ons filosofisch begrip ervan te hervormen, als wel een poging om in de notie van het menselijke de mogelijksvoorwaarde aan te wijzen voor filosofische kritiek, dat wil zeggen de mogelijkheid om na te denken voorbij elke ogenschijnlijk gewaarborgde consensus.

Het is een compacte verwoording die Cederberg hier gebruikt, met een aantal concepten die elk voor zich nadere uitleg verdienen. Het meest in het oog springend is 'de notie van het menselijke', maar er zijn er nog een paar. Die concepten spelen een centrale rol in het geheel van *Resaying the Human*, en bij mijn presentatie van het boek begin ik zo dadelijk, vanwege het belang van die centrale concepten, met een uitleg daarvan.

Verder wijst zijn samenvatting op een ontwikkeling in de tijd, namelijk de hervorming van de manier waarop de notie van het menselijke filosofisch begrepen kan worden. Cederberg maakt veel werk van het volgen van die ontwikkeling bij Levinas zelf, dus van Levinas' eigen filosofische begrip



van de notie van het menselijke. In zijn boek doorloopt Cederberg de diverse stadia in het werk van Levinas, van 1930 tot 1980, met de aandacht speciaal gericht op de vraag wat Levinas op verschillende momenten verstaat onder 'het menselijke'. Daarvan geef ik een beknopte weergave.

2.1. Concepten waar Cederberg mee werkt

In zijn weergave van Levinas maakt Cederberg gebruik van een aantal concepten die met elkaar samenhangen en elkaar gedeeltelijk overlappen. In zijn boek spelen die concepten centrale rollen en daarom noem ik ze zijn kernconcepten.

Die kernconcepten zijn:

- De notie van het menselijke (*notion of the human*)
- Rusteloosheid (*restlessness*)
- De mogelijkheid van kritiek (*the possibility of critique*)

2.1.1. De notie van het menselijke

Een voorafgaande opmerking is bij de bespreking van dit concept op zijn plaats. Zoals blijkt uit het eerder vermelde citaat van Cederberg is de notie van het menselijke in voortdurende ontwikkeling. Als ik hier probeer een omschrijving te geven gaat het dus om een paar kernachtige, robuuste kenmerken. De meer veranderlijke aspecten komen hierna aan de orde bij het historisch overzicht van de ontwikkelingsgang van Levinas volgens Cederberg.

Wat is dan de notie van het menselijke? Wel, we maken een omweg want Cederberg benadert het begrip op verschillende plekken door te vertellen wat het *niet* is. Het is bijvoorbeeld niet wat de klassieke Grieken ervan maakten. Want in de Griekse visie 'to be human is to understand being'. Klassiek gezien stond, aldus Cederberg, het definiëren van het menselijke gelijk aan het bepalen van een morele standaard voor zichzelf en voor anderen. Waarbij de standaard via beheersing door de rede, als bij uitstek menselijke eigenschap, bereikt moest worden.

Het is ook niet wat de Verlichtingsfilosofen ervan maakten. De opvatting van de mens als subject in de zin van de 'transcendentale eenheid van gewaarwording' (Kant) – verder aangeduid in termen van bewustzijn, aanwezigheid en macht – doet geen recht aan de notie van het menselijke. Voor zover het humanisme zich door die opvatting laat leiden is er, aldus Cederberg, juist een sterke antihumanis-



tische impuls nodig om uit te komen bij Levinas' notie van het menselijke. Een implicatie van deze benadering van de notie van het menselijke via gebrekkige opvattingen ervan uit het verleden is de vooronderstelling dat de notie van het menselijke er altijd al wel was, maar dat de kern ervan niet werd geraakt. De notie bestond, maar de Grieken en de Verlichtingsfilosofen vonden geen adequate formuleringen ervoor. De formuleringen die ze wél produceerden moeten dus tegengesproken worden, of 'on gezegd' gemaakt worden, om vervolgens een meer adequate 'herzegging' te vinden. Vandaar het belang dat Cederberg toekent aan het 'antihumanisme dat het menselijke subject niet ontkennde, maar het 'onzegde', en daarmee de gelegenheid schiep waardoor het kon worden herzegd'.

En hoe luidt die herformulering dan uiteindelijk? De notie van het menselijke is 'finding oneself defenceless before the other', het is: het subject dat spreekt vóórdat er waarheid en informatie zijn die gecommuniceerd kunnen worden; het is de relatie die wordt aangeduid als de-een-voor-de-ander. Met als twee belangrijke kenmerken: een ontembare rusteloosheid en de mogelijkheid van kritiek. Dat zijn daarom de twee volgende kernconcepten die ik behandel.

2.1.2. Rusteloosheid

In het hart van het menselijke, zegt Cederberg, bevindt zich voor Levinas 'een wezenlijke rusteloosheid'. Levinas definieert zelfs in een vroeg stadium het menselijke als rusteloosheid, waarmee hij wil aangeven dat het menselijke geen ruimte laat voor zelfgenoegzaamheid van metafysische of politieke aard. '[T]he human must, according to Levinas, be understood as restlessness—never to be founded in Being...'

2.1.3. Filosofische kritiek

Een rechtstreekse lijn loopt er, aldus Cederberg, bij Levinas van de notie van het menselijke naar filosofische kritiek. Filosofische kritiek omschrijft hij als 'de mogelijkheid om verder te denken dan enige ogenschijnlijk gegarandeerde consensus'; en als 'een emancipatorische functie, waardoor iemand de huidige stand van zaken kan overstijgen'. Belangrijk is de koppeling die Levinas volgens Cederberg aanbrengt: kritiek is pas mogelijk dankzij de notie van het menselijke. De notie van het menselijke is de mogelijkheidsvoorwaarde voor filosofische kritiek.

Als het zo is, zoals hiervoor gesuggereerd, dat een intuïtie van het menselijke al aanwezig was bij de Grieken en de



Verlichtingsdenkers, dan moet daar dus ook al sprake zijn van kritiek. Dat is ook zo, volgens Levinas. Immers, de Grieken zochten overstijging van de gegeven stand van zaken met behulp van de Ideeën, het goede moest bij Plato bevestigd worden door het Idee van het Goede. En voor wat betreft de moderne filosofie: het woord 'kritiek' in de zin van filosofisch onderzoek is te koppelen aan zowel het humanisme (Kant, Descartes) als het antihumanisme (Nietzsche, Marx, Foucault).

De twee concepten, van enerzijds het menselijke en anderzijds de filosofische kritiek, zijn dus onlosmakelijk met elkaar verbonden, waarbij aangetekend wordt dat de verhouding tussen het menselijke en kritiek een lastige is. Cederberg zegt het zo:

Critique...always presupposes a ground, a basis, if not a foundation. But since the human must, according to Levinas, be understood as restlessness—never to be founded in Being—these foundations will, if relied on, be seen as new layers of hypocrisy, which critique must in turn cut through.

2.2. Wat Cederberg benadrukt in de ontwikkeling van Levinas

2.2.1. Jaren '30 en '40: Op zoek naar het 'concreet menselijke'
Over Levinas' artikel over het hitlerisme uit 1934 stelt Cederberg dat daarin de notie van het menselijke het sleutelbegrip is. In deze en andere teksten uit deze periode – dus je kunt gerust zeggen: vanaf het begin – wordt de notie van het menselijke gekoppeld aan transcendentie, aan een beweging voorbij en ontsnapping aan het zelf, dus aan het 'concept of the beyond'.

Maar, zegt Cederberg, deze transcendentie had vanaf het allereerste begin een ethisch-politieke betekenis, en die zal bij Levinas verbonden blijven aan de notie van het menselijke. Dat heeft, zegt Cederberg, veel te maken met Levinas' zoektocht om de notie van het menselijke een concrete inhoud te geven. Want de notie van het menselijke mag dan al eeuwen fundamenteel geweest zijn voor de Westerse filosofie en beschaving, die Westerse filosofie was er niet in geslaagd om zich bij die transcendentie of ontsnapping iets concreets voor te stellen.'In clinging to a description of the beyond, Western philosophy has betrayed the insight of the need to escape beyond.'



Levinas Studiekring

Daardoor was het grootste probleem van Levinas met de Westerse traditie dat de daarin uitgevoerde bevrijding van de mens gekoppeld was aan een steeds abstractere conceptie van het menselijke. Die was gebaseerd op de vrijheid van de ziel tegenover materie en geschiedenis. Dat heeft positieve kanten maar de mens ontbeert daardoor, zeker in het tijdperk van het liberalisme, een bepaald gevoel voor zijn inbedding in het vlees, in de geschiedenis en de cultuur.

Levinas zocht naar een niet-mystieke concretisering voor deze transcendente beweging. Hij grijpt daarvoor naar de fenomenologie, maar die biedt hem niet precies wat hij wil. Een probleem van de teksten uit deze vroege jaren, aldus Cederberg, is dat het ideaal van concreetheid, dat Levinas zichzelf stelt, nergens bereikt wordt. De ethisch-politieke oriëntatie komt in de buurt, net zoals wat later de erotiek, maar ze voldoen niet aan wat Levinas zoekt.

Dit geeft, wat Cederberg betreft, zijn werk uit de latere jaren dertig een enigszins flets karakter.

Aan de ene kant wil hij de mens niet reduceren tot een spel van immanente krachten. Aan de andere kant, in zijn poging om het menselijke als transcendentie te denken, keert hij zich tegen de ondergeschiktheid van het menselijke aan het metafysisch-bovenaardse. In deze termen gevat, ontwikkelt Levinas een problematische relatie tot het transcendente.

Dat verandert in de jaren veertig als hij 'de ander' introduceert. Dat gebeurt voor het eerst in geschrift in *Van het zijn naar de zijnde* uit 1947. Dat boek gaat niet in de eerste plaats over de ander, maar over de relatie van het subject tot zijn eigen bestaan. Het behandelt het subject als een breuk met het anonieme bestaan, het *il-y-a*.

De mogelijkheid van een radicale eenzaamheid van het subject is in de werken van deze periode noodzakelijk, en wel om de ander als radicaal anders te beschrijven. Want die radicale eenzaamheid maakt dat de andersheid van de ander meer is dan alleen de specifieke fysieke, mentale, sociale en culturele verschillen die ons tot twee unieke en dus verschillende individuen maken. Andersheid wordt nu een op zichzelf staande kwaliteit.

Deze gedachte is volgens Cederberg beslist een eerste stap in de richting van een meer precieze omschrijving door Le-



Levinas van de notie van menselijkheid-voorbij-het-zijn. Voor Levinas verhouden wij ons tot de menselijke ander niet als tot een exemplaar in de categorie van 'mensheid', zoals een paard behoort tot de categorie 'paardheid'. Het menselijke heeft betrekking op de ander qua ander.

2.2.2. Jaren '50: Plaatsbepaling tegenover Sartre en Heidegger

Vanaf de jaren vijftig duiken de termen 'ethiek' en 'humanisme' steeds frequenter op in het werk van Levinas. Het is – niet toevallig misschien – de tijd van de vastlegging van de Rechten van de Mens in allerlei internationale verdragen. Deze vaststelling brengt Cederberg tot de vraag: 'Wat is de notie van het menselijke zoals die bedoeld is in het humanisme en geformaliseerd in mensenrechten?' En: welk humanisme kan Levinas omarmen?

Het antwoord op die laatste vraag is in ieder geval niet: het humanisme van Sartre en De Beauvoir. Ten aanzien van Sartre komt, aldus Cederberg, een cruciaal verschil aan het licht. Terwijl het voor Sartre de individuele vrijheid is die vergeten wordt in de humanistische Stad-waar-iedereen-aan-elkaar-gelijk-is (*City of equals*), zoekt Levinas deze vergeten oorsprong in de asymmetrische relatie tot de ander. Vanaf *Van het zijn naar de zijnde* is het werk van Levinas gericht op een concretisering van de transcendentie in deze asymmetrische verhouding tot de ander. De centrale structuur voor Sartre is daarentegen juist de authentieke zelfrelatie.

Diametraal tegenovergesteld aan Sartre, ziet Levinas de 'grootseid' van een 'humanisme dat vertrekt vanuit het economische probleem'. Hij wil, aldus Cederberg, het existentialisme niet het monopolie geven om te definiëren wat zinnig of onzinnig is; door de ogen van een socialistisch humanisme, zegt Levinas, kan het existentialisme gezien worden als struisvogelgedrag.

Tegelijkertijd wil Levinas wel de humanismekritiek van Sartre en De Beauvoir serieus nemen. Dat die twee denkers probeerden om tot een ethiek, of zelfs tot een humanisme te komen dat niet langer afhankelijk zou zijn van een bepaald abstract beeld of een vorm van 'de mens', dat sprak Levinas aan.

Net zoals hij, volgens Cederberg, Heideggers humanismekritiek serieus wil nemen, wanneer die zich stoort aan defini-



ties van het menselijke die aan tijdgebonden metafysica zijn ontleend, en waarin de authentieke eigenlijke waardigheid van de mens niet erkend wordt. Maar Levinas wil ook verder komen dan Heidegger, en daarvoor ziet hij mogelijkheden in de verschijning van de ander, 'preceding all ontological descriptions of Man'.

2.2.3. Jaren '60: Humanisme van de ander

Levinas' eigen humanisme, dat hij presenteert in de jaren zestig, moest dus de ander als ander recht doen. Hoe ziet zijn humanisme er dan uit, bijvoorbeeld in *Totaliteit en Oneindigheid* dat verschijnt in 1961, en in het belangrijke artikel *Betekenis en zin* uit 1963.

2.2.3.1. Totaliteit en Oneindigheid

Levinas zegt in *Totaliteit en Oneindigheid* dat de notie van het menselijke toegankelijk is via het menselijk gelaat, en dat deze specifieke relatie het menselijke is. Hier draagt het metafysische verlangen naar de ander de belofte van menselijkheid, van goedheid, begrepen als de mogelijkheid om eigen behoeftenbevrediging te onderbreken, aldus Cederberg. Het is het bewustzijn van een gebrek aan vrijheid, ofwel van een plicht, dat het menselijke uitmaakt. Deze relatie met de ander noemt Levinas ook wel religie, maar tegelijkertijd een seculier agnostisch humanisme, niet mystiek. Zoals hij elders schreef: 'Het monotheïsme is een humanisme'.

Maar Cederberg vindt in *Totaliteit en Oneindigheid*, naast het gelaat, nóg een gezicht van het menselijke. Levinas legt uit: 'Genieten zonder nut, in puur verlies, gratis, zonder te verwijzen naar iets anders, in pure verkwisting – dit is het menselijke'. Het is misschien verrassend dat hij de aanduiding 'het menselijke' gebruikt voor puur genieten, aangezien die aanduiding ook wordt gebruikt voor dat wat de economie van genot overstijgt.

De twee gezichten van het menselijke hebben met elkaar iets gemeen, zo wil Levinas volgens Cederberg duidelijk maken. 'Interestingly, both the ego's enjoyment of the elements and the face-to-face relationship to the other are related to as immediate.'

In beide gevallen – in dat van de genieting en in die van de ethische relatie – is volgens Levinas de notie van het menselijke gebonden aan een idee van deneutralisatie, een zoek-



tocht naar het concrete dat niet gemedieerd wordt door generiek-neutrale concepten. Van beide relaties beweert Levinas dat zij onmiddellijk zijn in de zin dat zij voorafgaan aan de theoretische subject-object tweedeling. Cederberg vindt dat niet overtuigend: 'Levinas's claims remain unfounded', zegt hij met betrekking tot Levinas' omhelzing van de onmiddellijkheid. Specifiek met betrekking tot de *face-to-face* relatie zegt hij: Levinas wil graag de ethiek onttrekken aan ontologie, en spreekt daarom over de onmiddellijkheid van die relatie. Het probleem is dat zijn beschrijvingen van de ander, die altijd de uitgangspunten zijn van zijn filosofie, zelf ontologisch zijn. Denk aan 'de Mens als het zijnde bij uitstek' of de mogelijkheid van 'ervaring van de ander'. Ook al benoemt Levinas ze als metafysisch, ze beschrijven op de traditionele manier essenties en funderingen. Zo betreft Cederberg Levinas op een klassiek klinkende zin als de volgende: 'The true essence of man is presented in his face, in which he is infinitely other than a violence like mine, opposed to mine and hostile'.

2.2.3.2. *Betekenis en zin*

Als Levinas begin jaren '60 de term humanisme voor zijn eigen filosofie blijft gebruiken – en dat doet hij – dan moet het gezien zijn eigen voorgeschiedenis van humanismekritiek wel een gekwalificeerd humanisme zijn. Daarvan is zeker sprake in het artikel *Betekenis en zin*.

Gekwalificeerd in welke zin? Op drie manieren geeft Levinas volgens Cederberg zijn eigen draai aan zijn humanisme:

- a. Hij koppelt het aan platonisme
- b. Maar dan zonder de traditionele implicaties daarvan
- c. En met behoud van de heideggeriaanse reserve tegenover fundamentdenken.

Ad a.: De koppeling aan platonisme

In *Betekenis en zin* noemt Levinas zijn filosofie expliciet zowel een humanisme als een platonisme. Want Levinas is, in weerwil van de antiplatoonse tijdgeest om hem heen wél op zoek naar een oriëntatiepunt, en daardoor, aldus Cederberg, 'provocatively and unfashionably Platonist'. Levinas' belangrijkste punt hier is dat het materialisme, net als elke ontologie, voorbij zichzelf verwijst naar iets anders. En die oriëntatie vindt hij in een oergebeurtenis waarin het historische leven is gesitueerd, namelijk een dialoog met de Ander.



Levinas Studiekring

Alleen de ander heeft een oorspronkelijke betekenis. De veelheid van alle andere betekenissen in de wereld is daarvan afgeleid. Ideologische posities die een volledig gebrek aan oriëntatie claimen, zijn, als we Levinas volgen, niet betrouwbaar. Juist de noties van richting en werk veronderstellen de relatie tot de ander. Het humanisme dat Levinas hier volgens Cederberg voor ogen heeft richt zich op de ander, voorafgaand aan enig cultureel toebehoren of historische gesitueerdheid.

Ad b.: Een platonisme, maar zonder de traditionele implicaties ervan

De richting voorbij alle betekenissen, dat is voor Levinas niet een hoogste betekenis buiten de wereld, maar de richting van betekenissen in de wereld. Levinas wil dus af van de hiërarchische implicaties van het platonisme.

Ad c.: Met behoud van de heideggeriaanse reserve tegenover fundamentsdenken

Levinas behoudt in *Betekenis en zin* de humanismekritische reserve tegenover metafysische fundamenteën, aldus Cederberg, ondanks het feit dat hij, anders dan Heidegger, toch weer bij Plato uitkomt. Dat is misschien een raar mengsel, maar Cederberg prijst Levinas daarvoor: 'Levinas's most important addition to this mixture is what he terms the de-neutralisation of being'.

Samenvattend voor de jaren zestig stelt Cederberg:

Betekenis en zin is waar Levinas het meest overtuigend zijn filosofie naar voren brengt als een humanisme van de andere mens; in die zin bereikt hij de doelen die hij zich in de jaren dertig had gesteld, namelijk om de notie van het menselijke op een nieuwe manier vast te stellen.

Wat op dit moment tijdelijk uit het plaatje is gevallen, is zijn vroege definitie van het menselijke als rusteloosheid, die zich keert tegen iedere vorm van metafysische of politieke zelfgenoegzaamheid. Om recht te doen aan de rusteloosheid, zal hij de notie van het menselijke opnieuw moeten bekijken, zodat de centrale vraag moet worden gesteld: moet het probleem wel in de taal van het humanisme worden gesteld, zelfs als dat het humanisme is van de andere mens?



2.2.4. Jaren '70: Antihumanisme en Anders dan zijn

Hoewel nog in 1972 de bundel van artikelen onder de titel *Humanisme van de andere mens* verscheen, was volgens Cederberg al eind jaren zestig een andere oriëntatie in gang gezet. Levinas' houding ten opzichte van het humanisme, hoe gekwalificeerd ook, veranderde toen, wellicht onder de invloed van Lévi-Strauss, Althusser en Foucault. Levinas raakte geleidelijk aan overtuigd van de diepte van de humanisme-crisis.

Cederberg ziet Levinas in *Anders dan zijn* (1973) het plaatje schilderen van een tijd die begrepen heeft dat 'niets méér van voorwaarden afhankelijk is dan het zogenaamd oorspronkelijke bewustzijn en ego'. In het tijdperk van de hermeneutiek van de argwaan, getriggerd door Nietzsche, lijken er geen feiten te bestaan over het menselijke waarop een wetenschap van het menselijke zou kunnen worden gebouwd. De bekende feitelijke verklaringsconstructies, zoals de sociologische, etnografische, historische of biologische benaderingen van het menselijke, hebben allemaal iets willekeurigs.

Ze hebben bovendien iets gewelddadigs. De wetenschappen claimen toegang te geven tot het ware en het goede voor de mensheid, maar ze leveren daarmee ook een totalitariserend uitgangspunt, waarbij alles en iedereen volgens een uniform model geordend wordt en waar het menselijke het loodje legt. Het menselijke, 'de nabijheid van de naaste', is niet gebaseerd op feiten over de mensheid.

Levinas kan zich volgens Cederberg dus goed vinden in veel humanismekritiek. Maar een verschil met de genoemde anderen is dat Levinas zich hierbij niet neerlegt. We moeten voorbij 'the incessant discourse about the death of God, the end of man and the disintegration of the world' zegt hij in *Anders dan zijn*.

Levinas zoekt naar een nieuw, radicaler begrip van het menselijke. Hij wil dus, mét de antihumanisten, werken aan het 'onzeggen' van het menselijke (dat wil zeggen: meedoen met de antihumanistische deconstructie van het menselijk subject), maar niet aan de totale uitbanning ervan. 'Unsay-ing' moet leiden tot 'resaying', namelijk van het menselijke, aldus Cederberg.

De antihumanisten ontkennen de mogelijkheid van terugkeer naar het menselijke. Levinas vindt die mogelijkheid



juist in 'de nabijheid van de naaste' en 'kwetsbaarheid voor anderen'. Wat Levinas betreft is het precies die notie van het menselijke die, als mogelijksvoorwaarde, altijd al onder humanistische wetenschap heeft gelegen. En die, nu de humanistische wetenschap failliet is, kan zorgen voor vernieuwing ervan. Waarbij die vernieuwing er vooral in zal bestaan dat het menselijke, zoals begrepen door Levinas, niet gaat worden beschouwd als een categorie waarin de ander en ik passen als exemplaren van een soort.

Voor die revitalisatie van de notie van het menselijke is net zo goed gebruik te maken van Nietzsche als dat dat kon bij de deconstructie van de oude vorm ervan. Bij Nietzsche vindt Levinas, aldus Cederberg, wat hij eerder wel 'jeugd' genoemd heeft, en dat hij nu gelijkstelt aan de authenticiteit in het hart van het antihumanisme. In de beweging van 1968 heeft Levinas een vonk ontwaard van deze Nietzscheaanse jeugd als authenticiteit. En een belofte van kritiek, van filosofie. Zowel voor Nietzsche als voor Levinas is filosofie kritiek, een kritiek die er uiteindelijk niet is ter wille van het filosoferende ego, maar voor iets anders. Nietzsche noemt dit andere 'leven'; voor Levinas wijst deze kritiek op een zorg voor de naaste.

Al met al is het antihumanisme volgens Cederberg voor Levinas wel vruchtbaar geweest. Het heeft de ruimte vrijgemaakt voor Levinas' eigen positie, en voor een notie van kritiek die niet begint met een filosofie van het menselijk bewustzijn. Het antihumanisme heeft het menselijke subject niet ontkend maar het 'onzegd', waardoor de mogelijkheid werd gecreëerd om het te herzeggen. Cederberg meent zelfs dat benadering van Levinas' notie van het menselijke vooral via de antihumanistische kritiek lijkt te moeten verlopen.

3. Terugkerende accenten in het boek

Door het hele boek heen legt Cederberg voor verschillende thema's een speciale belangstelling aan de dag. Dat geldt bijvoorbeeld voor

- Het thema van de verhouding tussen het universele en het particuliere
- De vraag of het transcendente te ervaren is
- De functie van filosofie
- De verhouding tussen abstract en concreet
- Het karakter van de verschillen waar Levinas over spreekt.

Op de laatste twee thema's wil ik nader ingaan.



3.1. Van abstracties naar het concrete

Een van de lijnen die Cederberg waarneemt in het geheel van Levinas' oeuvre is dat Levinas er geleidelijk aan in slaagt om zijn programma van de jaren dertig vorm te geven: het concreet maken van het menselijke. Dat krijgt voor hem de vorm van 'resaying subjectivity'. Dat leidt er in *Anders dan zijn* volgens Cederberg toe dat hij helemaal niet meer wil spreken over de mens in generieke, abstracte termen, want alleen een concrete ander kun je aanspreken.

Als ontologische concepten zoals 'de mens' of 'de ander' gezien worden door de bril van de voorwaarde van asymmetrie van de menselijke relaties, dan blijken ze overgedetermineerd te zijn, namelijk door een ethische betekenis. Het subject is reeds een verwelkoming van de ander. Het probleem van 'other minds', al dan niet geïsoleerd bestaand naast een eenzaam subject, verdwijnt daardoor. Dat is een secundaire abstractie, die voortkomt uit de zoektocht naar zekerheid, ondernomen door het cartesiaanse ego in zijn gehypothetiseerde eenzaamheid.

De ethische overgedetermineerdheid betekent in één klap een einde aan die onzekerheid. Die betekent dat het niet de verantwoordelijkheid van een abstract subject is voor een abstracte ander, maar mijn verantwoordelijkheid voor een concrete ander, die uiteindelijk de zin van deze concepten bepaalt. 'Saying is always addressed to someone.'

3.2. Verschil bij Levinas

Op meerdere plekken gaat Cederberg in op interpretaties door anderen van Levinas die naar zijn idee niet helemaal kloppen. Dat gaat bijvoorbeeld over de omgang van Levinas met religie: is hij wel of niet een religieus denker? Over zijn omgang met ethiek: is hij wel of niet een moralist?

Zo ook over Levinas' omgang met verschil, en daar wil ik het hier over hebben. Wat is verschil, wat is andersheid bij Levinas, daar gaat het om. Er is een populaire interpretatie van 'de Ander bij Levinas' waar Cederberg het niet mee eens is. Die interpretatie zegt: de Ander, dat is degene met een andere, vooral culturele of etnische, identiteit.

De interpretatie die de Ander opvat als degene met een andere identiteit wordt ook wel de 'ethiek van het verschil' genoemd, of 'ethics of difference'. En het verschil waar het om gaat wordt ook wel aangeduid als het 'anders-dan' verschil. Een verschil dus dat het resultaat is van vergelijking



Levinas Studiekring

en daarmee een relatief verschil. Dat wil zeggen, afgemeten ten opzichte van een of andere context die de twee vergeleken entiteiten met elkaar vergelijkbaar maakt. Cederberg noemt geen voorbeelden van de ethiek van het verschil, maar dat doet de Leuvense Levinas-kenner Rudy Visker wel. Hij neemt net als Cederberg de – in ieder geval destijds – populaire neiging op de korrel om de Ander bij Levinas vooral te zien als de ander in de multiculturele samenleving.

Dan zou Levinas' verschil slaan op de verschillen tussen culturen onderling binnen de context van een multicultureel ideaal. 'Er lijkt een soort sprekerswinst te zitten aan ons betoog over het multiculturele, over de vreemdeling, die telkens opnieuw diegene lijkt te zijn die ons van onszelf moet onthechten, die ons moet openbreken, die ons op een andere manier richting moet geven', aldus Visker.

In dat verband spreekt Visker ook over de *double bind* van de antropologie: de antropologie is enerzijds gebonden aan een epistemologisch imperatief die vraagt om plaatsing van de bestudeerde mens in een context, maar tegelijk zou zij juist op grond van die kennis moeten kunnen aantonen dat die mens eigenlijk niet gekend kán worden omdat hij een ander is.

Cederberg is het, net als Visker, niet eens met een dergelijke identiteitsgerichte opvatting van verschil:

Het onderscheid tussen een ethische andersheid van de nabijheid (dat de ander mijn naaste is) en het culturele verschil van de ander met mij wordt in de secundaire literatuur vaak uit het oog verloren.

Waar Levinas naar op zoek is, is niet de ander zoals in 'anders dan', want dat is eigenlijk niets anders is dan een relatieve ontkenning.

Hij wijst dat af vanwege negatieve aspecten daarvan. Ten eerste dreigt deze dominante lezing van Levinas hem op een apolitek doodlopend pad te zetten. Het leidt tot een positie als van 'alle culturen zijn even goed (behalve misschien de westerse), dus wie zou er iets over durven te zeggen?'

In de tweede plaats dreigt diversiteitsmoralisme. Het opvatten van het begrip nabijheid vanuit een idee van etnische of culturele andersheid lijkt het risico met zich mee te brengen van wat grof aangeduid een 'ethisch exotisme' kan worden



Levinas Studiekring

genoemd: hoe meer cultureel verschillend iemand is, hoe meer ik haar tegemoet moet komen. Anders gezegd: door de culturele denominaties een overdreven ethische lading te geven, dragen we bij aan het versterken van raciale en culturele hiërarchieën. Of het leidt tot 'alloctonen knuffelen'.

Daarom bindt Cederberg daarmee de strijd aan. In zijn eigen woorden:

Door aandacht te schenken aan de notie van het menselijke in plaats van aan de notie van de ander, wil ik laten zien hoe verkeerd het is de ethiek van het verschil te associëren met Levinas. `

De alteriteit van de ander heeft geen betrekking op een verschil in (culturele) identiteit, maar op de asymmetrische ethische relatie tot de ander. Het gaat bij Levinas niet om een 'ethics of difference' maar om een 'ethics of dissensus', aldus Cederberg.

Maar Levinas had daar duidelijker in kunnen zijn: hij had consequenter kunnen uitdragen dat hij niet geïnteresseerd was in de relatieve andersheid van de ander (dus 'anders dan', zoals bij culturele identiteiten) maar om absolute andersheid. Hij had daar duidelijker in kunnen zijn door context-gebonden termen nog strenger uit te bannen.

Niet dat Levinas spreekt over culturele andersheid, maar wél, zo laat Visker zien, over sociaal-economische andersheid, en dat is ook een 'anders dan' verschil. Hij spreekt over anderen die ellendig, berooid of naakt zijn. Als het zo is, zegt Visker, dat het gelaat niet op de context aangewezen is om te zijn wat het 'is', 'als het 'betekening zonder context' (zoals in *Totaliteit en Oneindigheid* én in *Anders dan zijn*) is, hoe kan Levinas dan tegelijk die autarkie van het gelaat, dat 'oneindige van de Ander' een 'berooïdheid' noemen? Zijn ellende, berooïdheid, naaktheid geen termen uit de wereld van de context?

Derrida heeft Levinas terecht gewezen op slordigheden van deze aard, aldus Cederberg. Derrida's boodschap zou je kunnen samenvatten als: het lukt jou niet om buiten context te denken, ook al pretendeer je dat. Cederberg: 'Levinas' focus on the concept of alterity causes confusion.' Zolang andersheid kon worden opgevat als 'anders dan', en dus als context-gerelateerd, kon Derrida met recht zijn bezwaar inbrengen tegen de transcendente pretenties van Levinas.



Levinas Studiekring

Maar Derrida was deels ook Oost-indisch doof, zegt Cederberg. Zowel in *Totaliteit en Oneindigheid* als in *Anders dan zijn* was voor een goede verstaander ook al duidelijk dat Levinas het niet wilde hebben over 'anders dan', in de zin van verschillen tegen de achtergrond van een overkoepelende context. Het citaat van hierboven toont dat al aan, en zo zijn er meer te geven.

Maar Derrida kiest er soms voor om dat niet te horen. En op die momenten verbiedt hij als een pedante schoolmeester Levinas om dat soort grenzen op zijn manier te verkennen. Als Levinas ergens duidelijk maakt dat het een apart soort andersheid is, een radicale assymetrie, dan luistert Derrida niet goed. 'Derrida denies Levinas's claim of a radical asymmetry between the other and me: according to Derrida, this asymmetry must be preceded by a symmetry'.

Volgens Levinas staan, aldus Cederberg, de woorden 'God', 'het ethische', 'het heilige', 'het gelaat', 'de absolute ander' allemaal voor de mogelijkheid om de economie van het geweld (Derridaans voor: de immanente wereld, die van context) te overstijgen, 'and God is the word that expresses this the most extremely and boldly'. Maar transcendentie en immanentie, het Andere en het Zelfde zijn wel steeds door-eengemengd. En dat kan dus niet volgens Derrida.

Visker valt Cederberg bij, *avant la lettre*. Als je goed luistert naar Levinas, zegt hij, dan hoor je Levinas zeggen: de Ander is niet ongekend (dus: hij heeft context), maar onkenbaar (dus: zonder context). Levinas wil invullen vanuit een context vermijden. Om dat te vermijden wil Levinas dat de Ander ook een 'eigen betekenis' heeft die niet 'afhangt van de betekenis die hij vanuit de wereld ontvangt', maar haar juist ontregelt. Zo komt hij tot twee betekenissen: een met en een zonder context.

De ongerijmdheid hiervan gaat hij voluit en welbewust aan, tegen Derrida's bezwaren in. Waarbij Cederberg aantekent dat Derrida zelf, in een eerder stadium, ook wel uitspraken in die richting heeft gedaan, toen hij zei dat God de economie van geweld zowel overstijgt, als er deel van uitmaakt, of anders gezegd, dat Hij er deel van is door het te overstijgen. Over deze eerdere uitspraak van Derrida zegt Cederberg: 'This earlier claim, which is the one I shall seek to defend, thinks the economy of violence and that which exceeds it as co-originary'.



Levinas Studiekring

Cederberg concludeert voor wat betreft dit thema van verschil als volgt:

Derrida's kritiek onthult duidelijk waar de werkelijke bijdrage van Levinas ligt: als er een ethische andersheid is, dan kan die niet worden geïnterpreteerd als het 'anders dan', dat, zoals Plato al had laten zien, niets anders is dan een relatieve negativiteit. Die kritiek dwingt Levinas ook tot het vinden van een meer radicale formulering voor zijn opvatting van asymmetrische verantwoordelijkheid.

Die vervolgens, denk ik dan, Derrida ook niet tevreden gesteld heeft.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIII, december 2018

ISSN 2542-3894

Auke de Jong (1933-2018): Veehouders- zoon die het schopte tot wijsgeer

Noot van de redactie:

Dit artikel is met toestemming van de auteur overgenomen uit de Volkskrant van 9 november 2018

Peter de Waard

Zoals een jonge voetballer idolaat kan zijn van de tegenpolen Messi en Ronaldo, zo kon de jonge wijsgeer Auke de Jong gefascineerd zijn door de tegenpolen Martin Heidegger en Emmanuel Levinas.

De doopsgezinde predikant en emeritus hoogleraar godsdienstwijsbegeerte en zedenleer zou een groot deel van zijn tijd besteden aan het bestuderen van hun werk - de Duitser die 'het zijn' centraal had staan en lid was van de NSDAP, en de joodse Litouwer die 'het goede en de ethiek' zocht en tijdens de oorlog in krijgsgevangenschap verkeerde. 'Het was dahlia's en rozen', zegt publicist en predikant Alle Hoekema die De Jong van jongsaf gekend heeft.

Auke de Jong woonde de laatste jaren in Driebergen, samen met zijn echtgenote Bep Bijlsma, met wie hij twee kinderen had. Bijlsma was een dochter van Bertha Hartog, die getrouwd was met de beroemde historicus Jacques Presser, schrijver van het standaardwerk *Ondergang* over de Holocaust in Nederland. Auke de Jong beheerde ook de privé-erfenis van de in 1970 overleden Presser. Zelf overleed hij 11 oktober in Utrecht.

De Jong kwam niet bepaald uit een academisch milieu. Hij was de oudste van de zes kinderen van een Friese veehouder in Akkrum. Maar al jong was hij een dromer. Op de boerderij was hij een keer zo diep in gedachten verzonken dat hij de verkeerde schimmel (het paard van de burens) uit de wei haalde. Zijn vader zag al snel dat hij niet geschikt was om hem op te volgen. Een jongere broer zou uiteindelijk de boerderij overnemen.

Auke mocht studeren. Hij ging naar de hbs in Leeuwarden. 'De gedachte was dat hij iets praktisch moest gaan doen. Arts worden of zoiets. Daar was hij slim genoeg voor', zegt zijn zoon Fokke. Maar Auke twijfelde. Uiteindelijk koos hij voor een studie theologie aan de Universiteit van Amsterdam. In 1961 studeerde hij af. Vijf jaar later promoveerde hij op het proefschrift *Een godsdienstwijsgerige studie over de taalbeschouwing van Martin Heidegger*, waarna hij predikant werd.



Levinas Studiekring

Drie jaar stond hij op de kansel van de doopsgezinde gemeente in Surhuisterveen. Alle Hoekema zegt dat hij daarvoor misschien niet helemaal geschikt was. 'Hij was te bedachtzaam en aarzelend in zijn spreken. Daarnaast waren zijn preken nogal moeilijk. Hij had het geluk dat hij het Friese dorpsleven kende en de Friese taal sprak.' In 1969 werd hij door de hoogleraar godsdienstwijsbegeerte en zedenkunde Johan Oosterbaan als medewerker naar de Universiteit van Amsterdam gehaald. Hier waren op de faculteit godgeleerdheid de hervormden, lutheranen en doopsgezinden geconcentreerd, terwijl de VU het domein was voor de gereformeerden.

De Jong, die in Bussum ging wonen, voelde zich daar goed thuis.

In 1980 werd hij hoogleraar als opvolger van Oosterbaan. Hij gaf graag les, maar publiceerde niet veel. Toen tien jaar later vanwege bezuinigingen werd besloten de faculteit op te heffen, werd dat ook als argument gebruikt om De Jong op wachtgeld te stellen.

De Algemene Doopsgezinde Sociëteit legde zich daar niet bij neer en stelde een bijzondere leerstoel godsdienstwijsbegeerte en wijsgerige ethiek aan het Doopsgezinde seminarie in. Hier kon hij tot zijn pensioen in 1999 blijven. Zijn afscheidsrede had als titel Perikelen in de ruimte tussen het goede en het zijn: over de verhouding van Levinas tot Heidegger. De titel van zijn afscheidsbundel luidde: De reikwijdte van het geduld – Wijsgerige en theologische opstellen.

Hoekema: 'Geduld was een kenmerk van De Jong. Hij had altijd een luisterend oor en zou nooit kwaad over iemand spreken.'



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIII, december 2018

ISSN 2542-3894

Levinas in het gelaat (aankondiging)

Liesbeth Levy

De reikwijdte van het gedachtegoed van Levinas staat centraal in de vijfdaagse –ISVW-cursus: Levinas in het gelaat. Onder deskundige leiding van Levinas promovendus en directeur van Stichting LOKAAL, Liesbeth Levy, duikt u in het werk van Levinas. Na een introductiedag waarop Joachim Duyndam u middels een interactief hoorcollege laat kennismaken met het werk van Levinas, leest u 's ochtends tekstfragmenten ter voorbereiding op telkens een middagcollege van een gastspreker die de vernieuwende ideeën van Levinas verbindt met een actueel filosofisch thema of een bekende filosoof. Deze academische Levinas kenners geven antwoorden op vragen als: wat heeft Levinas het onderwijs te bieden? Hoe kun je met Levinas de huidige democratie begrijpen? 's Avonds na het diner is het tijd voor het Levende Levinascafé: een film, interview of gesprek waaruit blijkt hoe de thema's die Levinas bespreekt terug te vinden zijn in de kunst, de maatschappij of het dagelijks leven.

Programma:

Maandag 29 april:

Levinas, Husserl en Heidegger – prof. Joachim Duyndam

Levinas en Hannah Arendt - Anya Topolsky (o.v)

Dinsdag 30 april:

Levinas, Socrates en Kierkegaard – prof. Renée van Riessen

Woensdag 1 mei:

Levinas en het Jodendom – prof. Marcel Poorthuis

Donderdag 2 mei:

Levinas, Buber en Nelson – Liesbeth Levy

Vrijdag 3 mei:

Eindopdracht



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIII, december 2018

ISSN 2542-3894

Personalia van de auteurs

Rico Sneller is als universitair docent Filosofie verbonden aan de Universiteit Leiden. Hij promoveerde op het probleem van de negatieve theologie en de filosofie van Jacques Derrida.

Naud van der Ven is adviseur bedrijfsprocessen bij de gemeente Amsterdam. Hij promoveerde op het proefschrift *Schaamte en verandering* (2006), waarin hij het werk van Levinas verbindt met organisatievraagstukken.

Peter de Waard is journalist bij de Volkskrant. Hij is auteur van diverse boeken, o.a. *De meisjes van Schoevers* (2013); *Crisis! De straf voor de hebzucht* (2009); *Tony Blair. Opkomst en ondergang van een politieke held* (2007)

Liesbeth Levy is directeur van LOKAAL Centrum voor Democratie in Rotterdam. Zij bereidt een dissertatie over de maatschappelijke relevantie van de dialogopvattingen van Martin Buber en Emmanuel Levinas voor de dialogopraktijk in Rotterdam.



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIII, december 2018

ISSN 2542-3894

Colofon

De Levinas Studiekring geeft sinds 1995 twee maal per jaar, of eenmaal per jaar in een dubbelnummer, het wetenschappelijke tijdschrift *Mededelingen van de Levinas Studiekring* uit. Vanaf 2010 verschijnen de *Mededelingen van de Levinas Studiekring* als e-journal op:
www.levinas.nl.

Redactieraad

Prof. dr. Th. de Boer, *VU Amsterdam*
Prof. dr. R. Burggraeve, *KU Leuven*
Prof. dr. J.F. Goud, *Universiteit Utrecht*
Drs. L. Levy, *Rotterdamse Raad voor Kunst en Cultuur*
Prof. dr. A. Peperzak, *Loyola University Chicago*
Prof. dr. M. Poorthuis, *FKT Universiteit van Tilburg*
Dr. A. Schulte Nordholt, *Universiteit Leiden*

Hoofdredactie

Prof. dr. J. Duyndam
Prof. dr. R.D.N. van Riessen

Correspondentieadres

Prof. dr. J. Duyndam
Universiteit voor Humanistiek
Postbus 797
3500 AT Utrecht
j.duyndam@uvh.nl

Bijdragen – artikelen en recensies – en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. Teksten dienen te worden aangeleverd in Word als e-mail attachment.

De Mededelingen worden gratis ter beschikking gesteld aan de leden van de Levinas Studiekring. Losse (oude) nummers zijn verkrijgbaar door storting van € 25 op de bankrekening van de Levinas Studiekring: NL08 INGB 0005 1790 94. Op www.levinas.nl staat een overzicht van reeds verschenen jaargangen.

ISSN 2542-3894
Houten (Nederland)