

Faculteit Letteren & Wijsbegeerte
Academiejaar 2022-2023

Het Ethisch Subject
Revelatie & Reanimatie van Betekenis

Lei Decappelle

✧ ✧ ✧

Proefschrift ingediend tot het behalen van de graad van Master of Arts in de
Moraalwetenschappen

Studentennummer: 01904222

Promotor: Tom Claes

Co-promotor: Kjell Bleys

Word count 1: 22 508

Word count 2: 25 727

“Out beyond ideas of wrongdoing and rightdoing,
there is a field. I’ll meet you there.
When the soul lies down in that grass,
the world is too full to talk about.
Ideas, language, even the phrase “each other”
doesn’t make any sense.”

Rumi- A Great Wagon

✧ ✧ ✧

Voor Quincy

Inhoud

<i>Inhoud</i>	i
<i>Afkortingen</i>	ii
<i>Woord vooraf</i>	iii
Inleiding	1
Het Subject als Onder-werp van Betekenis	4
I Betekenisloos Betekenen	5
II Oneindigheid en het Narcisme	9
III Het Moederlijke Subject	13
IV Het Spreken van een Ethica Utopia	16
V Conclusie.....	19
Levinas als Wetenschap: Mogelijkheid en Uitwerking	21
I “Modern Moral Subjects”	22
II Anders dan de Andere, maar niet heus.....	24
III “Dicht mij de Socialiteit”	29
IV De Neoliberale Verdrinkingsdood.....	34
V Conclusie.....	40
Een Stimulans voor Hedendaags Verzet	42
I Immunologie van Politiek Protest.....	43
II Ethisch Verzet en Politieke <i>Potentialis</i>	47
III Activist-Experimentalist	50
IV Conclusie.....	53
Overkoepelende Conclusie	55
Bronnenlijst	58
<i>Inleiding & Conclusie</i>	58
<i>Essay 1</i>	58
<i>Essay 2</i>	60
<i>Essay 3</i>	63

Afkortingen

TEI: Totalité et Infini

Levinas, E. (1990). *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* (Le Livre de Poche édition). Le Livre de Poche.

AQE: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence

Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être, ou, Au-delà de l'essence*. M. Nijhoff.

EO: The Expulsion of The Other

Han, B.-C. (2018). *The expulsion of the other: Society, perception and communication today* (English edition). Medford, MA, USA : Polity Press.

Woord vooraf

Molded of clay, yet kneaded
from the substance of certainty,
a guard at the Treasury of Holy Light —
come, return to the root of the root of your Self.

Once you get hold of selflessness,
you'll be dragged from your ego
and freed from many traps.
Come, return to the root of the root of your Self.

Rumi - The Root Of The Root Of Your Self

Nadat een slechte rug en knie een carrière als fulltime sportman hadden verhinderd, stond ik in het laatste jaar van mijn secundair onderwijs opeens voor een moeilijke keuze: wat nu? Net als vele anderen kon ik voor het beantwoorden van deze vraag niet terugvallen op mezelf, want wie ik was, of meende te zijn, kon ik niet verwerkelijken. Ik was intussen jongvolwassen, maar toch voelde het alsof ik plots opnieuw moest beginnen. Deze ervaring is uiteraard niet enkel eigen aan mij, en ik ben en zal tevens nooit een man van langdurige melancholie zijn. Dus, gedreven door de impulsiviteit van mijn bloed, maakte ik vrij snel een keuze. Meer dan zes prikkelende lessen in mijn laatste jaar over de Griekse denkers had ik niet nodig. Filosofie zou het worden! Of toch Moraalwetenschappen - want Wijsbegeerte is dan weer té zweverig nietwaar? Zo begon ik een viertal jaar geleden onbezonnen aan mijn studies. Niet vanuit een jeugdig enthousiasme (of naïviteit) dat ik de wereld met ideeën zou gaan veranderen, maar eerder, zonder het echt goed te beseffen, vanuit een zoektocht naar iets van betekenis voor en in mezelf - wat dan ook.

Gedurende de eerste jaren van mijn opleiding voelde ik me meer dan eens als een hond in een kegelspel. Was ik nu werkelijk de enige die nog nooit van Sartre, Foucault, Rousseau... (deze opsomming gaat tot in de oneindigheid voort) had gehoord? Wat ik leerde vond ik geweldig, maar ik had altijd het gevoel dat ik mijn gepassioneerde medestudenten achterna hinkelde. Ik wil hier voor het eerst dank betuigen aan de mensen die mij gedurende deze 'inhaalperiode' hebben gesteund, gemotiveerd, en geïnspireerd. Mijn ouders en vrienden: bedankt voor het aanhoren van mijn (vaak excessieve) gefilosofeer. Bedankt aan mijn vriendin Eveline. Jouw steun binnen en buiten het

academisch kader blijft mij vormen als mens en wordt blijvend gewaardeerd. En dan ook bedankt aan Quincy, aan wie ik dit werk wil opdragen; een vriend, een lach, en een blijvend gemis.

Na de kennisopbouw gedurende mijn bacheloropleiding, waande ik me tijdens de master voor het eerst klaar om mezelf als heuse ‘peinzer van de moraal’ te gaan ontdekken. Het werk dat u nu leest moest en zou daar uitdrukking aan geven. Hoewel het ongebruikelijk is, heb ik er dan ook voor gekozen om met essays te werken (in tegenstelling tot het meer gebruikelijke inleiding-midden-slot). Dit meer ‘informeel’ literair genre sluit naar mijn mening beter aan bij dergelijk (persoonlijk) proces van zelf-ontdekking. Het neemt de filosoof als staande in een kloof, op een grond die geen grond is, van waaruit deze zich in belangrijke mate moet beroepen op het leggen van intuïtieve verbanden. Het (filosofisch¹) weten dat altijd ook een niet weten inhoudt, is zo onmogelijk los te koppelen van het subjectieve. Daarnaast breng ik doorheen de essay-stijl indirect een ode aan de filosofen die in deze thesis het meest centraal staan: Byung-Chul Han, Emmanuel Levinas en (in minder mate) Zygmunt Bauman. Levinas bijvoorbeeld benadrukt de onvolmaaktheid en gewelddadigheid van elke systemiserend of begrijpend project. Zo is wat ik schrijf ook nooit meer dan een probeersel, een krachtsinspanning om te proberen thematiseren, zonder te willen thematiseren, wat buiten de thematisatie valt.

Vanwaar de keuze voor dit trio van denkers (of misschien wel eerder: kwartet, aangezien het verzetsdenken van Geoffrey de Lasagnerie voor mijn laatste essay een belangrijke inspiratiebron is gebleken)? Wederom is dit grotendeels te verklaren vanuit een hoogst persoonlijke filosofische ontwikkeling. Een ontwikkeling die aanvang vond met de Koreaans-Duitse cultuurfilosoof Byung-Chul Han. Ik kwam slechts vorig jaar - via de lessen van *Sociologie van de moraal* - voor het eerst met deze denker in aanraking. De kritische aard van zijn oeuvre charmeerde mij echter ogenblikkelijk. Met de term ‘kritisch’ wil ik zowel wijzen op zijn poignante schrijfstijl als op diens eigentijdse interpretatie van de Foucaultiaanse kritiek als *problématisation*. Het werd mij al snel duidelijk dat ik wou voortbouwen op deze denker. Zo betrok ik hem in mijn bachelorproef (wat een analyse inhield van deze Foucaultiaanse traditie), en was ik vastberaden om hem ook hier een centrale rol te bieden.

Dankzij de teksten van Han werd ik tot Bauman geïntroduceerd. Bauman staat vooral bekend om diens metaforische en interpretatieve sociologische essays, alsook voor de monsterlijke omvang van het oeuvre dat hij gedurende zijn leven heeft neergepend. Beide denkers proberen bovendien doorheen Emmanuel Levinas een analyse van de samenleving op te bouwen. Zo kwam ik ook met

¹ In essay 2 argumenteer ik dat dit ook geldt voor het pure wetenschappelijke weten.

deze grote man, één van de invloedrijkste moraalfilosofen van de twintigste eeuw, in contact. Daar waar ik Han en Bauman op vakkundig niveau enorm waardeerde, is er in mij tegenover Levinas een gevoel van intellectuele liefde gebloeid – de meest onbeschrijflijke appreciatie als je wil. Doorheen een pittoresk discours van symbolische naaktheid openbaarde hij mij de betekenis van beteken. Ik vond meer dan ik me kon wensen: een laag van betekenis die onze dagelijkse ervaring onderligt, aldus “autrement qu'être” is. Dankzij Levinas voel ik mij nu meer dan ooit moraalwetenschapper in de meest wijsgerige² betekenis van het woord. Dit ben ik hem schatplichtig.

We kunnen stellen dat dit proefschrift tot stand is gekomen doorheen de aaneenschakeling van een streven naar kennis en een streven naar eigenheid. Het is dan ook het resultaat van een betrokken proces. Deze betrokkenheid geldt met betrekking tot de filosofie op zich, tot de huidige maatschappij, tot de mens als betekenend wezen, maar zeker ook - en in belangrijke mate - met betrekking tot mezelf. Zoals Levinas, of de dichter Rumi, het zou zeggen; weggesleurd van mijn ego ben ik teruggekeerd naar “the root of the root of [my] Self”. Mijn betekenis heb ik gevonden, niet in de sport, maar in de ethiek, en in het benaderen van de ethische relatie met de Andere doorheen het filosofisch denken. Er is één quote die vaak aan Levinas wordt toegeschreven – hoewel ik nergens een bron kon terugvinden – die mijn gevoel tegenover dit werk capteert: “For others, in spite of myself, from myself.”

Als ik nu terugkijk op wat ik hier heb verwezenlijkt, kan ik alleen maar trots zijn. Niet omdat ik hier het beste en meest verrijkende werk ooit heb geschreven, maar omdat ik mezelf ervaar in de regels van het woord – al denk ik ze liever als verzen. Dit was nooit mogelijk geweest zonder de warme, flexibele, maar ook professionele ondersteuning van Kjell Bleys, die mij bovendien tot Han introduceerde. Daarnaast moet ik ook Tom Claes bedanken, omdat hij bereid was mijn thesis als administratief promotor te voorzien van de gelegenheid te bestaan. Bedankt aan Cedric en Simeon voor het delen van hun inzichten in de sociologie, alsook aan Roger Burggraeve voor het mailverkeer en de inspiratie. En tenslotte nogmaals een welgemeende dankuwel (ik kan het maar niet genoeg benadrukken) aan de mensen die ik hierboven al bij naam heb genoemd. Zonder hen zou ik nooit de kracht hebben gehad om ook maar een letter op papier te zetten.

² Ik voel meer affiniteit met de titel van moraalfilosoof.

Inleiding

Geen enkele moraalwetenschapper (of moraalfilosoof) zal in diens carrière vrij blijven van frustratie tegenover de notie van ‘moraal’. Noem het een quasi-onvermijdelijke identiteitscrisis als je wil. Alsof het is ingeschreven in de wereld zal de moraalspecialist op een dag in de spiegel kijken en denken: “Waar ben ik eigenlijk mee bezig?” Wat voor een ander misschien hoogst angstaanjagend lijkt – oh wee als de industrieel ingenieur het statuut van de bout in twijfel trekt – is voor de mensen uit mijn vakgebied een nauwelijks te ontkomen constante. De confrontatie met het eigen studieobject, zij het in diens descriptieve, prescriptieve of metafysische hoedanigheid, is iets wat we delen. Is dit een tragedie, de essentie van filosofie, of beide?

Eigenlijk heb ik het hier over een fundamentele verwondering. Een verwondering – of misschien beter: verbijstering - die onze ogen opent en ons tegelijkertijd in het donker jaagt. Wanneer deze zich op het Zelf keert, kan dit aanvoelen als een bedreiging. We voelen het mes op de eigen keel. Iets in ons lijkt het Zelf op de hielen te zitten; het betreft hier geen suïcide, maar potentiële *zelfmoord*. Ook ik werd reeds tot deze conditie gedreven, namelijk wanneer de tijd was gekomen om een masterproefonderwerp te kiezen (dit nuanceert ook even de dramatiek van de ervaring). Ik wist dat ik wou stilstaan bij de (im)moraliteit van het huidige maatschappelijke systeem, maar wat betekende dit? Wat is dit ding waarover je spreekt: ‘moraliteit’? Ik kletterde tegen de absurditeit van mijn persoonlijke situatie. Hoe kon het zijn dat ik op het moment van intellectuele climax nog steeds niet in staat was om uiting te geven aan waar het in mijn opleiding allemaal om had gedraaid? Ik moest toch wel een goed geargumenteerde visie op moraal kunnen articuleren (als we enige graad van relativiteit toelaten)? Hoe kan mijn onderzoek anders ooit *van betekenis zijn*? Deze onzekerheid was een mysterie dat mij vanaf het begin zowel had gefascineerd, als had afgeschrikt.

Normaal zou ik, zoals velen voor mij, de confrontatie met dit vraagstuk uit de weg zijn gegaan. Ik had echter net een tekst gelezen van Byung-Chul Han: *The Expulsion of The Other*. Dit werk is een kantelpunt gebleken, een bron van inspiratie en motivatie om mijn ogen in het donker open te houden, zoekend naar een lichtbron. Deze lichtbron vond ik uiteindelijk in de hand van *The Other*. De rest van deze inleiding vertelt kort het verhaal van hoe dit proefschrift tot stand is gekomen, welke stappen ik in deze donkere kamer heb gezet, en hoe ik aldus eindelijk de confrontatie met mezelf als moraalfilosoof ben aangegaan. De centrale en steeds terugkerende vraag doorheen dit hoogst persoonlijke proces was de volgende: Hoe kan *ik* de betekenis van moraal, eveneens als de ‘moraal’

van betekenis begrijpen? En hoe kunnen *we* deze moraal, indien mogelijk, (weer) van betekenis laten zijn vandaag de dag?

Hoewel ik aanvankelijk geen vertrouwdheid had met de Andere waarover Han spreekt, resoneerde ik bijster veel met diens verontwaardiging tegenover het neoliberale bestel. Het raakte mij. In zekere zin betekende deze Andere iets voor mij – hij/zij of het bracht Han immers tot het spreken van de woorden waarvoor ik de klankkast niet had - alleen wist ik nog niet wat, hoe en waarom. Deze zoektocht naar de betekenis van de Andere als morele noemer of autoriteit wordt vertolkt in een eerste essay. In de context van deze kwestie kon ik niet aan Emmanuel Levinas voorbijgaan. Ik ben voornamelijk vertrokken uit diens tweede hoofdwerk: *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence* (en in belangrijke mate het deel over 'Substitution'), omdat hij hier aan de slag gaat met de problemen van *Totalité et Infini* – problemen die Jacques Derrida eerder in *Violence et Métaphysique* (1964) had blootgelegd. Het is met behulp van deze sublieme tekst dat we een vorm van neoplatoonse betekenis openbaren (de Andere als epifanie) die terug te brengen is tot het fundamentele *ethische* subject. Moraliteit - wat Levinas *l'éthique* noemt – in zoverre het samenvalt met de absolute verantwoordelijkheid van het subject voor het “autrement qu'être”, is immers de mogelijkheidsvoorwaarde voor het ontologisch waardevolle.

Tijdens de uitwerking van dit idee botste ik meer dan eens op een stevige hinderpaal. Dit ethisch subject zou zich immers in een transcendente positie bevinden die altijd alreeds aan het ontologisch subject 'van vlees en bloed' is gepasseerd. Critici menen dan ook dat deze visie op moraliteit van geen enkele waarde kan zijn in wetenschappelijke analyses met betrekking tot *dat wat is*. Voor een jonge en hoopvolle geest die aan de slag wou gaan met deze moraal (zie het oorspronkelijke idee voor mijn masterproef) was dit een harde klap om te verduren. Ik meende het morele wezen eindelijk te hebben gelokaliseerd, maar nu zou me dit blijkbaar niet kunnen verder helpen om de samenleving te begrijpen. Hans project bleek een logische contradictie. Hoe meer ik las, hoe meer ik mijzelf echter van dergelijke critici wou afzetten. Het tweede essay probeert los te komen van vastgeroeste idealen en fabels omtrent kennis om zo een wetenschap van Levinas te articuleren. In dit ambitieus project probeer ik de stem van denkers zoals Zygmunt Bauman, maar in de eerste plaats deze van Han, te onderbouwen doorheen de erkenning van de metafoer en diepe intuïtie als waardevolle kennismedia. De contradictie valt zo eerder te begrijpen als de enige manier om ethiek zinvol te spreken. Uiteindelijk stelt dit ons in staat het neoliberalisme te herkennen als een *anti*-ethisch systeem, daar waar het de Andere probeert te bedekken in naam van de productiviteit. Het neoliberale bestel 'begrijpt' immers zeer goed dat het contact met onze ethische subjectiviteit, de subjectiviteit waartoe

deze Andere elke mens primordiaal dwingt en waarin de oorsprong van betekenis is gelegen, een sta-in-de-weg is voor de economische efficiëntie. Als de Andere uit het oog (en uit het hart) is, verliezen we onszelf als fundamenteel ethisch subject – als subject met een absolute verantwoordelijkheid. Op deze manier kan het systeem ons vrij makkelijk in een illusionaire staat van ‘vrije’ zelf-onderdrukking houden. Het neoliberal succes is aldus gelegen in de technieken van het ‘onzichtbaar-maken’ (van ware betekenis) die het inzet.

Deze conclusie liet in de krochten van mijn intellectuele verontrusting nog één vraag onbeantwoord. Waar en hoe is ethisch, of betekenisvol, verzet nog mogelijk? Han wordt vaak als doemdenker geportretteerd, en opdat ik met dit beeld kon breken was het nodig om de hoopvolle boodschap die ik in EO had teruggevonden naar voor te dragen. Het verzetsdenken van de Franse filosoof De Lasagnerie heeft voor het benaderen van deze kwestie een belangrijke leidraad geboden, en wordt door mij aangevuld met Levinas’ visie op *ethisch* verzet. Het laatste essay is, rekening houdend met de vernuchterende nuances van Levinas, een poging om stimulans te bieden aan hedendaagse *resistance*, eerder dan de enige juiste manier van protest voor te schotelen. Het roept het subject op om te experimenteren met de ontologische middelen en zo diens *spiritus movens* trouw te blijven.

Op het einde van deze thesis laat ik nog ruimte voor een overkoepelend besluit waarin ik kort zal reflecteren op de drie essays in zoverre ze een samenhangend moraal-filosofisch ‘verhaal’ vormen, en waar mijn project als geheel van een extra kritische noot zal worden voorzien.

Het Subject als Onder-werp van Betekenis

Word count: 6523

I

Betekenisloos Betekenen

Once more he sees his companions' faces
Livid in the first faint light,
Gray with cement dust,
Nebulous in the mist,
Tinged with death in their uneasy sleep.
At night, under the heavy burden
Of their dreams, their jaws move,
Chewing a non-existent turnip.
'Stand back, leave me alone, submerged people,
Go away. I haven't dispossessed anyone,
Haven't usurped anyone's bread.
No one died in my place. No one.
Go back into your mist.
It's not my fault if I live and breathe,
Eat, drink, sleep and put on clothes.
Primo Levi – 'The Survivor'

De twintigste eeuw werd- zoals we allen wel weten- gekenmerkt door een resem aan gruweldaden. In dit kader spreekt het barbaarse Naziregime voor ons, 'Westerlingen', waarschijnlijk het meest tot de verbeelding. De nabijheid van- en geïmpliceerde betrokkenheid bij de dood van miljoenen zorgde voor een grootschalige breuk met het harmonieuze mens- en wereldbeeld dat we onszelf tot dan probeerden aan te praten. We kunnen zeggen dat de filosofie van die tijd tot een impasse werd gedwongen. Emil Fackenheim doopte de Shoah niet voor niets "the rupture that ruptures philosophy"³ (Fackenheim, 1982, p. 266). De gecumuleerde wijsheid van eeuwen contemplatiewerk was in de confrontatie met een realiteit van radicaal kwaad plots monddood gemaakt.

De kronieken van *overlevenden* die in hun poging deze realiteit te ontsluiëren de rol van *overleveraars* hadden ingenomen, geven uiting aan een universele temporaliteit van lijden. Dit wil zeggen dat het

³ Toch de praktijk die we onder de noemer 'Westerse filosofie' zouden kunnen onderbrengen.

lijden zich verbindt aan het verleden *alsook* aan een heden en toekomst. De gezichten (of misschien beter; gelaten⁴) die de slachtoffers eindeloos lijken te achtervolgen (“Once more he sees his companions’ faces”) en die brutale herinneringen oproepen, gaan gepaard met een giftige overlevingsschuld (het krenkende: “It’s not my fault if I live and breathe”). Uit de laatste lijnen van ‘The Survivor’ van Primo Levi bijvoorbeeld kunnen we afleiden dat deze ruptuur diens verdere leven tot een betekenisloze ‘bare life’ heeft herleidt- tot de banale hoewel noodzakelijke taken van het biologisch (over)leven. In de taal van lijden ontspruit zich spontaan de vraag: “Als God niet dood is, waar is hij dan?”

Het verhaal en werk van psychiater en neuroloog Viktor Frankl, die in 1944 als jonge man opgesloten werd in Auschwitz-Birkenau, symboliseert de filosofische speculatie van na de oorlog: één gedomineerd door een nieuwe vraag naar betekenis, naar de potentialis en lokaliteit van een nieuwe ‘God’. Wat ‘betekent’ het leven? En heeft het überhaupt wel waarde? Volgens Frankl is “striving to find a meaning in one’s life [...] the primary motivational force in man” (Frankl, 1984, p. 121). Deze absolute motivationele kracht, deze “will to meaning”, stelt het subject centraal als *dominus* van de betekenis: ‘ik’ bepaal het reilen het zeilen, en kan ook in de meest gruwelijke omstandigheden controle uitoefenen en betekenis ‘sturen’. Niet enkel Frankls vraagstelling, maar ook zijn specifieke antwoord heeft een duidelijk raakvlak met de hedendaagse filosofie. Waarde en betekenis worden binnen het gesecculariseerde denken niet langer bij God gevonden, maar ‘in’ het subject zelf gesitueerd, het subject als ego. Dit (moderne) subject kunnen we terugvinden binnen verscheidene denkstromingen die we allen tot op zekere hoogte als vertakkingen van een Cartesiaanse ‘oertraditie’⁵ kunnen bestempelen. Het adagium “cogito, ergo sum” geeft immers aanleiding tot een scala aan visies met centraal een kennend en autonoom wezen als de subjectieve grond van zekerheid, een ego dat in essentie voor-zichzelf is (Wilde, 2013). Subjectiviteit wordt zo geconcipieerd als de materialisatie van rationaliteit of bewustzijn, waardoor het subject als waardescheppend, ‘betekenend’ kan worden ingevuld. Zelfs bij ‘post-moderne’ denkers zoals Foucault krijgt het subject een actieve rol toegewezen inzake betekenisvorming; zo bejubelt hij de “arts of existence” of “techniques of the self” als “those reflective and voluntary practices by which men not only set themselves rules of conduct, but seek to transform themselves, to change themselves in their singular being, and to make of their life into an *oeuvre* that carries certain aesthetic values and meets certain stylistic criteria” (Foucault, 1988, pp. 10-11).

⁴ ‘Gelaat’ is een heel specifieke term binnen het denken van Levinas, en zal later dieper worden uiteengezet.

⁵ Het gaat hier over een traditie waarvoor Levinas de term ‘egologie’ hanteert; een denken die het Cartesiaanse en moderne ego als centrale instantie van betekenis beschouwt.

Hoewel het magistrale denkprojecten zijn, lijken deze egologische pogingen mij echter stuk voor stuk onsuccesvol te zijn in het genezen van de meest venijnige kwaal van de moderne filosofie: de crisis van betekenis. Kenneth T. Gallagher zag terecht in dat dit vraagstuk ons ook in de ééneentwintigste eeuw zal en zou moeten bezighouden. De filosofie van betekenis is immers “still haunted by the specter of relativism, which now even manages to sit like an uninvited guest at the table of popular culture” (Gallagher, 2000, p. 149). Relativisme is symptomatisch voor deze tijd. Het is het gevolg van het verwerven van een bacteriële infectie, waarvoor men aansluitend het verkeerde antibioticum heeft toegediend; een antibioticum dat men bovendien in een oude stoffige kast heeft teruggevonden. Descartes’ ego kan niet worden uitgediept om ons betekenisvraagstuk van antwoord te dienen; het punt waar we de put beginnen graven is immers verkeerdelijk gelegen.

Om deze gedachte duidelijk te maken, lijkt het mij zinnig om te beginnen bij de basis: het ‘betekenen’ van betekenis. Wat betekent het om te ‘betekenen’? In eerste instantie is het belangrijk om in te zien dat dit woord naar twee verschillende zaken refereert. Enerzijds heb je de ‘betekenis’ zoals dit wordt begrepen in de brede linguïstiek. Woorden kunnen we hierbij als paradigmatische casus nemen. ‘Kat’ bijvoorbeeld (begrepen als de aaneenschakeling van geluid of als het uitgeschreven symbool) is een medium om naar een bepaald dier te verwijzen. Semantiek, betekenisvol zijn, duidt zo op de boeiende eigenschap die dingen kunnen hebben in de zin dat ze over iets anders gaan, ze het medium zijn voor de revelatie van iets *anders dan zichzelf* (Dietrich et al., 2021, p. 93).

Anderzijds spreken we ook over de ‘betekenis’ van het leven. Degene die de vraag stelt naar deze vorm van betekenis is hier niet toe gekomen omwille van een semantische of logische moeilijkheid, maar geeft eerder uiting aan een zoektocht naar geruststelling⁶ (Gallagher, 2000, p. 149). Heeft het leven zin? Is het de moeite waard om door te gaan? Waarom ben ik hier? Het is als het ware de (wan)hopige smeekbede van de hongerige reiziger voor de deur van een maanverlichte woning; het is de vraag van Frankl wanneer deze ontdekt dat hij en niet zijn vrouw, van wie hij bij aankomst werd gescheiden, de gruwel van het kamp had overleefd: “Is er iemand daar?”.

In hoeverre resoneren deze twee invullingen met elkaar? Kunnen we de vraag naar de betekenis van het leven terugbrengen tot de vraag of de processen en gebeurtenissen die een individuele existentie omvatten het medium zijn voor de openbaring van iets dat buiten dit bestaan zelf ligt? In *De Staat* onderschrijft Plato soortgelijke visie; daar antwoordt Socrates op de vraag naar de aard van betekenis, dat betekenis niet ‘is’, maar buiten of boven de substantie is gelegen (*epekeina tēs ousias*). Analoog met

⁶ Een geruststelling die evenwel berust op een verlangen naar begrip.

de zon die zelf geen zicht⁷ is, hoewel ze wel de oorzaak is van het zicht en wordt gezien door het zicht dat zij veroorzaakt, kunnen we het Goede als manifestatie van betekenis begrijpen als “the source not only of the intelligibility of objects of knowledge, but also of their being and reality; yet it is not itself that reality, but is beyond it, and superior to it in dignity and power” (Brody, 1995, p. 181). Betekenis in het leven vereist dus een zekere *sens unique*, een pre-ontologische betekenis die de noumenale realiteit ‘overstijgt’⁸ opdat betekenen bevattelijk *kan* zijn (Blum, 2000, p. 112). Hoewel meer en meer mensen geneigd zijn te denken dat vrijheid, autonomie en rationaliteit essentieel zijn voor het creëren van betekenis in onszelf, doorheen het zijn, weerhoudt dit egologisch relativisme ons ervan om een waarlijk begrip van betekenis te ontwikkelen.

Een meer Platoonse, bijna semantische, attitude ten aanzien van de betekenis van het leven lijkt mij bovendien ook beter te belichamen hoe de vragende partij (de hongerige reiziger opzoek naar betekenis) in de wereld staat, en hoe deze waardevol betekenen denkt in een oprechte confrontatie met de vraag. Het gedicht ‘*Was geschah?*’ van Paul C elan zou dit punt moeten verduidelijken;

Was geschah? Der Stein trat aus dem Berge.	What happened? The stone stepped from the
Wer erwachte? Du und ich.	mountain.
Sprache, Sprache. Mit-Stern. Neben-Erde.	Who awakened? You and I.
�rmer. Offen. Heimatlich.	Language, language. Fellow-star. Earth-cousin.
	Poorer. Open. Homeland-like.
Wohin gings? Gen Unverklungen.	
Mit dem Stein gings, mit uns zwein.	Where it went? Towards not expiring.
Herz und Herz. Zu schwer befunden.	Went with the stone, and with the two of us.
Schwerer werden. Leichter sein.	Heart and heart. Weighed and found sinking.
	Growing more heavy. Taking on lightness.

In dit stuk wordt de vraag naar betekenis, die we terugvinden in zo goed als elk gedicht van C elan, in feite heel direct gesteld; “Was geschah?” Datgene wat heeft plaatsgevonden⁹ is echter te ‘groots’ voor woorden (“Sprache, Sprache”), en valt buiten het vatbare. De dubbele “ach” symboliseert de worsteling wanneer de taal er niet meer in slaagt de ervaring die uitdrukking zoekt daadwerkelijk ook

⁷ D.w.z.: het beeld dat we met de zintuigen vormen. We hebben dit beeld van de zon, maar de zon - die zelf de mogelijkheid biedt voor dit beeld, *is* dit beeld niet. De zon gaat voorbij aan dit beeld.

⁸ Of hier althans los van staat.

⁹ Met “das was geschah” verwees C elan gewoonlijk naar de Holocaust.

uit te drukken. De betekenis moet buiten de ontologie¹⁰ worden gezocht. Of om het in de woorden van Levinas te stellen: de betekenis is niet te vinden in het Gezegde (*Le Dit*), maar in het Zeggende (*Le Dire*) dat het Gezegde overstijgt of ‘voorafgaat’ (infra). De wanhopige richt de vraag naar betekenis niet tot zichzelf, maar buiten zichzelf, ‘naar boven’. Dit essentieel punt ontbreekt in het hedendaags Westerse denken. Betekenis wordt zo voor het ego on(be)grijpbaar, het wordt betekenisloos. Het ‘buiten zichzelf’-zijn van betekenis wordt zowel door Levinas als door C elan in relatie met/tot *de* Ander gedacht (“Du und ich”, “mit uns zwein”). Voor ook wij deze stap kunnen zetten, is het echter noodzakelijk om eerst de notie van transcendentie verder uit te spitten.

II

Oneindigheid en het Narcisme

‘Transcendentie’ vindt zijn oorsprong in het Latijnse voorvoegsel trans-, dat ‘voorbij’ betekent, en in het werkwoord ‘scandare’, dat we als ‘klimmen’ kunnen vertalen. Het transcendente lijkt zo te verwijzen naar datgene dat voorbij ‘iets’ is ‘geklommen’. Vandaar dat dit concept doorgaans wordt geassocieerd met een zekere hoogte of verticaliteit. Deze etymologische duiding laat echter een essentieel aspect onbesproken, namelijk het ‘iets’ dat wordt overstege. De definitie van vergelijkende godsdienstwetenschapper Michael Kalton (2000) kan ons mogelijk verderhelpen:

“Transcendence both describes a metaphysical structure grounding the contingent in the Absolute, and a practical spiritual quest of rising above changing worldly affairs to ultimate union with the Eternal. For this thought-world it is self-evident that the finite, temporal, and contingent cannot stand alone without meaninglessness and absurdity, for then our basic questions (as posed by Plato) would have no answer, and our existence no direction or purpose.” (p. 3)

Dit citaat bevestigt wat we hierboven al kort hadden aangeraakt. Het transcendente overstijgt de ontologie, maar staat tegelijkertijd ook in verband met deze ontologie in de zin dat het aan de existentie “direction or purpose” biedt. Dit idee komt bij Levinas gewoonlijk onder de noemer van

¹⁰ De ontologie begrijp ik hier als de onvermijdelijke toestand van Zijn, i.e. als het geleefde leven in de beschouwing van menselijke ‘existenten’. De filosofie van het ego probeert betekenis vanuit deze ontologie te denken. Betekenis vindt echter zijn broedplaats in wat Levinas letterlijk het ‘Anders-dan-het-Zijn’ noemt (“l’autrement qu’  tre”).

‘het Oneindige’ naar voor (TEI). Levinas verkiest deze term enerzijds omdat het wat ons overstijgt contrasteert met het eindige ego die de eindige wereld ‘tot leven’ zou brengen, en anderzijds, misschien onverwachts, omdat hij zo verder bouwt op een bepaalde ‘on-cartesiaanse’ gedachte van Descartes zelf.

In het derde deel van *Méditations sur la philosophie première* brengt Descartes' uitgangspunt, namelijk het ego dat zichzelf doorheen de twijfel heeft ontdekt als onvolmaakt en eindig, hem tot een bewijs van de Oneindige substantie God. Het Cartesiaans subject kan immers als eindig bewustzijn de idee van Oneindigheid niet uit zichzelf hebben. Zij moet er als het ware van buitenaf zijn ingelegd (van Riessen, 2015). Bovendien moet de “réalité formelle” van deze bron corresponderen met de “réalité objective” van de idee (Descartes, 2011). Dit betekent ruwweg dat de zijnstoestand van de oorzaak van de Oneindigheidsidee in het subject moet corresponderen met de zijnstoestand die dit idee voorstelt. De oorzaak is dus in zichzelf een Oneindig zijn (Levinas, 1984, p. 198).

Levinas is in tegenstelling tot Descartes niet op zoek naar God, en hij waardeert deze argumentatie dan ook vooral om diens “dessin formel”. Centraal is de idee dat het buiten-de-wereld-zijn van Oneindigheid niet wordt uitgewist in het denken dat het denkt (Levinas, 1957, p. 247). Het Oneindige overstijgt immers de eindigheid van onze gedachten, van ons bewustzijn; “En pensant l'infini - le moi d'emblée *pense plus qu'il ne pense*” (ibid). Dit *idea* heeft als kenmerk dat het door diens *ideatum*¹¹ wordt overspoeld; het *ideatum* gaat de idee die ik ervan heb te buiten (van Riessen, 2015, p. 227). De denker die de idee van Oneindigheid heeft is zo meer dan zichzelf, en deze surplus kan niet, zoals vele moderne filosofen poogden te doen, gedacht worden vanuit het scheppende subject die zichzelf overtreft in dit scheppen. Voor Levinas is de idee van het Oneindige niet door ons ontdekt, noch gevormd of tot ons gekomen doorheen een herinnering (bv. *anamnèse* bij Plato), maar; “Elle a été *mise en nous*” (Levinas, 1957, p. 247). De ervaring van de oneindige afstand tussen de idee van het Oneindige in mij, en “datgene wat door die idee betekend wordt”, is de ervaring van transcendentie, de ervaring van de Oneindigheid zelf (van Riessen, 2015, p. 228).

Hoe brengt dit ons bij de Andere, de meest vertrouwde noemer¹² binnen het denken van Levinas? De idee van het Oneindige veronderstelt dat ik mezelf kan ‘overspoelen’, dat ik de capaciteit heb om

¹¹ Het *ideatum* is datgene wat gedacht, geweten of gekend wordt.

¹² Ik had hier ook kunnen kiezen voor een beschrijving zoals ‘de meest centrale notie bij Levinas’, maar ik meen dat het correcter is om Levinas denken te begrijpen als een betekenisproject. In de nasporing van betekenis wordt hij tot metafysica gedwongen, die hem uiteindelijk bij de Andere brengt. Toch kan ik er niet aan voorbij dat Levinas eerder wordt geassocieerd met het appèl van de Andere (vandaar; ‘meest vertrouwde noemer’).

in mezelf meer te bevatten dan ik eigenlijk bevat (Casey, 2003, p. 393). De ervaring met de Oneindigheid is de ervaring met een absolute alteriteit¹³, met iets dat mezelf als zelfgerichte, zelfbepalende ego ‘ontdoet’ (hoewel we zullen zien dat dit ego in de tijd nooit ‘was’). De ‘andersheid’ qua Oneindigheid is volgens Levinas de Andere qua Andere die altijd buiten mijn bereik ligt: “L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social” (Levinas, 1957, p. 248).

De Andere moeten we hier begrijpen als de atopische¹⁴ Andere, de Andere als gelaat veeleer dan de andere als verschijning. Hiermee bedoelen we de Andere voorbij diens lichaamsbouw, uiterlijke kenmerken, stemgeluid... In *A Lover's Discourse: Fragments*, schrijft Roland Barthes over de Andere als *Atopos*: “Being Atopic, the Other makes language indecisive: one cannot speak of the other, about the other; every attribute is false, painful, erroneous, awkward [...]” (2018, p. 35). De *atopia* van deze absolute Andere impliceert diens onvergelykbaarheid. Deze onderscheidt zich niet alleen van anderen, maar ook van al het andere dat verschilt van deze anderen, waaronder ook mezelf als ego (EO, p. 20). Dit gaat in tegen het ‘klassieke’ beeld van de andere als heruitgave van mezelf, als *alter ego* (the ‘Same’, *le Môme*). Hier wordt de andere begrepen doorheen het paradigma van Odysseus; waarbij het ikzelf een Hegeliaanse wereldreis maakt om terug bij dit ikzelf uit te komen. De moderne andere is niet de Andere als ‘concrete’ zetel van Oneindigheid, i.e. de Andere als belangrijker dan mijn leven en als ‘bron’ van betekenis ‘voorbij’ het zijn-voor-zichzelf. Het is wel de andere gepositioneerd in mijn egologische en systematische thematisering of Totaliteit (TEI), de andere die niet betekent. Het is eigen aan de taal (als systeem) om inherent totaliserend te zijn. De Oneindigheid als de Andere en de Andere als Oneindigheid denken of spreken doet deze onvermijdelijk geweld aan: “The Other is an infinity irreducible even to the representation of infinity, it exceeds representational thought [...] No language can contain the Other, whom it is impossible to understand, explain or interpret” (Heaton, 1988, p. 2).

Dit gegeven wordt in het kader van de psychoanalyse, de homeopathische pseudoremedie voor het moderne filosofische denken, maar al te duidelijk. Ondanks dat men binnen het domein van de wetenschappelijke psychologie de psychoanalyse (ook in diens moderne herzieningen) steeds meer wenst te marginaliseren (Paris, 2017), lijkt het gedachtegoed van individuen zoals Freud en Lacan aan

¹³ Alteriteit neemt hier niet de vorm aan van een logische alteriteit, i.e. een alteriteit bemiddeld door verschil; waarbij bv. in een reeks elke term ‘anders’ is t.o.v. de rest. Hier betreft het meer een fundamentele ‘vreemdheid’ die niet gelegen is in het gegeven dat ik een andere neus heb. Het is het begin van transcendentie (Wright et al., 1988, p. 12).

¹⁴ De studenten van Socrates bejubelden hem als een *atopos*.

een heropleving bezig te zijn binnen de filosofie¹⁵. Ik zou zelfs durven stellen dat het gros van het hedendaagse Westerse denken inherent psychoanalytische trekken heeft; in de zin dat overal waar men kijkt, we enkel onszelf als ego terugvinden. Hoewel ik kan onderschrijven dat “Freud did get *something* right” (Tauber, 2010, p. 1), meen ik dat de huidige denksystemen hervallen in de Freudiaanse dwaling waarbij de denkstaat van de analysant *buitensporig*¹⁶ centraal wordt gesteld.

Het betekenisdilemma dat de filosofie nu voorhanden heeft, kent dan ook opvallende overeenkomsten met wat Freud het meeste fundamentele probleem doopte: de narcistische patiënt. De psychoanalytische literatuur omtrent deze gevallen wordt tot op vandaag gedomineerd door een gevoel van frustratie. En al wat men heeft kunnen aantonen, is dat de frequentie van narcistische problemen binnen onze samenleving toeneemt. Elke poging om narcisme te ‘genezen’ door middel van psychoanalyse heeft gefaald. Men vertrekt immers vanuit een verkeerde assumptie, namelijk dat een probleem met betrekking tot de Andere kan teruggebracht worden tot *le Même*, tot zichzelf. De Andere kan echter niet binnen een theoretisch systeem worden gethematiseerd, en al zeker niet binnen een systeem dat beoogt de geest van een individu te doorgronden opdat de onderliggende pathologische structuren in de interactie tussen dit subject en diens ‘anderen’ zouden kunnen worden beschreven (Heaton, 1988, pp. 1-2). Het ‘systeem’ van de Andere is geen onthulling, maar een openbaring die men niet kan domesticeren met het ‘thema’, met de *logos*.

Levinas roept ons op om doorvaart te maken doorheen het narcistisch tijdperk, om zo de existentie te kunnen (h)erkennen als een zijn-voor-de-Andere. Het is dit zijn-voor-de-Andere dat aan de existentie diens betekenis geeft, en waardoor wij als mensen meer zijn dan de *struggle of life*. “With the appearance of the human—and this is my entire philosophy—there is something more important than my life, and that is the life of the other. That is unreasonable. Man is an unreasonable animal” (Wright et al., 1988, p. 5).

¹⁵ Ik denk hierbij aan namen zoals: Ricœur, Slavoj Žižek, Zupančič, Badiou, etc. Zij uitten alleszins expliciet hun affiniteit met de psychoanalytische denkers.

¹⁶ Een gegeven dat volgens mij de gehele essentie is van de originele psychoanalytische ‘wetenschap’.

III

Het Moederlijke Subject

Het mag duidelijk zijn dat betekenis gelegen is in het gelaat van de Andere als Oneindigheid. Maar wat vertelt dit ons over onszelf? In hoeverre kunnen we betekenis vanuit de Andere in onszelf denken? Wat ‘betekent’ het dat we de Andere als een spoor in onszelf hebben?

Het betekent alvast niet dat onze subjectiviteit te reduceren is tot het narcistische, zelfvoorzienende en genietende ‘ik’ dat al het Andere van betekenis ontdoet door het te thematiseren als *le Même*. Dergelijke tautologische identiteit zit vast aan zichzelf en verstikt zichzelf doorheen een onophoudelijke zoektocht naar afleiding. Waren we louter dit moderne subject, dan hadden we geen ontsnappen aan het *ennui*; een toestand van ultieme vermoeidheid en verveling (AQE, p. 198). We worden van deze realiteit ‘bevrijd’ door wat Levinas ‘substitutie’ noemt. Onze fundamentele subjectiviteit valt samen met de (pre-ontologisch) substitutie van het subject voor de Andere. Uitklaren wat Levinas hier precies mee bedoelt, en hoe ‘ik’ hiertoe komt, is niet altijd evident gebleken. Zo suggereert Robert Bernasconi (2002, p. 238) bijvoorbeeld in diens toepasselijk getiteld artikel *What is the question to which “substitution” is the answer?* dat de vraag wel eens zou kunnen zijn: “What is the most obscure philosophical concept of the twentieth century?”

Subjectiviteit zoals Levinas dit bedoelt, valt niet te denken doorheen het subject van theorie en ratio, noch doorheen het subject van handelingen en praxis. Hij ontkent hiermee niet het subject van onze ervaring, het moderne subject dat ‘vrij’ is, en behoefte en genot kent... Doch onderscheidt hij dit geünificeerde zelf, het “sujet de chair et de sang” (AQE, p. 125), van een meer fundamentele subjectiviteit. Het ego dat we menen te zijn, en dat in zekere zin de basis vormt voor de idee van de theoretische en praktische agent, geeft geen uiting aan de betekenis van het menselijk bestaan; aan een betekenis die gelegen is in een primordiale en pre-ontologische subjectiviteit (Morgan, 2011, pp. 127-128). Deze subjectiviteit is pre-ontologisch omdat ze gelegen is in een uniek verleden dat zelf nooit heden was, en zo “always already” is (ibid, p. 66). In dit diachroon tijdstelsel wordt niet ‘ik’, maar het ‘mij’ dat ‘voorafgaat’ aan dit centrale subject¹⁷, vervolgd door het gelaat van de Andere. Deze vervolging is een fundamenteel ‘evenement’ waarbij het gelaat als de superlatief van zwakte zich, zonder woorden in de mond te nemen, presenteert als het gebod “tu ne commettras pas de meurtre” (TEI, p. 217). Voor dit tribunaal van de Andere is het ‘mij’ een radicale passiviteit binnen

¹⁷ We kunnen hier spreken van een ex-centrische subjectiviteit (Duynham & Poorthuis, 2003, p. 64).

een context van pure asymmetrie, waarbij het deze keer de knecht is die de meester bij de kraag neemt en deze dwingt tot antwoord. Het 'zelf' bestaat niet voor niets binnen de Latijnse grammatica enkel in de accusatief (Duynham & Poorthuis, 2003, p. 64). We zijn vanaf het begin immers altijd alreeds beschuldigd door de absoluut kwetsbare andere, 'accused', voordat we iets hebben misdaan.

Er wordt hier bovendien niet zomaar een antwoord ('réponse') van ons geëist, maar veeleer een verantwoordelijkheid ('réponsabilité'), een antwoord nog voordat er een ik is dat kan antwoorden. (Wright et al., 1988, p. 2). Het subject is aldus letterlijk onder-geworpen (sub-jectum) aan de Andere zozeer deze in diens gelaat een eis stelt, en ons gegijzeld neemt. Het subject is verantwoordelijkheid als antwoord op een trauma dat men niet begrijpt, of beter, dat alvorens het begrijpen zelf plaatsvindt. De radicaliteit van deze gedecentraliseerde subjectiviteit wordt nog duidelijker wanneer we het articuleren als een substitutie. Levinas denkt dit niet als een feitelijke handeling, maar eerder als "une passivité inconvertible en acte" (AQE, p. 185), een passiviteit die vervat zit in de interne symboliek van volgende woorden van Célán: "Ich bin du, wenn ich ich bin" [Ik ben jou, wanneer ik ik ben].

In dit citaat horen we de echo van het moederlijk wiegenlied waarmee het kind de zorgen wordt ontnomen. Deze moederlijkheid staat in contrast met hoe we substitutie of plaatsvervangings gewoonlijk in de feitelijke begrip (denk bv. aan de 'substitute teacher'). In ons alledaags taalgebruik betekent substitutie dat ik handel in de plaats van een andere. Met de overname van een taak neemt men ook de verantwoordelijkheid op die hiermee gepaard gaat. Plaatsvervangings is noodzakelijk eigen aan bepaalde posities in de maatschappij. Zo verdedigt een advocaat *mijn* belangen voor de rechtbank. Een makelaar regelt de aankoop of verkoop van *mijn* eigendom, de volksvertegenwoordigers *vertegenwoordigen* (of dit zou toch het doel moeten zijn) *mijn* standpunten... Maar tegenover deze vormen van plaatsvervangings, waarbij iemand slechts in beperkte mate (m.b.t. specifieke taken), en slechts tijdelijk (deze is niet onbeperkt beschikbaar) mijn verantwoordelijkheid opneemt, gaat het bij de subjectiviteit als substitutie om een primaire en oneindige verantwoordelijkheid, een radicale verantwoordelijkheid die voorafgaat aan iedere beschikking, bereidheid of instemming (Duynham & Poorthuis, 2003, pp. 65-66).

Moederlijkheid wordt het model voor de fundamentele relatie waarin ik sta tegenover de Andere: "La maternité, le porter par excellence, porte encore la responsabilité pour le persécuter du persécuté" (AQE, p. 121). Substitutie gaat hier voorbij aan louter het geven van tijd en geld, maar het is eerder een geven van diens gehele substantie. Het is een 'voor'-geboorte die zich altijd alreeds heeft opgedrongen aan het lichaam. In een onafzienbaar pre-ontologisch verleden ben ik een moeder voor

iedereen, voor het hele universum. Ik ben verantwoordelijk tot op het punt van het verantwoordelijk zijn voor de verantwoordelijkheid van de Andere, tot op het punt van radicale substitutie. Het bekende adagium uit *De gebroeders Karamazov* vat dit idee enigszins samen; “We zijn allen schuldig aan alles en iedereen ten overstaan van allen, en ik meer dan de anderen” (Dostoevskij, 2019).

De moederlijke subjectiviteit ‘betekent’ hier bovendien een symbolische lichamelijke waaraan ik lijd. In de Franse drama thriller *L'Événement* (2021) ziet een jonge studente, Anne, haar ambities voor de toekomst in duigen vallen wanneer een ongewenste zwangerschap zich aan haar *opdringt*. Ze verliest de controle aan een dwingende moederlijkheid die haar leven als vrij ego verstoort. Hoewel hier de rollen worden omgedraaid (in de zin dat de fundamentele moederlijkheid in een tijdloze tijd voorafgaat aan de mogelijkheid van het ego), wordt in Anne’s wanhopige zoektocht naar een abortus duidelijk hoe de Andere, als veroordelaar, op mij weegt en wegzinkt in diens veroordeling zelf: “de l'effet de la persécution et du persécuter même où s'abîme le persécuté” (AQE, p. 121). Hij zit mij niet op de huid, maar *in* de huid¹⁸. Daar waar in de film de protagonist er uiteindelijk in slaagt om op de keukentafel van een vreemde haar ‘last’ te kunnen achterlaten, kunnen wij, zozeer we een subject zijn, nooit ontsnappen aan de Andere. De figuur van het pre-natale moederlijke lichaam gaat op in de subjectiviteit van betekenis die primordiaal is ten opzichte van het ontstaan van het genietende en scheppende subject (Wilde, 2013, pp. 205-206). Het betreft een verantwoordelijkheid die mij dwingt - voordat er sprake kan zijn van enige vrijwilligheid - de Andere toe te staan zich te voeden met het brood dat hij mij uit de mond rukt (AQE, p. 105). De Andere valt dus niet te aborteren zozeer wij een subject van betekenis zijn. Wij kunnen deze vergeten te voeden, maar dit leidt eveneens tot onze eigen dood.

¹⁸ De beweging van de ego kan in corporele termen geformuleerd worden als een terugtrekken in diens eigen huid. Fundamenteel zit echter de Andere mij in de huid; avoir-1'autre-dans-sa-peau.

IV

Het Spreken van een Ethica Utopia

Het zal misschien opvallen dat de beschrijving van onze betekenende subjectiviteit in zekere zin enigmatisch is. Uitdrukkingen zoals het ‘altijd alreeds’, de ‘radicaal passieve substitutie’, een ‘antwoorden voor het antwoorden’ ... lijken een zekere nonsensicaliteit in zich te dragen. Hoe kan het ook anders? We proberen hier immers met behulp van de taal van ontologie, wat de taal *an sich* is, af te beelden wat buiten dit zijn ligt. Hier komen we weer (supra) toe aan het onderscheid tussen *le Dit* en *le Dire*. Dit zullen we noodzakelijkerwijs kort¹⁹ moeten behandelen opdat we kunnen begrijpen wat we hier pogen te ‘zeggen’, en waarom het nonsensicale toch tot ons lijkt te spreken.

De taal die de essentie probeert uit te drukken, in zoverre dat dit terug valt op het zijn (het Latijnse ‘*Esse*’), kunnen we onderbrengen onder de noemer van ‘*le Dit*’. Ultiem is alle taal dit thematiserend en totaliserende Gezegde, aangezien onze woorden altijd terugvallen²⁰ op het zijn. Daarentegen heb je het Zeggende (*le Dire*) dat in de alledaagse zin niets zegt (“*autrement que le Dit*”), maar tegelijkertijd wel het zeggen zelf zegt. Het is datgene dat voorbij gaat aan het Gezegde, dat zich in de Oneindigheid bevindt, en is aldus de oorsprong van betekenis in wat we spreken. In zekere zin kunnen we de taal begrijpen als het verraad van de Oneindigheid. Elke uitspraak is automatisch een hervorming (of beter misvorming) van wat er achter ligt, van diens *spiritus movens*. Is het niet pas wanneer Kaïn zich met woorden de vraag kan stellen: “Ben ik mijn broeders hoeder?”, dat de transcendente relatie met de Andere wordt afgedekt? Deze vraag (en elke andere) komt voort uit de ontologie; ik ben ik, en hij is hij. De vraag in diens ‘taligheid’ negeert het gegeven dat deze zelf geen betekenis heeft wanneer men vertrekt uit de veronderstelling dat ‘ik’ voor-mezelf/zichzelf ben (AQE, p. 24). Mijn verantwoordelijkheid ‘betekent’ in het Zeggende alvorens zich te tonen in het Gezegde.

Gaan we hier echter niet weer aan hetzelfde euvel mank, maken we terug de fout te spreken waarover men niet kan spreken? Ja en nee. Hoezeer ook de concepten van *le Dit* en *le Dire* zelf thematisch verankerd zijn, functioneren ze eerder als een model. Het ‘Zeggende’ bijvoorbeeld, is niet meer dan een stijlmiddel, een substitutie *bij wijze van spreken* voor de significatie zelf. Hoewel we de Andere als Oneindigheid niet kunnen articuleren zonder deze onvermijdelijk te reduceren tot een Gezegde, zijn

¹⁹ Hoewel dit aspect van Levinas’ denken een essay op zich verdient, is er hier geen ruimte voor dergelijke uiteenzetting. Ik verwijs wel graag door naar het enorm verrijkende werkstuk van Brody (1995): *Emmanuel Levinas: The Logic of Ethical Ambiguity in Otherwise Than Being or beyond Essence*.

²⁰ ‘Vallen’ symboliseert als het ware de neerwaartse beweging van Oneindigheid naar Totaliteit.

we toch in staat het Gezegde enigszins te re-reducen tot het Zeggende. Het metaforische en dubbelzinnige taalgebruik van hierboven is een poging “[to] constantly [go] through the linguistic house of Being in order to show that this house is not exhausted by what is” (Brody, 1995, pp. 178-179).

Levinas spreekt in dit geval over een *ethisch* taalgebruik. Deze is ethisch in zoverre het de Andere probeert (uit) te spreken vanuit een absolute betrokkenheid tegenover deze Andere. Het heeft niets anders dan de Andere als motief (Bauman, 1990, p.13). Ethiek is voor Levinas dus geen kwestie van persoonlijke bijsturing op basis van universele en altijd geldende wetten, maar heeft veeleer te maken met de antinomische verstoring van het zijn zelf, met de absolute verantwoordelijkheid voor de Andere: “L'éthique c' est l'éclatement de l'unité originaire de l'aperception transcendante - c'est-à-dire l'au-delà de l'expérience.” (AQE, p. 189) Het veronderstelt zo de conditie van de gijzelaar, de subjectiviteit als substitutie, en valt er als het ware mee samen. De filosofische taal van Levinas voert een discours in termen van de Andere en poogt zo de subjectiviteit te bevrijden van het ontologisch programma.

Het is dit ethisch taalgebruik dat de ‘kracht’ heeft om het onvatbare vatbaarder te maken, doorheen het onvatbaar maken van het vatbare. Al is dit niet zonder kost: we ‘betekenen’ zo ‘Autrement qu'être’ op een wijze die anders is dan hoe het anders-dan-zijn zelf betekent, een ultiem zelfbedrog²¹ (AQE, p. 38). Het is deze ambiguïteit van het spreken die Oppen (1968, pp. 167-168) omarmt in volgende passage van *Of Being Numerous n.10*:

“Or, in that light, New arts! Dithyrambic, audience-as-artists! But I will listen to a man, I will listen to a man, and when I speak I will speak, tho he will fail and I will fail. But I will listen to him speak. The shuffling of a crowd is nothing—well, nothing but the many that we are, but nothing.”

De taal heeft geen zekerheid, is onaangepast, en is ronduit incapabel om achterliggende waarheid en objectiviteit te representeren. De woorden “I will fail”, en “He will fail” leggen dit gegeven bloot. Zo ook wordt hier de link gelegd met de ethische relatie; “But I will listen to him speak.” De taal doet *onvermijdelijk* geweld aan. Levinas *kan* zich hier niet volledig tegen verzetten, maar hij *moet*²² dit wel.

²¹ De ethische ambiguïteit kan zich zo enkel obscuur tonen in het Gezegde. Hoewel veel van de kritieken tegenover Levinas net inpikken op diens taal en de schijnbare tegenstellingen in wat hij lijkt te zeggen, missen deze het punt. Het project van Levinas is enigszins geslaagd ondanks en net doordat hij enkel kon falen (Brody, 1995, p. 199).

²² Het ‘zouden moeten’ is het summum van ethisch denken.

Het is doorheen een ‘tactisch’ en poëtisch gebruik van deze taal dat we de echo van de Andere in de verte moeten proberen horen: “he or she must venture forth by lending his or her ear to what is not presentable under the rules of knowledge” (Lyotard, 1989, p. 57), of tot ons moeten *laten spreken*; “the poet's metaphor succeeds in gesturing towards a language that shall never be ours in which ... things speak to us” (Harries, 1978, p. 90).

De ‘woorden’ die vereist zijn binnen dergelijk project kunnen zichzelf niet tonen zonder een bepaalde graad van absurditeit en systematische incoherentie. Ze doordrenken de tekst met een betekenis die verder gaat dan de thematische lading van de woorden zelf, zonder dat men dit eigenlijk ‘kan aantonen’. De doeltreffendheid van dergelijke re-reductie ligt immers voorbij het demonstreerbare (Brody, 1995, pp. 184-185). De inherente stijlfiguren van het ethische *Geheimschrift* confronteren ons met een uitgesloten midden, een ongrijpbaar échec, dat achterblijft tussen tegenstrijdige termen: “metaphor implies lack” (Harries, 1978, p. 84) Deze manier van spreken draagt een zekere overtuigingskracht in zich in zoverre ze doorheen de poging het Zeggende te benaderen de lezer tot ethisch antwoord dwingt. Ook al weet deze niet wat dat zou kunnen betekenen. Zoals Levinas stelt in *God and Philosophy*: “We must ask if beyond the intelligibility and rationalism of identity, consciousness, the present, and being - beyond the intelligibility of immanence - the signifyingness, rationality, and rationalism of transcendence are not understood. Over and beyond being does not a meaning whose priority, translated into ontological language, would have to be called antecedent to being, show itself?” (Levinas & Hand, 1989, p. 168)

Ethica, datgene wat we enkel aporetisch kunnen denken, is de ongrijpbare conditie voor betekenis in het menselijk leven. De onvoorwaardelijke gijzeling is niet het grensgeval van solidariteit, maar de ultieme mogelijksvoorwaarde voor solidariteit *an sich*. Het is omdat we voor de Andere zijn ‘voordat’ we met de andere zijn (*mitsein*) dat we binnen de essentie vervolging, lof, beschuldiging... kennen (AQE, pp. 186-187). We kunnen het Ethische als Oneindigheid niet “être suivi à la trace comme le gibier par le chasseur” (AQE, p. 27). En zozeer we het dus erkennen als iets dat men niet kan realiseren, maar dat ultiem een ‘gids’ is voor ons moreel en betekenisvol handelen, is het een *Utopia* (zowel als een goede plaats, als geen plaats); “This utopianism does not prohibit you from condemning certain factual states, nor from recognizing the relative progress that can be made. Utopianism is not a condemnation of everything else. *There is no moral life without utopianism* - utopianism in this exact sense that saintliness is goodness [mijn cursief]” (Wright et al., 1988, p.11). Ethiek is een vruchtbaar niets, en het ethische taalgebruik “will always remain a striving after this purely ideal state” (Harries, 1978, p. 78).

V

Conclusie

De filosofie is in crisis. Niet alleen wordt ze geconfronteerd door de acute vraag naar betekenis, daarnaast meent ze het antwoord hierop in zichzelf te vinden. Het subject wordt zo tot God gemaakt. Deze egocentrische²³ en narcistische impuls van het Westerse denken weet alles vanuit dit subject te relativiseren. De ware betekenis van 'betekenen' botst echter op elke vorm van relativiteit. De wanhopige werpt zijn blik eerder naar 'boven', naar iets anders-dan-zichzelf. Het is deze Platoonse gedachte die ook Descartes, nota bene peetvader van het moderne subject, op het spoor zat. Het 'autrement qu'être', i.e. het buiten-de-wereld-zijn, is essentieel gepositioneerd in/als de atopische Andere en in/als diens gelaat. Deze Andere is niet onze ontologische naaste, de vreemde achter de kassa, maar is het Oneindige waarover men niet kan spreken. Het is de Andere die ik niet kan thematiseren binnen de Totaliteit, en die mij overspoelt zozeer ik een 'onredelijk' wezen van betekenis ben.

Ik ben moeder voor deze absolute alteriteit, en ik 'draag' deze als een last. Met mijn gehele lichamelijke wordt ik voor het gerecht geroepen, en dit voordat 'misdoen' een mogelijkheid is. Het 'mij' in de accusatief wordt verplicht te antwoorden en zich radicaal te substitueren. De verantwoordelijkheid voor het universum komt zo op mijn schouders te liggen. Dit trauma, dit kind waarvan ik niets liever wil dan het aborteren, is de onvermijdelijke conditie voor subjectiviteit als verantwoordelijkheid, en voor de betekenis die hierin is gelegen. In zekere zin heeft de Westerse filosofie betekenis dus goed gelokaliseerd, namelijk in het subject. Toch is deze erin geslaagd het subject in het begrip te plaatsen doorheen een volledig betekenisloze en imperialistische formule, i.e. het Cartesiaanse ego.

Deze ambigue condities van betekenis vallen in het denken van Levinas samen onder de noemer van ethiek. Het primordiale en moederlijke subject is een ethisch subject, en het is via een obscure ethische taal dat we deze moeten trachten te benaderen. De ethiek ondervindt dan wel geweld in de taal, maar diens kreet galmt na in de gangen die het zelf heeft opgebouwd. Dit echo als feitelijkheid staat in innige verbinding met de onbereikbaarheid van het ideaal dat voor-de-Andere is. We hebben immers aangetoond dat de ethische relatie met de Andere als Oneindigheid zich moet bevinden in

²³ Volgens elke interpretatie van het woord.

een staat van utopie, opdat ware betekenis mogelijk is. Het is noodzakelijk dat *Ethica* en *Utopia* samenvallen in het transcendente. Ethiek is betekenis, en betekenis is ethiek.

We kunnen stellen dat men als filosoof, of eerder als mens, in confrontatie met het (gruwelijke) leven moet pogen een nieuwe²⁴ vorm van innerlijke reflectie aan te nemen. Een innerlijke reflectie die niet gericht is op het ego, maar op een “turning around of the soul”, een *periagoge* (Stachowski, 2021). Dit vraagt om een omslag van gerichtheid op het temporele en spatiele naar één op het eeuwige en permanente: “Philosophical research, in any case, cannot be content with a mere reflection on the self or on existence. Reflection offers only the tale of a personal adventure, of a private soul, which returns incessantly to itself, even when it seems to flee itself.” (Levinas, 1989, p. 129). Hoewel deze opdracht in diens *essentie* gedoemd is om te falen, is het de enige weg om halvelings inzicht te krijgen in onszelf als betekenisvolle wezen. Betekenis hangt immers onlosmakelijk vast aan de ethische subjectiviteit die altijd aan ons voorbij gaat, en tegelijkertijd diens spoor nalaat.

²⁴ Dergelijke ideeën zijn uiteraard niet nieuw, maar wel in vergelijking met het huidige denkklimaat.

Levinas als Wetenschap: Mogelijkheid en Uitwerking

Word count: 8452

I

“Modern Moral Subjects”

“The time in which there was such a thing as the Other is over. The Other as a secret, the Other as a temptation, the Other as eros, the Other as desire, the Other as hell and the Other as pain disappear. The negativity of the Other now gives way to the positivity of the Same.”

Han, EO, p. 1

De Industriële Revolutie in Engeland - begrepen als een periode van enorme technologische, economische en maatschappelijke verschuivingen - had een enorme impact op hoe kunst gedacht en geproduceerd werd. Daar waar “kunst” voordien hoofdzakelijk alleen beschikbaar was in bepaalde welvarende kringen, en uiting bracht aan de *extravaganza* van de elitaire levensstijl, openden de nieuwe (massa)media deuren voor ‘de innovatie van expressie’ binnen de lagere klassen. Uit deze onbewerkte, maar pas bevochtigde bodem ontkiemden nieuwe narratieven die de kunst hielpen los te breken van diens aristocratische ijzeren greep. Misschien wel de meest radicale reeks kunstwerken die in dit tijdperk zijn voortgebracht, waren de “Modern Moral Subjects” van William Hogarth. We kunnen deze beschrijven als “sequence[s] of anecdotal pictures ‘similar to representations on the stage’ to point at moral and satirize social abuses” (Osborne, 1970, p. 539). Gebruikmakend van een heel specifieke formule probeerde Hogarth op een waarschuwendende doch humoristische wijze de ingrijpende transformaties²⁵ van diens tijd te begrijpen. Een eerste paneel beeldt figuren in een staat van onschuld af, de schilderijen in het midden tonen hun kruistocht richting de ondeugd, en het laatste stuk vertoont dan telkens de weerslag hiervan. Het is niet verwonderlijk dat Hogarths stijl - het inzetten van kunst om op verhalende wijze sociale kritiek uit te oefenen - nog bij veel hedendaagse denkers die zelf geconfronteerd worden met vraagstukken m.b.t. ras, geslacht, klasse en nationale identiteit... navolging krijgt.

Ik beschouw het filosofisch - of misschien eerder sociologisch - opus van de Koreaans-Duitse geleerde Byung-Chul Han graag als een dergelijk “Modern Moral Subjects”-kunstwerk. Vooral diens analyse van het neoliberal bestel in “*The Expulsion of The Other*” (2018) lijkt mij uiting te geven aan een traditioneel ‘Hogarthiaans’ drieluk: hij vertrekt vanuit een bepaalde oorspronkelijke ‘Goedheid’ in het subject, vervolgens toon hij aan hoe deze in de moderniteit onderhevig is aan een periode van transformatief verderf, dat dan ultiem culmineert in een tragisch einde. Dit essay, een product van

²⁵ Die in grote mate gestuwd waren op de koloniale projecten van de Britten.

Hans creatieve begaafdheid, bouwt in belangrijke mate verder op de sociologie van Zygmunt Bauman, die dan weer zelf vertrekt vanuit het moraalfilosofisch denken van Emmanuel Levinas. De Andere die bij Levinas centraal staat, zou immers een waardevol startpunt inhouden voor het begrijpen en analyseren van sociale relaties en interacties, en voor het bekritisieren van bepaalde sociale structuren en praktijken. Zo komt Han tot de conclusie dat de neoliberale samenleving de uitwijzing van deze Andere als *enigma* verwerkelijk (infra).

Het gebruik van Levinas voor reflecties aangaande onze sociale conditie is echter in de ogen van velen een nutteloze bezigheid. Sisyphus rolt als het ware liever zijn rots op en af de berg dan dat hij deze filosoof zou inzetten voor sociologische analyse. Zo stelt Fred Alford: “Social theory, every social theory, is about being. Everything is being. One can seek to write a metaphysics that is otherwise than being, as Levinas does, but there is no recipe by which one can mix the two. A social theory based on an ethics of non-being makes no sense” (2014, p. 11). Dit punt - dat de afdaling van metafysica naar de praktijk, van theologie naar sociologie, geen steek houdt - vinden we ook terug in kritieken van bijvoorbeeld Sara Ahmed: de Andere bij Levinas is per definitie niet “embodied” waardoor deze als categorie ons onmogelijk kan helpen om de “messy morality”, die historisch en sociaal omkaderd is, te begrijpen (Hookway, 2017, pp. 362-363). Dat klinkt allemaal wel logisch, nietwaar? De meeste critici beweren bovendien niet dat Levinas’ filosofie verkeerd zou zijn, maar ze benadrukken eerder dat diens opvatting van ethiek niet bedoeld en/of in staat is om ons te gidsen tot een betere organisatie van de maatschappij (Alford, 2014, p. 19). Ik kan dus als fervent bewonderaar van Levinas nog steeds diens metafysische kunde erkennen, hoezeer ook zijn ideeën verstoken zouden zijn van sociale waarde. De projecten van Bauman en Han zijn een staaltje goedgeschreven fictie, misschien zelfs inspirerend te noemen, maar ook niet meer dan dat.

Ach, wat zou dit een treurige conclusie zijn. In dit tweede essay verdedig ik de idee dat Levinas weldegelijk voor sociale theorie kan worden ingezet, en meer nog: dat hij zelfs evenzeer een ontoloog als metafysicus kan worden genoemd. Hij kan zonder contradictie of zonder dat er één of andere *rite de passage* moet plaatsvinden, een startpunt bieden voor een sociologische benadering waarmee we aspecten van de moderne samenleving kunnen onthullen en verwoorden die in veel van de ‘meer wetenschappelijke’ vertrekpunten onzichtbaar worden. Daarnaast zal ik met behulp van Han (hoewel ik ook hier en daar van diens denken zal afwijken of hieraan toevoegingen zal doen) trachten te duiden hoe zo een sociologie of wetenschap van Levinas er kan uitzien, en hoe we dus de toekomst van onszelf als (fundamenteel moreel) subject en van de moraliteit *an sich* zouden kunnen interpreteren.

II

Anders dan de Andere, maar niet heus.

Een eerste stap bestaat erin de wetenschappelijke Andere tegenover de filosofische Andere van Levinas te plaatsen. Kunnen we nadenken over enige vorm van verzoening, of zijn deze twee benaderingen *absoluut anders*?

In het veld van de sociale wetenschappen wordt de vraag naar ‘*Otherness*’ de laatste eeuw meer en meer naar voor geschoven. Welke discussie over sociale kwesties kunnen we immers nog respectabel noemen als ‘de Andere’ niet met naam en toenaam wordt genoemd? Hoewel de overmaat van gebruik zou doen vermoeden dat we hier te maken hebben met het zoveelste *buzzword*, moet ik met eerlijkheid toegeven dat de categorie van ‘de Andere’ één van de meer dienstbare middelen is gebleken om (globale) machtsrelaties en de hieraan gerelateerde processen van zelfbehoud te proberen begrijpen. Het legt immers relatief concreet bloot hoe dominante in-groepen (“wij”) doorheen discursieve processen in staat zijn werkelijke of ingebeelde verschillen met uit-groepen (“zij”) te stigmatiseren en te presenteren als de ontkenning van de eigen identiteit (Staszak, 2009, p. 44). Hoewel dit soms aanleiding geeft tot een schijnbare waardering (“de exotische Andere” bv.), komt deze constructie altijd terug op een bevestiging van de eigen superioriteit (Ibid, p. 43). Het sociologisch kader is terug te brengen tot de idee dat sociale identiteit van een groep ten allen tijd relationeel en belichaamd is, en *enkel* vorm kan krijgen als er ‘iets’ is waar een dominante groep zich tegen af kan zetten. (Okolie, 2003, p. 2)

De Andere als resultaat van een constitutief ‘*Otherings*’- proces krijgt ook bij verscheidene filosofen een centrale positie toegewezen. De simpele uitdrukking van dualiteit - het Zelf tegenover de Andere, die noodzakelijk is voor het vormen van dit Zelf - werd niet zomaar door Simone de Beauvoir²⁶ opgeworpen als “une catégorie fondamentale de la pensée humaine” (de Beauvoir, 1990, p. 21). Levinas daarentegen neemt in diens filosofische uiteenzetting afstand van deze invulling. De Andere wordt bij hem van een geheel andere hoedanigheid voorzien. Daar waar de Andere van de wetenschap de vorm van de wilde, de marginale, de zwarte, de vrouw, de homoseksuel... kan aannemen, is de Andere voor Levinas amorf²⁷. Deze is niet bemiddeld door de verschillen tussen

²⁶ Dit idee van de Beauvoir is in belangrijke mate geïnspireerd door het antropologisch werk van Claude Lévi-Strauss.

²⁷ De kritiek van Ahmed (supra) baseert zich op dit gegeven.

concrete individuen en gaat zowaar ‘voora’ aan verschil. Bovendien kan de totaliserende ‘ik’ de Andere nooit volledig thematiseren want deze ‘toont’ zich enkel doorheen de complete vreemdheid van het gelaat (*visage*) - het gelaat dat loskomt van significatie en tegelijkertijd een specifieke significatie inhoudt: “signification sans contexte” (Levinas & Nemo, 1984, p. 91).

De relatie met deze Andere is er één waarbinnen een atypische machtsverhouding tot uiting komt. Het is een verhouding waarbij de rollen die we herkennen bij de sociale analyse essentieel worden omgedraaid. Hier is het de knecht die in diens absolute kwetsbaarheid de heerser tot op diens knieën dwingt. Deze confrontatie met Andersheid betreft tevens geen interactie met een werkelijk persoon; het gaat hier eerder over een atemporele verhouding die plaatsvindt buiten en voor de werkelijkheid. Essentieel in het denken van Levinas is dat deze beschuldiging van de knecht aan de oorsprong ligt van onze fundamentele morele subjectiviteit, en aan de betekenis van het menselijke leven²⁸.

Hoewel de sociaal-wetenschappelijke visie ten aanzien van Andersheid, en Levinas’ filosofische uitwerking hiervan elkaars pure tegenstelling lijken in te houden, kunnen we ons - zoals we hierboven reeds aangaven - redelijkerwijs afvragen of deze twee denkstromingen niet op de één of andere manier te verenigen zijn. Hun object van studie lijkt zich immers gewoon op een ander niveau te bevinden. Levinas heeft het over een fundamentele ervaring die buiten de ervaring zelf ligt, waarbij de Andere “Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”, en tevens de mogelijkheidsvoorwaarde voor waarde zelf is (AQE). Terwijl daarentegen de Andere binnen de sociaal-wetenschappelijke traditie verwijst naar een (immoreel) menselijk construct dat in het zijn gelegen is, en dat betekenis geeft aan de eigen identiteit. Wat als we de transcendente Andere nu eens ter aarde werpen? Misschien bestaat de kans dat deze weet op te staan, en dat in diens gehavend gezicht de verschijning van de migrant zich openbaart. Misschien is het zelfs deze val ter aarde die we nodig hebben om het proces van ‘*Othering*’, waaraan deze migrant onderhevig is, waarlijk te begrijpen?

Om dit punt te kunnen maken, d.w.z. om een ‘wetenschap van Levinas’ te kunnen uitwerken, is het noodzakelijk eerst komaf te maken met het wijdverspreide - maar naar mijn overtuiging onjuiste - idee dat deze niets over de ontologie zegt, of *kan* zeggen. De meeste critici menen deze opvatting in Levinas zelf te lezen, waardoor ze makkelijk projecten van sociologen zoals Bauman en Han weten

²⁸ Ik ben eerst een ‘mij’ in de accusatief, dat als passief gegeven tot antwoord wordt gedwongen door de Andere (de ethische relatie in brede zin). Betekenis als iets dat mij overstijgt, is gelegen, en kan enkel gelegen zijn, in deze beschuldiging door de Oneindigheid als Andere; in mijn subjectiviteit als gegijzelde. Voor een meer uitvoerige behandeling van deze verhoudingen verwijs ik graag door naar een eerder essay; *Het Subject als Onder-werp van Betekenis* (2023).

te miskennen. Bijvoorbeeld wanneer Levinas in een interview het volgende zegt: “How do you expect me to move from the absolute splendors of ... charity to an analysis of the state procedures at work in our democracies?” (Levinas & Robbins, 2001, p. 195) Wat ze vergeten te vermelden is dat hij één vraag voordien de democratie vanuit diens filosofie als een noodzakelijke - niet als een natuurlijke - ‘verlenging’ van de staat bestempelt. Spreekt hij zichzelf hier tegen, of bedoelt hij misschien eerder dat zijn filosofie gewoon geen gedetailleerde, algoritmische antwoorden biedt op sociale en politieke vraagstukken? Naar mijn mening geeft Levinas binnen diens oeuvre meerdere aanwijzingen die ons zouden moeten dirigeren tot een positieve bevestiging van dit laatste.

Een eerste grote hint vinden we terug in de titel van zijn eerste hoofdwerk: *‘Totalité et Infini?’*. Hier mag het duidelijk zijn dat het Levinas juist gaat om de verbinding (*‘et’*) tussen enerzijds het onvermijdelijk totaliserende zijn en anderzijds de dimensie van de Oneindigheid, van de Andere. Zou de Totaliteit op zichzelf staan, dan zou ze amoreel zijn. En het Oneindige is niet in staat om op zichzelf te staan, want deze ‘is’ niet. Duynham en Poorthuis (2003) drukken deze essentiële relatie als volgt uit: “Alleen als begrippelijk denkend subject kan ik openstaan voor de dimensie die zich aan dit begripsdenken onttrekt, of beter gezegd: die dit begripsdenken doorbreekt. Alleen als totaliserend subject kan ik de totaliteit transcenderen naar datgene wat buiten de totaliteit valt: het oneindige, het andere of de ander” (p. 51). Het is in de logica van Levinas dat het transcendente onvermijdelijk de ontologie impliceert.

Dit gegeven wordt ook duidelijk binnen Levinas’ ‘politieke theorie’ die onlosmakelijk verbonden is met, en soms moeilijk te onderscheiden is van diens meer metafysische denken. ‘Politiek’ wordt hier zeer algemeen gebruikt; het verwijst naar hoe we in de *polis* leven, hoe we in het dagdagelijkse samen met anderen fungeren, i.e. over het *mitsein*. De politieke samenleving/de socialiteit verschijnt volgens het denken van Levinas onder invloed van de Derde (*le Tiers*) die de “the moral party of two” ‘doorbreekt’ (Bauman, 1999, p. 151). Deze Derde blijkt ook een Andere te zijn, waardoor we worden geconfronteerd met het feit dat de eindige middelen die ‘ik’ ter beschikking heb niet voldoende zijn om mijn oneindige verantwoordelijkheid te kunnen invullen. Deze nieuwe driehoeksverhouding brengt een verhouding ten aanzien van het universum met zich mee:

Tu es l'étranger.

Et moi? Je suis, pour toi, l'étranger. Et toi?

L'étoile, toujours, sera séparée de l'étoile.

Jij bent de vreemdeling.

En ik? Ik ben, voor jou, de vreemdeling. En jij?

De ster zal altijd gescheiden zijn van de ster

In deze passage uit Edmond Jabès' *'Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format'* (1991, p. 17) lezen we niet alleen dat de Anderen gescheiden zijn van elkaar - dat het sterren zijn met hun eigen onafhankelijke baan - maar ook dat ikzelf een Andere ben voor de Ander²⁹. Want daar waar we kunnen spreken van een derde Andere, zijn er noodzakelijkerwijs nog twee met eenzelfde gedaante.

Deze komst van de Derde wordt door velen verkeerd begrepen als dat wat het lijkt te 'betekenen', als een 'werkelijk' toekomen, waarbij een oorspronkelijk tweeledige (morele) cel wordt doorprikt. Zo stelt Bauman dat: "the Other who is a Third can be met with only if we have already left the realm of Lévinas' morality, and entered another world, the realm of *Social Order*, which is ruled by *Justice*" (Bauman, 1999, p. 152). De Derde was echter altijd daar, en flankeerde als het ware mijn ontmoeting met het gelaat van de Andere (Alford, 2004, p. 156). De druk van de socialiteit hijgt me vanaf het pre-ontologisch begin al in de nek. De Derde partij moeten we begrijpen als omnipresent in de nabijheid van de één voor de Andere; "the Third does not wait; it is there from the "first" epiphany of the face in the face to face" (Derrida, 1999, p. 30) En tegelijkertijd is de Derde - net door deze intrinsieke aanwezigheid - de grondvesting van bewustzijn: van kennis, calculatie, thematisatie... De oorsprong van het subject 'van vlees en bloed' is aldus gelegen in de onmogelijke distributieve rechtvaardigheidsvraag³⁰: Hoe kan ik doen wat men niet *kan* doen? Hoe kan ik mijn oneindige verantwoordelijkheid inlossen? Hoe verdeel ik *mezelf*? De vergelijking van het onvergelijkbare is geen verdoeming die een Derde als laatkomer op ons forceert, maar "comparison is [already] *superimposed* onto my relationship with the unique and the incomparable [mijn cursief]" (Levinas, 1999, p. 142).

Het is niet ongewoon om moeite te hebben met de conclusie die uit dit denken lijkt voort te vloeien. Ontologie is immers onvermijdelijk een "un état de guerre", en houdt het transcendente in een wurggreep (TI, p. 5). De sociale en politieke orde zijn intrinsiek gewelddadig aangezien ze in naam van rechtvaardigheid de reductie van de Andere, van de ethische sfeer van betekenis, impliceren: "la politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté" (Ibid.). Zelfs waar de staat 'perfect' functioneert, maakt deze van nature de Andere tot een radertje in de machine. In deze zijnstoestand is het 'mij' nooit in staat om het gelaat van de Andere rechtstreeks van antwoord te dienen. De staat moet dus volgens Levinas continu herinnerd worden aan diens eigen onethische aard. Hij meent dergelijk zelfkritisch ideaal terug te vinden in het liberalisme³¹. De liberale staat zoekt binnen de

²⁹ Dit betekent echter niet dat de ethische relatie symmetrisch is. De Andere kan dan wel verantwoordelijk zijn voor mij als Andere, maar dit is zijn eigen zaak.

³⁰ "The foundation of consciousness is justice, and not vice-versa" (Levinas, 1999, p. 144).

³¹ Niet te verwarren met het partijpolitiek liberalisme. Levinas bedoelt hier een socio-politieke ordening die nooit het laatste woord krijgt over het humane.

rechtvaardigheid steeds een betere rechtvaardigheid (Wright et al., 1988, p. 9). Het is een “rebellion that begins where the other society is satisfied to leave off, a rebellion against injustice that begins once order begins” (Simmons, 1999, p. 99). Daar waar politiek nooit ethisch kan zijn, moet de staat die streeft naar ethiek het *desideratum* zijn.

Och, wat een slijtend pessimisme! De pre-ontologische obsessie met de Andere denken, affirmeert enkel de onvolmaaktheid van elk hedendaags politiek project! Het duwt ons net niet in de koude armen van complete anarchie. Wat een treurig conclusie voor een filosofie van betekenis! Elke ‘goede’ daad zou resulteren in een fundamentele ontzuivering, een gevoel van wanhoop dat ook de protagonist van *Schindler’s List* (Spielberg, 1994) ervaart:

SCHINDLER: I could have got more out. I could have got more. I don’t know, if I’d just . . . I could have got more.

ITZHAK STERN: Oskar, there are eleven hundred people alive because of you. Look at them! . . . There will be generations because of what you did.

SCHINDLER: I didn’t do enough.

STERN: You did so much.

SCHINDLER: This car! Goeth would’ve bought this car. Why did I keep the car? Ten people right there. Ten people. Ten more people. This pin: two people. This is gold: two more people. He would’ve given me two for it – at least one, he would’ve given me one. One more person. A person who’s dead. For this! (crying) I could’ve got one more person and I didn’t – and I didn’t!

De liberale democratie die Levinas naar voor schuift kan nooit wedijveren met de glorie van de oorspronkelijke Goedheid. Het is “necessary, but *hardly inspiring* [mijn cursief]” (Alford, 2014, p. 13). Welke ruimte is er nog voor positief denken? Levinas biedt geen gids voor het handelen, en kan niet meer dan het aporetisch karakter van elke politieke daad benadrukken. Dit kan toch niet kloppen? Is er dan geen hoop? Gaat de ontkenning van de mogelijkheid tot het ethische samenleven niet ultiem voorbij aan de essentiële rol die moraliteit in de socialiteit feitelijk speelt? Deze visie op ethiek kan ons toch niet met recht en reden helpen om sociale processen te begrijpen, wat we net op oog hebben met het wetenschappelijk maken van Levinas? God help mij; zeg me dat het niet kan!

Angst behoedt ons voor schade, maar het dreigt ons ook blind te maken voor het goede dat aanwezig is in datgeen dat angstaanjagend oogt. De focus op termen zoals ‘oorlog’, ‘geweld’, ‘onethisch’... gaat voorbij aan de keerzijde van de munt: ‘vrede’, ‘rechtvaardigheid’, ‘waarheid’... Zulk pessimisme loopt vast in het pestscenario; de gruwelijke Totaliteit duwt de Oneindigheid omver, en telkens wanneer deze probeert op te staan, krijgt deze een zoveelste klap te verduren. Nooit dood, maar altijd

neergeslagen. Dergelijk breuk-denken - dat een strikte scheidingslijn probeert te plaatsen tussen de twee sferen - mist de essentiële dynamiek in het denken van Levinas:

To a great extent, it is the ethical order of human proximity that gives rise to or calls for the order of objectivity, truth, and knowledge... The relation with the other and the unique that is peace comes to demand a reason that thematizes, synchronizes and synthesizes, that thinks a world and reflects on being, concepts necessary for the peace of humanity (Levinas, 1999, pp. 141-142).

In de gewelddadige sociale en politieke orde ligt dus evenzeer de mogelijkheid tot vrede. Volgens Levinas helpt diens filosofie ons wel degelijk de positieve rol van ethiek in het samenleven te denken, en heeft ze - zoals we nog zullen zien – wel degelijk interpretatieve kracht. Levinas is als het ware het verpersoonlijkte amalgaam van zowel de ontologische (wetenschappelijke) als de metafysische filosoof. Al zal wel verduidelijkt moeten worden wat we hier begrijpen onder ‘wetenschap’.

III

“Dicht mij de Socialiteit”

Levinas meende doorheen diens denken uitspraken te kunnen doen over de brede socialiteit. Maar is het domein van de ontologie niet weggelegd voor de puur wetenschappelijke methode, voor het heilige pad waarbij men wandelt van vraag naar hypothese, en uiteindelijk aankomt bij een geverifieerde conclusie? Is Levinas niet te veel filosoof en te weinig probleemoplossend wetenschapper? Staan Bunthorne & Grosvenor in de opera *Patience* niet radicaal tegenover elkaar wanneer ze elkaar het volgende toezingen?;

BUNTHORNE: Conceive me, if you can, a crotchety, cracked young man. An ultra-poetical, super-aesthetical, out-of-the way young man!

GROSVENOR: Conceive me, if you can, a matter-of-fact young man. An alphabetical, arithmetical, every day young man!

Wat cruciaal is voor de wetenschapper is niet de vrije reflectie, verbeelding en intuïtie, maar de strikte naleving van de procedure (Nisbet, 1962, p. 68). Is de Andere van Levinas daarentegen niet de apotheose van intuïtie? Levinas' project wordt misschien beter bestempeld als een gevolg van diens

genius³², van de menselijke doch bijna heilige mogelijkheid om vanuit de persoon iets te *genereren* dat buiten onszelf (en zo ook buiten compleet begrip) ligt (Agamben, 2015, p.7). Wie weet het? Maar één ding lijkt zeker: zijn studieobject ligt te ver af van de realiteit en van de observatie om hem een wetenschapper te kunnen noemen.

Doch, niets is minder waar! Robert Nisbet bijvoorbeeld benadrukt dat we de wetenschapper evenzeer als genie moeten beschouwen. Toch als we niet willen komen vast te zitten in een zandhoop van empirisme en methodologisch narcisme. Zijn doel is het teweegbrengen van de hergeboorte van een idee dat tot de Renaissance als evidentie werd beschouwd, namelijk dat kunst en wetenschap slechts verschillende manifestaties van eenzelfde creatief bewustzijn vertegenwoordigen. De *homo universalis* die we vandaag de dag begrijpen als bewandelaar van verschillende onafhankelijke domeinen geeft eigenlijk uiting aan niet meer dan één verlangen, een verlangen om te begrijpen en te delen (Nisbet, 1963, pp. 67-70). Dit is een these die ook Bauman in diens *What use is Sociology?* uitwerkt, en in naam van de sociologie³³ verdedigt. Volgens hem steunt de zielenstrijd tussen de kunsten en de wetenschap vooral op de ‘Cartesiaanse drogreden’: de impliciete veronderstelling dat binnen de wetenschap subject en object, onderzoeker en het onderzochte, strikt gescheiden zijn (Bauman et al., 2013, p. 32). In sociologisch onderzoek, waarbij het menselijke subject diens status en identiteit *ook* als studieobject behoudt, is deze dichotomie allerminst geldig (Ibid., p. 33). Critici en doorgedreven sciëntisten pikken op dit punt in om de sociologie tot ‘onwetenschap’ te veroordelen. Hun veronderstelling is echter al lange tijd ontkracht. Het wordt steeds duidelijker dat zelfs de meest artificiële testscenario’s altijd op de één of andere manier door het subjectieve zijn aangetast. Het objectivistisch ideaal is niet meer dan dat: een ideaal. Het subject sluipt steevast binnen, al dan niet in gradaties.

Zo kunnen we stellen dat de theoretische categorieën en methodologische instrumenten van de sociologie geen één op één weerspiegeling van de sociale realiteit bieden. Ze construeren en interpreteren deze veeleer. Vandaar dat Bauman refereert naar een ‘sociological sixth sense’, zijnde de intuïtie van de onderzoeker die in dialoog moet gaan met het gezond verstand (Ibid., p. 62). De nadruk komt zo te liggen op interpretatie: “Interpretation being the universal and only way of constructing the objects filling the human *Lebenswelt* [...] Interpretation (both primary and the secondary) being perpetually *in statu nascendi*, and its finding therefore being barred from claiming a

³² Het bed, in het latijn; genialis lectus, was het ‘geniale’ object par excellence. Het is hier dat men immers uitiem zichzelf genereert (Agamben, 2015, p. 7). Het genius is volgens Agamben bovendien de personificatie (hoogst persoonlijk) van datgene in ons wat ons overstijgt. Zie hier de link met de Andere die het subject vormt als een spanningsveld waarvan de twee polen ik en de Andere zelf zijn (Ibid., pp. 9-11).

³³ Het werk is in belangrijke mate een antwoord op de vraag: “How to be taken seriously [as a sociologist]?” (Bauman et al., 2013, p. 117)

status more solid than that of an interim settlement, a ‘perpetual state of crisis’ is bound to be sociology’s natural habitat.” (Ibid., p. 40). De idee is dat sociologie, alsook elke andere wetenschap, vertrekt vanuit pre-analytische en intuïtieve veronderstellingen. We kunnen hier nooit aan ontsnappen. Dat zal ik hier doorheen de behandeling van enkele kernideeën van de sociologie proberen verduidelijken.

Is het niet opvallend dat de meest gebruikte sociologische concepten ook vaak het minst (duidelijk) gedefinieerd zijn? Neem nu bijvoorbeeld ‘vervreemding’, een term dat aan een invasie van tegelijkertijd de massapsychologie en literatuur bezig is, maar dat vooral gelinkt wordt aan het denken van Karl Marx. Hebben we het hier over een vaststaande, empirische parameter? Dit is toch wat Robert Blauner (1964) er in zijn bekende boek *Alienation and Freedom*³⁴ van probeert te maken. Blauner beschrijft in dit werk hoe verschillende sociale en technologische condities een impact hebben op de attitude van de arbeider. Voelt deze zich vrij? Put hij voldoening uit diens werk? Kan deze zich sociaal verbinden met anderen? Vervreemding wordt op deze manier echter geactualiseerd tot op het punt van onherkenbaarheid. Voor Marx stond de ontmenselijking centraal. De empirische psychologie van de arbeider was hiervan slechts een afgeleide. Jean-Jacques Rousseau spreekt over de vervreemding van de individuele rechten ten voordele van de gemeenschap (Moore, 1991). De protestanten relateren het concept dan weer aan een spirituele dood (Kon, 1967, p. 507). Lijkt dit niet allemaal voorbij te gaan aan wat we volledig objectief kunnen benaderen? Zijn dit niet veeleer pogingen om de sociale omstandigheden, vertrekkend vanuit een positie van fundamentele ontevredenheid, te begrijpen? Hoewel “as a scientifically *analytical* concept, alienation appears unsatisfactory ... no theoretical criticism can "remove" alienation as an ideological phenomenon [mijn cursief]” (Ibid., p. 527).

Als we het hebben over ‘cultuur’ nemen wij evenzeer een bepaald interpretatief – ideologisch als je wil - perspectief in. Deze notie, zoals we deze vandaag de dag begrijpen³⁵, vond immers pas zijn weg in onze publieke woordenschat en *doxa* vanaf het derde kwart van de achttiende eeuw (Bauman et al., 2013, p. 129). De cultuurwetenschappen kwam de kamer via een nieuwe deur binnen. Het zag dezelfde meubels, maar vanuit een andere hoek, en vanuit andere stilzwijgende maar cruciale aannames. Dit concept is één van de meest duidelijke voorbeelden van hoe intuïtie en interpretatie het wetenschappelijk veld, én de leefwereld van de mens in diens geheel, vorm geeft. Met een nieuwe focus ontstaat een nieuwe manier van zijn-in-de-wereld, al moeten we ook beseffen dat we een oude

³⁴ Niet te verwarren met het gelijknamige werk van Fanon.

³⁵ Het is in oorsprong een notie gelinkt aan landbouw.

manier van leven achterlaten. De idee van de wetenschappelijke moderniteit en het positivistisch wantrouwen tegenover de metafysica is zelf bijvoorbeeld afhankelijk van een bepaalde kijk op de wereld. De positivist zal in dit geval misschien durven beweren dat de wetenschappelijke invalshoek de enige *correcte* manier is van kijken, maar deze zal zo voorbijgaan aan het feit dat het zelf aan de meest pure wetenschappen³⁶ niet vreemd is dat “the first pattern remains in the shadows of the mind.” Zo gaat wiskundige Marston Mose (1959) verder: “Out of an infinity of designs a mathematician chooses one pattern for beauty's sake, and pulls it down to earth, no one knows how. Afterwards the logic of words and of forms sets the pattern right. Only then can one tell someone” (pp. 56-57).

Neem nu tenslotte de idee van de morele verdorvenheid waaraan de pre-sociale mens onderhevig is. Dit is de sociologische *assumptie* die het meest loodrecht tegenover het denken van Levinas staat. Voor Émile Durkheim (1972) was het noodzakelijk dat “the individual submits to society and [that] this submission is the condition of his liberation” (p. 115). Elk ander alternatief (bijvoorbeeld het leven in isolement) impliceert een zelfdestructie. Ook Sigmund Freud herinnert er ons aan dat zonder de burgerlijke samenleving we geen reden zouden hebben om de andere niet te overspoelen met onze natuurlijke haat en drang tot geweld (Freud et al., 2010, pp. 46-49). Beide denkers omvatten dezelfde les: dat van de immoraliteit van het oorspronkelijk individu. Is dit niet vreemd, wetende dat “the social man is not to be found anywhere in time or space” (Bauman, 1990, p. 10)? Er is ook hier absoluut geen sprake van een empirisch testbare theorie. Het is een interpretatie onder interpretaties. Is het dan niet denkbaar dat we Durkheim zonder contradictie diens eigen Rousseau kunnen voorschotelen? ‘Vervreemding’ heeft een enorm effect gehad op *zowel* het theoretische als empirische karakter van de socioloog (als wetenschapper). ‘Cultuur’ heeft een geheel nieuwe werkelijkheid geïntroduceerd, en is nu niet meer uit het leven te denken. Waarom zouden de Andere en het ethisch subject niet op eenzelfde manier – in ‘navolging’ van Durkheim - als *wetenschappelijke* assumpties kunnen worden ingezet?

Deze uiteenzetting over de oorsprong van wetenschap in het ongekende, in een specifieke en intuïtieve modus van naar de wereld kijken, roept ons op om Bunthorne en Grosvenor te denken vanuit wat ze pogen te doen, in de plaats van ze te houden voor wat ze beweren te zijn. Zowel de wetenschapper, de filosoof, als de kunstenaar biedt een interpretatie van de realiteit, en dit vertrekkend vanuit een diepe indruk die het Oneindige probeert te raken. Hiermee wil ik niet beweren dat er geen enkel onderscheid is tussen de wetenschappen en de kunsten, en/of filosofie. Het verschil

³⁶ We hebben het hier over het onderscheid tussen de exacte natuurwetenschappen en de sociale wetenschappen.

ligt echter veeleer in de criteria en modi voor de gepaste communicatie van kennis, eerder dan in zogenaamde fundamenteel uiteenlopende ‘denkprocessen’ (Morris, 1939, p. 420) Zo hadden de ideeën van Durkheim nooit stand kunnen houden in de wetenschappen had deze het discours van een kunstenaar aangenomen. De wetenschapper dient diens interpretatie van de sociale werkelijkheid immers op een bepaalde manier te ‘verifiëren’ (Nisbeth, 1962, p. 73). De basisintuïtie kunnen we altijd in vraag stellen. Volgens Bauman betekent dit voor de sociologie dat een sociale interpretatie³⁷ zich moet kunnen verdedigen tegen kritisch nazicht op basis van (a) diens verklarende kracht in zoverre het aspecten van de realiteit begrijpelijk in beeld brengt, en (b) de aangetoonde coherentie en consistentie tussen de verschillende verklaringen die het ons aanreikt (Bauman, 1990, pp. 10-11).

Het project van Bauman en Han, het uitwerken van een sociologie van Levinas, kan op deze manier bevattelijk worden. De pre-analytische veronderstelling is hier de filosofie van de Andere - waarbij, in tegenstelling tot Durkheim, de samenleving diens rationaliteit niet haalt uit de opbouw, maar eerder uit de noodzakelijke afbraak van de (natuurlijke) moraliteit. Het transcendente in Levinas, in zoverre het nooit volledig te denken valt, is een product van een diepgaande verbeeldingskracht die inspeelt op intuïtie en ervaring, en is juist daarom het ideale startpunt voor een sociologisch kader. Een wetenschap van Levinas behelst als het ware de opperassumptie: ethiek “comme philosophie première” (Levinas & Rolland, 1998).

Zowel Bauman als Han begrijp ik bovendien als de ultieme belichaming van deze kunstenaar/filosoof/wetenschappers-dynamiek³⁸, zozeer ze zelf intuïtieve verbanden proberen te leggen, en deze neerpennen in metafoorvorm. Het is niet altijd makkelijk ze één noemer op het lichaam te kleven; sommige stukken van hun werk is heel poëtisch en sluit dus dicht aan bij de normen van de filosoof of poëet, elders zetten ze een stevig fundament (lees: verificatie) op en kan men spreken van een duidelijk wetenschappelijk discours. Op deze wijze blijven ze tevens trouw aan de stijl van Levinas, die zelf een heuze *homo poeticae sociologiae* was. En zo zou het moeten zijn: “A society that permits ... science to slip into the role of changing the living world without trying to understand it, is a danger to itself” (Woese, 2004, p.173). In wat volgt wordt een poging ondernomen een wetenschap van Levinas te denken.

³⁷ Een tekst-linguïstische analyse van het schrift genaamd; de ‘sociale realiteit’.

³⁸ Het kan zinnig zijn om hier te denken aan een soort continuüm.

IV

De Neoliberale Verdrinkingsdood

Alexander Rüstow, de Duits socioloog en econoom die de term ‘neoliberalisme’ introduceerde, probeerde ons vanaf het begin te waarschuwen. We moesten voor ogen houden dat een doorgedreven neoliberale staat onvermijdelijk ook onmenselijk zou zijn. De wetten van deze nieuwe markt zouden moeten worden beteugeld door een *Vitalpolitik*³⁹. Het beest is echter gaan lopen. En in *The Expulsion Of The Other* wordt diens ramkoers meer dan duidelijk: “We live today in the neoliberal system, which breaks down temporally stable structures, fragments living-time and permits the disintegration of what binds us together in the interests of increasing productivity. This neoliberal politics of time creates anxiety and insecurity. And neoliberalism fragments humans into isolated entrepreneurs of themselves” (EO, p. 33).

In dit werk vertrekt Han vanuit Levinas’ idee van Goedheid. De Andere als concretisering van het ethische ligt in diens negativiteit - of beter alteriteit - aan de oorsprong van een Zelf. Een Zelf dat in diens onvermijdelijke zijnstoestand is losgekomen van diens *spiritus movens*, maar niettemin een Zelf is. Dit ‘ik’ kan geassocieerd worden met een zekere stabiliteit, of betekenisvolheid, in zoverre deze ruimte laat voor wat absoluut anders is, voor het onkenbare. Het neoliberale bestel ontdoet volgens Han echter de wereld van elke wrijving, weerstand en stoffelijkheid, waarin we een bewijs voor de aanwezigheid van iets anders dan ons, een *counter-body*⁴⁰, zouden kunnen herkennen (EO, p. 41). Daar waar de geniale Aldous Harding zingt, kan ze eigenlijk bijna alleen nog maar zwijgen:

I can do anything
No one is stopping me
I can be anything
But I've got the weight of the planets
I've got the weight of the planets
I'm lost

De Andere qua Andere is immers te begrijpen als een ob-ject in de zin dat het zich op ons werpt: “It stands facing us; [...] part of a momentary, intense communication of bodies. This gentle resistance, the palpable innate force of the simplest things, removes them from the realm of representation, it

³⁹ Dergelijke politiek van ‘vitaliteit’ beoogt het verwerklijken van een burgerconditie die de voorwaarden schept voor bloei van deze mens zelf en de gemeenschap waarin deze zich bevindt. Dit zou een eerlijke startpositie moeten verzekeren binnen de zeer competitieve processen van de markt (Kolev & Goldschmidt, 2022, p.453)

⁴⁰ Dit concept leent Han van Peter Handke.

saves them from disappearing in routine perceptual control” (Handke, 1997, p. 40). Het Ego wordt door de Andere uit diens pure genotsstreven getrokken: “The Other *throws* its weight *at* us” (EO, p. 41). Ik voel het gewicht van de planeet, en raak hierdoor verloren in mezelf (‘I’m lost’). Vandaag de dag is onze weg echter volledig uitgestippeld. Elke stap is tot op de teen gecalculeerd. De wereld is als mijn huis; ik hoef niet te vrezen dat ik struikel, maar het is geen thuis. Betekenis is gewichtig. Het depressieve⁴¹ subject, dat geen betekenis vindt om te dragen, vindt ook geen thuis in de plek dat deze het beste kent (Ravesloot et al., 2016) of in de plek dat het niet verlaten kan. Het mag ons dan ook niet verbazen dat we keer op keer sterke verbanden vinden tussen verplichtte quarantaine en depressie, stress en vermoeidheid (Hamaideh et al., 2022).

Als het neoliberal subject de Andere niet meer vinden kan, waar moet het dan heen? Volgens Han kan deze in het huidige socio-politieke klimaat enkel op zichzelf terugvallen. Het neoliberalisme is immers een systeem waaraan allerlei technieken en discoursen inherent zijn die onze natuurlijke zijnsimpuls - om onszelf als voor-zichzelf te denken - versterken. Christopher Lasch (2018) gaf dit enkele decennia geleden al aan. Hij merkte op dat de ideologische staatsapparaten (bv: onderwijsinstellingen, media, verenigingen, alsook het gezin zelf...) in de nieuwbakken Verenigde Staten van Amerika van de laat-twintigste eeuw een eigenaardige vorm hadden aangenomen. In deze nieuwe werkelijkheid toonde zich een bepaald zelf-gericht persoonlijkheidstype met een nieuw ego-ideaal, eveneens als een “Culture of Narcissism”.

Han spreekt in deze context over de opkomst en ontwikkeling van een regime van ‘smart power’: “power that stimulates and seduces- [and that] is more compelling than power that imposes, threatens and decrees” (Han, 2017, p. 37). Het is een macht die meer ja dan nee zegt, en aldus het gevoel van vrijheid stimuleert. Ideologie wordt niet opgedrongen of expliciet meegegeven, maar een of andere quasi-onzichtbare hand duwt onze emoties en gedachten in een bepaalde richting. Deze beïnvloeding vindt plaats op het economisch niveau - noem het de markt als je wil – alsook doorheen politieke discoursen en beslissingen. Het zwaartepunt komt in deze domeinen heel sterk op het ego te liggen. Staan deregulatie, liberalisatie en privatisering niet allemaal in het teken van het individu dat de kans, het godsgeschenk, krijgt om zichzelf vorm te geven? Bovendien is de neoliberale invloed ook al ons ‘persoonlijk’ leven binnengedrongen. Het gaat hier als het ware over een soepele modulatie van controle (Deleuze, 1992, p. 4).

⁴¹ We hebben het hier over depressie als ‘reactie’-stoornis, voorbij de klinkklare trauma-ervaring of psychologische achtergrondcontext van een individu. Het zijn eerder onbewuste maatschappelijke patronen (primair) die hier aan de grondslag liggen.

Neem nu bijvoorbeeld de enorme hoeveelheid aan *self-help* boeken gebaseerd op simplistische stoïcijnse idealen zoals manifestatie en zelfbepaling die ons zouden moeten inspireren. Of de opkomende *hustle-culture* die de onvermoeibaarheid en volslagen toewijding aan het werk naar voor schuift als de parameters van een *succesvol* leven. Dergelijke ideologische ‘patronen’, hoewel ze de inhoud lijken te hebben van een protestantse ethiek, worden ons niet langer opgelegd als een plicht. Gary Vee⁴² is geen prediker. Hij heeft niet de intentie om bepaalde propagandistische narratieven te promoten. In zekere zin is hij zelfs apolitek. Het is echter net de subtiliteit van deze ideologische absorptie die het des te dwingender maakt. De idee van continue zelfregulatie en optimalisatie (‘self-healing’) wordt makkelijk geïnternaliseerd als er geen confrontatie met een imperatief plaatsvindt. Wij hebben dit ideaal zogezegd vrij ‘gekozen’. Daar waar “No, you can’t!”, het allo-exploiterende geweld, verzet veroorzaakt, impliceert de universele “Yes, we can!” effectieve auto-exploitatie (Han, 2015, p. 11). De samenleving vandaag de dag vertoont een overmaat aan positiviteit: in de plaats van “not-being-allowed-to-do-anything” (*Nicht-Dürfen*), zijn we nu in een staat van “being-able-to-do-everything” (*Alles-Können*) (Ibid., p. 41). Deze illusie van vrijheid oefent meer controle op ons uit dan welke soevereine figuur of disciplinaire instelling dan ook. Wie weet meer van ons dan Google of Facebook, netwerken die zich presenteren als ruimten waar de vrijheid woont? Wij zien het panopticum niet langer, maar dit panopticum ziet ons beter dan ooit tevoren. Het neoliberalisme functioneert als een systeem dat op de achtergrond blijft, en is juist daarom zo gevaarlijk.

De prominente filosoof Charles Taylor vertegenwoordigt het denken van dit nieuwe subject, het subject dat zichzelf ‘vrijwillig’ laat vormen. Hij beschuldigde denkers zoals Lasch van een ongeoorloofd pessimisme. De ontwikkelde samenlevingen waren volgens hem immers *in de eerste plaats* gebonden aan een ethos van authenticiteit. Het nieuwe subject streeft naar eigenheid en poogt trouw te blijven aan zichzelf. Dit is geen narcisme, maar zelfliefde. En hoewel dit streven indien het wordt doorgedreven een gevaar kan zijn, moeten we de waarde van dergelijke levenshouding erkennen (Taylor, 2018, p. 29). Han daarentegen poogt de morele façade van authenticiteit bloot te leggen. Volgens hem is dit ideaal niet meer dan een neoliberale strategie om tot (zelf)productie en (zelf)consumptie te komen (EO, p. 21). “The I as its own entrepreneur *produces itself, performs itself* and offers itself as a commodity. Authenticity is a selling point.” (EO, p. 19). Vandaag wil iedereen uniek zijn. Dit streven impliceert echter de nood aan vergelijking. Iemand die authentiek is, verschilt van anderen. Deze continue vergelijking laat geen ruimte over voor de Andere van betekenis, de Andere die per definitie buiten vergelijking valt (EO, p. 20). In de gamificatie van arbeid, bijvoorbeeld, wordt deze dynamiek duidelijk. Doormiddel van een puntensysteem kan de arbeider emotioneel betrokken

⁴² Gary Vaynerchuk, algemeen bekend als Gary Vee, is als ‘serial-entreprenuer’ het toonbeeld van deze hustle-culture.

raken in het efficiëntie-doel. Rangschikking biedt inzicht in collega's, en legt ons de druk op om niet alleen anders te zijn dan deze anderen, maar het ook altijd beter te doen. Het gelijke speelveld is de broeihaard voor (zelf)onderdrukking, “destroying play's potential to set free” (Han, 2017, p. 52).

Onder het mom van “No pain, No gain”, en in de continue vergelijking met een andere, *laten we onszelf* lijden - een lijden aan onszelf. De neoliberale ‘grind’ moeten we dan ook letterlijk begrijpen: we schuren tegen onszelf aan. Op een bepaald punt botsen we onvermijdelijk op een muur. Dan voelen we ons verloren, overwerkt, overklast... Is dit niet het gedeelde sentiment van de eeuw? Zo lichtvoetig, zo zonder draaglast, en zo betekenisloos. Dit is zelfdestructie in de naam van de productiviteit. De neoliberale vrijheid, de mogelijkheid om mijzelf te realiseren, is een valse advertentie: “People willingly exploit themselves under the illusion of realizing themselves. It is not the suppression of freedom, but rather its exploitation that maximizes productivity and efficiency. This is the perfidious logic that underlies neoliberalism” (EO, p. 15). Al wat ons wordt voorgehouden, dient om het spoor dat de Ander in ons achterlaat, uit te wissen of te miskennen. In een wereld waar we ons meest intieme details blootstellen aan Big Data, hebben we steeds meer moeite om diepgaand met anderen te verbinden. Gelijken trekken elkaar immers niet aan. De alteriteit van de Andere maakt plaats voor “The Terror of the Same” (EO, p. 1). En aldus lopen we in de pas zoals het meest uniforme leger. Ontdaan van onze menselijkheid, van het gebrek in ons. Het afgevlakte is het nieuwe paradigma.

De ogenschijnlijk kalme zee, zonder doorbroken horizon, is verraderlijk. Men springt met een veilig gevoel in het water, tot de onderstroom hen meesleurt. Dit is ook wat wij ondervinden. Op het oppervlak zijn we productief, beschikken we over onszelf, zijn we welvarend... Han stelt niet zomaar dat we enkel binnen het systeem kunnen spreken van ‘geluk’, op het moment dat “[we] have been duped by an illusion of freedom” (Bartles, 2021, p. 56). Maar diep vanbinnen wordt de Andere onder water gehouden. De gevolgen mogen echter steeds duidelijker worden; de Andere trekt ons mee, waardoor ook wij in onszelf zinken en verdrinken: “When all duality is wiped out, one drowns in the self” (EO, p. 69). Het liberaal subject is productief omdat het depressief is, en depressief doorheen diens productiviteit. Productiviteit en depressie zijn beide immers zowel het gevolg als resultaat van een inzakking in het Zelf. Onlangs werd mij door een verontwaardigde vriend een video doorgestuurd waarin de Dalai Lama de negatieve emoties die men tijdens een depressie ervaart relateerde aan een “self-centered attitude”. Hoe durft hij zo een ernstige mentale aandoening in de schoenen van de zieke zelf te schuiven? Telkens wanneer iemand dergelijk idee naar voorschuipt, neemt het gros van de reacties eenzelfde gedaante aan: “Dangerous falsehood! Science disagrees!” Een depressief persoon kan zijn ziekte evenmin wegwuiven met *happy thoughts* als iemand met Ebola het virus uit zijn

lijf! “Denk gewoon aan positieve dingen”, is inderdaad een valse en gevaarlijke retoriek. Maar dit is niet hoe we de uitspraak van de Dalai Lama zouden moeten begrijpen. Depressie is een symptoom van een samenleving die elke alteriteit probeert uit te wissen. Betekenis is net niet gelegen in het positieve, in wat we kennen, maar in datgene dat ons afschrikt. In een neoliberaal systeem zijn we allen depressief want wij ‘zijn’ het systeem. Niets is ons vreemd. ‘*Anxiety*’, wat voortkomt uit het onbekende, dit vreemde, wordt onderdrukt en vervangen door een angst die teert op een constante vergelijking - een herleiden tot zichzelf. We zijn nu verdoofd voor pijn, de essentie van ervaring⁴³: “It is a lateral anxiety, in contrast to the vertical anxiety which awakens when faced with the entirely Other, the uncanny, the Nothing” (EO, pp. 32-33).

Vanuit deze verloedering van onze ethische subjectiviteit kunnen we ook bredere maatschappelijke processen en problemen begrijpen. Zo valt het modern terrorisme⁴⁴ - ook wel ‘internationaal terrorisme’, ‘new wave terrorisme’... genoemd - te categoriseren als een extreme uitdrukking van het geweld dat inherent is aan globalisatie (EO, pp. 10-11). De noemer van ‘het globale dorp’ verwijst naar niet meer dan de egalisatie van alles en iedereen. Het geweld van het globale vereist een volledige gelijkstroom opdat de circulatie van informatie, communicatie en kapitaal zo weinig mogelijk weerstand ondervindt van de Andere: “It is precisely where the Same encounters the Same that this circulation reaches its highest velocity” (Ibid., p. 10). In dergelijk klimaat ligt de kiem van de terroristische daad niet in de eerste plaats in religie, maar eerder in het inwendig verlangen zich te verzetten tegen het singuliere (wat op zichzelf wel vaak gegrond is in een religieuze traditie⁴⁵). Het geweld van het globale ligt tevens ook aan de oorsprong van de extreemrechtse New Right. Als reflexreactie op een gelaatsloze maatschappij probeert deze beweging zichzelf een identiteit aan te praten. Uiteraard verliezen ze hierbij oog voor de ware Andere, en misvormen ze deze tot de barbaarse, sociologische Andere waarop ze hun identiteit kunnen bouwen. De nationale orde - de orde van broederschap - wordt de enige orde die telt (Burggraeve, 2022, p. 4). Los daarvan is de conclusie hier radicaal: de ethno- en Islamitische nationalistes zijn in realiteit geen vijanden, het zijn eerder “siblings, for they share the same genealogy” (EO, p. 13). Dit is de ultieme absurditeit van een wereld zonder zelfbesef. Het moderne Zelf is een atheïst in zoverre het meer en meer het contact met diens maker verliest. En zonder weet van deze connectie is het lot hem niet gunstig gezind, te midden van de neoliberale Apocalyps.

⁴³ Een ervaring treft ons, verandert ons, overvalt ons...

⁴⁴ Hoewel men niet mag vergeten dat terrorisme als sociaal-politiek verschijnsel van geweld terug te vinden is in de hele menselijke geschiedenis, is het modern terrorisme (met 9/11 als kantelpunt) van een geheel andere (geopolitieke) aard (Arasly, 2005, p. 75).

⁴⁵ Zoals we hierboven in het denken van de Dalai Lama konden herkennen.

Bij deze heb ik hier kort het denken van Han - aangevuld met eigen inzichten - uiteengezet. Ik kan me voorstellen dat er veel vragen onbeantwoord zijn gebleven, of dat bepaalde punten volgens sommige lezers te ver zijn doorgedreven - of met te veel furore worden bekrachtigd. Zo kan men zich afvragen of hier niet de verkeerde vijand wordt gekozen, of het verkeerde kwaad wordt belicht. Wie lijdt er nu het meest; het depressief neoliberale subject, of de Bengalees die diens Primark-shirt maakt vanuit een of andere verloederde sweatshop? Han lijkt inderdaad weinig oog te hebben voor globale machtsrelaties en structuren. Neoliberale (zelf)onderdrukking is één onder vele uitingsvormen, en is nooit een afzonderlijk gegeven. Het fietst altijd in tandem. Toch wil ik hier nog eens terugkomen op de quotatie waarmee ik dit essay ben geopend, en dat tevens het openingscitaat is van *The Expulsion of The Other: de Andere*⁴⁶ verdwijnt. De waarde van Han ligt volgens mij in het feit dat hij dit gegeven overtuigend blootlegt. Dit is het gevaar, i.e. de echte vijand. Deze trend, het bedekken van deze Andere, is bovendien eigen aan de mens, en aldus per definitie globaal. Dit ene essay van Han over het neoliberale subject dat verdrinkt in zichzelf biedt ons een casestudie van een veel breder fenomeen. Ik ben er dan ook van overtuigd dat Hans analyse voorbij het neoliberale systeem van betekenis kan, én zal zijn. Door te vertrekken vanuit de Andere wordt automatisch de Bengalees, de migrant, de dakloze... meegenomen. De Andere is immers universeel in diens niet - en altijd alreeds zijn. Leg Han niet langs de kant omdat hij het over de 'sterken' heeft, over zij die doorgaans net onderdrukken, maar blijf hem lezen – *net omdat* hij met behulp van Levinas aantoonst dat we het ook onszelf aandoen. De mannen van Radiohead sloegen in 1995 al de nagel op de kop: "You do it to yourself, you do. And that's what really hurts."

⁴⁶ Daar waar hij deze Andere achtmaal in dit citaat bij naam noemt, kan dit toch bijna alleen maar de centrale notie zijn in de analyse van Han?

V

Conclusie

De filosofie van Levinas kent in de theologische traditie veel navolging. Binnen een wereld die zich meer en meer probeert los te rukken van een geloof in metafysica, wordt diens ontologische waarde echter enorm miskend. Het *mitsein* zou een radicale breuk met het zijn-voor-de-Andere *verwerkelijken*. Het is echter zo dat de filosofie van de Andere, en van onze fundamentele ethische subjectiviteit, onvermijdelijk ook een verbinding met de werkelijkheid behelst. De sociologische Andere, de migrant, de gekoloniseerde... wordt geïmpliceerd door de Andere als Oneindigheid. Levinas vond zichzelf aldus terecht in staat om het liberalisme als politieke ideologie naar voor te schuiven. Het ideaal is de staat die de continue en onontkoombare politieke ambiguïteit erkent. Deze stelling valt prima te kaderen binnen Levinas' gehele filosofische oeuvre. Pas als we de interne dynamiek van diens denken erkennen, kunnen we stilstaan bij een wetenschap van de Andere.

Zo een wetenschap - een sociologie als men wil - erkent bovendien de waarde van de metafoor binnen het wetenschappelijk denken. Ook de wetenschapper berust op een diepe intuïtie bij aanvang van het denkproject. Al moet een sociale analyse ook voorbij gaan aan deze intuïtie, en moet deze proberen een coherent verklarend model uit te werken. Han (een filosoof die het project van Bauman enigszins consolideert) lijkt mij aan deze voorwaarde te voldoen. In een laatste deel heb ik dan ook getracht diens wetenschap, hier en daar aangevuld met eigen inzichten, uiteen te zetten en als voorbeeld aan te bieden. Hierbij heb ik mij vooral gefocust op *'The Expulsion of The Other'*, omdat de oer-intuïtie van Levinas hier prominent aan bod komt.

In essentie komt de analyse van onze neoliberale samenleving neer op dit punt: de neoliberale logica die gericht is op productiviteit en zichzelf onderbouwt met een 'vals' discours van vrijheid, ontdoet het Zelf van contact met zichzelf, net doorheen een overmatig contact met het ego (herken hierin de bijna poëtische tegenstelling/stijlfiguur die alomtegenwoordig is in de teksten van Levinas). Onze symbolische naaktheid die ons tot wezens van betekenis maakt, wordt meer en meer bedekt. De neoliberale list probeert ons weg te drijven van de Andere die altijd alreeds aanwezig is, en ons leven zin geeft. Daar waar onze ethische subjectiviteit sowieso geweld ondervindt in het zijn, wordt deze de dag van vandaag verkracht, gemutileerd, en meermaals neergeslagen. Maar nooit gedood. De boodschap van Han draagt door de metafysische veronderstelling van Levinas dus ook altijd een

boodschap van hoop in zich. We kunnen ons altijd weer openstellen voor het spoor van de Andere. Hier bestaat evenwel geen duidelijk stappenplan voor.

We hebben hier te maken met een chronische⁴⁷ aandoening van het subject, en, zoals we allen wel weten, is dit moeilijker te diagnosticeren en behandelen dan een acute en virulente ziekte. Een wetenschap van Levinas biedt ons evenwel een uitgebreide manier om de maatschappij medisch te onderzoeken, en ik hoop dat de provocerende teksten van Han deze onderzoeksmethode weer zullen openbreken.

⁴⁷ Chronisch ook in zoever het een aandoening is die onze 'mind' diep heeft doordrongen. Genezing vereist een geneeskunde (maatschappelijke verandering), zowel als psychotherapie (een manier om de geïnternaliseerde neoliberale idealen te ontkomen).

Een Stimulans voor Hedendaags Verzet

Word count: 5092

I

Immunologie van Politiek Protest

“Protest is when I say I don't like this. Resistance is when I put an end to what I don't like.
Protest is when I say I refuse to go along with this anymore. Resistance is when I make sure everybody else
stops going along too.”

Ulrike Meinhof

Het België van de jaren '80-'90 van de twintigste eeuw werd door Peter Van Aelst & Stefaan Walgrave (1999) als een land van betogingen bestempeld. De grote en intensieve protestacties; de Antirakettenbeweging, de Witte Mars(en), de betoging tegen het Sint-Annaplan... waren in die tijd de primaire indicatoren om de politieke activiteit in ons land te meten. Je kan zeggen dat betogingen de functie van “politieke barometer” genoten (p. 41). Ook vandaag de dag - hoewel met minder grinta *en* minder betogers - is het op straat komen aan de Belg niet vreemd. Tegenwoordig vertrekt protest in België evenwel veel meer dan vroeger uit globale⁴⁸ bewegingen zoals ‘Black Lives Matter’, de Klimaatbeweging, de Wereldvrouwenmars... Onze oude identiteit als betogers op eigen initiatief is nu meer eigen aan gebieden zoals bijvoorbeeld Libanon, Hong Kong, en Frankrijk⁴⁹.

De globalisering van protest is een logisch gevolg van de algemene globalisering. Daar waar we ons onder eenzelfde en aaneengesloten wereldsysteem bevinden, delen we ook dezelfde problemen en hebben we gelijkaardige middelen ter beschikking. Wat we echter intussen ook lijken te delen, is een gebrek aan rendement. Geoffroy De Lasagnerie (2017) stelt dat we in het neoliberalisme lijden aan een toestand van ‘powerlessness’ (p. 170). We erkennen onethische machtsprocessen, maar kunnen hier precies geen verweer meer tegen bieden. De emancipatoire politiek in het Globale Noorden⁵⁰ is impotent.

De *Occupy Movement* is een schoolvoorbeeld die de vruchteloosheid van hedendaags volksprotest tegen neoliberale wanpraktijken illustreert. Geïnspireerd door de Arabische Lente, en als reactie op de nasleep van de financiële crisis in 2008, werd Wall Street vanaf 17 september 2011 de persoonlijke kampeerplek voor een horde Amerikaanse demonstranten. Hoewel velen aanvankelijk meenden dat

⁴⁸ De globalisering van protest speelt een belangrijke rol in de algemene toename van de protestcijfers in de wereld.

⁴⁹ Het lijkt wel alsof de Fransen voorbestemd zijn om tot in de eeuwigheid het ‘Frans Verzet’ te belichamen.

⁵⁰ Hier heb ik het over de groepering (lees; het construct) van landen met gelijkaardige (neoliberale) sociaal-economische en politieke kenmerken. In het Globale Zuiden, de ‘derde wereld’, of hoe men het ook bestempelen wil, lijkt protest wel nog enigszins effect te hebben op het politiek bestel.

het protest “would fizzle out in a couple of days” (Schwartz, 2011), bleef de bezetting voor twee maanden aanhouden. De ontwikkeling van een quasi-autonoom ecosysteem speelde hier een belangrijke rol in (Roberts, 2012, p.755). Uit deze standvastige kern ontkiemden zich in de Verenigde Staten van Amerika allerlei uitlopers, en ook op globaal niveau kon de beweging van veel navolging en waardering genieten. De bloei was echter van korte duur. Nog geen jaar later was het vuur van de beweging al uitgedoofd, zonder dat het land wezenlijk dichterbij genezing was gebracht (Ibid, p. 760). Hoe is het mogelijk dat een actie met legio aan (globale) sympathisanten, en een aanzienlijke hoeveelheid ‘hype’; “the most important progressive movement since the civil rights marches” (Writers for the 99%, 2011, p. 2), geen significante politieke verandering kon verwezenlijken? Hoe kan het dat zoveel (enorm) gemotiveerde mensen zo weinig bereiken?

De *San Francisco Chronicle* vat het sentiment in 2012 onomwonden samen: “[the movements tactics] have been a disaster for its cause ... It needs leaders, it needs structure, it needs discipline”. Dit gebrek aan een stabiele onderbouw in de Occupy-beweging was volgens onderzoekers⁵¹ te wijten aan de nieuwe neoliberale technologische mogelijkheden met oog op mobilisatie (Roberts, 2012, p. 754). Techno-sociologe Zeynep Tufekci schrijft dat: “Before the Internet, the tedious work of organizing that was required to circumvent censorship or to organize a protest also helped build infrastructure for decision making and strategies for sustaining momentum. Now movements can rush past that step, often to their own detriment” (2014). De neoliberale moderniteit stelt ons in staat om vrij snel een relatief grote groep van mensen te verzamelen en achter eenzelfde doel te scharen, maar het creëert tegelijkertijd de illusie dat het mogelijk is om zinvol te organiseren zonder hiërarchie. Het is niet moeilijk om in te zien dat een wagen waarvan de motor (de massa) niet verbonden is met de wielen (permanente politieke actoren), zal blijven stilstaan. Op deze manier werken de neoliberale middelen haar vijand (onopzettelijk) tegen (Roberts, 2012, p. 760). Het neoliberalisme stimuleert - en schept als het ware - het fenomeen van *slacktivism* waarbij we onszelf al activist kunnen voelen indien we sporadisch aanwezig zijn op verscheidene straatbewegingen, opruiende facebookberichten delen en ‘liken’, of politiek getinte gedichten schrijven onder onze nieuwste instagramposts... Deze ‘feel-good’ fantasie ondermijnt echter vaak het echte politieke werk - werk dat concrete planning, en actoren die druk in resultaat kunnen omzetten, vereist.

Anderzijds is dit niet de enige manier waarop het neoliberalisme invloed uitoefent op de effectiviteit van collectieve actie. Neem nu bijvoorbeeld de recente - en hierboven reeds genoemde -

⁵¹ De paper van Roberts brengt de conclusies van een aantal van de meest belangrijke publicaties omtrent deze vraag samen.

Klimaatbeweging. In tegenstelling tot de Occupy-protesten worden veel vertakkingen van deze beweging met een duidelijke politieke figuur geassocieerd - hierbij denk ik aan actoren zoals Greta Thunberg. Bovendien is er dikwijls ook sprake van een zekere systematiek in het handelen. Deze Thunberg bijvoorbeeld schoof in 2018 het principe van wekelijkse schoolstakingen naar voren, opdat jongeren in aanloop van de parlementsverkiezingen druk konden uitoefenen op de politiek, en zo het naleven van het akkoord van Parijs konden stimuleren.

Deze vorm van activisme is heel populair, doch eveneens ‘verbazingwekkend’ ondoeltreffend gebleken. Boegbeeld van de *Youth For Climate*-beweging in België, Anuna de Wever, stelde na de twaalfde mars: “De boodschap is echt aangekomen, maar dan gaan ze toch niet voor de herziening van artikel 7bis. Dat kan ik niet snappen [...] Natuurlijk ben ik wel “pissed” *dat we hier nog steeds moeten staan* elke week [mijn cursief]” (De Redactie Knack, 2019). Is dit niet de stem van iemand die doorduwt in een falend project, van iemand die beseft dat men de politiek zelfs niet tot herziening kan dwingen, maar die toch vasthoudt aan eenzelfde strategie? Waarom zou je daar nog moeten gaan staan? Is het gebrek aan effect na twaalf keer nog niet duidelijk genoeg? Was er maar sprake van verslagenheid! Voor degene die het nog steeds niet willen geloven: onderzoek uit Nederland heeft reeds aangetoond dat er geen link was tussen de Nederlandse klimaatprotesten van 2019 en eventuele veranderingen in het nationaal klimaatbeleid. Dit gebrek aan impact zou tevens *niet* te verklaren zijn door te wijzen op de omvang van de protesten, de mate van verstoring, een eventueel gebrek aan haalbare oplossingen en de aan- of afwezigheid van politieke bondgenoten (Dijk, 2021, pp. 55-56). Klaarblijkelijk loopt er ook bij de Klimaatbeweging iets mis.

Deze onmacht kunnen we niet louter toewijzen aan de nieuwe technologische middelen die organisatie vermoedelijk (zoals velen in het geval van de *Occupy* wel pogen te doen). Zelfs in gunstige context – wanneer er sprake is van een stabiele infrastructuur - blijkt dit activisme tevergeefs. Wat is de missende variabele? Ik meen dat het probleem veeleer gelegen is in de algehele politisering⁵² van protest door het neoliberal-democratisch systeem. We kunnen stellen dat de moderne betoging een vorm van protest is dat geen *resistance* meer inhoudt, maar waarvoor onze politieke organisatie veeleer *resistent* is geworden. Daar waar protest vroeger resultaat kon opleveren, lijkt het middel nu te zijn uitgewerkt. We weten op voorhand al zo goed als zeker dat falen onvermijdelijk is. Op de politieke gang van zaken kunnen we amper nog druk uitoefenen. Nu doet betogen niets meer dan ons tijdelijk te verlossen van de last (van het geweten). De diep onderliggende pijn of aandoening ondervindt geen genezing meer. Het modern protest is een middel voor de geest - pure placebo. Ons politiek

⁵² In de betekenis van: verpolitieken.

orgaan heeft namelijk immunologische weerstand opgebouwd. Dit heeft het gerealiseerd doorheen de institutionalisering van protest als sociale praktijk (Meyer & Tarrow, 1998, pp. 148-152), waarbij institutionalisering te begrijpen valt als het vormen van een sociaal patroon tot op het punt dat “departures from the pattern are counteracted in a regular fashion by repetitively activated, socially constructed, controls- that is, by some set of rewards and sanctions” (Jepperson, 1991, p. 145).

Zo is het recht op demonstreren als één van de fundamenteën van de democratische rechtstaat nadelig gebleken voor zij die er werkelijk recht op hebben. Tegenspraak is immers door de staat geformaliseerd in een geheel van normen en regels. Ze is aldus ingeschreven in de logica van het politiek systeem zelf (De Lasagnerie, 2017, pp. 171-172). Hoe effectief kan een betoging zijn, wanneer je deze eerst voor de wet moet laten goedkeuren. “Ja, je hebt recht op je betoging. Veel plezier ermeel. Let er gewoon op dat je standpunt niet controversieel is, je continu je vergunning bij de hand hebt, dat het veilig verloopt, liefst in een open publieke plaats, vreedzaam, zonder overlast voor zij die niet deelnemen...” We vergeten vaak dat de ruimte van aanvechting één van de meest gecodificeerde sociale ruimtes is. We worden als het ware de speeldoos - vrij van onveilige instrumenten - aangereikt. Speel maar flink terwijl de grote mensen zich met elkaar bezig houden! Als we buiten de lijntjes lopen, kunnen we met recht en rede op de vingers worden getikt. Maar zo zou het niet mogen zijn. We kunnen onszelf niet vormgeven als politieke subjecten terwijl we onszelf, door te opereren binnen de lijnen van het instituut, (laten) vormen als subjecten gedomineerd door een machtssysteem. Dit roept spontaan de woorden van Audre Lorde (2018) in mij op: “the master's tools will never dismantle the master's house ... [T]hey will never enable us to bring about genuine change.” (p. 27).

In deze nieuwe hoedanigheid is protest niet meer dan de alledaagse: “Ik vind het niet leuk”. Het is geen verzet, in zoverre het fundamenteel niet langer te rijmen valt met het ideaal van resolutie. Wat er overblijft is de fysieke weerstand; enigszins weert het wel, maar tegelijkertijd impliceert het ook dat de stroom wordt doorgelaten. Willen we doorheen onze ontevredenheid ook substantieve verandering teweeg brengen, zullen we ‘verzet’ als concept en onze relatie tot het politieke moeten herdenken. Zo niet - als we onszelf wanhopig blijven vastklampen aan de betoging waarmee we decennia terug nog succes vonden - dan zullen we eraan ten onder gaan. De broodnodige beleidsveranderingen zullen te laat komen, en de ‘activist’ zal uiteindelijk verdrinken in een uitzichtloos pessimisme.

De rest van dit essay is geen Manifesto voor geweld, maar eerder een stimulans voor het herdenken van verzet. De ‘oude’ manier van protesteren werkt niet meer. De technologische middelen praten

ons immers illusies van waardevolle organisatie zonder hiërarchie aan, en daarnaast maakt de neoliberale politisering van verzet ook ‘goed’ georganiseerde acties vruchteloos. Protest moet af van diens nieuwe identiteit als instituut, en moet terug kunnen resisteren.

II

Ethisch Verzet en Politieke *Potentialis*

In de context van deze problematiek, meen ik in het werk van Levinas een bron te vinden voor een vruchtbare heroverweging van onze hedendaagse menselijke situatie, en zo ook voor een nieuwe waardering van de *betekenis* van verzet. De accentverschuiving weg van doelen op het niveau van het Zijn en veeleer naar de oorsprong van betekenis in het *l'autrement qu'être*, stelt ons in staat de essentie van het politiek klimaat te begrijpen als fundamenteel totaliserend. Een doorgedreven totalisatie, zoals we deze vandaag de dag ondervinden, brengt ook verzet onder in *le Même* en maakt deze aldus betekenisloos.

Tot op zekere hoogte is Levinas een fenomenoloog in zoverre hij menselijkheid vanuit het ‘ding’ zelf benadert, zonder vooronderstellingen die de passende theoretisch-filosofische kijk laten dicteren. Is dit niet de bezieling van een Husserliaans rationalisme⁵³? Tegelijkertijd is hij alles behalve fenomenoloog aangezien hij ‘terugkeert’ naar een niveau van menselijkheid dat voorafgaat aan cultuur, bewustzijn of het ontstaan van het ‘ik’-subject. De ‘verschijning’ of epifanie van de Andere aan het ‘mij’⁵⁴ is “an event irreducible to evidence”, en bijgevolg helemaal geen verschijning; “the face of the Other signifies before we have projected light upon it.” (Barber, 2021, p. 8) De Andere ontsnapt altijd aan (fenomenologische⁵⁵) categorisatie.

Het is de verantwoordelijkheid voor deze Andere die allen die heeft geleefd, leeft, of ooit zal leven in broederlijkheid⁵⁶ boven elke bloedband verbindt (AQE, p. 12). Het zijn-voor-de-Andere als uitgangspunt van de menselijke conditie toont zichzelf in een paradoxale proximateit; in de zin dat de Andere via het gelaat tastbaar dicht bij me komt, me als het ware in de huid zit (Ibid., p. 121), en

⁵³ Al dan niet nog verder doorgedreven. Een ‘self-awareness’ die nog voorbij de vooronderstelling gaat, en zich ultiem tegenover het gehele filosofische project positioneert. Waarbij men voortdurend waakzaam moet zijn voor het onvermijdelijke verraad van de Andere. Het gaat hier eerder om een radicalisering van de fenomenologische *methode* waardoor de fenomenologie zelf onmogelijk wordt.

⁵⁴ Ik ben in de eerste plaats een ‘mij’ voordat ik een ik kan zijn. Ik sta in de accusatief daar waar ik veroordeeld ben door de Andere voor ik de Andere en mezelf kan kennen.

⁵⁵ Men kan zich er bv. niet intentioneel op richten.

⁵⁶ *Fraternité* gaat vooraf aan, en is de mogelijkheidsvoorwaarde voor *liberté et égalité*.

tegelijkertijd net bevestigd wordt in diens Oneindige afstand tegenover mij. Roger Burggraeve (2018) stelt dat: “We are (passively) bonded in a destiny even before we can (actively) enter into the destiny of the other” (p. 13). In een toestand van absolute passiviteit, gegijzeld door de Andere, ben ik een ethisch subject. Ethisch in zoverre de verschijning van de Andere geen kracht is, maar een autoriteit; ik *kan* de Andere wel degelijk verzwelgen binnen een systeem, reduceren tot een categorie, en ik zal dit ook onvermijdelijk doen, maar ik *mag* dat niet. Daar waar deze metafysische menselijke conditie ons altijd overstijgt, geeft deze ons de mogelijkheid tot betekenis. De ‘Waarom’-vraag vereist immers geen “omdat we het kunnen”, maar wel een “omdat we het zouden moeten”.

Idealen ‘betekenen’ door hun verhouding met onze ethische subjectiviteit. Neem nu bijvoorbeeld gastvrijheid (*hospitalité*). De Andere roept ons op tot een absolute en anarchische gastvrijheid. De *hostage* is de *host* bij uitstek. Het wordt van ons geëist dat we de Andere in onszelf ontvangen. Levinas spreekt hier over ‘*substitution*’ als de staat van onze primordiale subjectiviteit. Er wordt ons gevraagd de sleutel van ons huis aan de vreemde te geven. Gast wordt gastheer. Jacques Derrida (2005) neemt aan dat het ethisch subject “exposes himself, without limits, to the arrival of the other, to beyond the right, beyond hospitality conditioned by the right to asylum, by the right to immigration, by citizenship and even by the right to Kant’s universal hospitality, which still remains controlled by a political or cosmopolitan right. [In brief] only an *unconditional hospitality* can give *meaning* and practical reason to any concept of hospitality [mijn cursief]” (p. 149).

Hieraan gelinkt schuift de hedendaagse denker Byung-Chul Han het ideaal van luisteren naar voor. Het ontologisch luisteren is waardevol - hoewel nooit volledig in diens waarde verwerkelijkt - omdat het ethisch subject pre-ontologisch de verantwoordelijkheid draagt tot het luisteren naar de Andere. Het lenen van een oor, het *gastvrij* luisteren naar de Andere “invites the Other to *speak themselves free*” (EO, p. 71). Het ‘mij’ is één en al oor. En deze hoort niet, maar luistert! Het hoofdpersonage van Michael Ende’s (2009) roman *Momo*, een verhaal waar Han maar al te graag naar verwijst, wordt bewonderd door haar vermogen om absoluut te kunnen luisteren:

“[W]hat little Momo was better at than anyone else was listening. Anyone can listen, you may say – what’s so special about that? – but you’d be wrong. Very few people know how to listen properly, and Momo’s way of listening was quite unique. [...] She simply sat there and listened with the utmost attention and sympathy ...”

In zoverre Momo een fictief personage is, betekent ze. Het ideaal is pas een ideaal als het voor-de-andere is. Wat vertelt dit ons met betrekking tot verzet? Het punt dat we hier willen maken is het

volgende: ethiek als staat van verantwoordelijkheid, van substitutie, van onvoorwaardelijke gastvrijheid en luisteren, is evenzeer een toestand van *effective resistance* (een term die ik leen van Shokoufeh Sakhi; 2014, p. 4).

Binnen het denken van Levinas heeft het subject ‘van vlees en bloed’ de neiging om ‘terug’ in zichzelf te ‘plooiën’ (*se replier*). In feite is het onvermijdelijk aan de mens om zichzelf in bepaalde mate als voor-zichzelf te denken. Hierin is juist het Zelf gelegen; “le soi dessiné par ce repli” (AQE, p. 32). Deze beweging van het Zelf bevrijdt deze van de greep van de Andere. ‘Ik’ breek los uit mijn ketens. Elke stap in de richting van mezelf, is een stap weg van de Andere. De vrijheid die het bewustzijn met zich meebrengt, maakt verzet op het niveau van zijn mogelijk. Maar deze mogelijkheid zegt op zichzelf niets over de fundamentele vraag: “Waarom zouden we verzet bieden?”

Het antwoord is gelegen in het ethisch subject. De obsessie doet zijn intrede bij de confrontatie met de Andere: “l’obsession ... plus forte que la négativité.” (AQE, p. 105). En deze passiviteit van het naakte en geobsedeerde subject, beweer ik hier, is altijd alreeds een verzet. Shokoufeh Sakhi (2014) spreekt over een “resistance more passive than passive resistance on the level of being, a resistance beyond resistance that may perhaps even be recognized as the ultimate source of all ethical resistances.” (p. 245). Het zijn-voor-de-Andere is een toestand van absoluut verzet tegen “The terror of the Same” (EO, p. 3), tegen de totaliserende neigingen van ‘het systeem’. Het is een ethische praxis van verzet voorbij verzet. Het is menselijkheid als verzet, maar evenzeer ook verzet als menselijkheid, als een “way of loving” (Robbins, 2018, p. 166). Ethisch verzet geeft betekenis aan wat we ‘een politiek van verzet’ kunnen noemen, het verzet in de context van het zijn. Het statement van Foucault (2014), “que là où il y a pouvoir, il y a résistance” (p. 125), wordt hier geradicaliseerd tot het adagium: “Resistance is wherever I am, because You are”.

Aangezien de ethiek binnen het denken van Levinas altijd een ideaal of utopie inhoudt, kan deze ons geen vaste principes of regels bieden waarop we ons verzet zouden kunnen baseren. Ethiek kan niet simpelweg gereduceerd worden tot één of andere optie van zelfbewuste ‘bekering’; het is eerder gelegen in een opening. Onze ethische subjectiviteit kan ons enkel toefluisteren, maar opdat ons verzet betekenis krijgt, moeten we het laten spreken in onze handelingen als intellectuelen, kunstenaars, activisten... Het moraalfilosofisch project is gedoemd om te falen, aangezien deze ethische subjectiviteit altijd alreeds aan ons is gepasseerd, doch net hierin ligt diens waarde: in het

streven naar de ethiek, naar resolutie. De politiek van verzet moet aldus een zelfkritisch⁵⁷ standpunt innemen en zichzelf continu blijven in vraag stellen. Dit karakter gaat in het modern protest verloren. Een onderneming die bewust is van diens lot om te falen (zoals bv. de klimaatmarsen die na tientallen ineffectieve pogingen nog eenzelfde vastgeroest schema bleven behouden) - hoewel ze uit een goede intentie kan vertrekken - is in essentie betekenisloos. Verzet dat van betekenis is, vereist ook de redelijke mogelijkheid tot *betekenisvolle verandering*. Belangrijk is dat het hier gaan over een potentialis en geen certitude (want het geloof in zekerheid is zelfbedrog). Het bepalen van de potentialis van een specifieke verzetsactie vereist meer dan een retrospectieve rendementsanalyse. Willen we betekenisvol verzetten, moeten we eveneens stilstaan bij de hedendaagse politieke praktijk. Hierboven hebben we immers al aangetoond dat de (sociale, politieke en/of economische) context zo kan veranderen dat de 'oude' en succesvolle methodes onvruchtbaar worden. We moeten altijd openstaan voor *aanpassen*, zowel als bij voorbaat *oppassen*.

III

Activist-Experimentalist

Levinas stelt dat elk politiek optreden in zekere zin onethisch is; de Andere is immers in de immanentie altijd alreeds aangetast door de aanwezigheid van de Derde. Deze Derde, die *superimposed* is in de relatie met de Andere (Levinas, 1999, p. 142), is zelf ook een Andere en verplicht ons tot de verdubbeling van onze oneindige verantwoordelijkheid. Deze verplichting confronteert mij met de eindigheid van de ontologische middelen die mij gegeven zijn. Daar waar het 'ik' niet in staat is aan mitose⁵⁸ te doen, kunnen we niet anders dan deze middelen onder de multipliciteit van het onvergelijkbare te verdelen. Deze ruimte van gewelddadige distributie (Levinas spreekt hier over het domein van rechtvaardigheid) is de politieke. Het ethische, het ideaal, de verantwoordelijkheid voor de unieke Andere kan hier nooit volledig worden vervuld. Hoe kunnen we in dergelijk aporetisch⁵⁹ klimaat van besluitvorming zeggen of een bepaalde vorm van verzet betekenisvol *genoeg* is? Als we nooit de beste keuze kunnen maken, hoe moeten we dan überhaupt kiezen? De ethiek van ambiguïteit die bij Levinas vorm krijgt, stelt ons enkel in staat om bepaalde keuzes onderling te vergelijken, en aldus binnen deze vergelijking het betere alternatief te kiezen: "There is no politics for accomplishing

⁵⁷ Levinas herkent dit zelfkritisch ideaal in het ideologisch liberalisme. Een liberale activist hoort zich bij elke stap af te vragen of diens handelen wel een gepaste verhouding behoudt tot de ethische Andere.

⁵⁸ Om zichzelf in twee gelijke cellen op te delen.

⁵⁹ Zekerheid over de (ethische) imperfectie van de politieke beslissing, resulteert in een toestand van fundamentele denkverlegenheid.

the moral, but there are certainly some politics which are further from it or closer to it” (Wright et al., 1988, p. 9) In de ontologie zijn we ‘gedoemd’ tot vergelijking, maar tegelijkertijd is deze vergelijking het enige middel om vrede te kunnen benaderen. In het laatste deel wil ik politiek verzet denken dat ons vandaag de dag meer betekenisvolle verandering *zou kunnen* brengen, en dat zodoende zelf te verkiezen is boven het impotente hedendaagse protest.

Zoals we hierboven al hebben vermeld, zijn de traditionele vormen van protest enorm geroutineerd geworden. Het is moeilijk druk te zetten op een politieke systeem dat zelf de procedureregels voorschrijft. Ons verzet wordt zo uitsluitend een reactie op het handelen van de staat. Wat is echter het nut van onze stem laten horen als er niet wordt geluisterd, als onze vertegenwoordigers voorbij gaan aan het liberale ideaal? We moeten opkomen voor de Andere, niet voor de functionaris. Als we onszelf situeren in relatie tot de staat - en het de staat is die de voorwaarden van debat vastlegt - miskennen we de ware betekenis van rechtvaardigheid, betekenis die het ontleent aan het (onbegonnen) streven naar de Andere (supra). De betekenisvolle staat is het noodzakelijk kwaad ter bescherming van de Andere, en niet ter bescherming van zichzelf. Elk individu heeft de verantwoordelijkheid deze in de goede richting te stuwten. En dit kan niet vanuit een louter reactieve en ondergeschikte positie. De tijd is gekomen dat we onszelf loskoppelen van het touw dat ons al jaren zielloos meetrekt. We *moeten* opstaan als politieke subjecten. De staat *mag* niet langer onze politieke temporaliteit bepalen. Ik kan het niet beter zeggen dan De Lasagnerie (2017): “We must try to use the element of surprise by generating our own temporalities, by attacking the state where it doesn’t expect, and by creating new themes that it hasn’t yet considered.” (p.173). Politieke rechtvaardigheid is niet enkel een kwestie van de ambtshouder. Het vergt ook van het individu een specifieke habitus waarbij men de staat die niet zelfkritisch is tot reflectie dwingt. En dwingend is datgene dat de andere overvalt. Vandaag moeten we het systeem doorheen een creatief politiek spel forceren tot op een eerste niveau: het in vraag stellen van de eigen beschermingsmechanismen.

Het zou averechts en ongewenst zijn om in wanhoop te hervallen na de confrontatie met het feit dat onze hedendaagse politieke actie tekortschiet. Is het niet net hoopvol dat we de ogen hebben geopend? Dat we onze stagnatie eindelijk in beschouwing nemen? Ik kan me voorstellen dat de prangende vraag: “Wat nu?” een enigszins verlamdend effect kan hebben. Er zijn echter twee zaken die zouden moeten geruststellen. Ten eerste moeten we onszelf door het ambigue karakter van het politieke nooit afvragen of we de enige juiste keuze hebben gemaakt. Dit is immers per definitie al een onmogelijkheid. In de lijn met Foucaults visie op verzet wordt door een analyse van “the uncritical habits of the mind” (Butler, 2002, p. 5) een bepaalde mobiliteit ge(her)introduceerd in de

maatschappij. We zijn vrij om te experimenteren met verschillende ‘betere’ alternatieven. De traditie van *problématisation* creëert hiervoor een opening. Maar wat betekent dit?

Door zijn project te denken vanuit een kritische Kantiaanse ethos die durft te ‘problematiseren’, beklemtoont Foucault de mogelijkheid tot nieuwe manieren van reflectie. Het verwerpen van een bepaalde praktijk is niet de primaire intentie, veeleer een mogelijk neveneffect (Geuss, 2002). In de eerste plaats is het belangrijk de contingentie (of bij Levinas⁶⁰: het aporetisch karakter) van een hedendaagse vanzelfsprekendheid in het aandachtsveld te brengen. Het wordt aldus een *probleem*. Dergelijke benadering schotelt ons geen duidelijke oplossing voor, maar het biedt ons wel een impuls tot herdenken en uitproberen: “Het kan ook anders!”. Het is een oproep om de politiek continu te blijven herschrijven – tot een politiek essay als het ware. Foucault en Levinas manen ons aan om doorheen het doen en denken een meer waardevol⁶¹ politiek systeem te proberen bekomen. Beleid moet altijd een probleem zijn, mag nooit vastgeroest raken. Het kan dat zijn dat we stappen achteruit zullen zetten, maar zolang we bewegen, zolang we weloverwogen durven experimenteren, is er hoop voor beter.

Naast dit besef van *aporía*⁶², zou het gegeven dat er alreeds nieuwe vormen van verzet worden uitgetest, moeten geruststellen. Bronnen van inspiratie worden ons voor de voeten geworpen. In het bijzonder denk ik aan de acties van WikiLeaks, Anonymous, Chelsea Manning, de vele individuen die AI Face Recognition Technology creatief proberen te ondermijnen... De verbindingslijn tussen deze modi van verzet is “that they [all] express the aspiration to constitute a form of *political subjectivity* that escapes the processes by which we are produced as citizens in liberal democracy [mijn cursief].” (De Lasagnerie, 2017, p. 175). Ze spelen stuk voor stuk vals in het traditionele politieke spel. Wie kan de staat meer verrassen dan de interne klokkenluider? En wie kan de staat meer tot antwoord dwingen dan deze die universeel blootlegt wat de staat liever verborgen had gehouden? De dynamiek van actie-reactie wordt ultiem omgekeerd. En belangrijker nog: deze activisten dragen een nieuwe manier van zijn naar voor- een *mitsein* met oog voor de kwetsbare Andere. De klokkenluider doet aan ultieme zelfopoffering. Dichter bij het opnemen van de universele en onvoorwaardelijke

⁶⁰ Daar waar de filosofie van Foucault de nadruk legt op contingentie; we kunnen nooit zeker zijn of we al dan niet het goede doen, stelt Levinas eerder dat we juist altijd zeker zijn dat we niet het goede doen. Ondanks dit nuanceverschil promoten beide denkers een vorm van politiek experimenteren.

⁶¹ Bij Foucault is ‘waardevol’ vanuit het ontologisch subject te begrijpen, in tegenstelling tot Levinas; bij wie dit een meer objectieve, pre-ontologische betekenis krijgt.

⁶² ‘Fouten’ maken is eigen aan elke politieke daad, aan het menselijke zijn *an sich*.

verantwoordelijkheid kan je bijna niet komen. Deze nieuwe subjectiviteit forceren ze vervolgens op het politieke toneel, opdat deze van een komedie in een betekenisvolle tragedie⁶³ zou veranderen.

Ik wil hier niet zeggen dat we deze daden volledig moeten imiteren, de meesten onder ons zullen zich overigens nooit in een gelijkaardige positie bevinden (d.w.z. in een positie om grote hoeveelheden geheime informatie bloot te leggen). Het doel moet geen *imitatio*, maar eerder *aemulatio* zijn. Deze figuren horen te dienen als inspiratiebron voor het in vraag stellen van ons eigen politiek onbewustzijn, opdat we ze kunnen ‘overstijgen’ doorheen een hoogst persoonlijk proces van heruitvinden en toepassen van verzet in elk domein van het sociale leven. We moeten allen onze hoogst eigen afweging maken met betrekking tot wat we realistisch te bieden hebben aan ‘incomparable Autrui’. Remco Campert (1970) capteert dit idee mooi in de laatste regels van diens ‘Iemand stelt de vraag’:

Jezelf een vraag stellen
Daarmee begint verzet
En dan die vraag aan een ander stellen.

IV

Conclusie

In het begin van dit essay heb ik proberen verduidelijken dat België⁶⁴ diens titel als ‘land van betogingen’ al een tijd is verloren. Daar waar we nog op straat komen, botsen op de ijzeren muur van het politiek stelsel. Deze toestand van ‘powerlessness⁶⁵’ werd bovendien als een globale aandoening gedacht. Het gehele Globale Noorden ondervindt de machteloosheid die vervat zit in meest populaire emancipatoire acties vandaag de dag. Protest is niet langer ‘*a type of resisting*’, of toch alleszins geen betekenisvol verzet dat kans tot slagen heeft. Het neoliberal systeem heeft deze vorm van verzet immers in diens eigen logica ingebouwd. Willen we waarlijk politieke subjecten zijn, moeten we de socialiteit en ‘*resistance*’ herdenken.

⁶³ De tragedie van de onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid die we met de komst van de Derde aan voorwaarden moeten onderwerpen.

⁶⁴ De keuze om in het begin van dit essay in te zoomen op België is simpelweg gelegen in het feit dat dit mijn land van herkomst. De onvruchtbaarheid van hedendaags protest heb ik dan ook persoonlijk het duidelijkst ‘doorleef’ in de Belgische verzetscontext. De diagnose is echter niet eigen aan België; vandaar dat ik snel de stap heb proberen zetten naar een meer globaal perspectief.

⁶⁵ Een concept dat ik heb geleend van De Lasagnerie, die trouwens in belangrijke mate het animo heeft geboden om deze tekst te schrijven.

Dit hebben we gedaan met behulp van Levinas. Het 'ideale' verzet vindt zijn betekenis in de primordiale relatie die ik heb met de Andere. Als ethisch subject verzet ik mij tegen mijzelf, of althans tegen mijn onvermijdelijke neiging tot reductie van de Andere. Het is deze fundamentele conditie van betekenisvol verzet die politiek verzet zou moeten sturen. Het aporetisch karakter van ethische betekenis in het ontologisch frame van de politieke werkelijkheid bemoeilijkt tegelijkertijd deze sturing. Elke politieke daad is ultiem gedoemd om te falen. We kunnen niet anders dan het onvergelykbare vergelijken, willen we diens onvergelykbaarheid als oorsprong van betekenis net respecteren – willen we *rechtvaardig* omgaan met de Andere als Derde. Deze taak vereist van ons een redelijk experimenteren én het doordenken van onze eigen politieke mogelijkheden. Het politiek subject dat zich situeert in het kamp van vooruitgang en emancipatie is continu (zelf)kritisch en poogt de cyclus van verzet eigen te maken: van kijken naar zien, van horen naar luisteren, van vragen naar weten, van weten naar doen. De Andere maakt het politieke van betekenis mogelijk, eveneens als bijvoorbeeld de echte waarde van de geneugten van het leven. We zijn deze dus heel wat verschuldigd. Kom buiten, verzet jezelf, maar zonder in de pas van het systeem te lopen!

Overkoepelende Conclusie

Als men mij in de toekomst zou vragen de betekenis van iets te achterhalen, zullen spontaan drie op elkaar volgende probleemstellingen in mij opkomen: “Over wat gaat het eigenlijk?”, “Hoe kunnen we over deze betekenis spreken?”, en “Hoe kunnen we voorbijgaan aan het louter spreken, en deze betekenis veeleer doorheen actie verwerkelijken?” Het mag misschien opvallen dat dit *trio di questioni* overeenkomt met de drie essays die ik hier heb uiteengezet. Dit proefschrift is dan ook in belangrijke mate de uitwerking van een filosofie van betekenis, namelijk een filosofie inzake de betekenis van ‘moraal’. In mijn ogen was het als moraalwetenschapper in spé immers cruciaal om de confrontatie met *mijzelf* aan te durven gaan. Het betreft hier aldus een persoonlijke zoektocht naar het *morele* als studieobject, opdat moraalwetenschap of -filosofie (voor mij) van *betekenis* kan zijn. In dit besluit zal ik kort (omdat elk essay al over een eigen conclusie bezit) het resultaat van deze zoektocht in diens geheel bespreken, alsook zal ik enkele kritische bemerkingen die hierboven nog niet aan bod zijn gekomen, vermelden.

Eigenaardig genoeg werd mij al snel duidelijk dat deze betekenis van moraal onlosmakelijk verbonden is met de betekenis van betekenis zelf. Vandaar dat mijn eerste ‘onderzoeksvraag’, de “Wat?”, zich specificerde tot de vraag naar de betekenis van moraal, eveneens als naar de ‘moraal’ van betekenis. Beide begrippen verwijzen naar één en hetzelfde ‘ding’: een “autrement qu'êtré” dat we in navolging van Levinas onder de noemer van ‘ethiek’ hebben ondergebracht. Het zal waarschijnlijk zijn opgevallen dat ik doorheen dit werk veel van deze Litouwse denker ‘overneem’. Zo spreek ik stevast over de Andere dienovereenkomstig met hoe hij deze begrijpt: de Andere als de personificatie van ‘het’ Andere, het vreemde (*atopia*) dat in diens ongrijpbaarheid net betekenisvol is. Zoals we hebben gezien, moeten we deze Andere volgens Levinas begrijpen als een dwingende kracht die ons als *ethisch* subject (en zo ook indirect als subject van vlees en bloed) vorm geeft. Men kan zich de vraag stellen of dit niet een té onpersoonlijke manier is om betekenis te denken? Is deze ‘mogelijkheid tot abstractie’ niet gelegen in het privilege van de blanke, welgestelde intellectueel? Misschien wel. Maar toch: volgens mij probeert Levinas net aan te tonen dat het subjectieve universeel is, en het universele subjectief. Hij legt ons geen strikt objectieve werkelijkheid op. Hij probeert net te ontsnappen aan het dogma van categorisatie en thematisatie. In mijn interpretatie kan je de wereld nauwelijks persoonlijker benaderen dan op de manier dat Levinas dit doet in diens ‘onpersoonlijke’ AQE.

Bij deze notie van *interpretatie* wil ik bovendien nog even langer stilstaan. Wie zijn werk alreeds gelezen heeft, weet dat Levinas veel ruimte ‘laat’ voor persoonlijke invulling. Ik moet dan ook benadrukken

dat ik hem hier geen woorden in de mond wil leggen. Het betreft hier *mijn* visie op de werkelijkheid, een visie die enorm door Levinas is geïnspireerd, maar die ik zelf doorheen diens poëtische taal heb moeten ‘ontdekken’. Ik ben me er dan ook van bewust dat verschillende academici op een andere manier met zijn ideeën aan de slag zijn gegaan. Zo lezen velen in Levinas ondersteuning voor een anarchistische organisatie – of gebrek daar aan. Het is de ambiguïteit van zijn teksten die ons in staat stelt het oneens te zijn. Maakt dit de filosoof niet juist des te waardevol? Desondanks wil ik hier mijn excuses aanbieden aan de ‘radicalen’ die misschien op hun honger zijn blijven zitten, maar het zij zo.

Laat mij weer inpikken vanaf het tweede essay; volgens denkers zoals Bauman en Han wordt de betekenis van ‘betekenen’ – onze fundamentele ethische subjectiviteit – in het egologisch denken van ons huidig tijdperk continu miskend. Dit doet me keer op keer terugdenken aan een fragment uit Stanislaw Lems *Solaris* (1987) wanneer één van de astronauten zich realiseert dat de mens eigenlijk niet wil communiceren met de buitenaardse intelligentie (met wat letterlijk *alien*, vreemd, is). Zo stelt deze: “We are only seeking Man. We have no need for other worlds. We need mirrors” (p. 61). De Andere als ‘*non-man*’ wordt volgens Han in de neoliberale werkelijkheid systematisch bedekt doorheen narcistische technieken van onderdrukking. Voordat deze maatschappijanalyse verder werd uitgewerkt, heb ik getracht aan te tonen dat Han dit ook daadwerkelijk *kan* zeggen. Het abstract filosofisch redeneren is immers niet zo strikt gescheiden van de (pure) wetenschap als men zou denken. Beiden vinden hun oorsprong en betekenis in de intuïtieve metafoor.

Han kan dus weldegelijk spreken over de metafysische Andere, maar doet hij dit op de juiste manier? Net zoals het geval is bij Bauman en Levinas zijn de sociologische voorbeelden die hij behandelt heel westers. Dit betekent niet dat Han geheel zwijgt over de meer onderdrukte groepen. Doch kan het evenwel zijn dat dergelijk westers discours on(be)grijpbaar is voor zij die zich buiten ‘Fort Europa’⁶⁶ bevinden. Je kan dan wel alle onderdrukten via de universele Andere automatisch in je analyse meenemen; wat ben je hiermee als bepaalde subgroepen je woorden niet begrijpen, en zo niet geopenbaard worden aan de Andere (zoals zij deze ervaren)? Ik meen dat er hier een aanknopingspunt ligt voor verder onderzoek – een cultureel aangepaste vertaling van deze Andere als het ware. Dit is een project waar ik binnen deze thesis echter geen ruimte voor zag.

Tenslotte werd in een derde essay een stimulans aan verzet gegeven. De utopie van de Andere biedt ons immers een hoopvolle houvast opdat we onze situatie van zelf-onderdrukking en *powerlessness*

⁶⁶ Han behandelt ook Koreaanse voorbeelden. Het gaat in deze gevallen dan echter over de meeste ‘verwesterde’ gebieden die we onmogelijk binnen het Globale Zuiden (als construct) kunnen positioneren.

kunnen omkeren. In een wereld van polarisatie is er nog steeds de opening (zonder dat ik concrete antwoorden/oplossingen kan meegeven) voor verandering. Zelfs in een onvermijdelijk gewelddadige en onethische ontologie kunnen we de wijze woorden van Koen Wauters, in naam van de rechtvaardigheid, opvolgen:

We moeten geloven in een betere tijd
Open je ogen, zet je woede opzij
Het kan ook anders: we keren het tij
Kom we omarmen, de tegenpartij

Zoals de titel van het werk impliceert heb ik hier gepoogd het ethisch subject (in relatie tot de Andere) te herontdekken op het metafysisch niveau, om deze vervolgens in de ontologie nieuw leven in te blazen. Dit zowel als centrale noemer in maatschappelijke analyse, alsook als actor van betekenisvolle en concrete handelingen. Doch is dit een project dat nooit zal (én mag!) stilstaan. De fakkels die ik hier heb doen branden zullen misschien ooit weer doven. Misschien loop ik enkel in rondjes. Dit is hoe het hoort te zijn. De moraalwetenschapper- of filosoof die zichzelf niet in vraag blijft stellen en zich veeleer verliest in dogmatiek of absoluut scepticisme, is de denominatie niet waardig. We moeten erkennen dat het ongrijpbare in onszelf, datgene dat ons op het eerste zicht lijkt te bedreigen, het Zelf net waardevol maakt. Dit is misschien wel de belangrijkste boodschap die ik met dit werk naar voor wil dragen: durf jezelf te verwonderen over wat anders-dan-onszelf is, en omarm het!

Bronnenlijst

Inleiding & Conclusie

Derrida, J. (1964). Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (Deuxième partie).

Revue de Métaphysique et de Morale, 69(4), 425-473.

Lem, S. (1987). *Solaris* (1st Harvest/HBJ ed). Harcourt Brace Jovanovich.

Essay 1

Barthes, R. (2018). *A Lover's Discourse*. <https://www.penguin.co.uk/books/357207/a-lovers-discourse-by-roland-barthes/9780099437420>

Bauman, Z. (1990). Effacing the Face: On the Social Management of Moral Proximity. *Theory, Culture & Society*, 7(1), Article 1. <https://doi.org/10.1177/026327690007001001>

Bernasconi, R. (2002). What is the question to which 'substitution' is the answer? In R. Bernasconi & S. Critchley (Red.), *The Cambridge Companion to Levinas* (pp. 234–251). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521662060.011>

Blum, P. C. (2000). Overcoming Relativism? Levinas's Return to Platonism. *The Journal of Religious Ethics*, 28(1), 91–117.

Brody, D. H. (1995). Emmanuel Levinas: The Logic of Ethical Ambiguity in 'Otherwise Than Being or beyond Essence'. *Research in Phenomenology*, 25, 177–203.

Casey, T. G. (2003). Lévinas' Idea of the Infinite and the Priority of the Other. *Gregorianum*, 84(2), 383–417.

Descartes, R. (2011). *Méditations sur la philosophie première: Vol. Édition électronique v 1.0*. Les Échos du Maquis.

Dietrich, E., Fields, C., Sullins, J. P., Van Heuveln, B., & Zebrowski, R. (2021). *Great philosophical objections to artificial intelligence: The history and legacy of the AI wars*. Bloomsbury Academic.

- Dostoevskij, F. M. (2019). *De gebroeders Karamazov* (A. Roeland, Red.; M. Fondse, Vert.; Twintigste druk). L.J. Veen Klassiek.
- Duyndam, J., & Poorthuis, M. (2003). *Levinas*. Lemniscaat.
- Fackenheim, E. L. (1982). *To mend the world: Foundations of future Jewish thought*. Schocken Books.
- Foucault, M. (1988). *The history of sexuality* (1st Vintage Books ed). Vintage Books.
- Frankl, V. E. (1984). *Man's search for meaning* (Rev. and updated). Pocket Books.
- Gallagher, K. T. (2000). Meaning and Subjectivity. *International Philosophical Quarterly*, 40(2), 149–159.
<https://doi.org/10.5840/ipq20004028>
- Harries, K. (1978). Metaphor and Transcendence. *Critical Inquiry*, 5(1), Article 1.
- Heaton, J. (1988). The Other and Psychotherapy. In R. Bernasconi & D. Wood (Red.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (pp. 5–14). Routledge.
- Kalton, M. C. (2000). *Green Spirituality: Horizontal Transcendence*.
<https://faculty.washington.edu/mkalton/green%20spir1.htm>
- Levinas, E. (1957). La philosophie et l'idée de l'Infini. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62(3), 241–253.
- Levinas, E. (1984). Ethics and Infinity. *CrossCurrents*, 34(2), Article 2.
- Levinas, E. (1989). Is Ontology Fundamental? *Philosophy Today*, 33(2), Article 2.
<https://doi.org/10.5840/philtoday198933218>
- Lévinas, E., & Hand, S. (1989). *The Levinas reader*. B. Blackwell.
- Lyotard, J.-F. (1989). *Differend: Phrases in Dispute* (First edition). University of Minnesota Press.
- Morgan, M. L. (2011). *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. <https://tertulial.com/book/the-cambridge-introduction-to-emmanuel-levinas-michael-l-morgan/9780521141062>
- Oppen, G. (1968). *Of Being numerous*.
- Stachowski, R. (2021). On Conversion as “The Turning Round of a Soul From Some Benighted Day” (Plato). *Advances in Cognitive Psychology*, 17(4), 292–298. <https://doi.org/10.5709/acp-0338-3>
- Tauber, A. I. (2010). Introduction: Psychoanalysis as Philosophy. In *Introduction: Psychoanalysis as Philosophy* (pp. 1–23). Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400836925.1>

van Riessen, R. (2015). Kunnen we het oneindige ook God noemen? Over de rol van het ontologisch godsbewijs in de filosofie van Emmanuel Levinas. *De Uil van Minerva*, 15.

<https://doi.org/10.21825/uvm.v15i4.1586>

Wilde, T. (2013). *Levinas Subjectivity, Affectivity and Desire*.

https://www.academia.edu/85265450/Levinas_Subjectivity_Affectivity_and_Desire

Wright, T., Hughes, P., & Ainley, A. (1988). The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas. In R. Bernasconi & D. Wood (Red.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*.

Routledge. <https://philarchive.org/rec/LEVTPO-20>

Essay 2

Agamben, G. (2015). *Profanities* (1e dr.). Boom uitgevers Amsterdam.

Alford, C. F. (2004). Levinas and Political Theory. *Political Theory*, 32(2), 146–171.

Arasly, J. (2005). Terrorism and Civil Aviation Security: Problems and Trends. *Connections*, 4(1), Article 1.

Bartles, J. A. (2021). Byung-Chul Han's Negativity; or, Restoring Beauty and Rage in Excessively Positive Times. *CR: The New Centennial Review*, 21(3), Article 3.

Bauman, Z. (1990). Effacing the Face: On the Social Management of Moral Proximity. *Theory, Culture & Society*, 7(1), Article 1. <https://doi.org/10.1177/026327690007001001>

Bauman, Z. (1999). The World Inhospitable to Levinas. *Philosophy Today*, 43(2), 151–167.

<https://doi.org/10.5840/philtoday199943227>

Bauman, Z., Jacobsen, M. H., & Tester, K. (2013). *What Use is Sociology?: Conversations with Michael Hviid Jacobsen and Keith Tester* (1st edition). Polity.

Beauvoir, S. de. (1990). *Le Deuxième sexe*. France loisirs.

Blauner, R. (1964). *Alienation and freedom: The factory worker and his industry* (pp. xvi, 222). Chicago U. Press.

- Burggraeve, R. (2022). *Racisme en het gelaat van de vreemde ander. Een filosofisch postscriptum vanuit Emmanuel Levinas. In Ik weiger te haten. De mechanismen die het antisemitisme veroorzaken en in stand houden (Geert Vervaele).*
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 59, 3–7.
- Derrida, J. (1999). *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford University Press.
- Duyndam, J., & Poorthuis, M. (2003). *Levinas*. Lemniscaat.
- Fred Alford, C. (2014). Bauman and Levinas: Levinas cannot be used. *Journal for Cultural Research*, 18(3), 249–262. <https://doi.org/10.1080/14797585.2013.866814>
- Freud, S., Hitchens, C., & Gay, P. (2010). *Civilization and Its Discontents* (J. Strachey, Red.; Reprint edition). W. W. Norton & Company.
- Hamaideh, S. H., Al-Modallal, H., Tanash, M., & Hamdan-Mansour³, A. (2022). Depression, anxiety and stress among undergraduate students during COVID-19 outbreak and ‘home-quarantine’. *Nursing Open*, 9(2), Article 2. <https://doi.org/10.1002/nop2.918>
- Han, B.-C. (2015). *The burnout society*. Stanford Briefs, an imprint of Stanford University Press.
- Han, B.-C. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power* (E. Butler, Vert.). Verso.
- Handke, P. (1997). *A journey to the rivers: Justice for Serbia*. Viking.
- Hookway, N. (2017). Zygmunt Bauman’s moral saint: Reclaiming self in the sociology of morality. *Acta Sociologica*, 60(4), 358–367.
- Jabès, E. (1991). *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format* (Nachdr.). Gallimard.
- Kolev, S., & Goldschmidt, N. (2022). Vitalpolitik. In T. Biebricher, P. Nedergaard, & W. Bonefeld (Red.), *The Oxford Handbook of Ordoliberalism* (p. 0). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198861201.013.32>
- Kon, I. S. (1967). The Concept of Alienation in Modern Sociology. *Social Research*, 34(3), Article 3.
- Lasch, C. (2018). *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations* (Reissued with a new Introduction 2018). W. W. Norton & Company.
- Lévinas, E. (1999). *Alterity & transcendence*. Columbia Univ. Press.
- Lévinas, E. (2001). *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Lévinas*. Stanford University Press.

- Levinas, E., & Nemo, P. (1984). *Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Librairie générale française.
- Levinas, E., & Rolland, J. (1998). *Éthique comme philosophie première*. Payot-Rivages.
- Moore, S. (1991). Rousseau on Alienation and the Rights of Man. *History of Political Thought*, 12(1), 73–85.
- Morris, C. W. (1939). Science, Art and Technology. *The Kenyon Review*, 1(4), Article 4.
- Morse, M. (1959). Mathematics and the Arts. *Bulletin of the Atomic Scientists*, 15(2), Article 2.
<https://doi.org/10.1080/00963402.1959.11453926>
- Nisbet, R. A. (1962). Sociology as an Art Form. *The Pacific Sociological Review*, 5(2), Article 2.
<https://doi.org/10.2307/1388389>
- Okolie, A. C. (2003). Introduction to the Special Issue – Identity: Now You Don't See It; Now You Do. *Identity*, 3(1), 1–7. https://doi.org/10.1207/S1532706XID0301_01
- Osborne, H. (Red.). (1970). *The Oxford companion to art*. Clarendon P.
- Ravesloot, C., Ward, B., Hargrove, T., Wong, J., Livingston, N., Torma, L., & Ipsen, C. (2016). Why stay home? Temporal association of pain, fatigue and depression with being at home. *Disability and Health Journal*, 9(2), Article 2. <https://doi.org/10.1016/j.dhjo.2015.10.010>
- Simmons, W. P. (1999). The Third. *Philosophy & Social Criticism*, 25(6), Article 6.
<https://doi.org/10.1177/019145379902500604>
- Spielberg, S. (Regisseur). (1994, maart 3). *Schindler's List* [Biography, Drama, History]. Universal Pictures, Amblin Entertainment.
- Staszak, J.-F. (2009). Other/Otherness. In R. Kitchin & N. Thrift (Red.), *International Encyclopedia of Human Geography* (pp. 43–47). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-008044910-4.00980-9>
- Taylor, C. (2018). *The Ethics of Authenticity*: Harvard University Press.
- Woese, C. R. (2004). A New Biology for a New Century. *Microbiology and Molecular Biology Reviews*, 68(2), Article 2. <https://doi.org/10.1128/MMBR.68.2.173-186.2004>
- Wright, T., Hughes, P., & Ainley, A. (1988). The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas. In R. Bernasconi & D. Wood (Red.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Routledge. <https://philarchive.org/rec/LEVTPO-20>

Essay 3

- Aelst, P. V., & Walgrave, S. (1999). De 'Stille Revolutie' op straat: Betogen in België in de jaren '90. *Res Publica*, 41(1), Article 1. <https://doi.org/10.21825/rp.v41i1.18537>
- Barber, M. D. (2021). 1. Emmanuel Levinas's Phenomenology and the Allegiance to Reason. In *J. Emmanuel Levinas's Phenomenology and the Allegiance to Reason* (pp. 1-17). Fordham University Press. <https://doi.org/10.1515/9780823295463-003>
- Burggraeve, R. (2018). 'When in the "Brother" the Stranger is Acknowledged': From Identity to Alterity and Dialogue, According to Emmanuel Levinas. *Journal of Dharma: Dharmaram Journal of Religions and Philosophies*, 43(3), 285-310.
- Butler, J. (2002). What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue. *The Political: Readings in Continental Philosophy*, 21.
- De Redactie Knack. (2019, april 4). *Anuna De Wever op twaalfde klimaatmars: 'Ik ben "pissed" dat we hier nog elke week moeten staan'*. Knack. <https://www.knack.be/nieuws/anuna-de-wever-op-twaalfde-klimaatmars-ik-ben-pissed-dat-we-hier-nog-elke-week-moeten-staan/>
- Derrida, J. (2005). *Rogues: Two essays on reason*. Stanford University Press.
- Dijk, P. H. J. M. van. (2021). *The impacts of climate protests on opinion and policy: The case of the Netherlands 2019* [Master Thesis]. <https://studenttheses.uu.nl/handle/20.500.12932/39901>
- Ende, M. (2009). *Momo* (New ed). Puffin.
- Foucault, M. (2014). *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir*.
- Geoffroy De Lasagnerie. (2017). Beyond Powerlessness. In *Across and beyond: A transmediale reader in post-digital practices, concepts and institutions* (pp. 170-179).
- Geuss, R. (2002). Genealogy as Critique. *European Journal of Philosophy*, 10(2), 209-215. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00157>

- Jepperson, R. (1991). Institutions, Institutional Effects, and Institutionalism. In J. W. Meyer & R. L. Jepperson (Red.), *Institutional Theory: The Cultural Construction of Organizations, States, and Identities* (pp. 37-66). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781139939744.004>
- Lévinas, E. (1999). *Alterity & transcendence*. Columbia Univ. Press.
- Lorde, A. (2018). *The master's tools will never dismantle the master's house*. Penguin Books.
- Meyer, D. S., & Tarrow, S. G. (Red.). (1998). *The social movement society: Contentious politics for a new century*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Remco Campert. (1970). *Iemand stelt de vraag*. <http://www.poezie-leestafel.info/remco-campert/17794-iemand-stelt-de-vraag>
- Robbins, J. (2018). Towards a Politics of Love by Way of Resistance. *Can Philosophy Love*. https://www.academia.edu/38429432/Towards_a_Politics_of_Love_by_Way_of_Resistance
- Roberts, A. (2012). Why the Occupy Movement Failed. *Public Administration Review*, 72(5), 754-762.
- Sakhi, S. (2014). *Ethics and Resistant Subject: Levinas, Foucault, Marx*. <https://yorkspace.library.yorku.ca/xmlui/handle/10315/27655>
- San Francisco Chronicle. (2012, mei 3). *Mayday for Occupy*.
- Schwartz, M. (2011, november 20). Pre-Occupied. *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/magazine/2011/11/28/pre-occupied>
- Tufekci, Z. (2014, maart 19). Opinion | After the Protests. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2014/03/20/opinion/after-the-protests.html>
- Wright, T., Hughes, P., & Ainley, A. (1988). The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas. In R. Bernasconi & D. Wood (Red.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Routledge. <https://philarchive.org/rec/LEVTPO-20>
- Writers for the 99%. (2011). *Occupying Wall Street: The Inside Story of an Action That Changed America*. OR Books. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1bkm5br>