



Universiteit
Leiden

The Netherlands

**E. Levinas, Over de ontsnapping,
voorafgegaan door 'Enkele beschouwingen
over het hitlerisme'**

Sneller, H.W.; Welten, R.

Citation

Sneller, H. W., & Welten, R. (2005). *E. Levinas, Over de ontsnapping, voorafgegaan door 'Enkele beschouwingen over het hitlerisme'*. Kampen: Ten Have. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7949>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7949>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Emmanuel Levinas

OVER DE ONTSNAPPING

VOORAFGEGAAN DOOR
ENKELE BESCHOUWINGEN
OVER HET HITLERISME

Inleiding Ruud Welten
Vertaling Rico Sneller & Ruud Welten

UITGEVERIJ TEN HAVE | PELCKMANS

© 2005, Uitgeverij Ten Have
Postbus 5018, 8260 GA Kampen
www.uitgeverijtenhave.nl

Voor België: Uitgeverij Pelckmans, Kapellen
ISBN 90 289 3961 x
D/2005/0055/171

Redactie Agora-reeks: dr. Inigo Bocken, dr. Chris Doude van Troostwijk
en dr. Rico Sneller
Omslag: Rob Lucas
ISBN 90 259 5546 0
NUR 730

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden vee-
voudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of open-
baar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch,
mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier,
zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, sto-
red in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without
the prior written permission of the publisher.

Inhoud

INLEIDING	7
-----------	---

Enkele beschouwingen over de filosofie van het hitlerisme	11
--	----

Over de ontsnapping	17
---------------------	----

VERANTWOORDING	22
----------------	----

ENKELE BESCHOUWINGEN OVER DE FILOSOFIE VAN HET HITLERISME	23
--	----

OVER DE ONTSNAPPING	39
---------------------	----

Inleiding

Evenals Charles Chaplin, die zich later zou verontschuldigen voor zijn film *The Great Dictator* (1940) vanwege het feit dat Hitler erin voorwerp van humor was geweest, zou de filosoof Levinas zich na de Tweede Wereldoorlog distantiëren van zijn vroege analyse van het hitlerisme. De holocaust zou lugubere diepten van het hitlerisme tentoonspreads die niet meer met humor of filosofie aan de kaak gesteld konden worden. Niettemin getuigen deze cultuuruitingen aan de vooravond van de holocaust, hoe verschillend ze ook mogen zijn, van een adembenemende luciditeit.

Wanneer we rekenen in de jaartelling van het tsaristische Rusland is Levinas geboren in Litouwen op 30 december 1905; in onze westerse jaartelling is dat 12 januari 1906. De anti-joodse verbodsbepalingen die de communisten vanaf 1919 in de nog jonge Sovjet-Unie uitvaardigen, zijn er mede oorzaak van dat Levinas in 1923 uitwijkt naar Straatsburg, waar hij zijn universitaire studie aanvangt. Hier maakt hij kennis met de fenomenologie van Edmund Husserl en later met *Sein und Zeit* van Martin Heidegger (1927). Het proefschrift van Levinas uit 1930 over Husserl geldt zelfs vandaag de dag nog als een van de beste werken die over deze Duitse filosoof zijn geschreven. Met deze publicatie presenteert Levinas zichzelf niet alleen als een veelbelovend filosoof, hij is hiermee ook een van de eersten die Husserls denken in Frankrijk introduceert. Aanvankelijk ontwikkelt Levinas zijn filosofie vanuit inspiratie door Husserl en

Heidegger, maar al snel zal hij deze filosofen scherp gaan bekritisieren. Met dit 'Duitse denken' kan Levinas zich niet langer vereenzelvigen. Wanneer Heidegger in 1933 met vlaggen met hakenkruizen achter zich zijn rectoraatsrede houdt, distantieert Levinas zich van de Duitse filosoof. Toch, *Enkele beschouwingen over de filosofie van het hitlerisme* en *Over de ontsnapping* maken duidelijk dat het niet louter om afwijzingen van politieke aard gaat.

Enkele beschouwingen over de filosofie van het hitlerisme werd een jaar nadat de nieuwe rijkskanselier in Duitsland aan de macht was gekomen gepubliceerd. Toen nog kon Levinas schrijven dat de elementaire gevoelens van het Duitse volk die Hitler doet ontwaken een filosofie verbergen (zie p. 25). Het is begrijpelijk dat de jood Levinas later, nadat zijn volk door Hitler was uitgemoord, het hitlerisme niet meer als een *filosofie* kon beschouwen, alsof het om een vrijblijvend over en weer van argumenten zou gaan. Niettemin blijkt deze zeer vroege tekst van wat later een van de meest invloedrijke filosofen van zijn eeuw zou worden, ook nu nog een belangrijke analyse te bieden van wat er in de twintigste eeuw zo verschrikkelijk fout is gegaan. Uit de tekst blijkt ondubbelzinnig dat Levinas, wanneer we terugkijken op zijn oeuvre, zich er van meet af aan bewust van is geweest dat de verschrikkingen van de twintigste eeuw niet konden worden gereduceerd tot louter historische of politieke gebeurtenissen.

Het betreft hier dus geen tekst 'na Auschwitz', maar 'vóór Auschwitz'. De *Beschouwingen* getuigen onmiskenbaar van een angstaanjagend voorgevoel, dat de achten-twintigjarige Levinas filosofisch expliciteert. Aan de holocaust, en de vele variaties erop die in de tweede helft van de eeuw nog zouden volgen, ligt de westerse cultuur zelf ten grondslag. Deze aanklacht van de joodse filosoof kan

niet serieus genoeg genomen worden. Het is een aanklacht tegen een metafysica waar de westerling zo trots op is – Plato, Kant, Hegel, Heidegger – en die voor hem in al zijn naïviteit nooit zou kunnen uitlopen op de gruweldaden van Hitler. In dit westerse denken, zo legt Levinas gedurende geheel zijn wijsgerige arbeid bloot, sluimert een zelfgenoegzaam Ik, een product van een opvatting van subjectiviteit dat zich niet bewust is van de gruwelen die het zelf voortbrengt.

De teksten die hier voor het eerst in een Nederlandse vertaling worden aangeboden zijn dus teksten over metafysica, niet over politiek of geschiedenis. Ik schroom niet om de teksten, anders dan Levinas' eigen latere afstandname lijkt te suggereren, fundamenteel te noemen, ook met het oog op een goed begrip van het rijpere werk van de filosoof. Al te vaak wordt zijn denken gereduceerd tot een goedliggend verhaal van het Ik-voor-de-ander, om dit vervolgens overhaast in te vullen met allerhande 'praktische' of 'theologische' toepassingen. Levinas lezen betekent vermoeid en geïrriteerd raken, verontrust worden: het bedaarde westerse 'contemplatieve' denken dat uit is op eenheid en verzoening, wordt door Levinas aan het wankelen gebracht. Het denken dat tot rust is gekomen wordt door Levinas uitgedaagd. Alles waarvan we dachten dat de westerse filosofie het zo treffend in kaart had gebracht wordt verstoord. Het gaat erom terug te keren naar deze onrust. Wie enkel troost en gerustheid zoekt, doet er verstandig aan om Levinas niet te lezen.

Voor de lezer die niet vertrouwd is met het werk van Levinas kan de titel 'Over de ontsnapping' dan ook verkeerde verwachtingen scheppen. Levinas heeft het in dit essay niet over een zogenaamd 'psychologisch escapisme', dat erin bestaat te vluchten voor de feitelijkheid of de reali-

teit. Levinas zou geen filosoof zijn wanneer hij niet de grond voor elke vorm van escapisme zou beschrijven vanuit de vraag naar het zijn zelf. En het is precies dat laatste wat nu juist ook verkeerde verwachtingen zou kunnen scheppen bij de lezer die reeds vertrouwd is met het werk van Levinas, maar deze teksten nog niet kent. De ontwikkeling van het denken van Levinas draagt alle sporen van een geleidelijke erkenning van de radicale alteriteit van de ander. Dit brengt onherroepelijk met zich mee dat het werk van Levinas tot aan 1947 vaak als een nog vroege voorbode van de filosofie van de volwassen filosoof wordt gezien. Toch moet de oorspronkelijkheid van deze vroege teksten niet onderschat worden. Het is waar dat ze lange tijd als obscuur werden beschouwd. Bovendien speelden ze nooit een centrale rol in de Levinas-receptie en ze waren zelfs lange tijd in de vergetelheid geraakt, totdat ze werden heruitgegeven. Het blijken uitermate ingewikkelde teksten te zijn, en het verbaast dan ook niet dat alle heruitgaves ervan gepaard gaan met vele voetnoten en annotaties die de lengte van de tekst zelf overschrijden. Toch: het obscure van deze korte teksten blijkt al snel een diepere oorzaak te hebben. Levinas schrijft hier over het zijn zelf, zonder het van meet af aan een plaats te geven in een zingevende metafysica. Hij wil het zijn zoals het zich onmiddellijk voordoet beschrijven. Daarmee toont Levinas zich in deze teksten een *existentieel* fenomenoloog, nog voordat het 'existentia-lisme' Frankrijk in de ban zal gaan houden. Het is een problematiek die we meestal in verband brengen met het vroege werk van Jean-Paul Sartre. *Over de ontsnapping* bijvoorbeeld doet op verscheidene punten sterk denken aan Sartres filosofische roman *Walging*, die, hoewel pas in 1938 gepubliceerd, vier jaar eerder werd geschreven: gelijktijdig dus met de tekst van Levinas. Maar Levinas schrijft *Over de*

ontsnapping geheel los van het specifiek 'existentialistische' vertoog. Sterker nog, hij schrijft over de directe, naakte ervaring van het zijn, nog voordat existentialisten zich deze thematiek met de nodige dramatiek zullen toe-eigenen. Men zou zich kunnen verbazen over het feit dat *Over de ontsnapping* ook in de hoogtijdagen van het Franse existentialisme geheel onopgemerkt is gebleven, maar dat heeft waarschijnlijk ook te maken met het feit dat Levinas zich niet met het existentialisme wilde vereenzelvigen.

Enkele beschouwingen over de filosofie van het hitlerisme

In de eerste pagina's van *Totalité et Infini* (1961) zal Levinas de oorlog beschouwen in het licht van een afschrikwekkende ontologie, niet vanuit politieke of algemene morele gezichtspunten. In dat opzicht is *Enkele beschouwingen over de filosofie van het hitlerisme* typerend voor Levinas. Twintig eeuwen openbaringsreligie en wijsbegeerte hebben de holocaust niet weten te voorkomen, zegt de volwassen Levinas: hij zoekt de oorzaak bovenal in het denken zelf.

De titel *Enkele beschouwingen over de filosofie van het hitlerisme* schept een verwachting die in de tekst op het eerste gezicht nauwelijks waargemaakt lijkt te worden, maar die na een nauwgezette lezing wel degelijk gegrond blijkt te zijn. Het probleem van het hitlerisme is dus filosofisch van aard. Niet dat er een 'filosofie' van het hitlerisme is die als zodanig bekritiseerd wordt, eerder gaat het om de afwezigheid van een expliciete filosofie van het hitlerisme. Het gaat om een zijnswijze (dus ook niet een 'historische of politieke situatie') die de bodem is waarop het hitlerisme kan groeien. Zowel de *Beschouwingen* als *Over de ontsnapping* zijn teksten over ontologie, het denken van het zijn, waar-

op door Heidegger de aandacht was gevestigd. In de *Beschouwingen* richt Levinas zich niet op het 'denken van Hitler', of wat dies meer zij, als zodanig, maar op de ontologie die verscholen ligt in het hitlerisme.

In de *Beschouwingen* wil Levinas laten zien dat men het hitlerisme niet kan begrijpen wanneer men niets anders doet dan er een andere ideologie tegenover te plaatsen, die van het christendom of het liberalisme. Het gaat om de expansie van een 'elementaire kracht' – Levinas schroomt niet om te herinneren aan Nietzsches 'wil tot macht' – die afstevent op oorlog en enkel kans krijgt dankzij een fundamenteel verkeerde oriëntatie in het westerse denken. Deze oriëntatie bestaat erin dat de westerse filosofie zich enkel blindstaart op de autonomie van de Rede. Hoe zou de Rede dat wat niet redelijk is kunnen voorkomen? Alsof iedere kracht gereduceerd zou kunnen worden tot een zuivere Rede.

In de *Beschouwingen* staat vooral de liberale (kantiaanse) filosofie – overigens zonder expliciete vermelding van de naam van de filosoof van de zuivere Rede – zelf onder kritiek. Levinas verwijt de kantiaanse ethiek dat deze slechts een vrije Rede kan aannemen door de materialiteit van de concrete geschiedenis te veronachtzamen. Even verderop in de tekst blijkt dat de jonge Levinas hierin door het marxisme beïnvloed is, een invloed die – zoals we inmiddels weten – nauwelijks nog een rol zal gaan spelen in het denken van de volwassen filosoof. Kant onderscheidt de 'noumenale wereld' van de zintuiglijke 'fenomenale wereld'. In tegenstelling tot de fenomenale wereld, waarin het verstand de zintuiglijke waarneming volgens wetmatigheden conceptueel ordent, is het de Rede die in de noumenale wereld geheel vrij zou zijn van determinaties door het zintuiglijke. Daarmee overschat Kant niet alleen de

macht van de Rede, waaraan de materialiteit zich onderwerpt, maar weet hij zich al evenmin te verhouden tot de ambiguïteit van het concrete, materiële bestaan.

Deze kritiek van Levinas op Kant speelde in de tijd dat Levinas dit artikel schreef een centrale rol in de filosofie van het marxisme. Het is dan ook niet vreemd dat Levinas even verderop in de tekst (§ II) met instemming over het marxisme spreekt. In deze tijd, tot in de jaren vijftig, werd het marxisme in Frankrijk gezien als een alternatief voor het nationaal-socialisme. Het mag bijna opmerkelijk genoemd worden dat Levinas zich later in zijn werk zo weinig over het marxisme heeft uitgelaten. Het marxisme was immers vanaf de jaren dertig in Frankrijk het centrale thema onder intellectuelen. Tussen 1930 en 1970 zijn er nauwelijks Franse filosofen te vinden die zich niet op een of andere wijze, positief of negatief, over het marxisme hebben uitgelaten.

De *Beschouwingen* zijn in feite een regelrechte aanval op elk denken dat geen rekenschap weet af te leggen ten aanzien van het concrete, *materiële*, lichamelijke bestaan. De filosofie zweeft als een puur-geestelijke activiteit over de wereld, wikt en weegt, beoordeelt en ontwerpt, maar houdt er geen rekening mee dat de wereld waarin de mens leeft een *concrete* wereld is. Vanuit een lichaamsloze, materieloze filosofie beschouwd, zijn materie en lichaam als het ware 'kerkers' van de ziel of de geest. De vrijheid die de filosofie, zoals de liberale filosofie van Kant, zich aanmeet, is dus niet meer dan schijn. Een kleine tiental jaren later zou dit ook de voornaamste boodschap van het existentialisme worden. Het is dan ook opmerkelijk dat Levinas reeds in 1934 deze kritiek niet alleen weet te verwoorden, maar ook wijst op een verwantschap met en winst van het marxisme. Het zou nog jaren duren voordat Jean-Paul Sartre zelf zich bewust zou worden van deze band.

Hoewel geheel onafhankelijk van de grote Duitse denker, bekritiseert Levinas hier evenals Nietzsche de tendens van de westerse metafysica (waaronder ook de spiritualiteit van het christendom) om het lichaam te verachten en buiten de filosofie te bannen. Het kantiaanse liberalisme, idealisme en het christendom impliceren voor Levinas filosofieën volgens welke het lichaam slechts een corrumperende werking op de menselijke vrije geest uitoefent. Zoals Levinas het zegt op bladzijde 32:

Dit is het gevoel van de eeuwige vreemdheid van het lichaam ten opzichte van onszelf, waardoor zowel het christendom als het moderne liberalisme zijn gevoed.

De ontologie van het lichaam laat zich echter niet reduceren tot ideeën of concepten. Het lichaam *is*, het is ondeelbaar. Nog voordat het rationele Ik zich van het lichaam heeft losgemaakt, doet het bestaan zich reeds *in* en *als* lichaam ervaren. Het zijn van het lichaam is geen rationeel of idealistisch zijn. De fysieke pijn maakt deze voor-filosofische ontologie manifest. Het bestaan van het lichaam is tragisch, omdat we ons niet van ons lichaam kunnen vrijmaken. Het citaat op bladzijde 33 is cruciaal:

Het lichaam is niet alleen een ongelukkige of gelukkige bijkomstigheid die ons in relatie met de onverbiddelijke wereld van de materie plaatst: *zijn toebehoren tot het ik staat op zichzelf*. Het is een toebehoren *waaraan men niet ontsnapt* en die door geen enkele metafoor verwisseld kan worden met de presentie van een object buiten: het is een eenheid waarvan niets de tragische smaak van het definitieve kan veranderen.

De cursivering is van Levinas. Het gaat hier om de onmogelijkheid te ontsnappen aan het zijn-in-zijn-concreetheid of -materialiteit. Het is deze zelfde invalshoek die het mogelijk maakt om *Over de ontsnapping* in verband te brengen met de *Beschouwingen*. In de *Beschouwingen* heeft de ontsnapping echter een andere gedaante dan in *Over de ontsnapping*: Levinas brengt zijn typering van de westerse metafysica als een onophoudelijke wens om aan het zijn te ontsnappen in verband met een beknellende, onheilspellende gebeurtenis in zijn tijd: de opkomst van het nationaal-socialisme, de filosofie van het hitlerisme.

De filosofie van het hitlerisme sluit aan op de 'elementaire gevoelens' van de Duitse 'ziel', die niet zozeer bestaat in de geestelijkheid, maar wiens wezen een lichaam, een concreet gesitueerd 'Arisch' ras is. Aangezien de vrijheid van de mens, die hij zich door de ratio en democratische afstemming verwerft, toch schijn is, neemt het hitlerisme het op voor een biologische opvatting van de mens. Elke filosofie die de ketening aan het lichaam ontkent, is in de ogen van het hitlerisme leugenachtig en verwerpelijk. En daar blijft het niet bij:

Dit ideaal van mens en samenleving gaat vergezeld met een nieuw ideaal van denken en waarheid.

Tegen deze achtergrond werpt het 'Germaanse ideaal' zich op als een ware, authentieke en juiste mensopvatting. Het spreekt van een mens die zich niet overgeeft aan het spel van de Rede, maar die zich onderwerpt aan de ketening die zijn meest authentieke bestaan onthult; een ketening aan zijn lichaam, die hem door bloedverwantschap lid maakt van een zuiver ras. En dan is elke filosofie verder pervers.

Het hitlerisme onderscheidt zich van elke ideologie in dat opzicht, dat het er niet meer gaat om het enkele uitdragen van een idee, maar om de expansie zelf. De expansie van het idee, zo stelt Levinas, maakt in het hitlerisme plaats voor de expansie van een elementaire kracht. Ondanks de cultus rond Hitler, breidt het hitlerisme zich uit als een volstrekt anonieme kracht die toeneemt omdat het een directe aanspraak maakt op nationalistische elementaire gevoelens. Het wordt, zoals Levinas zegt, tot algemeen erfgoed. Hitler wordt niet groot omdat hij een volk aan zich onderwerpt, zoals we bij veel andere dictators zien, maar omdat hij zich als het ware presenteert als de 'ziel' van het Duitse ras zelf. Zich aan Hitler onderwerpen betekent voor de aanhanger zijn ware aard hervinden. De aanhanger wordt daarom niet de onderdrukte, de slaaf, van een ideologie of wat dies meer zij, maar de meester zelf. In het hitlerisme hervindt de Duitser zijn ware Ik.

Levinas geeft dus niet zozeer een analyse van 'de filosofie van het hitlerisme', veeleer wijst hij op de verwaarlozing door de westerse filosofie van het lichaam. Door deze verwaarlozing ontstaat er een lacune waar het hitlerisme handig op inspeelt. Omdat de westerse filosofie en spiritualiteit willens en wetens hebben verzuimd zich te verhouden tot het lichaam en de materie, kan het hitlerisme nu een 'filosofie' verdedigen waarin de mens geheel en al gereduceerd wordt tot het lichaam en de geschiedenis. Dit 'nieuwe' mensbeeld is een rassenleer. De 'vastgeklonkenheid' – de onmogelijkheid tot ontsnapping – wordt door het hitlerisme verabsoluteerd.

Over de ontsnapping

Evenals de *Beschouwingen* handelt *Over de ontsnapping* over het probleem van de discrepantie tussen het 'brute zijn' en de menselijke vrijheid. We hebben in het voorgaande gezien dat Levinas zich keert tegen een al te naïef idee van de vrijheid van de Rede, die doet alsof er van 'lichaam' of 'materieel-zijn', 'historiciteit' en 'gesitueerdheid' in het geheel geen sprake is. Het filosoferen moet dus niet beginnen vanuit een veronderstelde vrije Rede, maar vanuit de ervaring van ketening zelf. Vanuit de optiek van de ketening zal Levinas de westerse metafysica dan ook karakteriseren als een poging om te ontsnappen:

De ontsnapping is [...] de behoefte om uit zichzelf weg te trekken, dat wil zeggen, *te breken met de meest radicale en onvermijdelijke ketening: het feit dat het ik zichzelf is.*

Het is niet moeilijk om allerhande dagelijkse voorbeelden te vinden waaruit blijkt dat het Ik een sterke behoefte heeft om aan zichzelf te ontsnappen. De mens wil vermaakt worden, hij wil op vakantie, hij wil iets anders worden dan hij nu is, kortom: hij wil zichzelf van zich afschudden. Deze psychologische manifestaties van ontsnapping of escapisme herbergen echter een ontologie die fundamenteeler is. De ontsnapping waar Levinas in de tekst over spreekt, is een ontsnapping aan het zijn zelf in de volle realisatie van de onmogelijkheid daartoe. De eerste paragraaf van de tekst, die, ofschoon inleidend, verreweg het moeilijkste deel van de tekst uitmaakt, wijst op deze ontologische betekenis van de ontsnapping. Levinas schroomt zelfs niet te beweren:

De behoefte om te ontsnappen [...] voert ons [...] tot in het hart van de filosofie.

Daarmee geeft Levinas aan dat het hier niet slechts gaat om een toepassing van een filosofie – een die het ons mogelijk zou maken, de diepere betekenis van de behoefte te ontsnappen bloot te leggen – maar om de *filosofie zelf* als regelrechte manifestatie van de ontsnapping zelf. Op grond van deze niet weinig pretentieuze stelling kan Levinas dus niet eenvoudig terugvallen op deze of gene filosoof om zijn stelling te laten schragen. Wat rest, is een fenomenologische beschrijving van wat Heidegger in *Sein und Zeit* 'Existentialen' had genoemd: 'wezensstructuren' het typische zijnde dat de 'mens' (*Dasein*) is. Maar, nogmaals, Levinas kan het zich niet meer permitteren om op Heidegger, of op welke andere denker ook, terug te vallen. De paragrafen die volgen, behoren tot de mooiste en de meest briljante passages uit de fenomenologie. De fenomenologie wil, wars als ze is van theorievorming en systeembouw, terugkeren naar een zuivere beschrijving van de ervaring zelf, en dat is precies wat Levinas in deze tekst doet. Hij gaat de existentiële ervaringen na, beschrijft ze vanuit de ervaring zelf, om de ketening en de behoefte tot ontsnapping duidelijk te maken. De lezer die bekend is met Heideggers analyses van de angst of met Sartres beschrijvingen van de walging, zal onmiddellijk aan deze klassieke teksten moeten denken bij het lezen van Levinas' uiteenzettingen. Maar Levinas is niet te reduceren tot een voetnoot bij Heidegger of Sartre. Later, eveneens in een vroege tekst, met de naam *De l'existence à l'existant* (1947), zal de ontologische problematiek in een wat meer systematische vorm terugkeren onder de naam 'il y a' ('er is'). Zo is de walging volgens Levinas 'de ervaring zelf van het zuivere

zijn'. Dan blijkt ook dat de schrijver aan wie Levinas zich het meest verwant voelt, niet Heidegger of Sartre is, maar zijn vriend Maurice Blanchot. Deze Franse schrijver en literatuurcriticus weet als geen ander de naaktheid van het brute zijn, in zijn meest onmiddellijke manifestatie, te beschrijven. In zijn fenomenologische beschrijvingen pareert Levinas ook de gebruikelijke manieren om direct te verklaren waar ontsnappingsstreven uit voortkomt, zoals de befaamde psychoanalytische leer, die uitgaat van een primaat van een gemis dat vereffend moet worden. Levinas herkent in de ontsnapping niet zozeer een tekort, een vlucht uit een 'oorspronkelijk zelf', maar veeleer een fundamentele wezenseigenschap van het Ik zelf. De behoefte die constitutief lijkt voor het ontsnappingsstreven (men is ontevreden en vanuit de behoefte vlucht men naar een andere staat van zijn) wordt niet begrepen als een lacune in ons zijn.

Levinas gaat zorgvuldig de fenomenen van de schaamte na, alsook de misselijkheid, waarin we 'aanstoot aan ons zelf' geven. Wie misselijk is, voelt zich vastgeketend aan zichzelf. Hij wil ontsnappen maar stuit op de onmogelijkheid daarvan. In de misselijkheid voel ik mijzelf als in mijzelf weggezogen, de beperking komt niet van buiten, maar van binnen. Het is waarschijnlijk het meest benauwende fenomeen dat Levinas beschrijft.

Dat beide vroege teksten van Levinas op hun eigen merites beoordeeld kunnen worden, betekent niet dat ze losstaan van het latere werk van Levinas. Vooral de laatste paragraaf van *Over de ontsnapping* kondigt de problematiek aan die in Levinas' laatste hoofdwerk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) centraal staat: de westerse filosofie heeft zichzelf zo aan het zijn verankerd, dat ze zelfs dat wat niet is slechts in termen van zijn kan denken. Hoe te

denken voorbij dit zijn? In de laatste paragraaf van *Over de ontsnapping* behandelt Levinas deze vraag deels vanuit een inzicht dat pas later bij Heidegger en de fenomenologie een rol zou gaan spelen: het denken heeft zich aan het zijn vastgekoppeld, omdat het slechts kan denken in objecten. Alles wat het denken denkt, wordt tot object van dit denken. Het is een scherpe observatie, maar: hoe zou een alternatief eruitzien? Levinas heeft in *Over de ontsnapping* vooral de nadruk gelegd op de hardnekkigheid van het zijn zoals we dat direct in het bestaan ervaren. In de walging of de misselijkheid is er geen ontsnappen aan. Het zijn toont zich niet als het resultaat van een weloverwogen 'ik denk dus ik ben', maar in de ervaring van existentie waaraan niet de ontsnappen valt.

Toch: men zou aan *Over de ontsnapping* geen recht doen, wanneer men dit vroege essay zou reduceren tot een onrijpe poging van de latere filosoof van de alteriteit. Creëert men dan niet opnieuw een systeemdenker? *Over de ontsnapping* moet dan ook niet zozeer gelezen worden als een eerste poging te denken wat pas in *Autrement qu'être* tot wasdom komt, maar veeleer als de eerste onvermijdelijke doordenking van het zijn zelf, het hardnekkige geweld ervan en de neiging van het denken eruit te ontsnappen. Wat kan het betekenen te spreken over 'voorbij het zijn' wanneer het zijn zelf nog niet eens in zijn onontkoombare manifestatie beschreven is? Zou dat geen loze profetie zijn? Welke ontologie is het waaruit het denken moet ontsnappen en wat zijn de eerste aanzetten tot deze ontsnapping? In deze zin gaat het in beide gevallen dan ook om fundamentele teksten van Levinas, die begrepen kunnen worden als uitwerkingen van de stelling die we in *Over de ontsnapping* lezen:

Elke beschaving die het zijn accepteert – met zijn tragische wanhoopsgedrag en de misdaden die het rechtvaardigt – verdient het om barbaars genoemd te worden.

VAN HET HITLERISME

Ruud Welten

(1934)

Verantwoording

De teksten werden vertaald door Ruud Welten en Rico Sneller. Voor de vertalingen werd gebruikt gemaakt van:

Emmanuel Levinas, 'Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme', *Esprit*, 1934, no 26, november, p. 199-208. Opnieuw uitgegeven in *Les imprévus de l'histoire* (Parijs: Fata Morgana 'Livre de poche', 1994), p. 23-33 en nogmaals, met een inleiding van Miguel Abensour, (Parijs: Rivages, 1997).

Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, in: *Recherches Philosophiques* 5 (1935/1936) p. 373-392. Heruitgave: *De l'évasion. Introduit et annoté par Jacques Rolland* (Montpellier 1982; Paris: Fata Morgana 1998, p. 89-127).

ENKELE BESCHOUWINGEN OVER DE FILOSOFIE VAN HET HITLERISME (1934)

De filosofie van Hitler is simplistisch. Maar de primitieve krachten waarvan ze gebruikmaakt, laten onder de druk van een elementaire macht de ellendige fraseologie tot uitbarsting komen. Deze krachten doen de geheime nostalgie van de Duitse ziel ontwaken. Eerder dan dat het een besmetting of een waanzin is, bestaat het hitlerisme in het ontwaken van de elementaire gevoelens.

Maar hoewel het verschrikkelijk gevaarlijk is, wordt het niettemin filosofisch interessant. Want de elementaire gevoelens verbergen een filosofie. Zij drukken de houding van een ziel uit, ten overstaan van het geheel van de werkelijkheid en van haar eigen bestemming. Zij bepalen van meet af aan de richting van het avontuur dat de ziel in de wereld doormaakt, of ze gaan eraan vooraf.

Zo overstijgt de filosofie van het hitlerisme die van de aanhangers van Hitler. Zij trekt de principes zelf van een beschaving in twijfel. Het conflict speelt niet alleen tussen het liberalisme en het hitlerisme. Het christendom zelf wordt bij de troonsbestijging van Hitlers regime bedreigd, ondanks de consideraties of concordaten waarvan de christelijke kerken profiteren.

Het voldoet echter niet om, zoals sommige journalisten doen, het christelijke universalisme te onderscheiden van het racistische particularisme: een logische contradictie is niet in staat iets uit te wijzen over een concrete gebeurtenis. De betekenis van een logische contradictie die twee stromingen van ideeën tegenover elkaar plaatst, doet zich alleen dan volledig voor indien men begint bij hun bron, bij de aanschouwing, bij de oorspronkelijke beslissing die ze mogelijk maakt. Het is in deze geest dat de beschouwingen die volgen zullen worden uiteengezet.

De politieke vrijheden maken niet de volledige inhoud uit van de vrijheidsgeest welke voor de Europese beschaving verwijst naar een opvatting van de uiteindelijke menselijke lotsbeschikking. Deze opvatting is een gevoel van absolute menselijke vrijheid ten opzichte van de wereld en de mogelijkheden die hem aanzetten tot handelen. Ten overstaan van het universum vernieuwt de mens zich voortdurend. Absoluut gesproken heeft hij geen geschiedenis.

Want de geschiedenis is de meest diepgaande, fundamentele beperking. De tijd, die de voorwaarde voor de menselijke existentie is, is bovenal voorwaarde voor het onherstelbare. Het voldongen feit, gedragen door een heden dat vervliegt, ontsnapt voor altijd aan de greep van de mens maar drukt niettemin op zijn lotsbestemming. Achter de melancholie van de eeuwige loop der dingen – van het bedrieglijke heden volgens Heraclitus – speelt zich de tragedie af van de onafzettelijkheid van een onuitwisbaar verleden, dat elk initiatief ertoe veroordeelt slechts een voortzetting te zijn. De echte vrijheid, het echte begin, zou een echt heden vereisen, dat – steeds op het hoogtepunt van een bepaalde lotsbeschikking – deze toch voortdurend opnieuw doet beginnen.

Het jodendom brengt deze grootse boodschap. De wroeging – een pijnlijke uitdrukking van de radicale onmacht om het onherstelbare te herstellen – kondigt het berouw aan, dat een herstellende vergeving teweegbrengt. De mens vindt in het heden iets om het verleden te veranderen, iets om het uit te wissen. De tijd verliest zijn onomkeerbaarheid zelf. Als een gewond dier zakt de tijd aan de voeten van de mens afgemat in elkaar. En hij bevrijdt hem.

Het bittere gevoel van natuurlijke onmacht van de mensen overstaan van de tijd zet de totale tragiek neer van de Griekse *Moirai*¹, de totale wrangheid van het idee van zonde en de totale grandeur van de opstand van het christendom. Tegenover de Atriden², die te kampen hebben met de ballast van een verleden, vreemd en meedogenloos als een banvloek, plaatst het christendom een mystiek drama. Het Kruis bevrijdt; en dankzij de eucharistie die over de tijd triomfeert, vindt deze bevrijding elke dag plaats. Het heil dat het christendom wil brengen doet zich gelden door de belofte om het onherroepelijke, voltooid in het wegstromen van de ogenblikken, opnieuw te laten beginnen. Het doet zich gelden door de belofte van het te boven komen van de absolute contradictie: die van een verleden dat aan het heden onderworpen is, van een verleden dat altijd in het geding is of ter discussie staat.

Daarmee proclameert het christendom de vrijheid. Daarmee maakt het de vrijheid in haar gehele omvang mogelijk. Niet alleen is de keuze voor de lotsbeschikking vrij. De gedane keuze wordt geen noodlot.

De mens behoudt de mogelijkheid – een bovennatuurlijke weliswaar, maar toch bevattelijk en concreet – om het contract waardoor hij zich vrijwillig geëngageerd heeft, op te zeggen. Op elk moment kan hij zijn naaktheid van de eerste dagen der schepping herwinnen. De heroovering is niet eenvoudig. Ze kan mislukken. Ze is geen effect van een wispelturig besluit van een wil die geplaatst is in een willekeurige wereld. Maar de intensiteit van de vereiste

1. *Moirai* is Grieks voor het noodlot, ook gepersonifieerd als schikgodin.

2. De Atriden zijn in de Griekse mythologie de zonen van Atreus: Agamemnon en Menelaos, die gebukt gaan onder een vloek waarvoor een daad van hun vader verantwoordelijk is.

inspanning ondervindt alleen de weerbarstigheid van het obstakel en accentueert de oorspronkelijkheid van de beloofde en gerealiseerde nieuwe orde; een orde die triomfeert door de dikke lagen van de natuurlijke existentie te verscheuren.

Deze oneindige vrijheid ten aanzien van elke hechting, één waardoor uiteindelijk geen enkele hechting definitief is, staat aan de basis van de christelijke notie van de ziel. Zonder op te houden uiterst concrete werkelijkheid te zijn, en de diepste grond van het individu uit te drukken, heeft deze oneindige vrijheid de sobere zuiverheid van een transcendente adem.³ Dwars door de wisselvalligheden van de werkelijke geschiedenis van de wereld heen, geeft het vermogen tot vernieuwing aan de ziel iets als een noumenale natuur, die beschermd is tegen de inbreuken van een wereld waarin de concrete mens evenwel gevestigd is.⁴ De paradox is slechts schijnbaar. De losmaking van de ziel is geen abstractie, maar een concreet en positief vermogen om zich los te maken, om zich terug te trekken. De gelijkwaardigheid van alle zielen, ongeacht de materiële of sociale conditie van de personen, vloeit niet voort uit een theorie die achter de individuele verschillen een analogie in 'psychologische gesteldheid' veronderstelt. Deze gelijkwaardigheid is te danken aan het vermogen dat de ziel gegeven is om zich te bevrijden van wat *er geweest is*, van alles wat haar gebonden hield, van alles wat het aangedreven heeft – om zijn oorspronkelijke zuiverheid te hervinden.

3. Dit is een verwijzing naar Voltaire, *La Henriade*, Chant IXème: 'Jamais l'air de la cour, et son souffle infecté, n'altéra de son cœur l'austère pureté.'

4. Zie inleiding.

Ook al moffelt het liberalisme van de laatste eeuwen het dramatische aspect van deze vrijheid weg, toch bewaart het er een essentieel element van in de vorm van de soevereine vrijheid van de rede. Heel het filosofische en politieke denken van de Moderniteit heeft de neiging om de menselijke geest op een hoger plan dan de werkelijkheid te plaatsen. Ze delft een afgrond tussen mens en wereld. Door toepassing van de categorieën van de fysische wereld op de spiritualiteit van de rede onmogelijk te maken, plaatst de filosofie de diepste grond van de geest buiten de meedogenloze wereld en de onverbiddelijke geschiedenis van het concrete bestaan. De filosofie vervangt de blinde wereld van het gezonde verstand (*sens commun*) door een door de idealistische filosofie gereconstrueerde wereld, doordrenkt van de rede en aan de rede onderworpen. In plaats van vrijheid door genade is er de autonomie, maar die is doordrongen van het joods-christelijke *Leitmotiv* van vrijheid.

De Franse schrijvers van de achttiende eeuw, baanbrekers van de democratische ideologie en van de Verklaring van de rechten van de mens, hebben, ondanks hun materialisme, toegegeven aan het gezichtspunt van een rede die de fysische, psychologische en sociale materie bezweert. Het licht van de rede volstaat om de schimmen van het irrationele te verjagen. Wat blijft er van het materialisme over wanneer de materie volledig van rede is doordrongen?

De mens van de liberale wereld kiest zijn bestemming niet onder de druk van een Geschiedenis. Hij kent zijn mogelijkheden niet als angstige vermogens die in hem opwellen en die hem steeds een vast bepaalde weg insturen. Deze mogelijkheden zijn voor hem slechts logisch van aard. Het zijn mogelijkheden die zich voordoen aan een niet vooringenomen rede, die kiest terwijl ze voortdurend afstand bewaart.

II

Het marxisme bestrijdt deze opvatting van de mens en het is voor het eerst in de geschiedenis van het westen dat dit gebeurt.

De menselijke geest doet zich aan het marxisme niet meer voor als een pure vrijheid; als een ziel die boven elke hechting zweeft; het is niet langer de zuivere rede die deel uitmaakt van een rijk der doelen. De menselijke geest is overgeleverd aan materiële behoeften. Maar onderworpen aan een materie en een maatschappij die niet gehoorzamen aan het toverstokje van de rede, is het concrete en beteu- gelde bestaan van de menselijke geest van groter belang, van groter gewicht dan de machteloze rede. Het gevecht dat aan de intelligentie voorafgaat, legt haar beslissingen op die zij niet genomen heeft. 'Het zijn bepaalt het bewust- zijn.' De wetenschap, de moraal, de esthetica zijn niet wetenschap, moraal, en esthetica op zich, maar geven op elk moment de fundamentele tegenstelling weer tussen bur- gerlijke en proletarische beschaving.

De geest uit de traditionele opvatting verliest dit vermo- gen om alle banden los te maken: iets waarop ze altijd zo trots was. Hij stoot op bergen die door geen enkel geloof op eigen kracht aan het wankelen gebracht kunnen wor- den. De absolute vrijheid – de vrijheid die wonderen ver- richt – wordt voor het eerst uit de constitutie van de geest verbannen. Daarmee staat het marxisme niet alleen tegen- over het christendom, maar tegenover elk idealistisch libe- ralisme waarvoor 'het zijn het bewustzijn niet bepaalt', maar het bewustzijn of de rede het zijn bepaalt.

Daarmee maakt het marxisme zich tot tegenvoeter van de Europese cultuur, of breekt het minstens de harmonieu- ze curve van haar ontwikkeling.

III

Niettemin is deze breuk met het liberalisme niet definitief. Het marxisme is zich ervan bewust dat het in zekere zin de tradities van 1789 voortzet, en het jakobinisme lijkt in hoge mate de marxistische revolutionairen te inspireren. Meer nog, ook al bestaat de fundamentele intuïtie van het marxisme erin om de geest in een onvermijdelijke verhouding tot een bepaalde situatie te ontwaren, toch heeft deze aan-schakeling niets radicaals. Het door het zijn bepaalde individuele bewustzijn is niet zo onmachtig dat het niet, minstens in beginsel, het vermogen behoudt om de maatschappelijke betovering van zich af te schudden; een betovering die derhalve vreemd aan het wezen van het bewustzijn lijkt te zijn. Zich bewust worden van zijn maatschappelijke situatie betekent voor Marx zelf een bevrijding van het fatalisme die deze maatschappelijke situatie met zich meebrengt.

Een opvatting die werkelijk is tegengesteld aan de Europese opvatting van de mens zou slechts mogelijk zijn wanneer de situatie waarin hij is vastgeklonken er niet nog eens los bovenopkomt, maar zelf het fundament van zijn bestaan uitmaakt. Dat is een paradoxale vereiste, waaraan de ervaring van ons lichaam lijkt te voldoen.

Wat betekent het volgens de traditionele interpretatie om een lichaam te hebben? Het lichaam wordt geduld als een object uit de buitenwereld. Voor Socrates is het als de ketenen waarmee de filosoof gevangen wordt gehouden in de Atheense gevangenis: het houdt hem gevangen, precies zoals het graf dat op hem wacht. Het lichaam is obstakel. Het breekt de vrije vaart van de geest, het brengt deze terug naar aardse condities, maar als een obstakel moet het overwonnen worden.

Dit is het gevoel van de eeuwige vreemdheid van het lichaam ten opzichte van onszelf, waardoor zowel het christendom als het moderne liberalisme zijn gevoed. Het is dit gevoel dat is blijven bestaan dwars door alle ethische variaties heen en ondanks de neergang ten gevolge van het ascetische ideaal sinds de Renaissance. Als de materialisten het 'ik' met het lichaam verwarden, deden zij dat voor de prijs van een zuivere en eenvoudige negatie van de geest. Zij plaatsten het lichaam in de natuur, ze gaven het geen bijzondere plaats in het universum.

Welnu, het lichaam is niet alleen de eeuwige vreemdeling. Een gevoel van identiteit tussen ons lichaam en onszelf, dat in sommige omstandigheden intens is, wordt door de klassieke interpretatie naar een inferieur niveau verbanen en beschouwd als een etappe die weer verlaten moet worden. Het lichaam is ons niet alleen nabij en vertrouwd dan de rest van de wereld, het heeft niet alleen zeggenschap over ons psychologische leven, ons humeur en onze activiteit. Voorbij deze onbeduidende constatering is er het gevoel van identiteit. Worden wij in deze unieke warmte van ons lichaam onszelf niet gewaar, nog vóór het ontluiken van het Ik dat beweert dat het zich ervan losmaakt? Bieden ze geen weerstand tegen elke beproeving, die banden die, lang voor de ontluiking van de intelligentie, door het bloed worden gevestigd? In een gevaarlijke sportbeweging, in een gewaagde oefening, waarin de bewegingen een perfectie bereiken die, met de dood op de hielen, bijna abstract is, moet elk dualisme tussen het ik en het lichaam verdwijnen. En ervaart de zieke in de dwangpositie van de fysieke pijn niet de ondeelbare eenvoud van zijn zijn, wanneer hij zich in zijn bed van lijden omdraait om een toestand van kalmte te vinden?

Kan men zeggen dat de analyse in de pijn het verzet van

de geest tegen deze pijn onthult, een revolte, een weigering er te blijven en diensgevolge een poging om te overwinnen? Maar is deze poging niet gekarakteriseerd als van meet af aan wanhopig? Blijft de opstandige geest niet onontkoombaar opgesloten in de pijn? En bepaalt deze wanhoop niet de uiteindelijke diepte van de pijn?

Terzijde van de door het traditionele westerse denken gegeven interpretatie van deze feiten – feiten die ze bruut en grof noemt, en die ze weet te herleiden – kan er het gevoel van hun onherleidbare oorspronkelijkheid blijven bestaan, alsook de wens om de zuiverheid in stand te houden. In de fysieke pijn zou een absolute toestand bestaan.

Het lichaam is niet alleen een ongelukkige of gelukkige bijkomstigheid die ons in relatie met de onverbiddelijke wereld van de materie plaatst: *zijn toebehoren tot het ik staat op zichzelf*. Het is een toebehoren *waaraan men niet ontsnapt* en die door geen enkele metafoor verwisseld kan worden met de presentie van een object buiten: het is een eenheid waarvan niets de tragische smaak van het definitieve kan veranderen.

Dit gevoel van identiteit tussen het Ik en het lichaam – dat welbeschouwd niets gemeen heeft met het gangbare materialisme – zal het dus hun die daarvan uit willen gaan, nooit mogelijk maken om aan de basis van deze eenheid de dualiteit terug te vinden van een vrije geest die strijdt met het lichaam waaraan hij zou zijn vastgeketend. Voor hen bestaat daarentegen het gehele wezen van de geest nu juist in deze ketening aan het lichaam. Het scheiden van de concrete vormen waarmee de geest zich van meet af aan verbonden heeft, is verraad aan de oorspronkelijkheid van het gevoel zelf waar het naar eigen zeggen van uitging.

Het belang dat aan dit gevoel van het lichaam toegeschreven wordt en waar de westerse geest zich nooit tevree

den mee heeft willen stellen, ligt ten grondslag aan een nieuwe opvatting van de mens. Het biologische – met alles wat dit aan fataliteit met zich meedraagt – wordt meer dan een *object* van het spirituele leven, zij wordt het hart daarvan. De mysterieuze stemmen van het bloed, de roepstemmen van de erfelijkheid en van het verleden waarvan het lichaam op een raadselachtige manier het voertuig is, verliezen hun gedaantes van problemen die onderworpen zijn aan een Ik dat op een soevereine wijze vrij is. Om deze problemen op te lossen verschaft het Ik slechts de onbekende grootheden zelf van deze problemen. Het Ik is eruit opgebouwd. Het wezen van de mens huist niet in de vrijheid, maar in een soort ketening. Werkelijk zichzelf zijn betekent niet dat men uitgaat boven de contingenties, welke altijd vreemd zijn aan de vrijheid van het Ik. Het is daarentegen: zich bewust worden van de onvermijdelijke oorspronkelijke ketening die onlosmakelijk met ons lichaam verbonden is; het is bovenal deze ketening accepteren.

Daarom wordt elke sociale structuur die een bevrijding ten aanzien van het lichaam afkondigt en die het lichaam daarbij niet betreft, verdacht, als een verloochening of een verraad. De vormen van de moderne samenleving die gebaseerd zijn op de onderlinge afstemming van de vrije wilsuitingen zullen niet alleen fragiel en inconsequent blijken, maar ook vals en leugenachtig. Zo verliest de gelijkstelling van geesten de grootsheid van de triomf van de geest over het lichaam. Het wordt tot een schepping van vervalsers. Uit deze concretisering van de geest vloeit onmiddellijk een samenleving op basis van bloedverwantschap voort. En: wanneer het ras niet bestaat, moet het uitgevonden worden!

Dit ideaal van mens en samenleving gaat vergezeld met een nieuw ideaal van denken en waarheid.

Dat wat de structuur van denken en waarheid in de westerse wereld karakteriseert – we hebben het onderstreept – is de afstand die vanaf het eerste begin de mens scheidt van de ideeënwereld waaruit hij zijn waarheid zal kiezen. Ten overstaan van deze wereld is hij vrij en alleen. Hij is in dusdanige mate vrij dat hij het vermogen heeft deze afstand niet te overbruggen, de keus niet ten uitvoer te brengen. Het scepticisme is een fundamentele mogelijkheid van de westerse geest. Maar is de afstand eenmaal overbrugd en de waarheid gevat, dan bewaart de mens daar niet minder zijn vrijheid om. De mens kan zich beheersen en op zijn keus terugkomen. In de bevestiging broeit reeds de toekomstige negatie. Deze vrijheid bepaalt heel de waardigheid van het denken, maar ze bergt ook het gevaar ervan in zich. In de interval die de mens scheidt van de idee glipt de leugen.

Het denken wordt spel. De mens schept behagen in zijn vrijheid en onderwerpt zich uiteindelijk aan geen enkele waarheid. Hij zet zijn vermogen tot twijfelen om in een gebrek aan overtuiging. Zich niet binden aan een waarheid wordt voor hem: zijn persoon niet willen inlaten met een schepping van de spirituele waarden. De onmogelijk geworden oprechtheid maakt korte metten met elk heroïsme. De beschaving wordt belaagd met alles wat niet authentiek is, met het surrogaat dat ten dienste wordt gesteld van belangen en van de mode.

Het Germaanse ideaal van de mens doet zich vooral voor als een belofte van oprechtheid en oorspronkelijkheid aan een samenleving die het levende contact met zijn ware vrijheidsideaal verliest om er vervolgens de ontaarde vormen van aan te nemen, een samenleving die, niet ziende dat dit ideaal inspanning vereist, vooral blij is met datgene wat gemak met zich meebrengt. De mens staat niet meer tegenover een wereld van ideeën waar hij in een soevereini-

ne beslissing van zijn vrije rede zijn eigen waarheid kan kiezen; hij is van meet af aan gebonden aan verschillende ideeën, zoals hij door zijn geboorte gebonden is met zijn bloedverwanten. Hij kan niet meer met het idee spelen, want, uitgegaan als het is van zijn concrete bestaan, verankerd aan zijn vlees en zijn bloed, bewaart het idee de ernst ervan.

Geketend aan zijn lichaam ziet de mens zich onmachtig om aan zichzelf te ontsnappen. De waarheid is voor hem niet meer dan de beschouwing van een uitheems schouwspel. Het is een drama waarin de mens zelf de acteur is. Onder het gewicht van zijn gehele bestaan – dat gegevens in zich bergt waarop hij niet meer kan terugkomen – zal de mens zijn ja of nee uitspreken.

Maar waartoe verplicht deze oprechtheid? Elke rationele gelijkstelling of mystieke eenheid tussen geesten die niet gebaseerd is op bloedverwantschap is verdacht. En niettemin zal het nieuwe type van waarheid geen afstand kunnen doen van de formele aard van de waarheid, en nog steeds universeel zijn. De waarheid mag dan in de sterkste betekenis van het bezittelijk voornaamwoord *mijn* waarheid zijn, ze moet streven naar de schepping van een nieuwe wereld. Zarathoestra stelt zich niet tevreden met zijn transfiguratie, hij daalt af van zijn berg en draagt een evangelie uit. Hoe is de universaliteit verenigbaar met het racisme? Er zal daar – en dat is geheel in de rede van de primaire inspiratie van het racisme – een fundamentele verandering van het idee zelf van universaliteit zijn. *Dit idee moet plaats maken voor een idee van expansie*, want de expansie van een kracht laat een hele andere structuur zien dan de verbreding van een idee.

Het idee dat zich verspreidt, maakt zich wezenlijk los van zijn vertrekpunt. Het wordt, ondanks de persoonlijke

nadruk die haar schepper haar meegeeft, het algemene erfgoed. Het is volstrekt anoniem. Hij die het accepteert wordt zijn meester, evenals hij die het aanbiedt. De verbreiding van een aldus gecreëerd idee door een gemeenschap van 'meesters' is een proces van gelijkmaking. Bekeren of overhalen betekent het zich verwerven van gelijkgestemden. De universaliteit van een orde in de westerse maatschappij weerspiegelt altijd deze universaliteit van de waarheid.

Maar de kracht wordt gekarakteriseerd door een ander type verbreiding. Hij die haar uitoefent doet er geen afstand van. De kracht gaat niet verloren onder hen die haar ondergaan. De kracht is gebonden aan de persoonlijkheid of aan de maatschappij die haar uitoefent en maakt deze groter door de rest eraan ondergeschikt te maken. Hier vestigt de universele orde zich niet als een logisch gevolg van een ideologische uitbreiding: het is deze uitbreiding zelf die de eenheid van een wereld en heren en slaven bepaalt. De wil tot macht van Nietzsche die het moderne Duitsland hervindt en verheerlijkt, is niet slechts een nieuw ideaal, het is een ideaal dat tegelijkertijd zijn eigen vorm van universalisering in zich draagt: oorlog, verovering.

Maar wij sluiten hier aan bij algemeen bekende ideeën. We hebben geprobeerd om ze aan een fundamenteel principe te verbinden. Wellicht zijn we erin geslaagd te laten zien dat het racisme niet alleen maar het tegenovergestelde is van een of ander specifiek onderdeel van de christelijke en liberale cultuur. Het is niet een of ander dogma van democratie, parlementarisme, dictatoriaal regime of religieuze politiek dat op het spel staat. Het is de menselijkheid van de mens zelf.

OVER DE ONTSNAPPING

I

De opstand van de traditionele filosofie tegen de idee van het zijn komt voort uit de strijdigheid tussen de menselijke vrijheid en de gegevenheid van het brute zijn dat met die vrijheid botst. Het conflict waaruit deze opstand is voortgekomen, plaatst de mens dan tegenover de wereld in plaats van tegenover zichzelf. De enkelvoudigheid van het subject ligt voorbij de worstelingen die hem verscheuren en die in de mens 'ik' tegenover 'niet-ik' plaatsen. Deze worstelingen breken geenszins de eenheid van het 'ik', dat – gezuiverd van alles wat niet authentiek-menselijk is – is voorbestemd tot vrede met zichzelf, en zichzelf afrondt, zich afsluit en zich op zichzelf verlaat.

Ondanks haar heroïsche opvatting omtrent de menselijke bestemming verwijderd de romantiek van de achttiende en negentiende eeuw zich niet van dit vredesideaal. Er wordt een beroep gedaan op het individu om zich los te maken van die wezensvreemde werkelijkheid die het verstikt, teneinde de volledige ontluiking van zijn eigen werkelijkheid veilig te stellen. De worsteling met het obstakel is het enige wat zijn heldendom te doen staat; zij is gericht tegen het wezensvreemde. Niemand is zo hoogmoedig als Rousseau of Byron, niemand méér zelfgenoegzaam dan zij.

Deze opvatting van het 'ik' als een zelfgenoegzaam wezen is een van de essentiële kenmerken van de burgergeest en zijn filosofie.¹ De zelfgenoegzaamheid van de klei-

1. Zelfgenoegzaamheid is de vertaling van *suffisance* dat hier niet in morele zin gebruikt wordt ('verwaandheid'), maar in de eigenlijke betekenis van 'aan zichzelf genoeg hebbend'. Het zijn is 'zichzelf

ne burger voedt niettemin de stoutmoedige dromen van het rusteloze en vermete kapitalisme. Die zelfgenoegzaamheidsopvatting leidt de kapitalistische cultus van inspanning, initiatief en ontdekking, die, in plaats van zich te richten op een verzoening van de mens met zichzelf, voor hem juist de onbekendheid van de tijd en de dingen bezweert. De burger erkent geen innerlijke verscheuring en zou zich schamen voor een gebrek aan zelfvertrouwen; maar hij maakt zich bezorgd over de werkelijkheid en de toekomst, want die dreigen het onbetwiste evenwicht van het heden waarop de burger grip heeft, te verstoren. De burger is wezenlijk conservatief, maar er bestaat zoiets als een rusteloos conservatisme. Hij maakt zich druk om allerlei zaken en om wetenschap, als vormden die een verdediging tegen de dingen en het onvoorspelbare dat ze herbergen. Zijn drang om te willen bezitten is een drang om alles naadloos te kunnen invoegen, en zijn imperialisme is een zoektocht naar veiligheid. Over het antagonisme dat hem tegenover deze wereld plaatst, wil hij de witte mantel van zijn 'innerlijke vrede' werpen. De gerustheid van zijn bewustzijn neemt de beschamende gedaante van gewetenloosheid aan. Maar als gematigd materialist verkiest hij de zekerheid van de dag van morgen boven het genieten. Tegen de toekomst, die onbekende dingen binnenbrengt bij de reeds opgeloste problemen van zijn leven, vraagt hij om garanties aan het heden. Wat hij bezit, wordt tot rente-

bedruipend': op zich genomen heeft het oorzaak noch gevolg, zin noch onzin, het is niet volmaakt of onvolmaakt, goed of slecht, maar *is* het alleen maar. Levinas tracht terug te keren naar deze van metafysica ontdane naaktheid van het zijn, om te laten zien hoe het ons, juist vanwege de anonimiteit en naaktheid, benauwt. Dat is ook de betekenis van de zin hierboven: 'De bruutheid van zijn affirmatie is absoluut voldoende en verwijst nergens anders naar.'

dragend kapitaal of tot verzekering tegen risico's, en zijn aldus handelbaar gemaakte toekomst voegt zich derhalve bij zijn verleden.

Maar deze categorie van de zelfgenoegzaamheid is enkel uitgedacht naar het beeld van het *zijn* zoals de dingen ons dit aanreiken. Zij *zijn*. Hun wezen en hun eigenschappen zijn dan misschien onvolmaakt, maar juist de gegevenheid van het zijn ligt voorbij het onderscheid tussen het volmaakte en het onvolmaakte. De bruutheid van de affirmatie van het zijn is volledig toereikend en verwijst nergens anders naar. Het zijn *is*: daar is niets aan toe te voegen zolang men zich bij een zijnde enkel op het bestaan ervan richt. Deze pure zelf-referentie is precies wat men bedoelt wanneer men over de identiteit-van-het-zijn spreekt. Identiteit is geen eigenschap van het zijn, en zou trouwens ook niet eens kunnen bestaan uit een overeenkomst in eigenschappen die zelf, op hun beurt, al identiteit veronderstellen. 'Identiteit' drukt uit dat het nu-eenmaal-gegeven-zijn van het zijn afdoende is; naar het schijnt kan niemand het absolute en definitieve karakter van het zijn in twijfel trekken.

En de westerse filosofie is inderdaad nooit verder dan dat gegaan. Ten strijde trekkend tegen het ontologisme streed zij onderwijs voor een beter zijn; voor een harmonie tussen onszelf en de wereld of voor de vervolmaking van ons eigen zijn.² Het westerse ideaal van vrede en harmonie veronderstelde de zelfgenoegzaamheid van het zijn. Het tekortschie-

2. Onder 'ontologisme' wordt hier verstaan: het reduceren van alles tot zijnden en niet anders dan dat. Ontologie, zo impliceert Levinas, streeft in weerwil van haar eigen pretenties, altijd al naar meer dan enkel het denken van alles als zijnd. Het is uit op zingeving, het laten zien van de uiteindelijke harmonie van alles wat is, zoals gebeurt in de filosofie van Leibniz.

ten (*l'insuffisance*) van de *condition humaine* is nooit anders begrepen dan als een beperking van het zijn, zonder dat de betekenis van 'het eindige zijn' ooit echt overwogen is. De transcendentie van deze grenzen, de gemeenschap met het oneindige zijn bleef haar enige preoccupatie...

En ondertussen is het moderne gevoel verwickeld in problemen, die, misschien voor het eerst, wijzen op het loslaten van deze zorg om transcendentie. Alsof zij zekerheid had dat het idee van een grens niet van toepassing was op het *bestaan* van dat wat is, maar uitsluitend op haar *aard*, en alsof zij in het zijn een dieper gebrek signaleerde. Een *escapisme* (*évasion*), dat in de hedendaagse literatuur zijn vreemde rusteloosheid manifesteert³, dient zich aan als de meest radicale veroordeling van de filosofie van het zijn door onze generatie.

Deze term 'ontsnapping' (*évasion*), die we ontleenen aan de taal van de hedendaagse literatuurkritiek, is niet slechts een modieuze term: ze verwijst naar de *Weltschmerz* van onze tijd. Het is niet eenvoudig om de lijst op te stellen van alle situaties van het moderne leven waarin het escapisme zich manifesteert. Deze situaties worden gevormd in een tijd die niemand meer aan de zelfkant van het leven laat en waarin niemand nog bij machte is om aan zichzelf voorbij te gaan. Wat er wordt aangegrepen door het onbegrijpelijke raderwerk van de universele orde is niet meer het individu dat zichzelf nog niet toebehoort, maar juist een autonoom persoon, die, op de vaste grond die hij zich veroverd heeft, zichzelf als mobiliseerbaar ervaart, in alle betekenissen van dit woord. Zodra hij ter discussie wordt gesteld, overvalt deze persoon het smartelijk bewustzijn van

3. *Littérature d'évasion* betekent 'ontspanningslectuur'.

de uiterste realiteit waarvan hem het offer wordt gevraagd. Het bestaan-in-de-tijd neemt de gedaante aan van de onuitsprekelijke bekoring door het absolute. De elementaire waarheid *dat er zijn is* – een zijn dat kost en weegt – openbaart zich in een peilloze bruutheid en ernst. Het genoeglijke spel van het leven verliest zijn spelkarakter. Niet dat de kwellingen waarmee het levensspel dreigt, dit leven bederven, maar doordat de diepte van het lijden bestaat uit de onmogelijkheid het te onderbreken en uit een bitter gevoel, vastgeklonken te zijn. De onmogelijkheid om zich aan het spel te onttrekken en de dingen hun nuttelosheid van speelgoed terug te geven, markeert precies het moment waarop de kindertijd tot een eind komt en de notie van de 'ernst' zelf gaat invullen. Dat wat telt in heel deze ervaring van het zijn is niet de ontdekking van een nieuwe karakteristiek van ons bestaan, maar van zijn feitelijke gegevenheid zelf, de onontkoombaarheid zelf van onze aanwezigheid.

Toch is deze openbaring van het zijn en van alles wat het aan gewichtigheid en, tot op zekere hoogte, aan definitiefs, met zich meebrengt, tegelijkertijd ook ervaring van een opstand. Deze heeft niets meer gemeenschappelijk met de opstand die het 'ik' van het 'niet-ik' onderscheidde; het zijn van het 'niet-ik' botste weliswaar met onze vrijheid, maar deed dit juist door de uitoefening van deze vrijheid te bekrachtigen. Het zijn van het 'ik', waarvan de oorlog en de periode na de oorlog het mogelijk gemaakt hebben het te kennen, laat ons geen enkel spel meer toe. De behoefte om de tegenstand van het 'niet-ik' te overwinnen kan alleen maar een behoefte zijn om te ontsnappen.

De ontsnapping komt niet alleen voort uit de droom van de dichter die tracht te ontkomen aan de 'lagere werkelijkheden'; ze komt ook niet, zoals het geval is bij de romantici van de achttiende en negentiende eeuw, voort uit de

behoefte om te breken met de conventies en de sociale dwangmiddelen die onze persoonlijkheid zouden vervalsen of vernietigen; ze betreft geen zoektocht naar het wonder dat in staat zou zijn om de sluimering van ons burgerlijke bestaan te verbreken; nog minder bestaat de ontsnapping erin zich te bevrijden van de ontorende vormen van slavernij die het blinde mechanisme van ons lichaam ons oplegt, want het is niet alleen de mogelijke identificatie van de mens met de natuur die hem angst inboezemt. Al deze motieven zijn slechts variaties op een thema waarvan ze de diepte niet kunnen evenaren. Onderwijl sluiten ze dit thema in zich, maar ze transponeren het. Want ze stellen het zijn zelf nog niet ter discussie, en gehoorzamen aan een behoefte om de grenzen van het eindige zijn te overstijgen. Deze motieven drukken de verschrikking uit van een bepaalde *definitie* van ons zijn en niet van het zijn als zodanig. De vlucht waarop ze aansturen is een zoektocht naar een schuilplaats. Het gaat er namelijk niet alleen om erop uit te gaan (*sortir*), maar ook om ergens heen te gaan. De behoefte aan ontsnappen is daarentegen absoluut gelijk aan alle eindpunten waar haar avontuur haar brengt; alsof het begane pad de ontevredenheid niet kon wegnemen.

De behoefte aan ontsnappen moet echter niet verward worden met de levensdrang (*élan vital*) of het scheppende in-wording-zijn, die volgens een beroemde beschrijving geenszins de doeleinden bij voorbaat fixeert, maar ze daarentegen creëert.⁴ Wordt het geschapen-zijn, als een gebeuren met een eigen bestemming, niet tot een last voor zijn

4. Deze beroemde beschrijving van de *élan vital* is uiteraard die van Henri Bergson (1859-1941), die ten tijde van deze tekst van Levinas Frankrijks belangrijkste filosoof was. Zie Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Parijs: PUF, 1941.

schepper? Het ontsnappen daarentegen verwijdt zich juist van wat er in het zijn aan zwaarte is. Het is waar dat de continue vernieuwing van de zogenaamde levensdrang breekt met de gevangenis van een hier en nu, dat, nog maar nauwelijks actueel, al weer verleden wordt, en het is eveneens waar dat de schepping nooit stilstaat bij de enkele goedkeuring van haar werk⁵; maar het blijft zo dat de vernieuwing in die levensdrang geïnterpreteerd wordt als een schepping en ze aldus nog steeds een slaafse onderwerping aan het zijn betekent. Ondanks haar breuk met de onbuigzaamheid van het klassieke zijn, ontkomt de filosofie van de scheppingsdrang niet aan de begoocheling van dat klassieke zijn; immers, voorbij het werkelijke is ze zich enkel nog bewust van de activiteit die dit werkelijke schept. Alsof het waarachtige middel om het werkelijke achter zich te laten kon bestaan in een toevlucht tot het soort activiteit dat nu net op dat werkelijke uitkomt.

Het worden is namelijk in wezen níét het tegendeel van zijn. De hang naar de toekomst, het 'voor-zichzelf-uit' welke in de drang vervat liggen, kenmerken een zijn dat bestemd is voor een loopbaan. De drang is scheppend, maar onweerstaanbaar. De vervulling van een bestemming is steeds het stigma van het zijn: de bestemming is niet geheel en al voorgebaand, maar haar vervulling is onvermijdelijk. Men staat op een kruispunt, maar men moet kiezen. We zijn aan boord gegaan. In de levensdrang reizen wij naar het onbekende, maar we gaan ergens naar toe, terwijl we in de ontsnapping er juist geheel uit willen. Het is precies deze categorie van het 'uitgaan' – die niet als een vorm van vernieuwing of van schepping kan worden opgevat –

5. Verwijzing naar *Genesis*, I, waar elke scheppingsdaad en –dag door God wordt besloten met de woorden 'en God zag dat het goed was'.

welke we hier in haar zuivere vorm willen begrijpen. Een thema zonder weerga, dat ons uitnodigt om uit het zijn weg te gaan. Een zoektocht naar een uitgang, maar beslist niet de nostalgie van de dood, want de dood is geen uitweg, zoals het ook geen oplossing is. De achtergrond van dit thema is bepaald door een behoefte aan *excedentie* (*excedance*) – men vergeve ons het neologisme. Zo doet het zijn zich aan de behoefte tot ontsnappen noch enkel als een obstakel voor, waarvan het vrije denken zich zou moeten losmaken, noch als de onbuigzaamheid, die, terwijl ze uitnodigt tot slagvaardigheid, een oorspronkelijke krachtsinspanning eist, maar verschijnt het zijn als een gevangenschap, waaruit men moet wegtrekken.

Het bestaan vormt een absoluutheid die zichzelf doet gelden zonder verwijzing naar iets anders. Het is de identiteit. Maar in deze pure zelf-referentie wordt de mens een soort dualiteit gewaar. Zijn identiteit met zichzelf verliest het karakter van logische of tautologische vorm. Zoals we zullen laten zien, neemt die identiteit een dramatische vorm aan. In de identiteit van het 'ik' openbaart de identiteit van het zijn, dat zij in wezen geketend is, want zij verschijnt als lijden en nodigt uit tot ontsnappen. De ontsnapping is dan ook de behoefte om uit zichzelf weg te trekken, dat wil zeggen, *te breken met de meest radicale en onvermijdelijke ketening: het feit dat het ik zichzelf is.*

Het ontsnappen heeft daarom slechts weinig gemeen met de behoefte aan 'tallose levens'; dit laatste motief is weliswaar analoog aan de moderne literatuur, maar verschilt daarvan totaal in intenties. Het 'ik' dat uit zichzelf wil wegtrekken, ontloopt zichzelf niet als begrensd zijnde. Niet het feit dat het leven keuze zou zijn, en dientengevolge opoffering van talrijke mogelijkheden die zich nooit verwirkelijken, spoort aan tot ontsnapping. De behoefte aan

een universeel of oneindig bestaan dat de realisatie van alle mogelijkheden toelaat, veronderstelt op de bodem van het 'ik' een gerealiseerde vrede, dat wil zeggen: de acceptatie van het zijn. De ontsnapping daarentegen stelt nu juist deze veronderstelde vrede met zichzelf ter discussie, daar ze verlangt de ketening van het 'ik' aan het zelf te verbreken. Zij ontvlucht het zijn zelf, het 'zichzelf', en geenszins slechts de begrenzing ervan. In de ontsnapping ontvlucht het 'ik' zichzelf niet in zoverre het tegengesteld is aan de oneindigheid van wat het niet is of niet zal worden, maar juist vanwege het feit dát het is of dát het zal worden. Zijn preoccupaties gaan voorbij het onderscheid tussen het eindige en het oneindige; deze laatste noties zijn trouwens niet op het gegeven van het zijn zelf van toepassing, maar enkel en alleen op zijn vermogens en eigenschappen. Het ik heeft alleen de bruutheid van het bestaan ervan op het oog, een bruutheid die niet de vraag naar het oneindige stelt.

De behoefte om te ontsnappen – het doet er niet toe of deze nu al of niet vol is van illusoire verwachtingen – voert ons zo tot in het hart van de filosofie. Zij maakt het mogelijk om het klassieke probleem van het zijnde als zijnde⁶ opnieuw aan de orde te stellen. Wat is de structuur van dit zuivere zijn? Heeft het de universaliteit die Aristoteles eraan verleent? Is het fundament en begrenzing van onze preoccupaties, zoals sommige moderne filosofen beweren? Of is het daarentegen niets anders dan het kenmerk van een bepaalde beschaving, die zich heeft geïnstalleerd in de

6. Volgens Aristoteles (*Metafysica*) is dit het centrale probleem van de 'eerste' (eigenlijke) filosofie: de vraag naar datgene wat geldt voor al wat is *in zoverre* het is; deze vraag gaat voorbij aan die van de wetenschappen, die het zijnde slechts vanuit een specifieke, beperkte invalshoek bekijken.

pure voldongenheid van het zijn, niet bij machte eruit weg te trekken? En is onder deze omstandigheden *excellentie* mogelijk, en hoe komt zij tot stand? Wat is dat voor ideaal van geluk en van menselijke waardigheid dat zij belooft?

II

Maar is de behoefte om te ontsnappen niet uitsluitend iets voor een eindig wezen (*être*)? Verlangt dit wezen er niet slechts naar de begrenzungen van het zijn (*être*) te overschrijden, eerder dan dat het ernaar verlangt het zijn *als* zijn te ontvluchten? Heeft een oneindig wezen er wel behoefte aan om uit zichzelf te trekken? Maakt zo'n oneindig wezen niet precies het ideaal van zelfgenoegzaamheid en de belofte op een niet aflatende tevredenheid uit?

Dat zou veronderstellen dat de behoefte slechts een gemis is. Misschien zullen wij erin slagen te laten zien dat er in de behoefte iets anders is dan alleen maar een gebrek. Anderzijds zijn de noties van het eindige en het oneindige enkel toepasbaar op *dat wat is*, ze zijn niet zo precies wanneer men ze wil toepassen op het *zijn* van dat wat is. *Dat wat is* bezit noodzakelijk een groter of kleiner geheel aan mogelijkheden die het heeft. Eigenschappen kunnen verhoudingen met andere eigenschappen hebben en worden afgemeten naar een ideaal van perfectie. Het gegeven van het bestaan zelf verwijst daarentegen enkel naar zichzelf. Het is datgene waardoor alle vermogens en alle eigenschappen zich kunnen voordoen. De ontsnapping die wij hier op het oog hebben, moet aan ons verschijnen als de interne structuur van dit gegeven van zelfponering. Wij zullen proberen deze structuur bloot te leggen, en wel in de toestand waarin het gegeven van de zelfponering in zijn

pure naaktheid totstandkomt, losgemaakt van elke beschouwing van naturen, kwaliteiten of vermogens die zich voordoen en die nu net het gebeuren waardoor ze *zijn* verhullen. Maar hoe kunnen we eigenlijk in die zelfponering het eindige of het oneindige beschouwen? Is er een manier van zelfponering die minder of meer volmaakt is? Dat wat is, is. Het gegeven van *te zijn* is altijd al volmaakt. Het staat reeds ingeschreven bij het absolute. Dat het een geboorte of een dood kent, doet niets af aan het absolute karakter van de affirmatie die enkel en alleen naar zichzelf verwijst. Dat is de reden waarom we van mening zijn dat het probleem van oorsprong en dood niet op verantwoorde wijze kan worden behandeld zonder dat eerst de analyse van de ontsnapping uitgevoerd is. In deze inleiding zullen we ons hier niet mee bezig houden. Bovendien komt de ontsnapping ons niet voor als een vlucht naar de dood, noch als een wegtrekken naar iets buiten de tijd. Wij zullen in een andere studie ingaan op de bewijsvoering van het ontologistische karakter van het niets en van de eeuwigheid.

Voorlopig is het van belang om de structuur van de behoefte te beschrijven. Na wat we zo-even gezegd hebben over de notie van het zijn, is het duidelijk dat, zelfs wanneer de grond van de behoefte uit een gebrek bestond, dit gebrek het 'bestaan van het bestaande', waaraan men in het geheel niets kan toevoegen of afhalen, niet zou kunnen aantasten. In werkelijkheid is de behoefte innerlijk verbonden met het zijn, maar niet als gemis. De behoefte maakt het daarentegen mogelijk om niet zozeer de begrenzing te ontdekken van een zijn dat verlangt de eigen grenzen te overschrijden teneinde zich te verrijken en zichzelf compleet te maken; het maakt de ontdekking mogelijk van de zuiverheid van het enkele gegeven van het zijn, dat zich reeds als ontsnapping aandient.

Aan de analyse hiervan is het belangrijkste van deze studie gewijd.

III

De behoefte lijkt allereerst slechts naar haar eigen bevrediging te streven.⁷ Een onderzoek naar de bevrediging wordt zo tot een onderzoek naar het object dat deze bevrediging kan verschaffen. De behoefte wendt zich aldus tot iets anders dan zichzelf doen. Op het eerste gezicht verschijnt zij dan ook als een onvolkomenheid in ons zijn, dat gedwongen wordt een schuilplaats te zoeken in iets anders dan in zichzelf. Het is een onvolkomenheid die gewoonlijk geïnterpreteerd wordt als een gebrek. Ze wijst op een zwakheid van onze menselijke constitutie, op een begrenzing van ons zijn. Het gevoel van onbehagen waarmee de behoefte begint en die haar op de een of andere manier aanwakkert, zelfs wanneer zij slechts een gemiddelde intensiteit bereikt, zou dan binnen het gevoelsleven de uitdrukking zijn van deze eindigheid. Op een soortgelijke wijze drukt het genot dat de bevrediging brengt het herstel van een natuurlijke volheid uit.

En toch is deze psychologie van de behoefte wat kortzichtig. Wat al te snel interpreteert deze psychologie het tekort van de behoefte als een tekort aan zijn. Zij veronderstelt dus een metafysica waar de behoefte al van tevoren

7. In deze paragraaf zoekt Levinas een tussenweg tussen Plato en Aristoteles in hun bemaamde debat over het wezen van het genot. Volgens Plato bestaat dit in de vervulling van een tevoren gegeven gemis of leegte (*Philebus*). Volgens Aristoteles bestaat genot juist in het onbelemmerd kunnen voortzetten van een aangevatte activiteit (*Ethica Nicomacheia*, VII).

gekaracteriseerd wordt als een leegte, in een wereld waarin het werkelijke juist samenvalt met een volheid. Door een dergelijke gelijkstelling wordt ieder denken bedreigd dat het bestaan niet van het bestaande heeft weten te onderscheiden en dat op het ene toepast wat nu net een zin zou kunnen hebben voor het andere.

De behoefte wordt alleen maar onweerstaanbaar zodra ze in lijden overgaat. En de specifieke manier van het lijden die de behoefte kenmerkt, is gelegen in het gevoel van onbehagen.

Dit gevoel van onbehagen is geen zuiver passieve toestand die op zichzelf berust. De omstandigheid dat men zich niet op zijn gemak voelt, is wezenlijk dynamisch. Ze doet zich voor als een weigering om te toeven, als een poging om uit een onhoudbare situatie te ontsnappen. Wat evenwel haar bijzondere karakter uitmaakt, is nu net de onbepaaldheid van het doel dat dit 'uittrekken' voor ogen staat en die als iets positiefs moet worden opgevat. Het is een poging om te ontsnappen zonder te weten waarheen, en deze onwetendheid kwalificeert precies het wezen van deze poging.

Er zijn behoeftes waaraan het bewustzijn van een vast omschreven object, geschikt om deze behoeftes te bevredigen, ontbreekt. De behoeftes die men weloverwogen 'intiem' noemt, blijven steken in het stadium van onbehagen; dit wordt overwonnen in een toestand die dichterbij de buurt komt van opluchting dan van bevrediging.

Zo gaat het beslist niet altijd toe. Maar alleen uitwendige ervaringen en vormen van onderricht verbinden aan de behoefte ook kennis van het object dat in staat is om haar te bevredigen, evenals ze er beschouwingen over de waarde hiervan aan toevoegen. De almaar toenemende uitwaai-ering van behoeften en een telkens zuiverder en verfijnder

bewustzijn van de objecten hiervan, ontwikkelen zich dan ook enkel in afhankelijkheid van scholing en opleiding. Hoe weinig beschouwelijk zo'n bewustzijn ook moge wezen, het is het bewustzijn van een object, het stelt ons zijn onder de voogdij van wat buiten ons is. Het gehele probleem bestaat erin te weten of de diepste bekommernis van de behoefte aan haar trekken komt, of de bevrediging van de behoefte precies beantwoordt aan de onrust van het gevoel van onbehagen.

Welnu, in zoverre de behoefte lijdt, wijst dit zeker niet op een gebrek dat aangevuld moet worden; het stelt ons evenmin in het licht als eindige wezens. Het zijn dat zijn behoefte niet heeft bevredigd, sterft. Maar deze onbetwistbare constatering heeft een externe oorsprong. Op zichzelf genomen kondigt de behoefte niet het einde af. Het klampt zich hardnekkig vast aan het tegenwoordige, dat op de drempel van een mogelijke toekomst verschijnt. Een hartverscheurende behoefte is de wanhoop over een dood die maar niet komt.

Anderzijds vernietigt de bevrediging de behoefte niet. Want niet alleen worden behoeften steeds weer opnieuw geboren, er is ook teleurstelling die volgt op hun bevrediging. We veronachtzamen hier zeker niet het feit dat bevrediging tot bedaren brengt. Het gaat er alleen om of dit ideaal van vrede wel in de aanvankelijke strekking van de behoefte ligt. Welnu, in het fenomeen van het onbehagen constateren we een verschillende en wellicht verder reikende strekking: een loden last in het diepst van ons wezen, waarvan geen enkele bevrediging ons kan ontlasten.

Het is precies dit niet-samenvallen van behoefte met bevrediging dat aan de menselijke conditie haar gewicht geeft. De rechtvaardiging van bepaalde ascetische tendensen is deze: de zelfkastijdingen van het vasten zijn niet

slechts aangenaam voor God; ze brengen ons in de buurt van een situatie die het wezenlijke gebeuren van ons zijn uitmaakt: de behoefte om te ontsnappen.

Wij zijn dus onderweg naar de these aangaande het niet-samenvallen van bevrediging en behoefte. De analyse van de bevrediging van de behoefte en van de atmosfeer waarin zij vervuld wordt, brengt ons ertoe om aan de behoefte een ander type gebrek toe te schrijven dan dat waarop een bevrediging ooit zou kunnen antwoorden.

IV

De behoefte drukt de aanwezigheid van ons zijn uit en niet het tekort ervan: om deze these te rechtvaardigen, moeten we de oorspronkelijke verschijningsvorm van de behoeftebevrediging in ogenschouw nemen, namelijk het genot.

Degene die een behoefte gewaarwordt, richt zich zeker niet op de materialiteit van de objecten die haar zullen bevredigen. Alleen hun mogelijke gebruik interesseert hem. Maar er is meer. Bevrediging komt tot stand in een atmosfeer van koorts en exaltatie, die het ons mogelijk maakt te zeggen dat de behoefte een zoeken naar genot is. Wat betekent dit genot?

De miskenning van het genot door de moraalfilosofen houdt gelijke tred met de aantrekkingskracht die het op mensen uitoefent. En in de specifieke dynamiek van het genot, eveneens miskend door de moraalfilosofen – die haar doen voorkomen als een soort toestand – komt de bevrediging van de behoefte evenwel tot stand. Rondom het proces dat uitmondt in het tot bedaren brengen speelt zich een ander spel af, dat de filosofen als louter bijkomstig beschouwen, maar dat de mens serieus neemt.

Het genot verschijnt voor zover het zich ontwikkelt. Het is er noch als een geheel, noch in een zekere onmiddellijkheid. En het zal er trouwens nooit als een geheel zijn. De voortgaande beweging vormt een karakteristieke eigenschap van dit fenomeen, dat allesbehalve een eenvoudige toestand is. Het is een beweging die niet naar een doel streeft, omdat er geen eindterm is. Het bestaat geheel en al in een toename van zijn omvang, als een uitdunning van ons zijn, als zijn flauwte. Precies op de bodem van het beginnende genot openen zich als het ware bodemloze putten, steeds diepere, waar ons zijn, dat al geen weerstand meer biedt, zich hartstochtelijk in stort. Er is iets duizelingwekkends in de wording van het genot. Toegeeflijkheid of zwakte. Het zijn voelt zich op een bepaalde manier van zijn substantie ontledigd worden, het voelt zich licht worden als in een dronkenschap, en het voelt zich afbrokkelen.

Het genot is inderdaad niets minder dan een concentratie in het ogenblik. Het hedonisme van Aristippus⁸ is een luchtspiegeling, omdat het een ondeelbaar heden aanneemt dat in het genot zou worden bezeten. Maar het is nu juist het ogenblik zelf dat in het genot wordt opgedeeld; het verliest zijn vastheid en zijn bestendigheid, en elk van zijn delen doet nieuwe mogelijkheden tot bezwijming op, al naar gelang de begeerte intenser wordt. Slechts de mate waarin ontspanning bereikt wordt geeft de intensiteit van het genot aan; de smart is juist gelegen in de concentratie.

8. Aristippus van Cyrene (ca. 435-356), Grieks filosoof en compagnon van Socrates die als oprichter wordt beschouwd van een hedonistische sekte, in de derde eeuw voor de jaartelling. Hij beweerde dat menselijk geluk bestaat in de som van het individuele, fysieke genot. Zelfmoord zou onder zijn volgelingen veel voorkomen omdat zijn hedonisme uitliep op een pessimistisch quiëtisme.

Het ogenblik wordt alleen heroverd op het moment waar het genot stukbreekt, na die laatste breuk, waarin het menselijke zijn nog geloofde in de complete extase, maar compleet teleurgesteld werd en tot zijn schaamte ontdekte dat het er nog was.

We constateren in het genot dus een verlatenheid, een verlies van zichzelf, een weggaan uit zichzelf, een extase, kortom: evenzoveel eigenschappen die de belofte van een ontsnapping als de diepere inhoud van het genot beschrijven. In plaats daarvan dat het genot zich voordoet als een passieve toestand, legt het in de bevrediging van de behoefte een dimensie open waarin het gevoel van onbehagen een ontsnapping ontwaart. De behoefte is dus geen nostalgie naar het zijn; de behoefte is nu juist de bevrijding van het zijn, omdat de genotsbeweging precies de oplossing van het gevoel van onbehagen is.

Bovendien is precies het feit dat de behoeftebevrediging begeleid wordt door een affectieve gebeurtenis⁹, onthullend ten aanzien van de ware betekenis van de behoefte. Niet een eenvoudige *daad* komt het gemis, dat zich in de behoefte aankondigt, vervullen. De zuivere en eenvoudige daad veronderstelt immers een reeds totstandgekomen zijnde, het is niet eerst de bevestiging zelf van dit zijnde. Affectiviteit daarentegen heeft niets van doen met noties die van toepassing zijn op wat is, en men heeft haar nooit kunnen herleiden tot de categorieën van het denken en van het handelen.

Voor deze onderscheidenheid tussen het genot en de activiteit heeft Aristoteles een scherp oog gehad. Maar het

9. Onder 'affectieve gebeurtenis' wordt hier verstaan: het geraakt worden door iets.

is niet waar dat het genot zich bij de daad voegt 'zoals de bloem aan de jeugd', want dit beeld, dat overigens weinig suggestief is, verlaagt het genot tot het niveau van toestand en verbergt de genotsbeweging; in deze beweging komt de bevrediging tot stand, alsook de belofte op ontsnapping, welke beide de genotsbeweging bijdraagt aan het in de behoefte gelegen onbehagen. Het is evenwel juist om te zeggen dat genot niet het doel van de behoefte uitmaakt, want genot is geen afronding. Het genot is een proces. Het is een proces dat erin bestaat uit het zijn weg te gaan. Zijn affectieve aard is niet alleen uitdrukking of teken van dit weggaan, het is dit weggaan zelf. Het genot is affectiviteit, precies omdat het de vormen van het zijn niet in zich opneemt maar probeert stuk te breken. Niettemin is het een bedrieglijke ontsnapping.

Want het is een ontsnapping die mislukt. Al doet het genot, net als een proces dat zich bij lange na niet over zichzelf terugbuigt, zich juist voor in een voortdurende zelfoverschrijding, toch breekt het stuk precies op het moment waarop het volledig uit zichzelf lijkt te gaan. Het ontwikkelt zich in een toenemend aantal beloften, die grootser worden naarmate het genot zijn toppunt bereikt; maar deze beloften worden nooit waargemaakt.

Het klassieke begrip van gemengd genot bevat dan ook een hoge mate van waarheid. Niet het geconditioneerd-zijn door de behoefte en het verweekeld-zijn in smart tast de zuiverheid van het genot aan. Op zich zelf genomen, op strikt affectief niveau, is het genot teleurstelling en misleiding. Het genot is geen teleurstelling door de rol die het in het leven speelt, noch door zijn destructieve effecten, noch door zijn morele verontwaardiging, maar door zijn innerlijke wording.

Het genot past zich aan bij de behoefte maar is niet bij

machte om aan haar maat te voldoen. En op het moment van zijn teleurstelling, dat eigenlijk een moment van triomf had moeten zijn, wordt de betekenis van zijn falen benadrukt door schaamte.

V

Op grond van een eerste analyse lijkt schaamte uitsluitend iets van doen te hebben met verschijnselen van morele aard: men schaamt zich omdat men slecht heeft gehandeld, omdat men zich niet heeft gehouden aan de norm. Het is de voorstelling die we van onszelf maken als een verzwakt zijnde, waarvan het ons zwaar valt ons ermee te identificeren. Maar alle hevigheid van de schaamte, al het schrijven- de dat ze met zich meebrengt, bestaat nu juist in de onmogelijkheid voor ons om ons *niet* te identificeren met dit zijnde – een zijnde dat ons reeds vreemd is en waarvan we de handelingsmotieven niet langer kunnen begrijpen.

Hoe oppervlakkig deze eerste beschrijving ook moge zijn, ze legt een binding in de schaamte bloot die haar eerder hecht aan het zijn van ons 'ik' dan aan de eindigheid daarvan. In tegenstelling tot wat men geneigd is te geloven is de schaamte niet afhankelijk van de begrenzing van ons zijn, voor zover dit zijn vatbaar is voor zonde, maar van het zijn zelf van ons zijn, van de onmacht ervan om met zichzelf te breken. De schaamte is gegrondvest op de saamhorigheid in ons zijn, die ons verplicht om verantwoordelijkheid van onszelf te eisen.

Niettemin is deze analyse van de schaamte ontoereikend, want ze presenteert haar in functie van een bepaalde handeling, de handeling die moreel slecht is. Het gaat er ons om haar van deze conditie te bevrijden.

De schaamte verschijnt steeds wanneer we er niet in slagen onze naaktheid te vergeten. Ze verhoudt zich tot alles wat we willen verstoppen en wat men niet kan verhullen. De verlegen mens, die niet weet wat hij met zijn armen en benen moet doen, is tenslotte niet in staat om met zijn morele persoon de naaktheid van zijn fysieke aanwezigheid te bedekken. De armoede is geen deugd, maar ze is beschamend, want zoals de voddens van de bedelaar maakt ze de naaktheid van een bestaan zichtbaar dat niet in staat is zich te verbergen. Deze zorg om zich te kleden teneinde zich te verbergen betreft alle manieren waarop ons leven, ons handelen en onze gedachten zich voordoen. Wij hebben toegang tot wereld door woorden, en we willen graag dat deze edel zijn. Het is de grote verdienste van Célines *Reis naar het einde van de nacht* door een wonderlijke taalbeheersing het universum te hebben ontkleed, in een triest en wanhopig cynisme.

In de beschamende naaktheid gaat het dus niet alleen om de naaktheid van het lichaam. Maar het is geen zuiver toeval dat de schaamte, in de grievende vorm van kuisheid, allereerst betrekking heeft op ons lichaam. Want wat is de betekenis van de beschamende naaktheid? Men wil haar voor anderen verbergen, maar ook voor zichzelf. Dit aspect wordt vaak miskend. Men richt zich bij de schaamte op haar sociale aspect, maar men vergeet dat haar meest fundamentele manifestaties in de hoogste mate een persoonlijke gelegenheid zijn. Als er schaamte is, dan is dat omdat men niet kan verbergen wat men zou willen verbergen. De noodzaak te ontsnappen, om zich te kunnen verbergen, mislukt door de onmogelijkheid om aan zichzelf te ontsnappen. Dat wat er in de schaamte verschijnt, is dus precies het feit dat men aan zichzelf vastgeklonken is, en de radicale onmogelijkheid te ontsnappen om zich voor zichzelf te verbergen,

de onvermijdelijke aanwezigheid van het ik bij zichzelf. De naaktheid is beschamend wanneer ze ons zijn, de diepste intimiteit ervan, volledig openstelt. En die van ons lichaam is niet de naaktheid van een materieel ding dat het tegenovergestelde van de geest is, maar de naaktheid van ons totale zijn in heel zijn volheid en vastheid, van de meest meedogenloze uitdrukking ervan, die ons beslist niet kan ontgaan. Het fluitje dat Charlie Chaplin inslikt in *City Lights* ontketent het schandaal van de brute aanwezigheid van zijn bestaan; het werkt als een opnameapparaat, dat de onopvallende manifestaties van een aanwezigheid verraaft, welke door het legendarische pak van Charlot¹⁰ maar nauwelijks verborgen kunnen worden. Wanneer het lichaam dit intimiteitsaspect verliest, dit aspect dat er een 'zichzelf' bestaat, houdt het op beschamend te worden. Zoals het naakte lichaam van een bokser. De naaktheid van de danseres bij het variété die zichzelf blootgeeft – wat ook het door de impresario gewenste resultaat moge zijn – is niet noodzakelijk het kenmerk van een schaamteloos wezen, want haar lichaam kan aan haarzelf voorkomen als die uitwendigheid-voor-zichzelf die juist daardoor weer als een soort bedekking fungeert. Alles wat zonder kleren is, is nog niet naakt.

Het is dus onze intimiteit, dat wil zeggen onze aanwezigheid ten overstaan van onszelf, die beschamend is. De schaamte openbaart niet ons 'niets', maar de totaliteit van onze existentie. De naaktheid is de behoefte om zich voor zijn bestaan te excuseren. De schaamte is tenslotte een bestaanswijze die bestaat uit het zoeken naar excuses voor zichzelf. Wat de schaamte ontdekt (*découvre*) is het zijn dat zichzelf ont-dekt (*se découvre*).

10. 'Charlot' is de Franse benaming voor Charlie Chaplin.

Schroom doordringt dan ook de behoefte, die we reeds zijn tegengekomen als het onbehagen zelf met het zijn, en uiteindelijk als de fundamentele categorie van het bestaan. De schroom houdt niet op wanneer de behoefte is bevredigd. Het zijn dat zichzelf heeft overladen, vervalt tot de hartverscheurende teleurstelling van zijn beschamende intimiteit, want het komt zichzelf opnieuw tegen na de ijdele leegte van zijn genieten.

Maar om deze stelling, die beweert dat het zijn ten diepste een last voor zichzelf is, te kunnen onderbouwen, moeten we het fenomeen van het onbehagen nog nader onder de loep nemen.

VI

Laten we een geval beschouwen waar de aard van het onbehagen in heel zijn zuiverheid verschijnt en waarop het woord 'onbehagen' bij uitstek van toepassing is: de walging. De staat van misselijkheid die aan het braken voorafgaat en waarvan het braken ons zal bevrijden, sluit ons aan alle kanten in. Maar hij sluit ons niet van buitenaf in. We worden van binnenuit opgeruid; de bodem van onszelf verstikt onder de druk van zichzelf; we zijn misselijk.

Deze weerzinwekkende aanwezigheid van onszelf bij onszelf, beschouwd op het ogenblik waarop men haar doormaakt en vanuit de atmosfeer die eromheen hangt, doet zich als onoverkomelijk voor. Maar in het conflict en de dualiteit die zich aldus tussen ons en de toestand van misselijkheid aandienen, kunnen we die toestand van misselijkheid niet als een obstakel aanmerken; dit zou het beeld van de ware stand van zaken verdraaien en verarmen. Het obstakel is uitwendig aan de poging die het overwint. Wanneer

het obstakel onoverkomelijk is, komt deze karakteristiek nog eens bij zijn obstakel-zijn, maar verandert dit niet, zoals ons gevoel van de onmetelijkheid ervan zelf niets van zijn uitwendigheid wegneemt. We kunnen ons er altijd nog van afkeren. De walging daarentegen zit aan ons vastgeplakt. Toch zou het onjuist zijn te zeggen dat de walging een obstakel is dat men zou kunnen ontwijken. Dan zouden we nog steeds een dualiteit tussen ons en de walging in handhaven, doordat we een implicatie *sui generis*, welke deze dualiteit karakteriseert, en waar we nog op terug zullen komen, buiten beschouwing zouden laten.

Er is in de walging een weigering om erin te blijven, een poging om eruit weg te trekken. Maar deze poging staat van meet af aan als wanhopig te boek: dit is voor ieder geval zo waarin men tracht te handelen of te denken. En deze wanhoop, dit gegeven van het vastgeklonken-zijn, maakt de gehele angst in de walging uit. In de walging, die een onmogelijkheid is om te zijn wat men is, is men tegelijkertijd aan zichzelf geketend, opgesloten in een nauwe cirkel die verstikt. Men is er, en er valt niets toe of af te doen aan dit gegeven dat we volledig overgeleverd zijn, dat alles verbruikt is: *het is de ervaring zelf van het zuivere zijn*, dat we vanaf het begin van dit werk hebben aangekondigd. Maar dit 'er-valt-niets-te-doen' is het kenmerk van een grenssituatie, waarin de nutteloosheid van iedere actie precies de aanwijzing vormt voor het uiterste moment waarop er niets rest dan eruit weg te trekken. De ervaring van het zuivere zijn is tegelijkertijd de ervaring van zijn innerlijke tegenstelling en van de ontsnapping die zichzelf opdringt.

Desalniettemin is de oplossing waar de ontsnapping op aandringt, niet de dood. De dood kan slechts verschijnen wanneer de ontsnapping zich over zichzelf terugbuigt. Als

zodanig ontdekt de walging slechts de naaktheid van het zijn in zijn volheid en zijn onvermijdelijke presentie.

Daarom is de walging beschamend in een buitengewoon veelzeggende vorm. De walging is niet alleen beschamend omdat ze de sociale conventies dreigt te schaden. Het sociale aspect van de schaamte is in de walging en in alle beschamende manifestaties van ons lichaam veel zwakker dan in welke moreel slechte daad dan ook. De beschamende manifestaties van ons lichaam compromitteren op een totaal andere manier dan de leugen of de oneerlijkheid. De fout bestaat er niet in dat men is tekortgeschoten in het betamelijke, maar bijna in het enkele gegeven dat we een lichaam hebben, dat we er zijn. In de walging doet de schaamte zich voor gezuiverd van enigerlei bijmenging van collectieve representatie. Wanneer ze in eenzaamheid wordt ondervonden, wist haar compromitterende karakter zichzelf niet uit, maar doet ze zich juist in haar volle oorspronkelijkheid gelden. De afgezonderde zieke, die 'ziek bleek te zijn' en aan wie niets rest dan te braken, geeft toch nog steeds 'aanstoot' aan zichzelf. De aanwezigheid van de ander is zelfs tot op zekere hoogte gewenst, want deze kan het schandaal van de walging terugbrengen tot een gewone 'ziekte', een normaal sociaal iets, wat men kan behandelen, waartegenover men zich objectief kan opstellen. Het verschijnsel van de schaamte voor zichzelf ten overstaan van zichzelf, waar we hiervoor over spraken, is geheel en al hetzelfde als de walging.

Maar is de walging niet een bewustzijnsgegeven dat door het ik gekend wordt als een van zijn toestanden? Is het het *bestaan* (*existence*) zelf, of alleen maar *iets-wat-bestaat* (*existant*)? Maar als we dit op deze manier vragen, zien we de implicatie *sui generis* over het hoofd die de walging constitueert, en die het mogelijk maakt daarin de totstandko-

ming te zien van het zijn zelf van het zijnde dat we zijn. Want het is de walging zelf die de relatie tussen de walging en onszelf vormt. De onvermijdelijkheid van de walging vormt de grond van de walging zelf. De wanhoop van deze onontkoombare aanwezigheid vormt deze aanwezigheid zelf. Door deze onontkoombaarheid doet de walging zich niet alleen voor als iets absoluuts, maar als de daad van deze zelf-ponering zelf: het is de bevestiging zelf van het zijn. De walging verwijst enkel naar zichzelf, is van de gehele rest afgesloten, zonder venster op iets anders. De walging draagt haar eigen aantrekkingskracht in zich. En de grond van deze ponering bestaat in een machteloosheid ten overstaan van haar eigen werkelijkheid – een machteloosheid die evenwel deze werkelijkheid zelf uitmaakt. Men kan zeggen dat de walging hierdoor ons de aanwezigheid van het zijn openbaart in die totale machteloosheid waaruit het zijn als zodanig bestaat. Het is de onmacht van het zuivere zijn in al zijn naaktheid. Daardoor verschijnt de walging tenslotte ook als een gegeven van het bewustzijn dat normaal gesproken niet bewust is (*hors rang*). Al valt in elk psychologisch gegeven het zijn van het bewustzijnsgegeven samen met kennisname daarvan, al wordt het bewuste gekend door zijn bestaan zelf, toch valt de aard ervan niet samen met zijn aanwezigheid. De aard van de walging daarentegen is niets anders dan haar aanwezigheid, niets anders dan het onvermogen om uit deze aanwezigheid weg te trekken.

VII

Het blijkt dus dat er aan de basis van de behoefte niet zozeer een tekort aan zijn is, maar juist een volheid. De behoefte wordt niet gebracht tot een totale vervulling van

het begrensde zijn, tot een bevrediging, maar tot een bevrijding en een ontsnapping. Derhalve is het een *contradictio in adjecto* om een oneindig zijn te veronderstellen dat geen behoeften heeft. De ervaring die ons de aanwezigheid van het zijn als zodanig openbaart, het zuivere bestaan van het zijn, is een ervaring van zijn onvermogen, de bron van alle behoefte. Dit onvermogen verschijnt dus niet als een grens van het zijn, noch als de uitdrukking van een eindig zijnde. De 'onvolmaaktheid' van het zijn verschijnt niet als identiek aan zijn begrenzing. Het zijn is 'onvolmaakt' voor zover het zijn is en niet voor zover het eindig is. Wanneer wij de eindigheid van het zijn begrijpen als het feit dat het zwaar op zichzelf drukt en dat het aanstalten maakt te ontsnappen, dan is het begrip van het eindige zijn een tautologie. Het zijn is dus wezenlijk eindig.

De nogal platte constatering dat de mens door zijn geboorte in een bestaan is verwickeld dat hij gewild noch gekozen heeft, moet dus niet beperkt worden tot het geval van de mens die een eindig zijnde is. Hij brengt de structuur van het zijn zelf tot uitdrukking. Bij het begin van het bestaan gaat het niet om een noodlottigheid; zo'n noodlottigheid vooronderstelt immers reeds het bestaan. De intrede in het bestaan heeft niet de een of andere wil tegengewerkt, want in dat geval zou het bestaan van deze wil aan zichzelf vooraf gegaan zijn. En toch is het gevoel dat het zijn bruut is, niet eenvoudig een illusie van een eindig zijnde dat, terugkerend tot zichzelf, het gegeven van zijn bestaan afmeet aan de eigenschappen en vermogens die het bezit alsof die reeds bestonden. Wanneer deze vermogens en eigenschappen hem voorkomen als wezenlijk beperkt, dan is hun begrenzing van een andere orde dan de bruutheid van het bestaan zelf. Deze begrenzing zou alleen maar uiterst vreemd zijn aan precies het vlak waarop een wil

soms tegen obstakels aanloopt, of de tirannie ondergaat. Want ze is het kenmerk van het bestaan van het bestaande.

Dit gewicht van het door zichzelf verpletterde zijn, dat we aan het licht hebben gebracht in het fenomeen van het onbehagen, deze veroordeling tot 'zichzelf-zijn', wordt ook duidelijk in de dialectische onmogelijkheid om het begin van het zijn te vatten – dat wil zeggen het moment te kennen waar het dit gewicht accepteert – en onderwijl gedreven te worden naar het probleem van zijn oorsprong. Deze oorsprong is niet onbevattelijk omdat hij, in tegenstelling tot de gebruikelijke gang van zaken bij een productie, moet oprijzen uit het niets. Want het is absurd om aan te nemen dat het zijn voldoet aan de condities van een oeuvre, dat impliceert dat het zijn reeds gevormd is. Een schepper achter het zijn plaatsen die andermaal als een zijnde begrepen wordt, komt al evenmin neer op het poneren van een zijns-begin buiten de condities van een reeds gevormd zijn. In het beginnende zijn zelf, en niet in zijn betrekkingen tot zijn oorzaak, schuilt de paradox van het zijn dat begint te zijn, dat wil zeggen: de onmogelijkheid om een onderscheid aan te brengen tussen dat wat het gewicht van het zijn accepteert, en dit gewicht zelf.

Bergson heeft laten zien dat het denken van het niets neerkomt op het denken van een doorgestreept zijn.¹¹ En het lijkt ons onbetwistbaar dat het niets een gegeven is van een denken dat wezenlijk op het zijn gericht is. Maar daarmee is het volgende probleem niet opgelost: is het zijn zichzelf genoeg (*se suffit-il*)? Het probleem van de oorsprong van het zijn is niet het probleem van zijn ontstaan uit het niets, maar dat van zijn genoegzaamheid (*suffisance*)

11. Henri Bergson schreef een artikel getiteld 'L'être et le néant'.

of ongenoegzaamheid (*insuffisance*). Dit probleem wordt gedicteerd door alles wat er aan weerzinwekkends in de positie van het zijn is.

De paradox van het zijn blijft trouwens intact wanneer men zich uit de tijd losmaakt en men zich verbindt met de eeuwigheid. Wij zullen het probleem van de eeuwigheid bewaren voor een latere studie, die een schets zal moeten bieden van een filosofie van de ontsnapping. Maar we zeggen daar onmiddellijk bij dat de ontsnapping niet richting de eeuwigheid gaat. De eeuwigheid is niets anders dan de nadruk op of de radicalisering van de noodlottigheid van het zijn dat aan zichzelf vastzit. En er ligt een diepe waarheid in de mythe die vertelt dat de eeuwigheid een zware druk uitoefent op de onsterfelijke goden.

VIII

En toch heeft de vooruitgang de westerse filosofie er niet toe geleid het zijn geheel te overschrijden. Toen zij voorbij de dingen – het eerste model van het zijn – de domeinen van het ideaal, van het bewustzijn en van het worden ontdekte, was ze niet bij machte die van hun bestaan te beroven, want de gehele winst van haar ontdekking bestond er nu juist in dat ze hun een bestaan toeschreef. In de meest brede betekenis van het woord bleef het ontologisme het fundamentele dogma van alle denken. Ondanks zijn subtiliteit bleef het denken in de ban van een elementair en eenvoudig beginsel volgens welk men enkel datgene zou kunnen denken of ondervinden wat bestaat of geacht wordt te bestaan. Het is een principe dat nog gebiedender is dan dat van de non-contradictie, want het niets zelf is, in de mate waarin het denken het tegenkomt, bekleed met een be-

staanswijze, en moet men zonder voorbehoud tegen Parmenides in verkondigen dat het niet-zijn *is*.¹²

Misschien stelt een onderscheid tussen de vorm en de materie van het denken in staat te ontsnappen aan een beschuldiging die het denken gebukt doet gaan onder de last van een absurditeit. Is de ponering, die vervat is in ieder theoretisch denken, niet verschillend van de affirmatie van het zijn? Transformeert de zuivere objectsvorm, die alles wat het denken denkt moet aannemen, deze materie meteen al in zijn? Dat neemt niet weg dat de objectsvorm opgevat wordt naar het model van het zijn, en dat de affirmatie van mogelijk-bestaan vervat is in het koppelwerkwoord. Het object vormt een bestaansmogelijkheid, en hoe moeilijk het ook moge wezen om aan het niets een mogelijke bestaanswijze toe te schrijven, de hechting van het denken aan het zijn is onvergankelijk.

Bovendien is het contemplatieve denken, de theorie, ten diepste een gedraging van diegene die voorgoed het stigma van het bestaan draagt: dit denken is wezenlijk onderworpen aan het bestaande en wanneer het al niet uitgaat van het zijn, gaat het eropaf. Het is de onmacht ten overstaan van het voldongen feit. De kennis is precies datgene wat nog te doen staat wanneer alles voldongen is.

Dit gedrag van het schepsel, dat in de voldongenheid van de schepping opgesloten zit, is niet vreemd gebleven aan de pogingen tot ontsnapping. De hang naar de Schepper gaf uitdrukking aan een wegtrekken uit het zijn. Maar de filo-

12. Verwijzing naar Parmenides' beroemde leerdicht, waarin wordt gesteld dat enkel het zijn is, en dat het niet-zijn (*to ouk on*) eenvoudig niet is en dus ook onze aandacht niet verdient. Plato zal dit boude alternatief later preciseren, en de categorie van de *privatie* oftewel het gebrek-aan-zijn introduceren (*to mè on*).

sofie paste ofwel de categorie van het zijn toe op God, ofwel beschouwde hem als Schepper; alsof men het zijn kon overschrijden door een activiteit te benaderen of door een werk, dat precies in het zijn uitmondt, te imiteren. De romantiek van de scheppende activiteit wordt aangewakkerd door een fundamentele behoefte om uit het zijn weg te trekken, maar ondanks alles manifesteert het een hechting aan het eigen geschapen wezen en zijn de ogen alleen maar gericht op het zijn. Het probleem van God is voor deze romantiek enkel het probleem van zijn bestaan gebleven.

In deze universaliteit van het zijn voor het denken en voor het handelen is de onmacht gelegen van het traditionele idealisme – een onmacht met betrekking tot de hardnekkige terugkeer van een leer, die terecht herinnert aan de fundamentele hechting aan het zijn van elk denken waaraan men opdraagt het te overschrijden. In zijn verzet tegen het realisme stelt het idealisme van het denken de structuur van het bestaande bij, zonder het bestaan ervan zelf aan te vallen. Het weet daar niets over te zeggen en het laat de interpretatie ervan over aan al diegenen die slechts vragen om niet voorbij het zijn te gaan. De idealistische losmaking van het zijn is gebaseerd op de onderschatting ervan. Daarom wordt precies op het moment waarop het idealisme het zijn meent te hebben achtergelaten, het er juist door overwoekerd. Deze intellectuele relaties, waarin het idealisme het universum ontbond, blijven nog wel degelijk zijnden – toegegeven: zijnden die noch bewegingloos noch ondoorzichtig zijn – en zij ontkomen niet aan de wetten van het zijn. Het idealisme is niet alleen blootgesteld aan de aanvallen van al diegenen die het verwijten de zintuiglijke werkelijkheid prijs te geven, en de concrete en dringende noden van de mens – overgeleverd als hij is aan

zijn dagelijkse problemen – te miskennen en te minachten; aanvallen die het idealisme daarom ook verwijten niet in staat te zijn om te sturen en te leiden; het heeft zelfs niet het excuus dat het aan het zijn ontsnapt, want op het niveau waar het idealisme ons brengt, treft het – in een veel subtielere vorm en uitnodigend tot een bedrieglijke kalmte – het zijn aan dat altijd hetzelfde is, en dat van geen van zijn karaktertrekken afstand heeft genomen.

Evenwel, in de aspiraties van het idealisme, zoniet in de weg ervan, is ontegenzeggelijk de waarde van de Europese beschaving gelegen: de eerste impuls van het idealisme bestaat in het zoeken naar een overschrijding van het zijn. Elke beschaving die het zijn accepteert – met zijn tragische wanhoopsgedrag en de misdaden die het rechtvaardigt – verdient het om barbaars genoemd te worden.

De enige weg die aldus openligt om aan de legitieme eisen van het idealisme tegemoet te komen, zonder in zijn fouten te vervallen, is de weg waarop men, zonder vrees, het gehele gewicht en de universaliteit van het zijn weet te bepalen; de weg waarop men de ijdelheid van die handeling en van dat denken erkent die niet in staat zijn de plaats in te nemen van een gebeuren dat, precies in de totstandkoming van het bestaan, dit bestaan stukbreekt – een handeling en een denken die ons bijgevolg niet de oorspronkelijkheid van de ontsnapping moeten verhullen. Het gaat erom uit het zijn te trekken langs een nieuwe weg, met het risico bepaalde noties om te keren die, in de algemene opvatting en in de volkswijsheid, het meest evident lijken te zijn.