

Broederschap als menselijke conditie

Of hoe Levinas ons uitdaagt de Franse revolutie te herdenken

Roger Burggraeve¹

Uit erkentelijkheid voor Ronald Commers

Inleiding

Ik wil in deze tekst vanuit Levinas nadenken over de broederschap als menselijke conditie, in het besef dat deze ‘humane broederschap’ zowel voorafgaat aan elke concrete vormgeving in allerlei ‘fraterniteiten’ of ‘broederschappen’ als aan de deugd van de ‘broederlijkheid’ die elke fraterniteit moet bezielen én openbreken om niet in exclusieve geslotenheid of in een of andere vorm van ‘tribalisme’ te vervallen.

Geïnspireerd door Levinas wil ik in deze tekst expliciteren hoe de broederschap de modus en de grondslag van ons menszijn zelf uitmaakt. Ik wil suggereren om de welbekende trits van de Franse revolutie – ‘Liberté, Égalité, Fraternité’ – als vertrekpunt te nemen en deze trits tegelijk op haar kop te zetten, door te vertrekken bij de broederschap als grondslag van gelijkheid en vrijheid. Het verlichte denken – en in zijn kielzog de moderne en laatmoderne Westerse cultuur – is er vrij goed in geslaagd om de eerste twee elementen van het drieluik ‘vrijheid, gelijkheid, broederschap’ gestalte te geven, te beginnen bij de vrijheid als basis voor gelijkheid. Autonomie en emancipatie zijn niet alleen kernbegrippen maar ook waardelabels die ons hedendaags sociaal ethos sterk doordesemen. Ze lopen echter het risico in eenzijdigheid te vervallen, als ze niet intiem verbonden worden met het idee van broederschap. Vandaar juist mijn optie om vanuit Levinas een radicale omkering in de trits door te voeren door de broederschap de prioriteit toe te kennen. En let wel, het gaat om méér dan een formele omkering. Het betreft een kwalitatieve omkering, in die zin dat ik de broederschap zo wil herijken dat ze de basis wordt voor de gelijkheid en de oriën-

1. Roger Burggraeve is sinds 2007 emeritus hoogleraar aan de faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven.

tatie voor de vrijheid: geen gelijkheid noch vrijheid zonder broederschap die hen voorafgaat én mogelijk maakt!

De ethische nabijheid als broederschap

In het ethisch denken van Levinas staat verantwoordelijkheid centraal. Daarbij gaat het om een paradoxale verantwoordelijkheid, namelijk om een heteronome verantwoordelijkheid die aan de vrijheid voorafgaat (1974, 159). Ze vertrekt immers niet van het ik, dat op basis van zijn vrijheid, vermogen en inzicht het initiatief neemt om voor zichzelf verantwoordelijkheid te dragen en het eigen leven zin te geven. Ze vindt haar bron in de epifanie van de ander als gelaat. Dit betekent dat het gelaat zich naar mij toewendt en mij op grond van zijn wezenlijke naaktheid en kwetsbaarheid appelleert de ander niet te ‘doden’ (onverschillig voorbij te lopen, in de steek te laten, uit te sluiten, te ontkennen, te haten, te tiranniseren, uit te roeien...) maar wel te erkennen en te bevorderen, en zo zijn welzijn ter harte te nemen.

Een bijzonder voorbeeld dat in de context van de broederschap past is het ouderschap. Om het met een *onliner* te stellen: mensen wensen kinderen, maar krijgen nooit de kinderen die ze wensen. Vandaag wordt courant gesproken over ‘kinderen maken’, terwijl ‘kinderen krijgen’ uit het dagelijkse taalgebruik zo goed als verdwenen is. Nochtans, wat koppels er ook aan doen om – actief, intentioneel, al dan niet geholpen door allerlei technisch-wetenschappelijke middelen – kinderen te maken, ze krijgen nooit de kinderen die ze maken. In dit opzicht wordt een kind steeds verwekt, met het accent op het passieve ‘worden’ – al zijn de verwekkers bij de verwekking nog zo actief en creatief. Hoezeer een kind ook het koppel ‘is’ en uitdrukt, en dus in zekere zin een ‘transsubstantiatie’ van zijn verwekkers is, waardoor het veel eigener is dan elk bezit, het openbaart zich vanaf zijn ontstaan tegelijk als een radicale en onherleidbare alteriteit. In principe is elk kind – dit kind – een ‘niet-gepland’ kind, ook al werd er ‘een’ (onbepaald) kind gepland. Door zijn epifanie zelf appelleert het kind zijn ouders – en in hun verlengde de samenleving – tot verantwoordelijkheid. En nogmaals, de verwekkers zijn niet verantwoordelijk voor hun kind omdat ze vooraf voor dit kind zouden gekozen hebben, maar enkel en alleen door het feit dat dit kind hen letterlijk ‘in de schoot valt’ – of mag ik ook zeggen ‘uit de schoot valt?’ Door het naakte feit dat ouders een kind op de wereld zetten, beseffen zij dat ze dit kind niet aan zijn lot mogen overlaten, dat zij er zorg voor te dragen hebben – of ze dat nu leuk vinden of niet, of ze zich bekwaam voelen of niet, of ze het al dan niet aankunnen... Daarenboven gaat het hier niet om een abstracte en verre ander, zoals dat in de maatschappelijke en politieke verantwoordelijkheid het geval kan zijn. Het gaat om een tastbare en nabije, concrete ander die zich in levende lijve

– in al zijn kwetsbaarheid – aan de ouders onloochenbaar opdringt. Kortom, uit de simpele naaktheid van zijn bestaan komt vanuit de pasgeborene een appel op de verwekkers af om er verantwoordelijkheid voor te dragen en dus ouders te worden (1961, 244-247, 251-254).

Het is dan ook niet toevallig dat Levinas de verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-ander, waarvan het ouderschap een eminente gestalte is, omschrijft als nabijheid. Daarbij gaat het niet om een ruimtelijke ‘aanpaling’ of om emotionele (psychologische) ‘empathie’, maar om een ethisch naderbij komen. Doorheen het appel van het gelaat komt de ander mij rakelings nabij, én blijft hij tegelijk oneindig van mij gescheiden: een onmiddellijkheid die even onmiddellijk terugwijkt. Het verschil tussen mij en de ander – uitgedrukt in de onherleidbare alteriteit van de ander – is ethisch gezien het appel tot de hoogste ‘niet-onverschilligheid:’ nabijheid zonder opsorping noch versmelting. Alleen zo kunnen wij geweldloos bij elkaar aanwezig zijn. De ethische nabijheid is volgens Levinas de meest oorspronkelijke vorm van toenadering en contact, waardoor de ander tot een ‘jij’ – of liever tot een ‘U’ – wordt, én ikzelf tot een uitverkoren ‘ik’, wat zich uitdrukt als ‘me voici’ (“Moi, c’est-à-dire me voici pour les autres”, 1974, 233) – een accusatief waarvan geen nominatief bestaat (1974, 14, 159).² Dit impliceert dat de Nederlandse vertaling ‘hier ben ik’ misleidend is, precies omdat ze de klemtoon legt op de nominatief of de eerste persoon die actief het initiatief lijkt te nemen, terwijl de uitverkiezing ‘mij’ ondanks mezelf te beurt valt, waardoor ik even radicaal mijn uniciteit ontvang ondanks mezelf (1974, 185).

Dit maakt zonder meer duidelijk hoe de ‘broederschap’ wezenlijk deel uitmaakt van de ethische ‘nabijheid:’ ‘broederschap door nabijheid’ (1974, 104) Hiermee neemt Levinas inderdaad bewust en overwogen een groot ideaal van de Franse Revolutie terug op, evenwel om het begrip ‘broederschap’ radicaal te herijken en uit te diepen.

Een broederschap die aan mijn vrijheid voorafgaat

Als wezenlijke uitdrukking van de nabijheid verschijnt de broederschap primair als een *ethische solidariteit* tussen mij en de ander (1968, 182). In Levinas’ eerste hoofdwerk *Totalité et Infini* (1961, 189) lezen we reeds: “Het is door mijn verantwoordelijkheid tegenover een gelaat dat als volstrekt vreemd mij aankijkt dat het oorspronkelijk feit van de broederschap ingesteld wordt”. In zijn tweede hoofdwerk *Autrement qu’être* (1974, 179, 211) affirmeert Levinas hetzelfde door te zeggen dat “de ene zijn broeders hoeder is”. De niet-onverschilligheid van ‘de-een-

2. Levinas verbindt dit in het Frans ook met het voornaamwoord ‘se’ (*Soi* in contrast met *Moi*), “de qui nos grammairies latines elles-mêmes ‘ignorent’ le nominatif” (1974, 143), of nog: “... du se - accusatif ne dérivant d’aucun nominatif” (1974, 14).

voor-de-ander' is er de uitdrukking en 'inscriptie' van. Levinas voegt er onmiddellijk een belangrijk element aan toe. De ethische solidariteit is primair immers niet gesitueerd in het vrij initiatief van het ik (of van actieve, denkende en willende individuen). Ik kies er oorspronkelijk niet voor om solidair te zijn met de ander, ik ben solidair gemaakt: dit is mijn oerconditie als ethisch subject ('*créaturalité*' of '*créature*' zegt Levinas ook) (1974, 117, 140). Nog vóór de mens zich actief tot ik maakt, is hij al 'bij de andere mens'. Nog voor ik mezelf verantwoordelijk stel voor de ander, ben ik – vóór elk bewustzijn, weten en kunnen – reeds verantwoordelijk gesteld voor de ander: ik ben 'ondanks mezelf' aan de ander en zijn lot toegewijd. Ik bèn reeds verbonden met de ander, nog voor ik mezelf actief en intentioneel met de ander kan verbinden. Wanneer Kaïn na de moord op zijn broeder de vraag stelt "Ben ik dan de hoeder van mijn broeder" (Gn 4, 9), moeten we dit letterlijk begrijpen: we *zijn* reeds zo met elkaar verbonden, dat we het elkaar verschuldigd zijn ons – actief en creatief – met de ander te verbinden.³

Dit impliceert een gans ander mensbeeld dan de gangbare 'moderne' of verlichte visie op de mens als zelfstandig wezen, dat op basis van zijn bewustzijn en 'redelijke wil' zijn eigen bestaan bepaalt en oriënteert. De broederschap is letterlijk 'an-archisch' of 'pre-origineel', ze gaat niet teug op een zelf – 'mij-zelf' – als oorsprong of 'archè' (principe). Ze vloeit niet voort uit het engagement van mezelf als autonoom ik. Ze is letterlijk 'an-archisch' of 'pre-origineel'. Ze is mijn vrijheid voorgoed en 'oninhaalbaar' een stap voor. Levinas noemt de broederschap dan ook een verbond zonder voorafgaande keuze van mijnentwege. Ik ben aan de ander gebonden, of liever ik ben met de ander verbonden, nog vóór elke mogelijke aangegane verbintenis of gesloten contract. Ik tref mezelf aan als gesitueerd en geworteld in een *band*, die voorafgaat aan elke gekozen verbinding (1974, 109). Taalkundig kunnen we dit weergeven in de tegenstelling tussen een 'passief' en een 'actief' zelfstandig naamwoord: de broederschap is de *verbondenheid* (passief), die boven of buiten of vóór elke actieve solidariteit gelegen is. Het gaat met andere woorden om een heteronome verbondenheid, waarmee even direct ook een heteronome verantwoordelijkheid verweven is: ondanks mezelf

3. Levinas wijst erop hoe in de bijbel de vraag van Kaïn ("Ben ik de hoeder van mijn broeder?" "Waarom gaat de ander mij aan?") (Gn 4,9) strikt genomen geen zin heeft tenzij ze veronderstelt dat het ik slechts om zichzelf bekommerd is, dat het ik met andere woorden enkel "voor zichzelf" zou zijn. In deze hypothese is het onbegrijpelijk dat de ander, namelijk "de absoluut uitwendige", mij zou aangaan. Levinas bestempelt deze onderliggende toon en betekenis in de vraag van Kaïn als "la sobre froideur caïnesque", (1974, 12), die "erin bestaat de verantwoordelijkheid te denken vanuit de vrijheid of volgens een contract." (1982, 117). Precies daarom pleit Levinas ervoor de uitspraak van Kaïn anders te verstaan, in die zin dat ze verwijst naar de 'prehistorie' van het ik. Nog vóór het ik (*moi*) zich de vraag kan stellen of het – op basis van zijn vrije keuze – wel de hoeder van zijn broeder moet zijn, bevindt het zich reeds in een conditie – een wijze van 'zijn' – waar het door en door met de ander begaan is, of liever moet zijn (*soi*). "Ben ik de hoeder van mijn broeder" openbaart met andere woorden een verleden in het ik dat hier en nu bij zichzelf aanwezig is: "ouder dan het Ego" (1974, 150).

gaat het zijn en welzijn van de ander mij aan. Ik ben op de ander betrokken, nog vóór ik mij vanuit een of andere voorkeur of ‘goesting’, welwillendheid of edelmoedigheid op de ander kan betrekken. De relatie met de ander als oerconditie bevindt zich dus aan het begin, of liever vóór het begin van alle mogelijke aangegane relaties. We kunnen dit ook een ‘lot’ of ‘lotsbestemming’ noemen, in die zin dat de ander door zijn epifanie reeds ‘greep’ op mij heeft nog vóór ik maar iets of iemand kan grijpen. Het lot van de ander legt beslag op mij vóór elke actieve keuze om mij door het lot van de ander te laten in beslag nemen. Het betreft een verwevenheid of ‘implicatie’ – beter: ‘geïmpliceerd-zijn’ – in een ‘pre-originele’ *verstandhouding*: “une prise dans la fraternité” (1974, 104). Voorafgaandelijk aan mezelf als ‘oorsprong’ (*archè*), dat wil zeggen als bron van bedoelingen, overleg, beslissingen, handelingen, waardoor ik mezelf actief ‘verwikkel’ in het lot van de ander, ben ik reeds in het lot en het welzijn van de ander verward. Levinas spreekt in dit verband ook over een “complicité pour rien” (1974, 178), dat wil zeggen zonder fundering of verklaring vanuit mijn bewustzijn dat op grond van bepaalde motieven zou wensen of kiezen om een relatie met de ander aan te gaan.⁴ Onwillekeurig komt ook de term ‘verbond’ (*alliance*) bij Levinas op om deze ‘pre-originele conditie’ van ons menszijn zelf te duiden (1974, 104). Ook al heeft deze term voor hem een bijbelse resonantie, hij heeft ook – of liever primair – een antropologische, existentiële, algemeen-menselijke zin en draagwijdte, die filosofisch voor iedereen intelligibel en communicabel kan gemaakt worden (1987, 110-111).

Al te vaak denken wij de broederschap, en de daarin vervatte verantwoordelijkheid, als een vorm van contract of overeenkomst tussen oorspronkelijk ‘zelfstandige’ individuen, die daarenboven in staat zijn – die met andere woorden voldoende rijp of volwassen zijn – om met elkaar op een redelijke wijze een overeenstemming te bereiken. Welnu, het weze nogmaals herhaald, de ethische broederschap of verantwoordelijkheid voor de ander “komt van gene zijde van mijn vrijheid” (*d'en deça de ma liberté*) (1974, 12). We zijn reeds in broederschap en verantwoordelijkheid met elkaar verbonden, en dus we zijn elkaar reeds nabij, nog vooraleer we persoonlijk kunnen besluiten met elkaar een contract of verbintenis aan te gaan. Het verbond van de broederschap gaat met andere woorden vooraf aan de verbintenis van het contract. Uiteraard kan dit niet betekenen dat onderhandeling, overeenstemming en contract buiten onze gedeelde verantwoordelijkheid zouden vallen. We zijn echter in de opdracht tot onderhandeling, verstandhouding en contract ‘geplaatst’ en ‘geschapen’. We zijn op elkaar als ander afge-

4. Deze “medeplichtigheid of betrokkenheid om niets” vertoont nog andere trekken, die haar nog radicaler maken. Ze richt zich immers niet op een welbepaald nuttig doel of bepaalbaar effect, waardoor ze ook nooit definitief is noch verzadigd kan zijn: “zonder finaliteit en zonder doel” (1974, 178).

stemd, we zijn aan elkaars lot toegewijd – wat precies de ‘pre-originele’ of ‘vóór-oorspronkelijke’ ethische verstandhouding van de nabijheid is (1974, 12, 212). We kunnen maar ‘voor de ander’ zijn omdat we, daaraan voorafgaandelijk – in ons ‘wezen’, in onze ‘voor-gegevenheid’ – reeds ‘door de ander’ zijn. Omdat we ondanks onszelf door de ander reeds ‘zijn’ geraakt, zijn we raakbaar, en kunnen we deze raakbaarheid beamen door op het geraakt worden door het gelaat in te gaan en voor het welzijn van de ander verantwoordelijkheid op te nemen. We zijn reeds op de ander afgestemd, nog vooraleer wij onszelf actief – wetens en willens – op de ander kunnen afstemmen: we *zijn* reeds in gesprek met de ander *vóór* elk feitelijk gesprek met de ander (1977, 133). Of met Levinas’ eigen woorden, lapidair: “niemand is vrijwillig goed” (1974, 176). Of explicieter: “De gehechtheid aan het Goede gaat vooraf aan de keuze voor dit Goede. (...) Het Goede is goed juist omdat het u uitkiest en u omarmt vooraleer u de tijd had uw ogen ernaar te verheffen. (...) Zo komen we uit bij het idee van een toewijding – [een ‘toegewijd zijn aan de ander’] – ouder dan de leeftijd waarop we tot keuzes komen” (1977, 80). Levinas spreekt in dit verband ook over een “oorspronkelijke goedheid”, waardoor de mens getekend (of geaffecteerd) is “voor elke vrije act, en dus in een onmiskenbare onschuld” (1974, 156). In onze originele, of liever pre-originele onschuld, zijn wij alles aan de ander verschuldigd, en dát is precies broederschap: in de schuld staan bij de ander zonder schuldig te zijn (1995, 116).

Broederschap schept ruimte voor een bevrijde vrijheid

Deze vervlochtenheid met of verknochtheid ondanks onszelf aan het Goede (1974, 162) betekent echter geenszins een ontkenning van de vrijheid, die in de trits van de Franse Revolutie eerst genoemd wordt. Integendeel het oorspronkelijk, of liever het pre-origineel verbond is de grondslag voor onze menselijke vrijheid. En dit in dubbel opzicht.

Het gaat vooreerst om een ‘andere’ vrijheid dan die van het initiatief met haar verworteling in het zelf dat zich met ‘zich-zelf’ vereenzelvigd. Het gaat om een vrijheid die dankzij de radicale passiviteit van het ‘ondanks zichzelf met de ander verbonden zijn’ verlost wordt van haar eigen gewicht en ernst. Als ikzelf en ik alleen als vrij en bewust wezen volledig voor de zin van mijn eigen bestaan heb in te staan, dan dreig ik verpletterd te worden door mijn eigen vrijheid. Als ik ondanks mezelf verbonden ben met anderen, word ik van ‘de zwaarte van mijn eigen bestaan’ bevrijd en genezen. Ik word door de broederschap waarin ik mij ondanks mezelf bevind gedragen en geïnspireerd, wat me van de materialiteit van mijn verantwoordelijkheid-door-en-voor-mezelf losmaakt: mijn zijn-met-en-voor-de-ander en de zin van mijn persoonlijk bestaan hangen niet meer af van mijn capaciteit en macht om te beslissen (AE 146). Deze bevrijde vrijheid kan

echter allesbehalve gelijkgesteld worden met de lichtheid en frivoliteit van het spel, dit is met “een vrijheid zonder verantwoordelijkheid” (1974, 148). Het gaat om een merkwaardige vrijheid⁵ die noch het verpletterend gewicht van de vrijheid als enige bron van verantwoordelijkheid moet torsen, voor zover het gaat om een verantwoordelijkheid die niet op vrije keuze berust, noch wegglijdt tussen de vingers van de onverantwoordelijke gratuïteit van het spel, dat wel een inwendige ernst vertoont alhoewel het nooit echt begonnen is, zodat het ook op de slag kan stopgezet worden en weer ‘in het niets’ kan verdwijnen zonder sporen in de realiteit na te laten (1978, 34-35).

De vrijheid, die op de broederschap volgt of liever die eruit voortvloeit, vertoont nog een tweede wezenlijk aspect, namelijk haar secundair en geïnspireerd karakter. Het gaat immers niet om een formele vrijheid, namelijk om de vrije wil (*liberum arbitrium*) die kan kiezen tussen twee gelijke neutrale mogelijkheden, maar om een geanimeerde, letterlijk ‘bezielde’ en georiënteerde vrijheid die boven zichzelf uitgetild wordt naar het andere dan zichzelf. Ook al gaat, zoals gezegd, de broederschap aan onze vrijheid vooraf, “en deça et au-delà du libre et non-libre” (1978, 14) en is niemand ‘vrijwillig goed’ – in die zin dat elke mens voorafgaand aan zijn vrijheid in een “onheuglijk verleden” reeds getekend is door het Goede – toch is het subject geen “slaaf van het Goede” (1978, 13, 19). De vrijheid verliest wel haar eerstgeboorterecht, maar ze wordt niet vernietigd. Ik ben op het spoor van de anderen gezet, waardoor ze reeds mijn broeders zijn, maar ik ben er niet toe gedoemd – gedwongen – om hen ook effectief zo te behandelen. Het gaat met andere woorden niet om een ‘onweerstandbare neiging’ (1978, 157) of een soort ‘natuurlijk instinct’, (1978, 175) en nog minder om een ‘goddelijke predestinatie’ waaraan ik onverbiddelijk – als aan een ‘genadeloze genade’ – zou overgeleverd zijn (1978, 160), maar om een ‘boven-natuurlijk’, letterlijk boven mijn eigen natuur (zijn) uit geappelleerd-zijn: een appelleerbaarheid, waarop ik positief of negatief kan ingaan. Mijn vrijheid heeft dan wel niet meer het eerste woord, maar ze is evenmin uitgeschakeld. Integendeel, ze wordt opgeroepen om de broederschap waarin ik ondanks mezelf ‘gesitueerd’ ben, effectief te beamen en waar te maken. De vrijheid is geroepen tot het antwoord, en is ook de mogelijkheid om te antwoorden. Ik moet ja zeggen, maar ik kan neen zeggen. Het verbond van de broederschap, waarin ik mij bevind, is geen ontologische of natuurlijke

5. Als de vrijheid de bron van de verantwoordelijkheid is, wordt ze ook door het gewicht van de verantwoordelijkheid verpletterd, wat precies de tragiek van haar roem is: “De vrijheid van het nu vindt een grens in de verantwoordelijkheid waardoor die vrijheid mogelijk is. De binding aan haar eigen ontkenning is de meest fundamentele paradox die schuilt in het idee van vrijheid. Alleen een vrij wezen is verantwoordelijk, dat wil zeggen niet meer vrij. Alleen een zijnde dat in staat is in het nu te beginnen, krijgt de last van dit begin te torsen. [...] Het tragische komt niet voort uit de strijd tussen vrijheid en noodlot, maar van de omslag van de vrijheid in noodlot; de menselijke tragiek komt van de verantwoordelijkheid [die inherent aan de vrijheid vastkleeft]” (1978, 135-136, 150).

‘noodzaak’, zoals een voorwerp dat men loslaat noodzakelijkerwijze móet vallen, overgeleverd als het is aan de wetten van de zwaartekracht. Het gaat om een appel, een opdracht en zending, die in schril contrast staan tot elke (externe of interne) dwang en onvermijdelijkheid. De broederschap doet zich voor als een ‘gezag’ dat niets kan afdwingen, enkel kan appelleren en verplichten. Het Goede waarin ik ‘gesteld’ ben – een gesteld zijn dat tegelijk een ‘ont-steld’ zijn inhoudt –, is een “ontwapende autoriteit”, die mij enkel kan opvorderen door op mijn vrije, goede wil beroep te doen (1988, 68).

Hierbij is het nuttig een onderscheid te maken tussen twee vormen van ‘moeten’, namelijk een ‘onweerlegbaar’ en een ‘onweeraanbaar’ moeten (1974, 154). De plicht om zich het lot van de ander aan te trekken – een plicht die zich rechtstreeks en onweerlegbaar vanuit het gelaat tot mij richt – kan immers heel goed weerstaan worden. We kunnen het appel dat van de ander uitgaat gerust naast ons neerleggen: er is zelfs niet veel nodig, een kleine verleiding volstaat... Trouwens, een onweeraanbaar ‘moeten’ zou geen ethisch ‘moeten’ zijn, maar een niet-anders-kunnen. We kunnen ervoor kiezen om wat we moeten al dan niet te doen, en dat is juist onze ethische vrijheid – de vrijheid van het antwoord. Geconfronteerd met het onweerlegbare appel van de kwetsbare ander, kunnen we doen alsof we dat appel niet opmerken. Het appel kan weggeduwd of verstikt raken tussen andere oproepen en verplichtingen. Het kan overspoeld worden door de drift van het zelfbehoud, die zich opdringerig of subtiel kan manifesteren of verschuilen in verveling, verstrooidheid of verstrooiing, moeheid of luiheid (als geanticiperde moeheid). Dat verandert echter niets aan het onweerlegbaar karakter van het appel dat van het gelaat uitgaat. We kunnen eraan ontsnappen door de blik af te wenden of te doen alsof we het appel van zijn epifanie niet opgemerkt hebben, maar dit ‘doen alsof’ toont zelf reeds aan dat wij het appel ‘gehoord’ hebben, namelijk dat er van de kwetsbare ander, mijn broeder, een dringend ‘moeten’ is uitgegaan. De heteronomie is met andere woorden de grond voor de autonomie, wat het zogenaamde moderne, ‘revolutionaire’ concept van vrijheid helemaal binnenste buiten draait. Dankzij de heteronomie van de ethische broederschap, waarin we ondanks onszelf ‘gesitueerd’ zijn, kunnen we autonoom deze broederschap erkennen of verwerpen, verwaarlozen of vervullen. Op grond van een fundamentele ethische optie, waarmee we goed of kwaad stichten, bevestigen wij de broederschap als ons ‘menselijk wezen’ en onze ‘menselijke conditie’ of liever als onze ‘humaniteit’ zelf (1961, 189; 1974, 17).

Overschrijding van de natuurlijke broederschap

Het is tegen deze achtergrond dat Levinas de gedachte ontwikkelt dat de ethische broederschap niet te herleiden valt tot de *biologische* broederschap. Deze laatste

gaat immers terug op het accidentele en empirische feit dat twee of meer mensen dezelfde biologische ouders hebben. Daarom zijn we spontaan geneigd om broederschap biologisch, dat wil zeggen op een ‘natuurlijke’ wijze te verstaan. Door de ‘natuur’, die in ons lichaam getekend staat precies voor zover we de zoon of dochter van dié ouders zijn en dus ook de broer of zus van die andere zoon of dochter, zijn we eveneens onwillekeurig met elkaar verbonden. Ook het biologisch broer- of zus-zijn kiezen we niet: we zijn ondanks onszelf als kinderen van dezelfde ouders met elkaar vervlochten. Deze vervlochtenheid ondanks onszelf brengt ook vaak een ‘natuurlijke’, spontaan beleefde band met onze broers en zussen mee (alhoewel ook daardoor wel eens een dubbelzinnige ‘haat-liefde’-verhouding kan ontstaan). We zijn ‘familie’ van elkaar, en daarom gaat onze voorkeur naar hen uit. Dat zijn onze voor de hand liggende, eerste ‘significante anderen’. En we weten uit ervaring hoe sterk – of hoe onverbiddelijk – gezins- en familiebanden kunnen zijn. We kunnen het ook de primaire relaties noemen, die voor zover ze ‘natuurlijk’ zijn tegelijk een zekere ‘fataliteit’ inhouden, precies omdat ze niet op vrije keuze en contract teruggaan. In dit opzicht vertoont de biologische broederschap een gelijkenis met de hierboven geschetste ethische broederschap als ‘verbondenheid met anderen ondanks onszelf’. De biologie is met andere woorden minder contingent en accidenteel dan ze op het eerste gezicht lijkt; ze levert integendeel het prototype van onze menselijke relaties, alhoewel deze relaties ook verder reiken dan en zich bevrijden van de biologie: de ethische broederschap overschrijdt en voltooit de biologische broederschap (1961, 256-257).

Niettegenstaande haar verwantschap, verschilt de ethische broederschap inderdaad grondig van de biologische broederschap: “relation de parenté en dehors de toute biologie” (1974, 109). Als de biologische broederschap haar ‘natuurlijke’ gang gaat vanuit de ‘bloed-band’, dan komt ze als fataal gevolg van haar ‘natuurlijke drang’ terecht in een exclusieve voorkeur. Als de biologische broederschap het model en criterium van relaties wordt, dan wordt de broederschap ‘tribaal’ (etnocentrisch, nationalistisch – voor zover ‘nationaliteit’ teruggaat op ‘nasci’, ‘door geboorte’).⁶ Uiteraard kan niemand de waarden en de deugden van de familiale, etnische en nationale ‘tribaliteit’ in twijfel trekken. Het tribale, gebaseerd op het familiale en ‘inter-familiale’, is geenszins uit den boze en moet dan ook niet

6. Het is inderdaad niet toevallig dat het woord ‘nationaliteit’ op ‘nasci’ teruggaat: door geboorte en afstamming behoort een mens tot een groep, met eigen kenmerken en gewoonten. De eerste omgeving waar mensen toe behoren, is de familie. Via de familie behoort men tot andere groepen. De factische omstandigheden van de geboorte bepalen voor een groot gedeelte tot welke groepen we behoren. Via de nationaliteit zijn we ingebed in een netwerk van relaties met een specifieke economische, politieke, culturele en historische eigenheid. Deze eigenheid, die de ene groep mensen van andere groepen onderscheidt, wordt meestal aangevoeld als ‘natuurlijk’, op grond van het voorgegeven objectief karakter (alhoewel we tegelijk niet kunnen ontkennen dat deze ‘eigenheid’ bij nader toezien ook veel van een ‘sociale constructie’ heeft).

verdrongen worden. Het tribale brengt immers ook heel wat mogelijkheden van toebehoren, geborgenheid en veiligheid mee. Het kan evenmin ontkend worden dat de ontwikkeling ervan ook heel wat deugden of morele kwaliteiten doet ontstaan (1988, 96). Tegelijk mag men echter niet blind zijn voor het inherente risico dat aan deze familiaal verankerde tribaliteit vastzit. De verabsolutering van het tribale leidt niet enkel tot afscheiding en geslotenheid naar binnen, maar ook naar verheffing van het eigene – de bloedband – tot het ‘beste’, waardoor mensen zich als ‘meerderen’ opstellen en de buitenstaanders – op grond van hun andere tribaliteit of ‘diversiteit’ – verwerpen, of erger nog het leven onmogelijk maken en zelfs vernietigen, of... tot de eigen tribaliteit herleiden: assimilatie in een of andere directe of indirecte, brutale of subtielere vorm.

Precies daarom moet de natuurlijke broederschap overschreden worden, wat een radicale ethische keuze inhoudt. De overschrijding naar een universele, ethische broederschap, die de verbondenheid met *alle* mensen, ook en vooral met de ‘anderen’ als ‘vreemden’ uitdrukt, is allesbehalve vanzelfsprekend. De bloedband is immers met ons ‘vlees’ verweven en is bron van allerlei sterke driften en begeerten die de vestiging, bescherming en ontwikkeling van het ‘eigene’ (het familiale, tribale, etnische, nationale) nastreven. Precies daarom is een fundamentele ethische optie nodig om zich niet op te sluiten en te koesteren in de bloedband van de biologische broederschap maar open te staan voor en zich te betrekken op de ander – waarbij ‘ander’ niet meer begrepen wordt als de ‘eigen ander’ maar integendeel als de ‘andere ander’, de ‘vreemde ander’. Deze ethische keuze is niet alleen noodzakelijk om de spontane ethnocentrische en racistische tendensen van de ‘natuurlijke’ mens het hoofd te bieden, maar ook om elke vorm van samenleven constructief mogelijk te maken, waarbij mensen zorg dragen voor het welzijn van iedereen. Alleen als wij boven ons ‘zelf’ – ook en vooral boven ons ‘brede’ zelf, voor zover het uitgebreid is met anderen uit eigen familie, stam, volk en natie – uitstijgen en ons richten op de ‘andere’ anderen, zonder dat het belang heeft of ze tot onze eigen ‘kring’, ‘gezin en familie’ of ‘groep’ behoren, krijgen allerlei vormen van sociale, economische en politieke organisatie een echte ethische kwaliteit. Het zou een regelrecht beschavingsdrama zijn als de economische, sociale, juridische en politieke structuren, instellingen en organisaties niet telkens weer de primaire cirkel van de natuurlijke ‘eigen anderen’ zouden overschrijden door verantwoordelijkheid te dragen voor ‘eender wie’, voor *élke* ander, de meest kwetsbare en vreemde anderen het eerst én het laatst (1994, 185-186).

Het is echter de stelling van deze bijdrage dat de keuze voor de ‘andere-uitwendige-ander’, doorheen een telkens weer zichzelf overtreffende uitbreiding van cirkels van verantwoordelijkheid voor ‘vergeten’ of ‘uitgesloten’ anderen, evenzeer een ‘natuurlijk’ karakter heeft. ‘Natuurlijk’ geldt hier evenwel in een totaal andere zin dan de biologisch verankerde en uitdijende ‘band van bloed en bodem’.

‘Natuurlijk’ verwijst hier immers precies voorbij de biologische band naar een ethische grondstructuur of dynamiek van ons menszijn, waardoor we boven onszelf uitgeheven worden, of liever reeds boven onszelf uitgeheven zijn, naar de ander toe, vooraleer we ons tot de ander kunnen verheffen. Dat is ‘het mirakel van het menselijke’⁷: de mens is wel verankerd in de particulariteit van de familiale, etnische en nationale ‘bloedbanden’, maar hij is er niet toe ‘gedoemd’ of ‘verdoemd’. Hij kan er boven uitstijgen, of liever hij is er ethisch toe geroepen om er boven uit te stijgen, naar elke andere ander toe. En deze roeping wordt mogelijk gemaakt door het feit dat de mens in zijn ‘wezen’ reeds ethisch van aard is, dat wil zeggen reeds afgestemd is op elke andere ander, reeds opengesteld en betrokken, ondanks zichzelf, op het lot en het welzijn van de ander. De verantwoordelijkheid door en voor de ander is “de wezenlijke, primaire en fundamentele structuur van de subjectiviteit.” De ethiek begrepen als de conditie van de verantwoordelijkheid door en voor de ander – een ethiek (als modaliteit van het menszijn of als existentieel) vóór de ethiek (als concrete en toegepaste oordeels- en besliskunde) (1982, 95-96) – is geen supplement of attribuut dat achteraf toegevoegd wordt aan een voorafgaandelijke neutrale existentiële basis, een in zichzelf reeds bestaande subjectiviteit; ze is de structuur en de zin van de subjectiviteit zelf, vanaf het begin, onmiddellijk, samen met het subject-zijn zelf gegeven (1882, 102-103). De heteronome verantwoordelijkheid door en voor de ander is de knoop en intrige zelf van de menselijke subjectiviteit (1974, 106). Dat is de ethische broederschap waarin elke intersubjectieve en sociale verantwoordelijkheid haar bron, mogelijkheidsvoorwaarde en oriëntatie vindt, alsook de mensenrechten (1987, 187) – begrepen als de rechten van de ander.⁸

Deze ethische broederschap is tenslotte ook noodzakelijk om aan de biologische broederschap haar menselijke kwaliteit of menswaardigheid te geven. De bloed-verbondenheid – en elke verbondenheid die zich in het verlengde hiervan situeert – krijgt pas haar ethische zin van broederschap vanuit de verantwoordelijkheid die men tegenover elkaar heeft, niet omdat men biologisch broer of zus is van elkaar, maar omdat men als mens de ander te dragen heeft gekregen. Aan de biologische verwantschap gaat een ethische verwantschap vooraf, en daarenboven is deze ethische verwantschap van het ‘elkaar toevertrouwd zijn’ de eigenlijke ziel en zin van de biologische verwantschap (1961, 256). Men wordt pas tot de echte broer of zus van de ander als men voor die broer of zus als ander verantwoordelijkheid opneemt en om zijn of haar welzijn bekommerd is, en niet enkel met hem of haar in relatie treedt omdat dit subjectieve voldoening schenkt of het eigen ‘wel-zijn’ bevestigt en bevordert (1982, 14).

7. Letterlijk luidt het: “le miracle même de l’humain dans l’être: fondement de toutes les obligations” (1988, 99).

8. Zie de studies van Levinas over de mensenrechten: 1985; 1991; 1985; 1987, 173-187; 1984, 107-113; 1989, 43-45.

Broederschap als grondslag voor gelijkheid

De dubbele – passieve en actieve – ethische kwalificatie van de broederschap biedt ons ook de mogelijkheid om de gelijkheid van alle mensen te affirmeren, of liever op een nieuwe wijze te expliciteren. Precies omdat de alteriteit van de ander niet gebaseerd is op zijn verschil – het verschil van eigenschappen, karakter, sociale en culturele differenties – maar op zijn onherleidbare alteriteit, verwijst het gelaat van de ander naar alle anderen. Alle anderen zijn als anderen onze broeders: “frères parmi frères” (1961, 256). In het gelaat kijkt de hele mensheid ons aan: “In de ogen van de ander kijkt de ‘derde’ [dit is de ander als een ander, als ieder ander] – me aan”, waardoor “de epifanie van het gelaat als gelaat onze ogen opent voor de humaniteit [van de mens].” In het Frans staat er letterlijk: “c’est toute l’humanité qui nous regarde” (1961, 188), waarbij dient opgemerkt te worden dat “qui nous regarde” een dubbele betekenis heeft: enerzijds wie mij aankijkt, en anderzijds wat mij betreft (*affecteert, aandoet*) en aangaat (*opvordert*), in die zin dat het mijn ‘affaire’ is en dat ik er mij niet kan aan onttrekken. Vandaar dat Levinas kan stellen dat het gelaat (dat door zijn epifanie zelf zijn alteriteit uitdrukt en dus als ander tot ons spreekt) niet alleen mijn vrijheid in vraag stelt en me roept tot verantwoordelijkheid, maar ook ‘aansporing’ is, in die zin dat de ander door zijn gelaat zelf een ‘profetisch’ woord spreekt. Profetisch omdat de ander door zijn gelaat spreekt voor alle anderen die door hun gelaat evenzeer hun onherleidbare alteriteit openbaren. Het gelaat legt door zijn alteriteit getuigenis af van de aanwezigheid van alle anderen, in hun afwezigheid. Zolang de uniciteit van de ander bepaald wordt door een ‘cluster’, ‘Gestalt’ of specifieke samenvoeging van allerlei (lichamelijke, psychologische, sociale, etnische, culturele) eigenschappen en karakteristieken, wordt ook een onderscheid tussen mensen gemaakt en wordt het verschil in waarde tussen het eigene en het andere ingesteld – wat regelrecht leidt tot voorkeur en uitsluiting, en dus tot racisme. Alleen wanneer we de alteriteit van de ander niet vanuit het verschil definiëren, maar vanuit zijn radicale en oneindige onherleidbaarheid zelf – waarop de verschillen zich dan kunnen enten (1988, 92) –, kunnen we naar waarheid stellen dat alle mensen gelijk zijn, in die zin dat ze allen onherleidbare anderen zijn die door hun gelaat “het oneindige van de ander” (1961, 188) aanwezig stellen. Dat is de kern van de broederschap als mensheid, wat impliceert dat de aldus begrepen broederschap ook de grondslag ‘is’ – of liever móet zijn – van elke sociale relatie, en van elke georganiseerde solidariteit en broederschap. Het idee van mensheid berust hier niet meer op de ‘gelijkaardigheid’ van mensen onderling, namelijk omdat ze tot dezelfde biologische, menselijke soort zouden behoren (waardoor ze ook gelijkaardige en vergelijkbare eigenschappen zouden hebben, en dus onderscheiden zouden kunnen worden van andere soorten, bijvoorbeeld dieren of planten). De menselijke gemeenschap, of

liever de menselijke ‘gemeenzaamheid’ berust niet op de eenheid van de soort, die op basis van herkenbare eigenschappen, de differentie van de individuen overschrijdt. Ze berust integendeel op de radicale onherleidbaarheid van elke ander tot alle anderen, waardoor allen onder dezelfde verantwoordelijkheid van ieder voor iedereen vallen. Dat alle mensen broeders zijn berust niet op hun onderlinge gelijkenissen – een beetje zoals muntstukken die gelijken op het stempel dat hen geslagen heeft –, maar wel op het ethische ‘wij’ of de nabijheid die uit de verantwoordelijkheid van de een voor de ander voortvloeit. Wij horen niet zozeer bij elkaar omdat de ander er uitziet of is ‘zoals wij’, maar omdat wij ethisch naar elkaar toegekeerd staan: ‘face-à-face’. Het is met andere woorden onze verantwoordelijkheid voor de vreemde ander, die het origineel gebeuren van de broederschap instelt: door onze verantwoordelijkheid voor de ander, voor elke ander die in het gelaat van de ene ander doorbreekt, zijn wij allen broeders van elkaar, of liever voor elkaar. Dankzij deze universele verantwoordelijkheid van elke ander voor alle anderen – volstrekt het tegenovergestelde van de stelling van Hobbes, die het ‘homo homini lupus’ en de ‘originele oorlog’ van de ‘een tegen allen’ of van ‘allen tegen allen’ (1974, 151) tot basis van zijn visie op samenleving en staat heeft gemaakt – stelt zich de gelijkheid onder mensen in, waarop ook de vrede tussen mensen gebouwd is.⁹ De gelijkheid blijft abstract, alleen maar een woord, als ze niet verbonden wordt met de broederschap. In die zin gaat ze niet vooraf aan de broederschap, maar vloeit ze uit de broederschap voort. Alleen als men de gelijkheid verankert in de ethische broederschap, die precies ethisch is omdat ze berust op de verantwoordelijkheid voor en het onthaal van de ander, wordt ze concreet en reëel, daarenboven dynamisch. Ze is immers geen toestand, geen statische substantialiteit, maar de ethische dynamiek van het verbonden zijn met de ander én het zich verbinden met de ander, of liever met elke ander, die als unieke onherleidbare ander naar elke unieke onherleidbare ander verwijst.

Deze ethische broederschap vertoont bij nader toezien een dubbel aspect. Het gaat enerzijds om individuen, die in hun alteriteit tegelijk uniek zijn én alle anderen in hun onherleidbare alteriteit oproepen: precies op grond van hun alteriteit en dus onophefbare gescheidenheid zijn ze uniek, ‘uniek in hun genre’, of liever zonder genre, boven elk genre, boven elk verschil uit dat ze eventueel

9. Dit betekent niet dat de vrede er automatisch uit voortvloeit. Ook al zijn de mensen met elkaar – ondanks zichzelf – reeds in vrede met elkaar verenigd, toch blijft deze vrede ook te doen. Het gaat om een ethisch concept van vrede: mensen zijn met elkaar in vrede verbonden, maar deze verbondenheid is tevens een opgave en zending: men moet doen wat men reeds is, en alleen door het stichten van vrede worden wij wat we zijn: vredevol met elkaar verbonden broeders. Geen geschenk dat kant en klaar uit de hemel valt, maar een risico dat telkens weer gelopen moet worden: zonder zekere uitkomst, maar wel “un beau risque” (1974, 212). Zoals met de gelijkheid, die ondbl-zinnig een ethische signatuur heeft, gaat het in verband met vrede ook over een pre-originele ‘ethische conditie’, die enkel door de verantwoordelijkheid voor de ander haar unieke roeping realiseert (1974, 177). Zie ook: “J’ai donc toujours à rétablir la paix” (1974, 175).

zouden delen met een ander individu (1988, 96). Anderzijds gaat het om unieke anderen, die precies door hun kwetsbare alteriteit op ieder ander een ethisch appel doen. En als elke ander dan op dat appel ingaat, komt men – precies doorheen de opgenomen verantwoordelijkheid – de anderen nabij, waardoor men de broeder van die anderen wordt – waarmee men tevens de pre-originele broederschap effectief maakt en concretiseert. Een samenleving kan enkel een menswaardige samenleving zijn als ze berust op een ‘broederlijke gemeenschap’, waarin elke ander recht gedaan en onthaald wordt. Dankzij deze ethische nabijheid wordt de ander wat hij reeds is, namelijk de unieke en uitverkorene, én verwijst hij ‘profetisch’ naar alle anderen die door hun onherleidbare alteriteit evenzeer uniek zijn én dankzij de erkenning door weer anderen ook uniek worden. Elke ander is – zowel in de pre-originele als in de actieve ethische orde – een uitverkorene, een onherleidbare en dus unieke ander, waardoor alle anderen dank zij hun onherleidbaar uniek-zijn elkaars gelijken zijn én worden: “Ik ben ik en uitverkoren, maar waar kan ik uitverkoren zijn anders dan onder andere uitverkorenen, onder gelijken?” (1961, 256) Kortom, hieruit blijkt hoe de gelijkheid niet aan de broederschap voorafgaat, zoals het drieluk van de Franse Revolutie suggereert, maar hoe de broederschap – of liever de ethische broederschap – de bron en voorwaarde is van gelijkheid en gelijke behandeling, en dus van gelijkwaardigheid.

Besluit: broederschap als ethische hefboom

Om te besluiten wil ik Levinas’ idee van broederschap kwalificeren als een ethische hefboom. Precies omdat wij als mensen onderling verbonden zijn en tot broederschap en solidariteit groepen zijn, gaan wij ertoe over om – naast de biologisch verankerde verbanden – ook ‘niet-natuurlijke’ of ‘boven-natuurlijke’ broederscapen gestalte te geven, en dit in de meest uiteenlopende sociale, economische, culturele, levensbeschouwelijke diversiteit van ‘fraterniteiten’ en ‘genootschappen’. Welnu, in deze broederscapen hebben wij nood aan de inspiratie van de ‘ethische broederschap’. Wij zijn ethisch groepen en opgevorderd om al onze natuurlijke en georganiseerde broederscapen te stichten en te ontwikkelen volgens het ethisch principe van de broederschap als verantwoordelijkheid in asymmetrische wederkerigheid. In die zin animeert de pre-originele ethische broederschap ons om de deugd van de ‘broederlijkheid’ te ontwikkelen.¹⁰ Het ethisch idee van broederschap – en van de deugd van broederlijkheid – heeft

10. Dit is een idee dat me uit één van de gesprekken met Ronald Commers is bijgebleven. Concreet maakte hij een onderscheid tussen ‘broederschap’ (‘broederscapen’) en de deugd van de ‘broederlijkheid’ die elke broederschap moet bezielen en gestalte geven. In mijn bijdrage heb ik gepoogd vanuit Levinas aan de aldus begrepen broederlijkheid en broederschap een antropologisch-ethisch fundament te geven: broederschap als ethische ‘condition humaine’.

echter ook een profetische, letterlijk ‘pro-vocatieve’ functie. Als ‘universeel’ idee van mensheid en mensenbroederschap daagt de ethisch gekwalificeerde broederschap zowel de natuurlijke als de sociaal georganiseerde broederschappen uit om zich niet knusjes te nestelen en op te sluiten in de eigen immanente broederschap en warme solidariteit ‘ad intra’, – wat een vorm van tribalisme is die makkelijk kan uitmonden in allerlei wijzen van egocentrische belangenpartijdigheid, exclusie, vijandigheid en racisme – maar om zichzelf open te breken en te overschrijden naar buiten, naar de andere anderen, ook naar de vreemde en ‘andersoortige’ broederschappen die op hun eigen wijze het ethisch appel tot broederschap proberen waar te maken. De categorie van broederschap, zoals Levinas die als onze ethische ‘condition humaine’ heeft ontwikkeld is niet alleen de ziel en bezieling van elke feitelijke broederschap maar ook de toekomst waartoe elke fraterniteit ‘vooruitgeroepen’ wordt. Vandaar dat het ethisch idee van grensoverschrijdende, universele broederschap ook telkens weer een kritisch breekijzer is dat een feitelijke broederschap uit de slaap van de zelfgenoegzame omgang met haar ‘eigen anderen’ wekt – opwekt, doet ontwaken, ‘los-wekt’ – tot transcendentie of zelfoverschrijding naar de ‘vreemde anderen’, in het bijzonder naar de verre anderen, met wie men nooit enige affectieve band van wederkerigheid of een directe *face-à-face* verhouding zal ontwikkelen: “Het is mijn verantwoordelijkheid voor de ander als vreemde die het origineel feit van de broederschap instelt” (1961, 250).

Bibliografie

- Levinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel. 1968. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minit.
- Levinas, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel. 1977. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minit.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *De l'existence à l'existant*. 2^{de} ed. Paris: Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 1982a. *De Dieu qui vient à l'idée (Essais)*. Paris: Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 1982b. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minit.
- Levinas, Emmanuel. 1982c. *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard.
- Levinas, Emmanuel. 1984. “Interdit de la représentation et droits de l'homme.” In: *L'interdit de la représentation*, red. Adélie Rassial & Jean-Jacques Rassial, 107-113. Paris: Seuil.
- Levinas, Emmanuel. 1987a. “Entretiens.” In *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, red. François Poirié, 62-136. Lyon: La Manufacture.
- Levinas, Emmanuel. 1987b. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana.

- Levinas, Emmanuel. 1987c. "Les droits de l'homme et les droits d'autrui [1985]." In *Hors sujet*, 173-187. Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, Emmanuel. 1988a. "La vocation de l'autre (entretien par Emmanuel Hirsch)." In *Racismes. L'autre et son visage*, red. Emmanuel Hirsch, 89-102. Paris: Cerf.
- Levinas, Emmanuel. 1988b. *Autrement que savoir (Interventions dans les discussions et Débat général)*. Paris: Osiris.
- Levinas, Emmanuel. 1989c. "Les droits de l'homme." In *Les droits de l'homme en questions*, red. Commission Nationale Consultative des Droits de L'Homme, 43-45. Paris: La documentation Française.
- Levinas, Emmanuel. 1991. "Droits de l'homme et bonne volonté (1985)." In *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, 231-235. Paris: Grasset.
- Levinas, Emmanuel. 1994. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, Emmanuel. 1995. *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana.