

Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIV, december 2019

ISSN 2542-3894

Inhoud

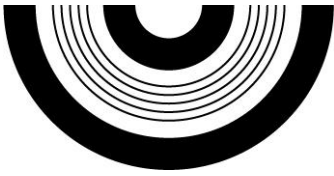
1. <u>Woord vooraf</u> – Joachim Duyndam en Renée van Riessen.....	1
2. <u>In den beginne was er geweld. Emmanuel Levinas over religie en geweld</u> – Ruud Welten.....	2
3. <u>Levinas en het <i>Sein zum Buch</i></u> – Johan Goud.....	23
4. <u>God als lichtheid. Een parallel tussen Emmanuel Levinas en Natalia Ginzburg</u> - Renée van Riessen.....	30
6. <u>Personalia van de auteurs</u>	38
7. <u>Colofon</u>	39

Woord vooraf

Joachim Duyndam en Renée van Riessen

Voor u ligt – of straalt u vanaf een scherm tegemoet – de 24^e jaargang van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. Deze jaargang opent met een grondige studie van Ruud Welten, naar aanleiding van zijn optreden tijdens onze studiedag op 5 april 2019. Welten bespreekt betekenissen van geweld bij Levinas, gebaseerd op de notie van trauma in diens latere werk. Ook de tweede bijdrage in deze jaargang, van de hand van Johan Goud, is een vervolg op de studiedag van 5 april jl. Goud behandelt de status van het boek en boeken in het werk van Levinas. In de derde bijdrage van deze jaargang geeft Renée van Riessen een godsdienstfilosofische inleiding tot haar recent verschenen boek *Van zichzelf bevrijd; Levinas over transcendentie en nabijheid* (Sjibbolet, 2019)

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



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIV, december 2019

ISSN 2542-3894

In den beginne was er geweld. Emmanuel Levinas over religie en geweld¹

Ruud Welten

Vertaling door Lara van Osch

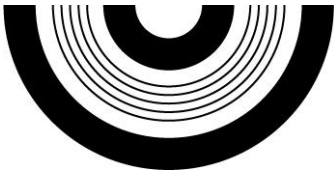
Abstract

Het doel van deze bijdrage is om de twee betekenissen van geweld in het latere werk van Levinas te bevragen. Ten eerste het gelaat, ten tweede het geweld dat door het gelaat overwonnen moet worden. Het artikel betoogt dat dit niet volledig begrepen kan worden zonder te rade te gaan bij Levinas' Talmoedische filosofie. Door de notie 'trauma' te bespreken in het latere werk van Levinas wordt betoogd dat Levinas' opvatting van het menselijk subject radicale kwetsbaarheid inhoudt. Dit idee wordt geëvalueerd met behulp van korte vergelijkingen met het denken van Lacan, Žižek and Camus. Er wordt betoogd dat geweld voor Levinas niet een fenomeen is dat geëlimineerd kan worden door rationale ethiek, maar dat het de mens zelf constitueert. Dit wordt besproken door te laten zien hoe de Bijbel een centrale rol speelt in het denken van Levinas.

Trefwoorden: Levinas; Geweld, Trauma; Religie

Zonder twijfel is de filosofie van Emmanuel Levinas is een filosofie tegen geweld. Het is een filosofie *na* het ultieme geweld van de Holocaust; geweld dat niet gepleegd werd tegen individuen, maar tegen de waardigheid van de mensheid als zodanig. Anti-geweld wordt door Levinas zoals bekend begrepen vanuit het gelaat van de ander. Het gelaat spreekt mijn menselijkheid aan en maakt mij, en mij alleen, verantwoordelijk voor het lijden van de ander. Na de ontmoeting met het gelaat kan het subject zichzelf niet langer begrijpen als het resultaat van zijn eigen morele intenties. Het subject kan zelfs niet meer opgevat worden als een richtlijn voor ethisch handelen. Voor Levinas is het gelaat niet de bringer van vrede, maar van anarchie. Het beveelt op een verontrustende manier. Het gelaat verstoort de orde van het ego op een gewelddadige manier. Maar is het niet contra-intuïtief om het gelaat als geweld te begrijpen, aangezien het, volgens zijn oorspronkelijke ethische claim, geweld juist overwint? Wordt geweld inderdaad overwonnen door het gelaat van de ander, en zo ja, is deze verovering niet alleen mogelijk vanwege het geweld? Is het gelaat – ondraaglijk als het lijkt – het noodzakelijke kwaad dat mij ethisch maakt? Met andere woorden: is ethiek als eerste

1. Deze tekst, oorspronkelijk geschreven en verschenen in het Engels, is vertaald naar het Nederlands. Dat is de reden waarom er wordt verwezen naar Engelse vertaling van het werk van Levinas.



filosofie de oplossing voor geweld of is het eerder de oorzaak? Wat Levinas betreft, lijkt het erop dat we te maken hebben met ten minste twee betekenissen van geweld. Ten eerste het gelaat, ten tweede het geweld dat door het gelaat overwonnen moet worden.

Het is mijn doel om deze twee opvattingen van geweld in de latere Levinas te bevragen. Zoals duidelijk zal worden, kan dit niet volledig begrepen worden zonder te rade te gaan bij Levinas' Talmoedische filosofie.

Trauma

Het gelaat van de ander is geen teder, liefdevol appel, maar – voor zover het subject wordt opgevat als een zelf-constitutieve kracht – geweld dat het subject *verwondt*. Het is, in termen van Levinas' latere werk *Otherwise than Being* een trauma. Het gebruik van het woord 'trauma' is opvallend. Waarom een psychoanalytische term? Om te beginnen betekent trauma simpelweg 'wond' in het Grieks. Het subject is voor Levinas niet een ding dat denkt en om zich heen kijkt om anderen op te merken: het is in de eerste plaats kwetsbaar. Kwetsbaar zijn betekent dat het aangeraakt kan worden en verwond kan raken. Met andere woorden, het subject is geen drager van intentionaliteiten, maar het is er om gewond te raken.

Ik wil benadrukken dat Levinas zich pas bewust werd van het traumatische karakter van het subject in zijn latere werk, met name in *Otherwise than Being*, en ik ben geneigd om de commentatoren te volgen die *Otherwise than Being* boven *Totality and Infinity* verkiezen.² Dat wil zeggen, dingen worden duidelijker als we Levinas' 'voorbij' (au-delà) in de titel van zijn latere werk serieus nemen. Het 'voorbij' staat onder andere voor een transcendentie die zich onttrekt aan inkapseling in elk soort totalitaire metafysica. De klacht van Levinas tegen het 'Westerse denken' is dat het er nooit in geslaagd is te begrijpen wat transcendentie betekent. Dit misverstand is op zichzelf al gewelddadig. Voor Levinas is de Husserliaanse fenomenologie zo'n metafysica die overwonnen moet worden. Het is niet mijn bedoeling hier te beoordelen of Levinas gelijk heeft met betrekking tot Husserl. Zelfs als het onjuist blijkt te zijn, is de 'gelukkige vergissing' (om met Hegel te spreken) toch constitutief voor de gehele filosofie van Levinas. Dit gezegd hebbende, probeert Levinas Husserl te overtreffen om ten minste twee redenen: ten eerste, omdat Husserl's opvatting van tijdsbewustzijn uiteindelijk alles omvat voorbij de horizon van het nu. Toekomst wordt de voorstelling van de toekomst; het

2. Cf. Critchley, 2007: 62.



verleden wordt een idee van het verleden. Met andere woorden: de sfeer van anders-zijn – dat wat verder reikt dan het beeld – moet worden gereduceerd tot wat Levinas ‘Hetzelfde’ noemt. Ten tweede impliceert Husserls opvatting van intentionaliteit een richting van het bewustzijn naar de wereld en de ander. Levinas keert deze richting van intentionaliteit radicaal om: mijn verantwoordelijkheid voor de ander kan niet begrepen worden als een uitkomst van een beslissing van mij. Het is een intentionaliteit die zich aan mij voordoet, in plaats van andersom.

Deze kritiek is cruciaal voor ons onderwerp van geweld. Geweld is geen fenomeen op zichzelf, maar eerder het pijnlijke gebrek aan elke fenomenaliteit. Het is ‘voorbij’ fenomenologie. Natuurlijk moet erkend worden dat veel onfortuinlijke mensen ter wereld geweld *ervaren*. Maar de vraag is hoe we de fenomenologische aard van deze ervaring moeten begrijpen. Het is niet alleen een niet-intentionele ervaring, maar het wordt gekenmerkt door de onmogelijkheid om er een beeld of concept van te maken. ‘Je kunt het je niet voorstellen’, of ‘Ik heb er geen woorden voor’ zijn eigenlijk voldoende bewoordingen om een gewelddadige gebeurtenis te ‘beschrijven’. Met andere woorden, er is iets onmiskenbaar traumatisch in de ervaring van geweld. Er is een soort ‘ervaring’ van het trauma, maar het is een ervaring die niet afgeschermd kan worden door de verbeelding. De filosofie van Levinas is dus precies geen ‘filosofie van de ethische ervaring’, maar eerder het tegenovergestelde. In mijn ontmoeting met het gelaat van de ander wordt deze ‘ethische ervaring’ mij ontnomen.

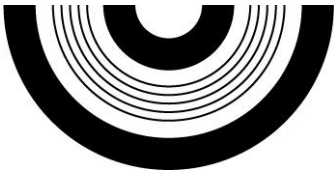
De consequentie is dat het gelaat een non-ervaring is die niet geïntegreerd kan worden in een discours: “Want in het discours zou het zijn traumatische geweld al zijn verloren.”³ We kunnen hierbij denken aan hetgeen Slavoj Žižek schrijft over het trauma:

Elke poging om ‘de feiten te reproduceren’ door ze te documenteren, neutraliseert de traumatische impact van de beschreven gebeurtenissen. (...) Als het slachtoffer in staat zou zijn om op een heldere manier verslag te doen van haar pijnlijke en vernederende ervaring, met alle gegevens gerangschikt in een consistente volgorde, zou dat ons wantrouwig maken.⁴

Trauma, nogmaals, is het gebrek aan ervaring, het gebrek aan een adequate representatie, een adequaat beeld van of verhaal over wat er is gebeurd. Is geweld, gezien vanuit een

3. ‘For in discourse it would have already lost its traumatic violence (Levinas, 1998: 116).’

4. ‘Every very attempt to “reproduce the facts” in a documentary way neutralizes the traumatic impact of the events described. (...) If the victim were able to report on her painful and humiliating experience in a clear way, with all the data arranged into a consistent order of exposition, this very quality would make us suspicious. (Žižek, 2013: 23, 24).’



fenomenologisch punt, niet precies dat deel van de ervaring dat aan de ervaring voorbij gaat? En hoe gaat de fenomenologie methodisch om met dit gebrek? Laten we Levinas lezen:

Wat uitzonderlijk is aan deze manier van opgemerkt worden, is dat ik gericht ben op het gelaat van de ander. In deze volgorde, deze ordening, is de afwezigheid van het oneindige niet alleen een vorm van negatieve theologie. Alle negatieve kenmerken die aangeven wat er voorbij de essentie is, worden positief in verantwoordelijkheid, een antwoord op een niet-thematiserende provocatie en dus een non-roeping, een trauma.⁵

Het is een negativiteit, maar zeker niet één die het subject onberoerd laat. Het gelaat van de ander biedt mij niets, integendeel, het neemt iets weg. Het neemt iets weg van mij, namelijk het 'ik' dat ik dacht te zijn. Maar het is niet het subject met een grond (*arche*) of een rationele oorsprong. Het is een 'ik' dat, om met Levinas te spreken, vervolgd wordt. De ander laat een wond achter in mijn subjectiviteit. Sterker, is het niet zo dat subjectiviteit altijd deze wond veronderstelt? De 'negativiteit' verstoort, ik kan er geen grip op krijgen. Het maakt me slapeloos. Levinas spreekt hier van geweld in de vorm van pijn die wakker maakt, dat wil zeggen, instrueert, opvoedt en test.⁶

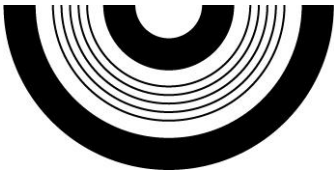
Termen zoals 'gijzeling' en 'obsessie' onthullen geen ontologische of fenomenologische status, maar constitueren desalniettemin het subject. Levinas gebruikt 'psychoanalytische termen' zoals 'trauma', 'obsessie', 'substitutie', om te suggereren dat er iets is waar de psychoanalyse niet mee kan omgaan: transcendentie, of de ervaring van de ander. Het is het appel van de ander dat traumatisch is voor het subject. Inderdaad, voor het *subject*. We moeten ons perspectief ten opzichte van het woord trauma bij Levinas veranderen: het is niet de ander die gekenmerkt wordt door een traumatische ervaring die mij verantwoordelijk maakt voor hem of haar, nee, *ik* ben degene die getraumatiseerd wordt door het lijden van de ander. Het is de ander die niet alleen het beeld dat ik van hem had, vernietigt, maar zelfs het beeld dat ik van mezelf had.

Het gelaat van de Ander vernietigt en overtreft het plastische beeld waarmee het mij achterlaat, het idee dat bestaat overeenkomstig mijn eigen maat en overeenkomstig de maat van het *ideatum* – het adequate idee.⁷

5. 'What is exceptional in this way of being signaled is that I am ordered toward the face of the other. In this order which is an ordination the non-presence of the infinite is not only a figure of negative theology. All the negative attributes which state what is beyond the essence become positive in responsibility, a response answering to a non-thematizable provocation and thus a non-vocation, a trauma (Levinas, 1991: 11-12).'

6. Cf. Goldwin, 2015: 41.

7. 'The face of the Other at each moment destroys and overflows the plastic image it leaves me, the idea existing to my own measure and to the measure of the *ideatum* — the adequate idea (Levinas, 1979: 51).'



Het gelaat introduceert een begrip van waarheid dat niet het resultaat is van logisch redeneren of wetenschappelijk onderzoek. Het bouwt niets op, zoals het citaat beschrijft: het vernietigt, in de woorden van *Autrement qu'être*, het vernietigt, verstoort, traumatiseert.

Het is deze fenomenologische kloof, deze afgrond die mij onvervangbaar verantwoordelijk maakt. Verantwoordelijkheid moet niet begrepen worden als 'verantwoordelijk voor dit of dat', maar als subjectiviteit zelf. Dit is wat verantwoordelijkheid inhoudt: het komt mij toe. Verantwoordelijkheid is niet iets dat kan worden *gedeeld* (in een Levinas-aanse opvatting, een notie als 'collectieve verantwoordelijkheid' is een paradox, omdat het delen van verantwoordelijkheid die verantwoordelijkheid direct vernietigt). Maar je bent niet verantwoordelijk op zo'n manier dat je *weet* wat je moet doen. (Kantiaanse ethiek, bijvoorbeeld, probeert dit 'niet weten' in te vullen; ethiek wordt dan *rationeel*.) Dit is waarom Levinas vaak spreekt over anarchie, niet refererend aan een politieke context, maar aan het gebrek (*an-*) van elke *arche*. Zoals Levinas stelt,

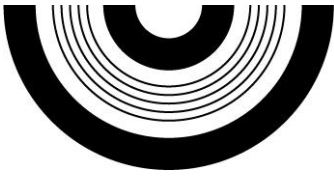
"Anarchie is geen wanorde in tegenstelling tot orde."⁸ Wat hier geweld wordt aangedaan, is mijn vermeende subjectiviteit; mijn vermogen om met de situatie om te gaan. Het dwingt mij om voorbij te gaan aan alles wat georganiseerd kan worden door begrip en kennis. Het is belangrijk om in gedachten te houden dat Levinas geen commentaar geeft op bepaalde 'traumatische' situaties, hoewel het waar is dat de Holocaust zonder twijfel de drijfveer van zijn filosofie is. Wat Levinas in gedachten heeft, is een deconstructie van het Westerse ego, niet de ontmoeting van mensen in vreselijke situaties. Judith Butler maakt dit duidelijk wanneer ze zegt:

Het is belangrijk om hier op te merken dat Levinas niet zegt dat primaire relaties gewelddadig of verschrikkelijk zijn; hij zegt eenvoudig dat we op het meest primaire niveau door anderen worden beïnvloed op manieren waarover we niets te zeggen hebben en dat deze passiviteit, ontvankelijkheid, en aantasting bepaalt hoe we zijn.⁹

8. 'Anarchy is not disorder as opposed to order (Levinas, 1991: 101).'

9. 'It is important to note here that Levinas is not saying that primary relations are abusive or terrible; he is simply saying that at the most primary level we are acted upon by others in ways over which we have no say and that this passivity, susceptibility, and condition of being impinged upon inaugurate who we are (Butler, 2005: 85).'

Is dit niet precies wat het gelaat 'onthult' voor Levinas: geen betekenis of begeleiding, maar juist het gebrek aan weten wat te doen? Wat aldus Levinas is getraumatiseerd, is het moderne zelfbegrip van het Westerse subject: het 'Ik denk dus ik ben', of de 'Ik weet wie ik ben en ik weet wat te doen.' Kortom: wat is aangetast door Levinas' filosofie is het Westerse, Griekse ideaal 'Ken Uzelve' (Of in ieder geval dat wat

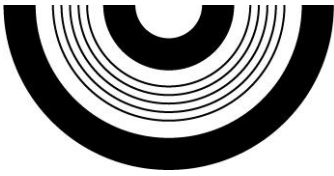


Levinas Studiekring

men ervan heeft gemaakt. Vergeet niet dat het Griekse discours 'Ken Uzelve' de volledige onbegrijpelijkheid van het Uzelve benadrukt. Voor Levinas gaat filosofie niet over 'kennen', noch over 'Uzelve'. Ethiek is niet het antwoord op de vraag 'wat het juiste is om te doen'. En dit *is* verstorend. Niet alleen omdat het onze voorstelling van subjectiviteit verstoort, maar ook omdat het de hele Westerse notie van het subject ontmaskert. Het concept was leidend voor de ontwikkeling van de Westerse cultuur. De consequenties waren desastreus. Vandaar dat de claim 'Ik ken mijzelf' een gevaarlijke leugen is, zoals het Sartriaanse fenomeen van kwade trouw. Levinas is in het bijzonder achterdochtig ten opzichte van het Zelf. En dit is het gewelddadige, traumatische deel: in de filosofie van Levinas 'kent' het subject zichzelf niet, omdat het vermeende weten wordt ontkracht. Het subject is niets dan een open, pijnlijke wond. Aristotelische deugden noch Kantiaanse Zuivere Rede kunnen de wond genezen. In deze zin is Levinas een deconstructivistisch denker, hoewel niet op een Nietzscheaanse manier. In Levinas horen we de stem van een veel oudere, oorspronkelijker gedachte, namelijk de stem van de Thora.

Dat er een gebrek is aan funderende ervaring impliceert dat de Husserliaanse opvatting van intentionaliteit, waarin bewustzijn aan het subject toekomt, tekort schiet. Bewustzijn zou de drager van het ego zijn, het vlaggenschip van verantwoordelijkheid. Maar voor Levinas is verantwoordelijkheid geen object dat door het subject moet worden 'opgepakt'. We 'nemen' geen verantwoordelijkheid zoals we de trein van negen uur of een kop koffie nemen. Het wordt, ongevraagd, naar ons geroepen. Het is een schreeuw, een roep die niet geweigerd kan worden, zelfs niet als we dat zouden willen. Voor Levinas is het subject een passief bewustzijn dat zich geconfronteerd ziet met zijn verantwoordelijkheid, geobsedeerd door de roep. Het is de onvermijdelijkheid om op die roep te antwoorden.

In dit opzicht komt Levinas, ondanks zijn afwijzing van de psychoanalyse, dicht in de buurt van het psychoanalytische denken van Jacques Lacan. Hoewel er een onoverbrugbare kloof bestaat tussen Levinas en de psychoanalyse delen ze het idee dat een trauma in de eerste plaats een gebrek aan representatie is. Voor zowel Levinas als Lacan is het subject nooit wat we denken dat het is. Bewustzijn valt *niet* samen met subjectiviteit. Het is niet het zelfverzekerde ego dat autonoom claimt te zijn en, als een gevolg van deze claim, verantwoordelijk is. Voordat we kunnen spreken van een zelf dat in staat is keuzes te maken, moeten we nagaan hoe



dat zelf gevormd is.¹⁰ Levinas staat hier dicht bij Lacan, voor wie het subject er nooit al is, maar eerder wordt begrepen vanuit een oorspronkelijke scheiding. Het subject is, zogenoemd, allesbehalve een 'geheel', een 'eenheid'. Waar het traditionele metafysische denken deze kloof probeert te dichten (Kant), benadrukken Levinas en Lacan het oorspronkelijke verlies. Voor Levinas betekent dit dat we alleen serieus kunnen spreken van een subject als het door de ander wordt aangeraakt, gewekt, aangesproken en verwond.¹¹

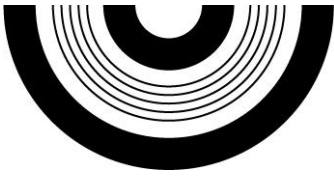
Thora of dood

Laten we deze gewelddadige roep, waarbij het subject van de moderniteit het slachtoffer is, nader beschouwen. Het is een roep die altijd van buiten komt. Het komt nooit van binnenuit (in tegenstelling tot moreel 'geweten'). In deze zin heeft het subject geen inhoud, behalve zijn fantasmagorische 'ego'. Maar in tegenstelling tot Lacans 'gespleten subject' is het subject in staat tot affectiviteit, dat wil zeggen: het is ontvankelijk, tot aan verwonding toe. Het is de ander die een appel op mij doet. Is deze ongenode gast, deze roep van de ander, niet precies hetzelfde als de eis van de onvoorwaardelijke God in de Thora? Het is belangrijk om hier te noemen dat deze 'vernietiging' van het ego niets anders is dan wat, in het algemeen gezegd, religie te bieden heeft: je denkt dat je iets bent, maar eigenlijk kan alleen de Ander, God, betekenis bieden. Het is de Ander die mij betekenis geeft. Betekenis wordt nooit binnenin gevonden; in het 'Zelf' (in een Levinasiaanse context is het volslagen onzin om 'je hart te volgen'). Dit is, in een notendop, Levinas' project: te laten zien dat betekenis niet iets innerlijks is (in navolging van Augustinus), iets dat gevonden kan worden in de ziel, maar dat het radicaal *uitwendig* is. Dit is wat transcendentie behelst. Dat wil zeggen dat het subject geen zekere basis vindt in het Zelf, maar het wordt gevormd door alteriteit. Dit is een filosofische, fenomenologische analyse. Tegelijkertijd laat Levinas zien dat de joodse religie zich hier beter van bewust is dan elke andere 'culturele' relatie tot de wereld en tot anderen.

Zolang God een theologisch of filosofisch begrip is, een resultaat van onze intentionaliteit, is er niets om bang voor te zijn (dit is waarom openbaring in de Bijbel vaak gepaard gaat met 'vrees niet', precies omdat er iets te vrezen is: iets/iemand komt van buiten, iets vreemds, iets waarmee je niet bekend bent, iemand die je pijn kan doen). Religie is geen verzameling gewoontes waarin je gelooft, zoals het moderne subject het zich voorstelt. Intentionaliteit bevindt zich aan de kant van het moderne subject, dat zichzelf be-

10. Cf. Butler, 2005: 85.

11. Cf. David Ross Fryer, *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan* (V. Laroy); Sarah Harasym (ed.), *Levinas and Lacan: The Missed Encounter*, SUNY Press, 1998; Simon Crithley, *Ethics - Politics - Subjectivity, Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, Verso 1999; David Ross Fryer, *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*, New York: Other Press, 2004; Guy-Félix Duportail, *Intentionnalité et trauma. Levinas et Lacan*, L'Harmattan, 2005; Edith Wyschogrod, *Crossover Queries. Dwelling with Negatives, Embodying Philosophy's Others*, New York: Fordham University, 2006; Mari Ruti, *Between Levinas and Lacan Self, Other, Ethics*, Bloomsbury Publishing 2015.



Levinas Studiekring

schouwt als een 'gelovige'. Maar, zoals Pascal ons herinnert aan een passage uit de Bijbel, ontsnapt de God in de Thora aan een dergelijke thematisering:

Ik ben de God van je vader, de God van Abraham, de God van Isaak en de God van Jakob. Mozes bedekte zijn gezicht, want hij durfde niet naar God te kijken.¹²

Let in het citaat op de rol van angst en merk op hoe het gelaat het tegenovergestelde is van iets dat *geopenbaard* moet worden. Het is een openbaring die niet begrepen kan worden als het resultaat van intentionaliteit.

Er is dus iets te vrezen als het op het gelaat aankomt. Sterker, het gelaat is onverdraaglijk. Om terug te gaan naar Exodus 33 is het niet alleen Mozes die zijn gezicht verbergt achter zijn handen. Het gelaat van God moet niet direct bekeken worden, zoals (evenals andere verzen) Exodus 33 leert:

Mijn gezicht zul je niet kunnen zien, want geen mens kan mij zien en in leven blijven. Toen sprak de Heer: Er is een plaats op de rots waar je dicht bij mij kunt komen staan. Als dan mijn majesteit voor je langs gaat, zal ik je in een kloof laten schuilen en mijn hand beschermend voor je houden tot ik voorbij kom. Als ik mijn hand weghaal, zul je mij van achteren zien: mijn gezicht mag niemand zien.¹³

Het vers wordt besproken aan het eind van Levinas' kerntekst 'Meaning and Sense':

De God die voor Mozes langs ging is niet een voorbeeld van wie het gezicht een beeld zou zijn. Om naar het beeld van God te zijn geschapen betekent niet een afgod van God te zijn, maar dat je jezelf in zijn spoor vindt. De geopenbaarde God van onze joods-christelijke spiritualiteit handhaaft de oneindigheid van zijn afwezigheid, dat de existentiële bestaansorder van God is. Hij laat zichzelf alleen zien in zijn spoor, zoals gezegd is in Exodus 33.¹⁴

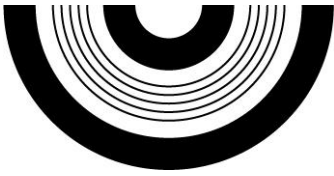
Het gelaat geeft ons geen aanwijzing, het is geen 'teken'. Tekens zijn taalelementen en taal is er om te spreken over dingen. Taal is hetgeen Levinas bespreekt als 'het gezegde.' Taal kan alleen dingen zeggen die al gezegd zijn. Maar het gelaat spreekt op een manier die aan de taal voorafgaat. Dit voorafgaan wordt beschouwd als een spoor. Het is wat Levinas beschrijft als het 'zeggen.'¹⁵ Het gelaat spreekt, maar niet door de woorden die door de mond uitgesproken worden. Betekenis wordt niet gegenereerd door de taal zelf,

12. 'Moreover, he said, I am the God of thy father, the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob. And Moses hid his face; for he was afraid to look upon God (Ex 3:3).'

13. 'Thou canst not see my face: for there shall no man see me, and live. And the Lord said, Behold, there is a place by me, and thou shalt stand upon a rock: And it shall come to pass, while my glory passeth by, that I will put thee in a clift of the rock, and will cover thee with my hand while I pass by: And I will take away mine hand, and thou shalt see my back parts: but my face shall not be seen (Ex 33:20-23).'

14. 'The God who passed is not the model of which the face would be an image. To be in the image of God does not mean to be an icon of God, but to find oneself in his trace. The revealed God of our Judeo-Christian spirituality maintains all the infinity of his absence, which is in the persona "order" itself. He shows himself only in his trace, as is said in Exodus 33 (Levinas, 1987: 106-107).'

15. 'the saying (Levinas, 1991: 45-47).'



maar door het appel dat alleen beschreven kan worden als een spoor. Het is een spoor, omdat het de non-representatie is van iets afwezig. Het gelaat is een spoor, het geeft geen betekenis. Het gelaat is daarom altijd al een mysterie, een raadsel, een obsessie zelfs.¹⁶

Merk op dat Exodus 33 geciteerd wordt door Levinas in één van zijn *filosofische* teksten, niet in zijn zogenoemde Talmoedische lessen, die door sommige academici strikt gescheiden worden van 'het echte filosofische werk'. Het is eenvoudigweg niet waar dat het werk van Levinas verdeeld kan worden in twee strikt gescheiden delen, de filosofische en de Talmoedische. Het is eerder zo dat Levinas een Talmoedisch denker bij uitstek is en – om het met de woorden van een ander 'Talmoedisch denker' Jacques Derrida te zeggen (denk maar aan *Glas*, ontworpen als een Talmoedische rol) – het is in de marge van de filosofische tekst waar religie *als tekst* verschijnt. Hoewel het logisch is om het gelaat op te vatten als een fenomenologisch antwoord op het geweld van Sartre's *blik*, kan het Levinasiaanse gelaat niet begrepen worden zonder de transcendentie die ver voorbij gaat (*au-delà*) aan elk strikt 'filosofische' argument.¹⁷ Om Levinas als filosoof serieus te nemen, kan men de talloze verwijzingen naar de Bijbel niet overslaan. Dit geldt met name voor zijn zogenoemde 'filosofische werken'. Levinas benadrukt onophoudelijk het universele appel van de Bijbel. Voor Levinas is het verhaal van de Openbaring op de Sinaï hetgeen de mens constitueert, in plaats van het Cartesiaanse adagium 'Ik denk dus ik ben – vertel me niet wat ik moet doen'.

Levinas vat de fenomenologische openbaring altijd al op als de ultieme Openbaring, de Openbaring op de Sinaï. In één van zijn Talmoedische lezingen schrijft Levinas: "Aan de voet van de berg Sinaï was de Thora met geweld opgelegd"¹⁸ En:

Ze stonden stil aan de voet van de berg... Rav Abdimi bar Hama ba Hasa zei: 'Dit leert ons dat de Heilige, gezegend is Hij, de berg over hen liet hellen zoals een gekanteld bad en dat Hij zei: Als je de Thora accepteert, is alles goed, zo niet zal hier je graf zijn.'¹⁹

Blijkbaar kan de Openbaring niet vrij gekozen worden. "Wat een schitterende omstandigheden om je vrije wil uit te oefenen", merkt Levinas op.²⁰

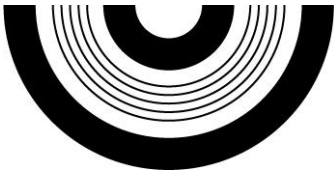
16. Cf. Levinas, 1987, 'Phenomenon and Enigma', 61-74.

17. Volgens Sartre is de blik van de ander hetgeen het subject zijn radicaal vrije bewustzijn ontnemt.

18. 'At the foot of Mt. Sinai, the Torah was imposed through violence (Levinas, 1990b: 39).'

19. 'And they stopped at the foot of the mountain... Rav Abdimi bar Hama ba Hasa has said: This teaches us that the Holy One, Blessed be He, inclined the mountain over them like a tilted tub and that He said: If you accept the Torah, all is well, if not here will be your grave (Levinas, 1990b: 37).'

20. 'What wonderful circumstances in which to exercise one's free will (Levinas, 1990b: 37).'



De negatieve vrijheid van hen die bevrijd zijn, staat op het punt om zichzelf te veranderen in de vrijheid van de Wet, gegraveerd in steen, in een vrijheid van verantwoordelijkheden.²¹

Slavoj Žižek heeft zonder twijfel gelijk als hij aangeeft dat “de heilige Mozaïsche Wet in de joodse traditie ervaren wordt als iets uitwendigs, gewelddadig opgelegd, contingent en traumatisch.”²² Hij noemt het ‘ethisch geweld op zijn puurst,’²³ precies omdat het een voorstelling van subjectiviteit is dat het tegenovergestelde is van wat hij noemt de “gnostische New Age problematiek van zelfverwerkelijking of zelfontplooiing.”²⁴ In dit opzicht (en tegen zijn eigen bedoeling in) staat Žižek in het verlengde van Levinas. Deze ‘gnostische New Age problematiek van zelfverwerkelijking of zelfontplooiing’ is niets anders dan een moderne fata morgana van vrijheid. Levinas’ idee van vrijheid is anders dan de vrijheid van de moderne, westerse mens. Het is het subject zelf dat is onderworpen aan een stem die hem bevrijdt. Of beter: Openbaring is een herinnering aan precies deze instemming voorafgaand aan vrijheid en onvrijheid.²⁵ Dit is wat Levinas omschreef als ‘difficile liberté.’²⁶ Levinas bevestigt:

De leer van de Thora kan niet tot de mens komen door middel van een keuze. Dat wat moet worden ontvangen om keuzevrijheid mogelijk te maken, kan niet gekozen zijn, tenzij achteraf. In den beginne was er geweld.²⁷

Geen religieuze Openbaring zonder geweld. Het is de misvatting van het subject over vrijheid die wordt geschonden. Tegenover de ‘gemakkelijke’ vrijheid van het liberalisme staat de ‘moeilijke’ vrijheid van het jodendom. Het oorspronkelijke geweld is het geweld van de God die beveelt, maar wat Hij beveelt is mijn vrijheid, die als verantwoordelijkheid moet worden opgenomen. Volgens Levinas moet geweld worden opgevat als openbarend in de vorm van een herinnering aan de toestemming voorafgaand aan vrijheid en niet-vrijheid. Met andere woorden, vrijheid wordt precies niet opgevat als de ultieme mogelijkheid om verantwoording af te leggen voor onze eigen keuzes. In de woorden van het jodendom zijn wij niet degenen die kiezen, maar worden we gekozen. Zoals Levinas in dit verband schrijft over ‘het geweld van de keuze,’²⁸ heeft dit misschien een dubbele betekenis: ik word gekozen, zonder enig ‘verlangen’ van mijn kant. En deze ‘Goedheid’ is altijd ouder dan keuze, voor zover het mijn keuze betreft. Het subject is volledig overgeleverd aan Goedheid. Er is dus een keuze, maar de

21. ‘The negative freedom of those set free is about to transform itself into the freedom of the Law, engraved in stone, into a freedom of responsibilities (Levinas, 1990b: 37).’

22. ‘in the Jewish tradition, the divine Mosaic Law is experienced as something externally, violently imposed, contingent and traumatic (Žižek, 2006: 140).’

23. ‘ethical violence at its purest (Žižek, 2006: 140).’

24. ‘New Age Gnostic problematic of self-realization or self-fulfillment (Žižek, 2006: 140).’

25. Levinas, 1990b: 39.

26. Levinas, 1990a.

27. ‘The teaching, which the Torah is, cannot come to the human being as a result of a choice. That which must be received in order to make freedom of choice possible cannot have been chosen, unless after the fact. In the beginning was violence (Levinas, 1990b: 37).’

28. ‘the violence of the choice (Levinas, 1991: 57).’



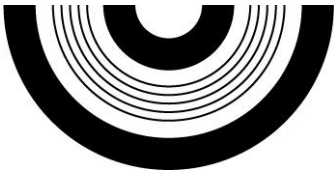
keuze volgt niet de lijn van de Husserliaanse intentionaliteit, dat wil zeggen van mij naar een desideratum. Ik ben niet degene die ervoor kiest verantwoordelijk te zijn voor de ander. Dat zou niets anders zijn dan een koloniale stijl van verantwoordelijkheid. De kolonist die zichzelf verantwoordelijk stelt voor het welzijn van de gekoloniseerde constitueert precies zijn koloniale macht door 'verantwoordelijkheid te nemen'. Verantwoordelijkheid neemt hier de vorm aan van onderwerping. 'Verantwoordelijkheid nemen' is op deze manier niet ethisch, maar eerder een strategie om de macht te grijpen. De paradox hier is dat ethiek nooit 'mijn' ethiek is, maar ethiek opgedrongen door de ander. Dit is waarom Levinas de diachronie tussen mij en de ander benadrukt. Dit geeft de ander geen mogelijkheid om misbruik te maken van zijn eis. Het zou een onjuist argument zijn om te beweren dat omdat ik voor de ander de ander ben, de ander, op zijn beurt, moet gehoorzamen aan mijn eis. Levinas is geen Hegel: het is geen dialectische relatie. Levinas' antwoord is heel simpel: of de ander op zijn beurt verantwoordelijk is voor mij is zijn zaak. Het fundamentele punt hier is dat het geen handel is: ethiek is geen economie. Het is geen uitwisseling van diensten. Vanuit een liberaal perspectief kan Levinas' eis alleen begrepen worden als geweld. En inderdaad: het is ethisch, zelfs religieus geweld. Maar we moeten begrijpen wat 'religie' voor Levinas betekent.

Religie moet worden opgevat als het appel dat beschreven is in de passage in Exodus in plaats van het 'geloof in' een God. Door Levinas wordt religie precies niet begrepen als het geloof in een bepaalde god of entiteit, zelfs niet in de ander. Religie is niets dan het appel van de ander dat constitutief is voor de mens. Al in *Totalité et Infini* wordt religie begrepen als een relatie.²⁹ Menselijkheid kan niet begrepen worden zonder openbaring. Daarin ligt de kern van Levinas' gehele werk: openbaring, het gelaat, kan niet gereduceerd worden tot fenomenologie zonder zijn Bijbelse connotaties. Openbaring refereert niet aan een denkbeeldige orde, maar aan de traumatische ontmoeting met de ander. Strikt genomen is er niet zoiets als een fenomenologie van de openbaring. Openbaring vereist met al zijn Bijbelse connotaties een compleet nieuwe opvatting van fenomenologie: een 'niet-intentionele fenomenologie'.³⁰

Voor Levinas bestaat religie niet uit theologie of een God-wetenschap (waarin 'God' een thema is). God is precies dat wat niet gereduceerd kan worden tot louter een concept of een idee. Maar we zijn onophoudelijk geneigd om dat te doen. Levinas beschrijft dit als de 'verleiding van de verlei-

29. 'For the relation between the being here below and the transcendent being that results in no community of concept or totality—a relation without relation—we reserve the term religion (Levinas, 1979: 80).' 30. Cf. Levinas, 1998a: 123-132.

30. Cf. Levinas, 1998a: 123-132.



ding'. Verleiding is het verlangen om te kennen, in tegenstelling tot "een wijsheid die alles weet zonder het te verwachten."³¹ Kennen is altijd het verlangen om te kennen, een verlangen dat, uiteindelijk, zichzelf verlangt. Filosofie is altijd in gevaar door deze verleiding. Levinas schetst een wijsheid die niet het karakter heeft van zulk een intentionaliteit. Feitelijk vertelt hij niets nieuws, omdat het niets meer is dan de eeuwenoude Joodse kritiek op het maken van beelden, dat is, van afgoderij. Levinas als denker is tegen afgoderij.

Afgoderij betekent op zijn minst twee dingen hier: ten eerste betekent het het maken van beeltenissen van de ander die niet tot een afbeelding gereduceerd kan worden, ten tweede is het de poging om je eigen god te maken. Levinas is hier inderdaad anti-modern. De moderne gelovige is een fenomenoloog bij uitstek: hij verlangt eerst ervaring, daarna pas religiositeit. Maar zoals we hebben gezien is het gelaat van de ander alles behalve de lang-verwachtte fundamentele ervaring. Het is, nogmaals, traumatisch.

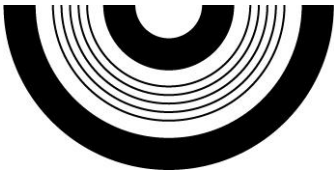
Het is geen verrassing dat Levinas een boek schreef met de titel *Of God who comes to an idea*.³² God is precies het idee van nog-niet (of: messianisme is een relatie tot het nog-niet). God verschijnt niet aan je door kennis of begrip. God is niet iets dat betekenis krijgt, maar een betekenisgever, op een absolute manier. Hij geeft betekenis op een actieve manier, dat wil zeggen: Hij beveelt. Zoals Levinas schrijft:

Het filosofisch discours moet daarom in staat zijn om God – over wie de Bijbel spreekt – te omarmen, dat wil zeggen als deze God een betekenis heeft. Maar eenmaal gedacht, bevindt deze God onmiddellijk in de 'daad van zijn'. Hij is daarin een zijnde bij uitstek. Als de intelligentie van de Bijbelse God – de theologie – niet het niveau van het filosofisch denken bereikt, komt dat niet doordat de theologie meent dat God een zijnde is zonder vanaf het begin af aan het 'zijn van dit zijnde' duidelijk te maken, maar omdat God (alteriteit) door de thematisering van de theologie in het zijnsdenken wordt geplaatst, terwijl de God van de Bijbel op een onbestaanbare manier het zijn voorbij betekent, of transcendentie. Dat wil zeggen dat de God van de Bijbel betekenis krijgt zonder analogie met een idee dat onderworpen is aan criteria, zonder analogie met een idee dat blootgesteld wordt aan de oproep om zichzelf als waar of onwaar te bewijzen.³³

31. 'a wisdom which knows everything without expecting it (Levinas, 1990b: 34).'

32. Levinas, 1998b. De connotatie met afgoderij gaat verloren in de vertaling 'Of God Who Comes to Mind'.

33. 'Philosophical discourse must, therefore, be able to embrace God—of whom the Bible speaks—if, that is, this God has a meaning. But once thought, this God is immediately situated within the "gesture of being". He is situated therein as a being par excellence. If the intellection of the Biblical God —theology—does not reach the level of philosophic thought, it is not because theology thinks God as a being without making clear to begin with the "being of this being", but because in thematizing God (alterity), theology has brought him into the course of being, while the God of the Bible signifies in an unlikely manner the beyond of being, or transcendence. That is, the God of the Bible signifies without analogy to an idea subject to criteria, without analogy to an idea exposed to the summons to show itself true or false (Levinas, 1998b: 57).'



Het geweld van het 'Zelf'

Merk op dat 'God' hier gedefinieerd wordt als de Ene waarover de Bijbel spreekt. Er is niet zoiets als een persoonlijk gekozen God, een God die bij mij past, dat wil zeggen de vervulling van mijn intentie; een afgod. God is noch een ding of een zijnde, noch een thema, maar verschijnt door zich terug te trekken uit de ideeënwereld. Dit is waarom de God van de Thora niet een God is die troost en sust, maar een veeleisende God die beveelt, vergezeld door onweerswolken. Het is geen wonder dat Mozes en de profeten in eerste instantie niet uitverkoren wilden zijn. Voor Levinas moet geweld uiteindelijk begrepen worden als geweld tegen de Thora:

De Thora zelf is blootgesteld aan gevaar omdat zijn op zichzelf niets dan geweld is, en niets kan meer blootgesteld worden aan geweld dan de Thora, die daar *nee* tegen zegt.³⁴

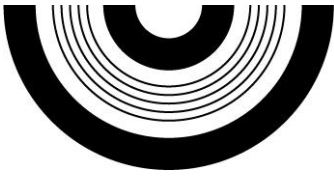
Voor Levinas is het cruciaal dat zowel religie als de Thora zich hier presenteert in de vorm van een boek. Zoals intussen duidelijk moge zijn: religie is niet eerst een ervaring, om daarna gecultiveerd te worden in rituelen en tradities. Men kan tegenwerpen: 'Als religie een boek is, heeft het dezelfde structuur als filosofie, woorden, en argumenten. En als het argumenten betreft, kunnen we betogen tegen het geweld dat ons is aangedaan'. Het eenvoudigste bezwaar zou zijn dat religie niet gaat over woorden en argumenten. Maar voor Levinas zou dit een foutieve, naïeve voorstelling geven van wat religie is. Religie zou dan zoiets zijn als een 'innerlijk gevoel'. Volgens Levinas heeft het jodendom niets gemeen met mystiek; met een ervaring die aan religie voorafgaat en deze bepaalt. Voor Levinas bestaat er niet zoiets als een 'religieuze ervaring'. Daarom is het juist om te zeggen dat Levinas' opvatting van religie niet fenomenologisch is. Zoals gezegd, het gaat *voorbij* aan fenomenologie. Het gelaat is precies de traumatische afwezigheid van elke funderende ervaring (denk aan hoe fenomenologie door Husserl werd opgevat als een zoektocht naar een funderende ervaring). Het jodendom wordt door Levinas omschreven als een 'religie van volwassenen', niet voor hen die nadenken.³⁵ Het *nee* van de Thora is geen geschreven verbod als zodanig, maar de ultieme beschrijving van het verbod dat zich tegen elke vorm van intentionaliteit verzet.

Vanuit een fenomenologisch standpunt is religie dan contra-intentionaliteit.³⁶ Het is dit 'contra-' waar geweld gezocht moet worden. Dit is de reden dat religie, in ieder geval vol-

34. 'Philosophical discourse must, therefore, be able to embrace God—of whom the Bible speaks—if, that is, this God has a meaning. But once thought, this God is immediately situated within the "gesture of being". He is situated therein as a being par excellence. If the intellection of the Biblical God —theology— does not reach the level of philosophic thought, it is not because theology thinks God as a being without making clear to begin with the "being of this being", but because in thematizing God (alterity), theology has brought him into the course of being, while the God of the Bible signifies in an unlikely manner the beyond of being, or transcendence. That is, the God of the Bible signifies without analogy to an idea subject to criteria, without analogy to an idea exposed to the summons to show itself true or false (Levinas, 1998b: 39).'

35. Levinas, 1990a: 11-23.

36. Cf. 'non-intentionality', Levinas, 1998a: 123-132.



gens Levinas, nooit begrepen kan worden als een kwestie van 'geloof', voor zolang geloof opgevat wordt als een *modus* van intentionaliteit. "De zin waarin God in woorden gevat wordt is niet 'Ik geloof in God.'"³⁷ Laat me hier een kleine omweg maken door historicus en Bijbelwetenschapper Sigmund Mowinckel te citeren, die uitgebreid schreef over het boek Psalmen:

Het mag lijken alsof het initiatief ligt bij de religieuze gemeente, aan de kant van de mens. Maar gezien vanuit het oogpunt van cultus en religie is het eerder andersom: het initiatief ligt bij God. Het is waar dat de mens 'naar God zoekt', 'God zoekt', maar hij kan en hij doet dit, omdat de godheid eerst 'zichzelf heeft geopenbaard' en aan de mens leerde waar en wanneer hij hem kon zoeken.³⁸

Het citaat maakt duidelijk wat een fenomenologie van religie moet beschrijven: niet de intentionaliteit van de zogenaamde 'gelover' (bewerend in God te 'gelooven' of niet), maar de mens als object van Gods zoektocht. Dit is waar het klassieke fenomenologische schema van intentionaliteit tekortschiet (geen wonder dat Michel Henry, hoewel hij gericht is op het christendom en niet op het jodendom, zijn kritische houding tegenover Husserl deelt met Levinas).

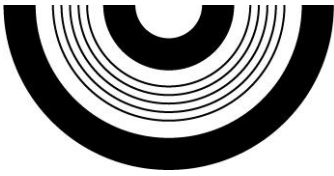
Maakt dit van Levinas een rabbijn, een profeet? Zeker niet. Natuurlijk is Levinas een filosoof, die discussieert met en tegen andere filosofen, zoals Descartes, Husserl en Heidegger. Daarom is het idee van wat filosofie is al veranderd zodra het 'voorbij' filosofie probeert te denken. Voor Levinas betekent filosofie denken, maar niet als een verzameling van ideeën. Een bepaald zijnde dat slechts voor zichzelf zorgt, dat leeft zoals Spinoza's *conatus*, is onnadenkend.³⁹ Het is het leven van het Zelf, op zijn gemak in zijn Totaliteit. Het verstaat alles. Alles verschijnt als zijn object, wachtend om gethematiseerd te worden. Maar, zoals Levinas zegt: "Wat slechts leeft, is onwetend over de buitenwereld."⁴⁰ Het wordt gekenmerkt door niets anders dan onwetendheid over wat daarbuiten is. Het gevoel is louter immanent. Denken vindt volgens Levinas alleen plaats als er een relatie is, wat inhoudt: een relatie met iemand die niet kan worden begrepen of gereduceerd tot slechts een deel van de orde van Hetzelfde. Daarom is denken voor Levinas nooit een denken van ideeën, dat wil zeggen van afgoden. Ideeën in de vorm van representaties zijn er om alteriteit te grijpen, dat wil zeggen om de andersheid ervan te elimineren. In het klassieke westerse denken verschijnt de ander alleen als resultaat van representatief denken. Het subject moet wor-

37. "The sentence in which God comes to be involved in words is not "I believe in God (Levinas, 1998b: 75)."

38. 'It may often look as though the initiative lies with the congregation, on the human side. But seen from the point of view of cult and religion it is rather the other way round: the initiative lies with God. True enough, it is man that "searches for God", "seeks God", but he can, and he does so, because the deity has first "revealed himself" and thought man where and when how to seek him (Mowinckel, 2004: 16).'

39. Levinas, 1998a: 12.

40. 'What simply lives is thus ignorant of the exterior world (Levinas, 1998a: 12).'



den opgevat in zijn oorspronkelijke middeleeuwse betekenis: het *is sub-jectum*, onderworpen aan de ander. Denken begint alleen met onderwerping.

Vanuit dit perspectief is de westerse metafysica gebaseerd op het geweld van het Zelf. Het is cruciaal om te erkennen dat Levinas tegen de basis van het moderne, Westerse subject in denkt. Vanaf Aristoteles tot aan de zeventiende-eeuwse rationalisten wordt het subject begrepen als een substantie. De substantie is niet alleen de drager van subjectiviteit, het biedt haar een stabiele basis die verdedigd moet worden. Zo beschouwd brengt Aristoteles' ethiek het tegenovergestelde van Levinas' filosofie teweeg: het legt beslag op macht, het is een ethiek van zelfverdediging. De klassieke metafysica is niet in staat het subject als een oorspronkelijke wond te begrijpen, als een 'breuk van het zelf'. Het blijft opgesloten in de kosmos, dat wil zeggen: in het *Zijn*, zonder de mogelijkheid om te horen wat er buiten zichzelf gebeurt:

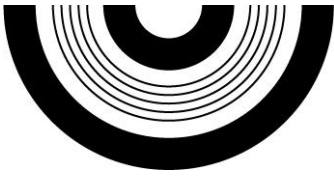
Zoals de Aristotelische mens is de mens volgens Maimonides een 'zijnde' dat zich op zijn plaats in de kosmos bevindt. Hij is deel van zijn dat niet buiten het zijn gaat en waarin nooit een breuk van het zelf voorkomt, de radicale transcendentie dat het idee van inspiratie en het trauma van de profetie in de Bijbelse teksten lijken te impliceren.⁴¹

Dit is precies waarom de latere Levinas onophoudelijk het woord 'voorbij' gebruikt (*Beyond Being, Beyond the Verse*). Voor Levinas gaat ethiek precies niet over problemen in het dagelijks leven en oplossingen daarvoor, het gaat er altijd al aan voorbij. Het 'voorbij' is niets anders dan transcendentie. De mens *is* deze scheur. Ethiek is dus geen theorie die 'oplossingen' formuleert voor dagelijkse problemen: het is de naam voor menselijke subjectiviteit, 'fundamenteler' dan elke ontologie, waarbij 'fundamenteel' opgevat moet worden zijnde zonder grond, zonder elke *arche*.

De taak van filosofie is niet om logische ordes te bouwen die de wereld en de ander representeren, maar om ontvankelijk te zijn voor de roep van de ander. 'Denken' betekent volgens Levinas jezelf relateren aan de ander. Het is altijd al een reactie, nooit een monoloog waarin de waarheid wordt verkondigd:

Een bepaald zijnde kan zichzelf alleen voor een totaliteit beschouwen als het onnadenkend is. Niet dat het verkeerd is of slecht of vreemd denkt – het denkt gewoon

41. 'Like Aristotelian man, Maimonidean man is a 'being' situated in his place in the cosmos. He is a part of being which does not go outside being and in which there never occurs the rupture of the same, the radical transcendence that the idea of inspiration and the whole trauma of prophecy seem to entail in the biblical texts (Levinas, 1994: 145).'



niet. Nu zien we vrijheid of geweld in individuen: voor ons denkende zijnden die zich bewust zijn van de totaliteit, die elk specifiek zijnde relatief ten opzichte ervan situeren en betekenis zoeken in de spontaniteit van geweld lijkt deze vrijheid individuen aan te duiden die hun eigenheid verwarren met de totaliteit.⁴²

De traditionele filosofische ethiek verzacht deze overmoedige metafysica niet, maar maakt het erger: zolang het Zelf beslist om verantwoordelijk te zijn voor de ander, komt het Zelf eerst terwijl de ander verbannen wordt naar de tweede plek. Verantwoordelijkheid is een schijnbeweging ten behoeve van het zelf. Hier zien we een andere betekenis van geweld, niet het geweld van het gelaat, maar het geweld van het negeren van het gelaat. De Holocaust is dit geweld. Zoals Zygmunt Bauman (beïnvloed door Levinas) ons pijnlijk herinnerde, is het niet zozeer het te vermijden fenomeen in de westerse cultuur, maar het uiteindelijke gevolg ervan:

De moderne samenleving was niet een *toereikende* omstandigheid voor de Holocaust; het was, echter, zonder twijfel zijn *noodzakelijke* voorwaarde. Zonder dit zou de Holocaust ondenkbaar zijn. Het was de rationale wereld van de moderne samenleving die de Holocaust denkbaar maakte.⁴³

Twee soorten geweld

We hebben dus twee soorten geweld. Enerzijds is er het oorspronkelijke geweld van het trauma dat het subject constitueert, anderzijds is er het geweld dat overwonnen moet worden; laten we zeggen het geweld waarvan de Holocaust het ultieme dieptepunt is. Maar als de ene oorspronkelijk is, is het dan mogelijk om de tweede te overwinnen? In een vroege tekst 'Freedom and Command' schrijft Levinas:

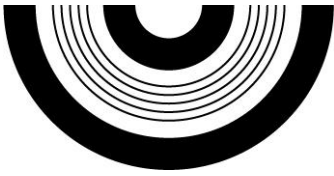
Gewelddadig handelen bestaat er niet uit in een relatie te staan met de ander; het is in feite een handeling waarin men is alsof men alleen is. Gewelddadig handelen, dat verschijnt als een directe handeling, een rechtstreekse handeling, moet in feite worden beschouwd als een handeling die niet de individualiteit aantast van degene die de handeling ondergaat, dat niet zijn wezen raakt.⁴⁴

Geweld wordt hier niet opgevat als 'schade toebrengen aan iemand', maar als de *tirannie van het individualisme*. Levinas vervolgt:

42. 'A particular being can take itself for a totality only if it is unthinking. Not that it is wrong or thinks badly or foolishly—it simply does not think. Now we do observe freedom or violence in individuals: for us thinking beings who are aware of the totality, who situate every particular being relative to it and seek a meaning in the spontaneity of violence, this freedom seems to denote individuals who confuse their particularity with the totality (Levinas, 1998a: 12).'

43. 'Modern civilization was not the Holocaust's *sufficient* condition; it was, however, most certainly its *necessary* condition. Without it, the Holocaust would be unthinkable. It was the rational world of modern civilization that made the Holocaust thinkable (Bauman, 2000: 13).'

44. 'Violent action does not consist in being in a relationship with the other; it is, in fact, an action where one is as though one were alone. Violent action, which appears as direct action, immediate action, in fact, has to be thought of as an action that does not touch the individuality of the one who receives the action, or does not touch his substance (Levinas, 1987: 18).'



In andere woorden, wat een gewelddadige handeling kenmerkt, wat tirannie kenmerkt, is dat men niet onder ogen ziet waarop de handeling wordt toegepast. Om het preciezer te zeggen: het is dat men het gelaat van de ander niet ziet, men ziet de vrijheid van de ander als geweld, wreedheid; men identificeert het absolute karakter van de ander met deze kracht.⁴⁵

In gedachten houdend wat we hiervoor hebben gezegd, is de gewelddadige handeling het negeren van het traumatische, oorspronkelijke geweld. Dit is minder paradoxaal dan het lijkt: gewelddadig handelen komt vaak voor wanneer mensen proberen het 'Zelf' te verdedigen (wat niets anders is dan de ontkenning van de uitwendige constitutie, zij het hun land of hun individualiteit. In dit opzicht is het gelaat een verzet tegen dit geweld. Het roept op tot ontwapening.

Het verzet van het gelaat, dat geen verzet tegen geweld is, is geen vijandigheid. Het is een vreedzaam verzet, maar wel één waarin vrede geen opgeschorte oorlog is of een inperking van geweld. Integendeel, geweld bestaat uit het negeren van deze oppositie, het negeren van het gelaat van een ander, het vermijden van de blik en het benaderen vanuit het perspectief waarin de 'nee' die inherent is aan het gelaat, vanwege het feit dat het een gelaat is, een vijandige of onderdanige kracht wordt.⁴⁶

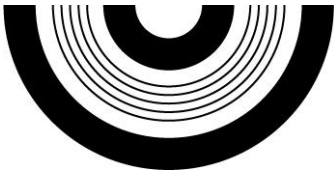
De relatie tussen deze twee betekenissen van geweld, het geweld van het gelaat van de ander, en het tirannieke geweld van het ego, kan vergeleken worden met de relatie tussen rebellie en revolutie in Albert Camus' klassieker wat betreft existentialistisch anarchisme, *The Rebel*.⁴⁷ Volgens Camus is het alternatief voor het geweld van revolutie in de Stalinistische versie ervan niet slechts vrede of rust. Integendeel: men moet de oorspronkelijke rebellie erkennen die de mens *is*, om weerstand te bieden aan de rebellie die geconserveerd en gereguleerd is en die alleen overleeft door het plegen van onvermijdelijke 'politieke' moorden. Hetzelfde kan gezegd worden over de relatie tussen het tirannieke geweld van het ego, dat niet overwonnen zal worden door rationele ethiek, maar door de erkenning van het oorspronkelijke geweld van het gelaat.

Toch zou het voorbarig zijn om te concluderen dat Levinas' menselijke samenleving een samenleving zou zijn waarin alleen mensen elkaar ontmoeten van aangezicht tot aangezicht. Dit zou van meet af aan een verkeerde gevolgtrekking

45. 'In other words, what characterizes violent action, what characterizes tyranny, is that one does not face what the action is being applied to. To put it more precisely: it is that one does not see the face in the other, one sees the other freedom as a force, savage; one identifies the absolute character of the other with his force (Levinas, 1987: 19).'

46. 'The opposition of the face, which is not the opposite of a force, is not a hostility. It is a pacific opposition, but one where peace is not a suspended war or a violence simply contained. On the contrary, violence consists in ignoring this opposition, ignoring the face of a being, avoiding the gaze, and catching sight of an angle whereby the no inscribed on a face by the very fact that it is a face becomes a hostile or submissive force (Levinas, 1987: 19).'

47. Camus, 2000.



zijn, omdat, zoals we hebben gezien, er niet zoiets bestaat als een directe ontmoeting via het gelaat. Het gelaat is geen bemiddeling van de ander. Het is ook geen 'persona', een masker of een beeltenis: het gelaat is wat Levinas transcendentie noemt en wat constitutief is voor het subject. We hebben het gelaat primair beschreven als een trauma. Een samenleving is dan alleen mogelijk wanneer het geregeerd wordt door mensen, wat op zijn beurt alleen mogelijk wordt als gelaat. Maar het vindt niet zijn oorsprong in de gemeenschap: "Tussen degene die ik ben en de ander voor wie ik verantwoordelijk ben, bestaat een verschil dat geen basis heeft in de gemeenschap."⁴⁸ Vrede moet dan niet begrepen worden als een staakt-het-vuren, een overeenkomst tussen subjecten, maar het moet volledig opgevat worden aan mijn zijde. *Ik* ben degene die verantwoordelijk is voor vrede; vrede is precies niet iets *tussen* ons.⁴⁹ Vanuit dit standpunt over de staat of de gemeenschap kan vrede alleen verschijnen als een economisch principe, als een uitwisseling van voorwaarden.

Voor Levinas is de staat er niet om met rechtvaardigheid borg te staan voor het individuele subject, wie het dan ook is, maar andersom: het is de uniciteit van mijn verantwoordelijkheid die elke politieke gemeenschap mogelijk maakt. (Merk op dat het niet gegrond is in mijn subjectiviteit. Het blijft anarchisch, zonder grond. Dat ik verantwoordelijk ben, betekent in geen geval dat ik kan *claimen* rechtvaardig te zijn). Rechtvaardigheid wordt dan niet opgevat als een tirannieke strategie (die meestal uitmondt in wraak, in een roep om rechtvaardigheid), maar als de erkenning van het gelaat. In een interview geeft Levinas aan: "Als er geen juridische gerechtigheid zou zijn, zou er geen limiet zitten aan mijn verantwoordelijkheid."⁵⁰ Levinas vervolgt:

Er is een zekere mate van geweld nodig wat rechtvaardigheid betreft; maar als men spreekt over rechtvaardigheid is het noodzakelijk om rechters te erkennen en is het noodzakelijk om instituties en de staat te erkennen; te leven in een wereld van burgers, en niet alleen van Gelaat tot Gelaat.⁵¹

Toch betekent dit niet dat de staat een menselijke orde is waarin het gelaat weggelaten kan worden. Levinas vervolgt:

Aan de andere kant kunnen we spreken van de legitimiteit of onwettigheid van de staat wat de relatie tot het Gelaat betreft of wat mij vóór de relatie met de ander be-

48. 'Between the one I am and the other for whom I am responsible there gapes open a difference, without a basis in community (Levinas, 1991: 166).'

49. Cf. Levinas, 1991: 167.

50. 'If there were no order of Justice, there would be no limit to my responsibility (Levinas, 1998a: 105).'

51. 'There is a certain measure of violence necessary in terms of justice; but if one speaks of justice, it is necessary to allow judges, it is necessary to allow institutions and the state; to live in a world of citizens, and not only in the order of the Face to Face (Levinas, 1998a: 105).'



treft. Een staat waarin de interpersoonlijke relatie onmogelijk is, waarin het van te voren wordt gestuurd door het eigen determinisme, is een totalitaire staat. Er is dus een limiet aan de staat. Terwijl in Hobbes visie – waarin de staat niet voortkomt uit de beperking van liefdadigheid, maar uit de beperking van geweld – men geen beperking aan de staat kan stellen.⁵²

De interviewer vraagt: “Dus is de staat altijd de acceptatie van een bepaald niveau van geweld?”⁵³ Daarop antwoordt Levinas:

Er is een beginsel van geweld in de staat, maar het geweld kan gerechtigheid inhouden. Dat betekent niet dat geweld niet zoveel mogelijk vermeden moet worden; alles wat het kan vervangen binnen staten, alles wat overgelaten kan worden aan onderhandeling, aan rede is absoluut essentieel; maar men kan niet zeggen dat er geen legitiem geweld is.⁵⁴

Het is dus mogelijk om een onderscheid te maken tussen religieus geweld en politiek geweld. Religieus geweld is niet geweld gepleegd door religieuze personen (want dat is precies modern, politiek geweld bij uitstek!), maar transcendentiaal, dat wil zeggen traumatisch geweld. Het is het geweld dat de rationaliteit van het ego vernietigt om ruimte te maken voor een idee van het subject dat geconstitueerd wordt door radicale transcendentie, wat betekent: door de ander.

Stop de moorden

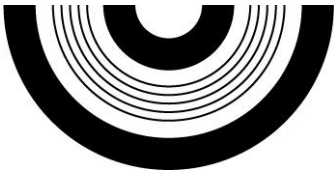
Maar toch, waarom zou het ene geweld geautoriseerd moeten worden om het andere geweld te overwinnen? Levinas heeft een duidelijk antwoord op deze vraag: het gelaat treedt op als het gebod ‘Gij zult niet doden’. Hoewel het onduidelijk blijft hoe een Levinasiaanse ethiek eruit zou zien (opgevat als een antwoord op de vraag ‘wat is het juiste om te doen?’), is het duidelijk dat de inhoud van ethiek het verbod op moord is. Nogmaals, Levinas en Camus komen via volledig verschillende wegen bij een verbod op moord. Net zoals Camus (een denker tegen moord bij uitstek) neemt Levinas aan dat het verlangen om te doden de primaire reactie op de ander is. “De ander is het enige zijnde wiens ontkenning alleen in zijn totaliteit kan worden vastgesteld: een moord. De ander is het enige zijnde dat ik kan willen doden.”⁵⁵ Op het eerste gezicht lijkt dit vreemd, want waarom zouden we in eerste instantie doden? Waarom een filosofie over het verbod op moord dat het antwoord lijkt te geven

52. ‘On the other hand, it is in terms of the relation to the Face or of me before the other that we can speak of the legitimacy or illegitimacy of the state. A state in which the interpersonal relationship is impossible, in which it is directed in advance by the determinism proper to the state, is a totalitarian state. So, there is a limit to the state. Whereas, in Hobbes’s vision—in which the state emerges not from the limitation of charity, but from the limitation of violence—one cannot set a limit on the state (Levinas: 1998a: 105).’

53. ‘So is the state always the acceptance of some level of violence?’

54. ‘There is an element of violence in the state, but the violence can involve justice. That does not mean violence must not be avoided as much as possible; everything that replaces it in the life between states, everything that can be left to negotiation, to speech, is absolutely essential; but one cannot say that there is no legitimate violence (Levinas, 1998a: 105).’

55. ‘The other is the only being whose negation can be declared only as total: a murder. The other is the only being I can want to kill (Levinas, 1998a: 9).’



op een probleem dat verondersteld wordt door de eerste bewering? Maar voor Levinas is het punt dat de ander het enige ding ter wereld is dat kwetsbaar is voor mijn geweld. De ander verschijnt primair aan mij als degene die ik kan doden als ik wil, of erger: wanneer ik ervan overtuigd ben dat ik dat moet doen. Daarom ben ik in de eerste plaats verantwoordelijk voor zijn dood. Nogmaals, geweldloosheid is niet de afwezigheid van geweld, omdat geweld er al is. Levinas' geweldloosheid is niets dan de messiaanse belofte die verschijnt in de spanning tussen de angst om geweld te ondergaan en de angst om geweld te veroorzaken. Ik kan deze angst een halt toeroepen door de ander te doden, met andere woorden: ik kan mijn zelfverzekerde ego verdedigen. Dit is volgens Levinas waarom het ego van de moderniteit, het ego waarop Europa is gebouwd, faalt. De Holocaust trad op als de 'definitieve oplossing' voor een vermeend geweld tegen een zelfverzekerde natie. "Toch is deze kracht het tegenovergestelde van macht. De overwinning van deze macht is zijn nederlaag als kracht."⁵⁶ Levinas' ethiek is, anders dan bijvoorbeeld die van Aristoteles, allesbehalve een ethiek van macht. Het is een ethiek van kwetsbaarheid. Kwetsbaar voor geweld. In den beginne was er geweld.

Referenties

Zygmunt Bauman (2000), *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, New York: Cornell University Press

Judith Butler (2005), *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.

Albert Camus (2000), *The Rebel*. London: Penguin Classics.

Simon Critchley (2007), *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso.

Elisabeth Goldwyn (2015), *Reading Between the Lines. Form and Content in Levinas's Talmudic Readings*. Pittsburg: Duquesne University Press.

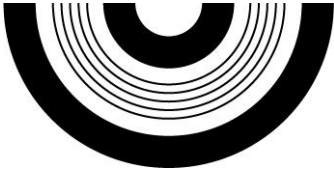
Emmanuel Levinas, (1979) *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

— (1987) *Collected Philosophical Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

— (1988) *In the Time of the Nations*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

— (1989) *The Levinas Reader*. Cambridge: Basil Blackwell Inc.

56. 'Yet this power is the complete opposite of power. The triumph of this power is its defeat as power (Levinas, 1998a: 9).'



Levinas Studiekring

— (1990a) *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

— (1990b) *Nine Talmudic Readings*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

— (1991) *Otherwise than Being*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

— (1994) *Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

— (1998a) *Entre Nous*. New York: Columbia University Press.

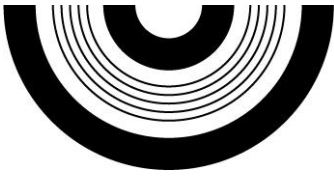
— (1998b) *Of God Who Comes to Mind*. Stanford, California: Stanford University Press.

— (1999) *Alterity and Transcendence*. London: The Athlone Press.

Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*. Michigan: Eerdmans Publishing 2004.

Slavoj Žižek (2006), 'Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence', in: *Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: University of Chicago Press.

— (2013), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Londen: Verso.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIV, december 2019

ISSN 2542-3894

Levinas en het *Sein zum Buch*

Levinas-Studiekring, Utrecht, 5 april 2019

Johan Goud

Lezen is een thema dat me lief is.¹ Niet alleen omdat ik het vanaf het moment dat ik lezen leerde gedaan heb, maar meer nog omdat het als zodanig een thema van groot cultureel en ook moreel belang is. Dat laatste geldt in het bijzonder voor het lezen van fictie: romans, poëzie. Veel literatuurtheoretici (Georg Lukacs, Lionel Trilling, Walter Benjamin, e.a.) hebben het onderstreept: het lezen van romans confronteert je met de in-dividuele, incommensurabele wereld van anderen, zowel die van de auteurs als die van hun personages. Het zijn vaststellingen die ons direct in de kern van het denken van Levinas brengen. Wie fictie leest, raakt binnen de grenzen van zijn of haar eindige bestaan aan wat 'oneindig' is: de tijd van die anderen. Fictie onderwijst je niet zozeer in het doelbewust omgaan met de beperkte tijd van je eigen leven, maar voegt aan die beperkte tijd haar eigen 'droomtijd'² toe. Ze bevolkt de ogenschijnlijk naar binnen gekeerde geest van de lezer met levende en dode anderen en hun tijd.

1.

Het bewandelen van omwegen hebben fictie en poëzie gemeen met het filosofisch denken. Daarvan zijn allerlei voorbeelden te geven, maar ik zal me concentreren op het denken van Levinas. In veel gevallen beginnen we te denken, merkt hij op, door ervaringen die ons buiten ons gewone bestaan stellen: een scheiding, geweld, ervaringen van verveling en leegheid.³ De woorden ontbreken daarbij meestal nog. Het lezen van – al dan niet filosofische – boeken maakt dat die schokkende ervaringen problemen worden en pas echt te denken gaan geven. In de literatuur stuiten we op 'het ware leven dat (weliswaar) afwezig' (Rimbaud), maar niet utopisch is. Het tekent zich af in wat we verlangen, hopen, liefhebben.

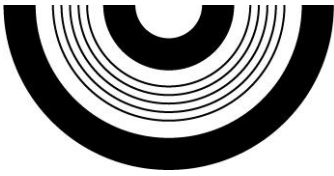
Zijn gedachtegang verloopt dan als volgt. Als we boeken bij voorkeur als gereedschap hanteren, dus als informatiebron, leermiddel, handboek, onderschatten we de 'ontologische' waarde die de in boeken neergeslagen menselijkheid bevat. Het boek is een modaliteit van ons zijn.

In feite betekent lezen dat we boven het realisme – of boven de sfeer van het politieke – boven onze zorg om

1. Zie Johan Goud (red.), *Door woorden gekust. Talen van de liefde*, Zoetermeer 2016, p.153-171.

2. Een term die ik ontleen aan het fraaie essay van Oek de Jong, *Wat alleen de roman kan zeggen*, Amsterdam-Antwerpen, 2013.

3. Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Némo*, L'espace intérieur 26, Paris 1982, p.15-16



Levinas Studiekring

onzelf, uitstijgen – maar zonder ons uit te leveren aan de goede intenties van de verfijnde ziel die in ons huist of aan de normatieve idealiteit van wat ‘moet zijn’.⁴

Lezen behoedt ons, anders gezegd, voor estheticisme en moralisme. Levinas voegt een intrigerend zinnetje toe:

Zo opgevat, is de bijbel voor mij het boek bij uitnemendheid.⁵

Op die laatste uitspraak kom ik verderop terug. Maar nu eerst: wat valt te verstaan onder de ontologische waarde van het boek, het boek als modaliteit van ons zijn? Kunnen we dat preciezer formuleren?

2.

Het denken van Levinas vergezelt me al lange tijd. Hoe komt het dat zo’n fascinatie een leven lang blijft bestaan? In de loop der jaren hebben zich talloze alternatieven aangediend. Maar geen van die interesses en invloeden is even diepgaand en even duurzaam gebleken. Over de oorzaken daarvan valt veel te zeggen. Dat de autobiografische factor van groot gewicht is, lijkt wel zeker. De filosoof die verklaarde dat de voorkeur voor een filosofie nauw samenhangt met de persoon die je bent⁶, had dunkt me groot gelijk. Wat mijn eigen voorkeur voor Levinas betreft zijn diverse verklaringen aan te voeren. Bijvoorbeeld zijn scherpe besef van het nomadisch karakter van de wijsheid. Model daarvoor – in leer en in levenswijze – stond de figuur van Chouchani, die ‘mythische, woeste clochard ... met zijn haast diabolische intelligentie en eruditie’, beroemd in de Parijse joodse gemeenschap van direct na de oorlog en de holocaust. Elie Wiesel, evenals Levinas een toegewijd leerling van deze harde leermeester, tekende uit zijn mond een woedende uitroep op: ‘Zul jij ooit begrijpen dat je leven en zoeken een dwaling was, omdat God beweging betekent en niet verklaring?’⁷ Hoe kan ik de aantrekkingskracht die het denken van Levinas op me uitoefende verder uitleggen? Zijn ideeën over de vrijheid die niet permissief maar moeilijk is, zijn uiterst (zelf)kritische visie op godsdienst resulterend in ‘een godsdienst van volwassenen’, zijn omkering van de liefde voor wijsheid tot een concreet perspectief op wat hij wijsheid van de liefde noemt. Dat alles speelt mee.

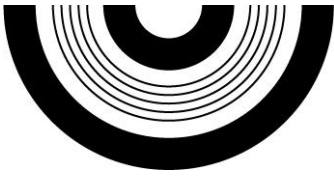
Maar in dit verband gaat het me om de essentiële betekenis van het lezen en schrijven, het boek. Op een andere plaats dan de zojuist aangehaalde, eveneens in het verband van een filosofisch interview, formuleert Levinas zijn inzicht in

4. Ibid., p.16 (vert.JFG).

5. Ibidem.

6. J.G.Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), III, p.18.

7. Elie Wiesel, *De dodenzang*, Verhalen, vert. Jan Versteeg, ,s-Gravenhage 1990 (2de druk), p.96.



wat hij daar de ontologische waarde van het boek noemt, met de Duitse uitdrukking *Sein zum Buch*. Die hoogachting voor boekenwijsheid heeft ongetwijfeld mede een biografische achtergrond. 'In ons gezin gold de ouderwetse opvatting, dat studeren het allergewichtigste was in het leven.'⁸ Boeken waren alom aanwezig. Zijn vader dreef een boekhandel en zijn tante beheerde de Russische bibliotheek van Kovno.⁹

(We) vergeten hoe diepgaand onze relatie tot het boek is. Boeken zijn er overal waar mensen zijn, zelfs nog voor ze boeken werden: in de geïnspireerde taal van spreekwoorden, fabels en folklore. Het menselijk wezen *is* niet slechts in de wereld, het is niet alleen een *in-der-Welt-Sein*, maar ook een *zum-Buch-Sein* in relatie tot het geïnspireerde Woord – een context die voor ons bestaan even belangrijk is als de straten, de huizen en de kleding. Het boek wordt ten onrechte uitgelegd als iets dat louter *Zuhandenes* is, als iets dat bij het voorhandene hoort, als een handboek. Mijn relatie tot het boek is in geen geval een puur utilitaire, ze heeft niet dezelfde betekenis als mijn relatie tot hamer of telefoon.¹⁰

Het *zum Buch Sein*. Hoe dit uit te leggen? Op die twee geciteerde plekken waar hij er iets over zegt, legt Levinas twee met elkaar verbonden accenten. Het lezen tilt ons uit boven de zorg om onszelf, boven het realisme en de politiek. Dat is het eerste. Het doet dat, merkt hij in dat tweede gesprek op, door ons te betrekken op de dimensie van het woord, het *geïnspireerde* woord – zo voegt hij toe – een dimensie die zich onderscheidt van die van de voorhanden dingen en het denken in termen van nut.¹¹

Over deze passages zou een boek te schrijven zijn; er is tot nu toe alleen door de Leuvense filosofen IJsseling en Visker aandacht aan besteed. Ze refereren aan zoveel in het denken van Levinas en in dat van Heidegger, tegen wie hij als zo vaak ook hier polemiseert, dat het een boeiende alhoewel lastige analyse zou opleveren. In het verband van dit artikel gaat het om de vraag: wat kunnen we ervan leren over het *Sein zum Buch*, een menselijk bestaan – ik waag me aan een eerste omschrijving – dat (niet aan het voorhandene, niet aan de wereld, niet aan de dood, maar) aan het Boek zijn betekenis ontleent.¹² Ik plaats er drie notities bij.

In de **eerste** plaats deze. Het boek heeft een *ontwortelend* effect. Het hoort niet primair thuis in de wereld van technische dingen die we als instrument hanteren – om met be-

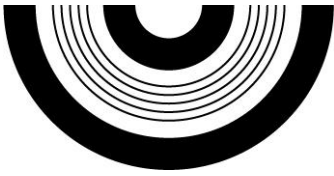
8. François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui-etes vous?*, Lyon 1987, p.68

9. Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas. Een biografie*, Baarn 1996, hoofdstuk 1.

10. 'Philosophie, Justice et Amour. Entretien avec Emmanuel Levinas' door R.Fornet en A.Gómez (3 en 8 oktober 1982), in : *Concordia* 3 (1983) p.64.

11. Mijn interpretatie wijkt hier af van die van Samuel IJsseling, *Boekenwijsheid*, Kampen (Kok Agora) 1995, p.27, die boeken, kleding en behuizing op één lijn plaatst.

12. Vgl. Rudi Visker, *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, Amsterdam 2007, hoofdstuk 7.



hulp daarvan de plaats waar onze wortels liggen bewoonbaar te maken. Het is evenmin een (uit woorden gebouwd) tempelwerk in de geest van Heidegger, dat 'een wereld ontsluit en die tegelijk terugplaatst op de aarde, die zodoende zelf als *geboortegrond* verschijnt'.¹³ Het boek, ieder boek dat die betiteling waardig is, bevat geïnspireerde taal die diametraal tegenover de verworteling staat van wat Levinas 'heidendom' noemt. 'De komst van de Schrift – dus van het Boek – is niet de onderschikking van de geest aan een letter, maar de letter die op de plaats van de geboortegrond komt. De geest is vrij in de letter en geketend in de wortel. Het is op de dorre woestijngrond waar niets zich vasthecht, dat de echte geest neerdaalde in een tekst om zich universeel te manifesteren.'¹⁴ Het boek maakt ons vrij van een monomane gehechtheid aan de geuren, kleuren en sentimenten van de eigen bodem en opent onze geest voor andere wortels en vreemde plaatsen.

In de **tweede** plaats heeft het boek, die neerslag van het geïnspireerde woord, een *veroneindigend* effect. Levinas vermeldt het niet in de twee aangehaalde passages, maar de formulering *Sein zum Buch* roept als vanzelf de associatie met Heideggers 'Sein zum Tode' op. Evenals dat bij de wortelbodem en de geboortegrond het geval was, breekt ook in dit geval het boek door grenzen heen. Geen ruimtelijke grenzen in dit geval, maar grenzen in de tijd. In de visie van Heidegger is het menselijk bestaan onontkoombaar eindig, een bestaan dat door de dood afgebakend wordt en aan die afbakening zijn betekenis ontleent. Levinas spreekt met het oog daarop polemisch over 'het geïsoleerde en heroïsche wezen dat (...) de dood tegemoet treedt uit pure moed, wat ook de zaak moge zijn waarvoor het sterft', en confronteert dit met zijn visie op een subject 'dat leeft in de oneindige tijd van de vruchtbaarheid'.¹⁵ Concreet en op boeken toegepast wijst hij naar de voor- en nawoorden waarin filosofen uit de afronding van hun systeem naar buiten treden en communicatie zoeken met hun lezer. Of herinnert hij aan de kracht van het dichterspreken dat de grenzen van het denken te buiten gaat en uitnodigt tot een oneindige interpretatie.¹⁶

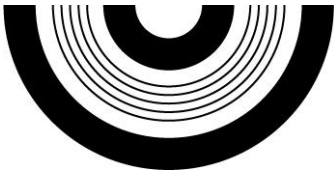
Met het **derde** perspectief op het 'Sein zum Buch' beweeg ik me veel verder af van de expliciete intenties van Levinas. Een bestaan dat zijn betekenis vindt in de nabijheid tot het boek is een *veelvuldig* en *ontwapend* bestaan. De filosoof Odo Marquard heeft dat als het 'Sein zum Text' betiteld. Zijns inziens kwam dat tegen het eind van de genadeloze godsdienstoorlogen die Europa teisterden tot ontwikkeling. Het maakte een pluraliserende hermeneutiek mogelijk, één

13. Martin Heidegger, *Holzwege*, GA I.5, Frankfurt a/M 1977, p.28. Gec. door Rudi Visker, *Lof der zichtbaarheid*, p.210.

14. Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, p.183. Gec. door Rudi Visker, *Lof der zichtbaarheid*, p.184 (vert JG).

15. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1974, 4^{de} druk, p.284.

16. Vgl. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, p.216.



die vele betekenissen en soorten van geest in de ene letter onderscheidde. En het maakte een eind aan het door Marquard zo genoemde 'monomythische' bijgeloof in de absolute tekst met zijn enig ware betekenis. Het is zoals we weten een populair, alle eeuwen door en tot nu toe door velen gehuldigd bijgeloof, dat onvermijdelijk een 'Sein zum Tot-schlagen' genereert. Gedachten van onvermoede actualiteit.

Tot zover over het Sein zum Buch, een menselijk bestaan dat – ik pas mijn eerder gegeven omschrijving aan – niet aan de verworteling hier of daar, niet aan de eindigheid, niet aan een absolute waarheid zijn betekenis ontleent, maar aan het Boek. En die term 'boek' moet, we hoorden dat al, ruim genomen worden: 'Boeken zijn er overal waar mensen zijn, zelfs nog voor ze boeken werden: in de geïnspireerde taal van spreekwoorden, fabels en folklore.' Boeken in deze ruime zin van het woord zijn zo beschouwd kenmerkend voor menselijk bestaan. Dat is, zo blijkt hier, fundamenteel erotisch, met hevig verlangen zoekend naar betekenis, preciezer: naar het verontrustende, verstorende, mogelijk verzoevende andere. Of ook naar *de* ander, klein dan wel groot geschreven.

Wat valt over de achtergrond van deze fraaie gedachten verder te zeggen, de levensbeschouwelijke achtergrond in het bijzonder? Ik los een eerder gedane belofte in en keer terug naar die afsluitende zin van Levinas, nadat hij gesproken had over de ontologische waarde van het boek en over het lezen dat ingaat tegen de verleidingen van estheticisme en moralisme: 'Zo opgevat, is de bijbel voor mij het boek bij uitnemendheid.', voegde hij toe.

Wat mijzelf betreft, zegt Levinas, heeft het Sein zum Buch – het bestaan dat zijn betekenis ontleent aan het vertelde en het geschrevene – concreet gestalte in mijn omgang met de bijbel. Ik doel daarmee op iets dat aanmerkelijker dieper gaat dan het esthetisch geraakt zijn door bepaalde formuleringen of het ethisch aangesproken zijn. Het gaat, zo zegt hij het in een ander, een derde filosofisch interview, om de vertaling van een ervaring:

... het boek is eerst, niet het bewustzijn.¹⁷

Door zo te spreken voegt hij zich bij een reeks denkers – Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur, om enkelen te noemen – die de wereld van concrete betekenissen beschrijven waarin ons bewustzijn is ingebed. Hij onderscheidt zich van hen door dat pregnant naar voren halen van het boek – even

17. In: Roger Burggraeve, *De bijbel geeft te denken*, Leuven/Amersfoort 1991, p.269.



Levinas Studiekring

belangrijk, zo hoorden we al, als de straten, de huizen en de kleding, of 'het landschap, de aarde en de hemel' die Heidegger met voorrang noemde.

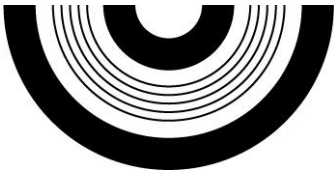
Van grote betekenis op de achtergrond is ongetwijfeld de aloude joodse eerbied voor het Boek, die vandaar ook is overgeplant naar jongere varianten van abrahamitische godsdienst. In een artikel over de erotiek van het schrijven bij Kafka wordt herinnerd aan een uitspraak van rabbi Ismael uit de tweede eeuw na Christus, gericht tot iemand die bezig is de Tora over te schrijven: 'Wees voorzichtig bij uw werk, want het is een Godswerk; als u slechts een enkele letter weglaat of een letter teveel schrijft, vernietigt u de hele wereld.'¹⁸ Wat Levinas betreft is het passender te verwijzen naar de nuchtere wereld van het mitnagidische jodendom dat in de regio waarin hij opgroeide toonaangevend was. Het legde, anders dan het chassidische jodendom, alle nadruk op de bevlogen studie van Tora en Talmoed, op het nauwkeurig *lezen* dus. Typerend voor deze beweging is de overtuiging 'dat de onwetende niet vroom kan zijn'.¹⁹

Levinas spitst deze gedachte toe op een manier die zijn visie in dit verband extra relevant maakt. Het heilige Boek staat model voor alle literatuur, al dan niet op schrift gesteld. Dat maakt het onderzoek naar legenden, fabels en mythen essentieel voor wie de aard van ons menselijke 'in de wereld zijn' op het spoor wil komen. En vervolgens komen ook de werelden van literaire fictie en poëzie voor onderzoek in aanmerking. Die omwegen leren ons meer over onszelf dan de rechtstreekse zelfreflectie van het bewustzijn het doet, zoals hermeneutische denkers als Paul Ricoeur en in ons taalgebied Samuel Ijsseling uitvoerig hebben toegelicht. Model staat het heilige Boek ook waar het gaat om de voorkeur voor ontwortelende, veroneindigende en pluraliserende manieren van lezen. Het is niet moeilijk theorieën van het lezen te vinden die hiermee corresponderen. Theorieën die de vreemdheid van de gelezen tekst onderstrepen en het andere daarvan in zijn andersheid recht willen doen. Ik denk hier voor wat de ontworteling en de pluralisering betreft aan een gedachte van Adorno in *Minima Moralia*: dat het typisch moreel is niet bij zichzelf thuis te zijn. Azar Nafisi haalde deze uitspraak aan in haar literatuuronderricht aan studentes in het Iran van de ayatollahs (1995-1996). Ze legde uit dat de grote werken van de verbeelding je willen laten twijfelen aan wat je vanzelfsprekend vindt en dat ze je tot een vreemde in je eigen huis willen maken.²⁰

18. Detlef Kremer, 'Kafka. Die Erotik des Schreibens. Schreiben als Lebensentzug', in: C.Liebrand (red.), *Franz Kafka. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2010, 2de druk, p.78 (75-86).

19. M.A.Lescourret, *Emmanuel Levinas*, p.24.

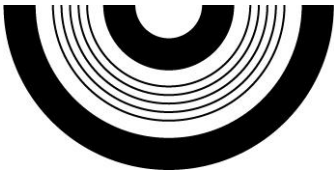
20. Azar Nafisi, *Lolita lezen in Teheran*, vert. Mea Flothuis, Amsterdam 2009, 6de druk, p. 113.



3.

Wat heeft deze uiteenzetting over het *Sein zum Buch* in de visie van Levinas ons opgeleverd? Wat leert ze ons in het bijzonder over wat 'lezen' is? Ik noem zeer in het kort drie conclusies. De eerste is dat lezen niet tot de activiteiten behoort die op een conventionele manier 'nuttig' zijn. Het voegt een in beginsel oneindige ruimte en tijd toe aan ons eindige bestaan. De tweede is dat lezen moreel vormend is. Het kan de bron vormen van een veelvuldige ofwel gepluraliseerde geest; een op anderen georiënteerde, ontwapende humaniteit; een niet door één enkel, maar door vele verhalen geïnspireerd, polymytisch bestaan. In de derde plaats heeft lezen een vervreemdend effect, het gaat gepaard met wat in levinasiaanse termen 'ontworteling' en 'veroneinding' heet, voorbij de grenzen van het *Sein zum Tode*. Het ideale lezen is, zo beschouwd, een radicale vorm van zelfrelativering, in de geest van wat ik zojuist aanhaalde: 'het is inherent aan de moraal niet bij zichzelf thuis te zijn.'²¹

21. Th.W.Adorno, *Minima Moralia. Reflecties uit het beschadigde leven*, vert. Hans Driessen, Nijmegen 2013, par.18, p.27.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIV, december 2019

ISSN 2542-3894

God als lichtheid

Een parallel tussen Emmanuel Levinas en Natalia Ginzburg¹

Renée van Riessen

Wat is het verschil tussen wel en niet geloven in God? De Italiaanse schrijfster Natalia Ginzburg dacht na over deze vraag in 'Over het wel en niet geloven in God' – een van haar mooiste essays. Opvallend is dat ze deze kwestie niet te lijf gaat met argumenten voor en tegen het bestaan van God.² Godsbewijzen krijgen momenteel weer veel aandacht en dat betekent dat er behoefte is aan argumenten voor of tegen het bestaan van God, nog afgezien van de vraag van welke God het bestaan bewezen wordt en wat dat bestaan dan mogelijk zou kunnen betekenen.³ Maar diezelfde godsbewijzen zeggen in de regel weinig over de vraag hoe mensen hun geloof in God ervaren. De observaties van Natalia Ginzburg zijn op dat punt vruchtbaarder. Dat moet de reden zijn dat ik ze zo vaak herlezen heb. Ze heeft oog voor de kwetsbare kant van het geloof in God. Geloof is niet triomfantelijk en eerder een beetje onaanzienlijk:

Wie gelooft voelt geen enkele trots; en wat voor reden zou hij trouwens hebben om trots te zijn op een stompje kaars in zijn hand dat steeds op het punt lijkt uit te doven?⁴

Dit onaanzienlijke van ons geloof in God is voor Ginzburg overigens geen reden om ervan af te zien over dit onderwerp te schrijven. Als ze er dieper op ingaat, signaleert zij dat zulke ervaringen die een gedachte aan 'God' oproepen ons op de meest onverwachte momenten kunnen overkomen. Denk bijvoorbeeld aan het moment waarop je iemand wel zou willen wurgen of aanvliegen, tot je plotseling de weerloosheid en erbarmelijkheid van de ander ziet. Het gevolg is dat je moet lachen om je eigen kwaadheid en dat brengt ineens een gevoel van lichtheid en bevrijding met zich mee. Alsof precies daar, in de overblijfselen van je woede én in je plotselinge lichtheid, misschien God is, als hij bestaat. Ginzburg zegt het voorzichtig:

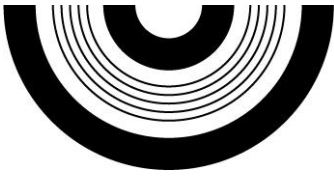
En hieruit moet worden afgeleid dat, als God bestaat, hij zich altijd op die momenten en op die plaatsen bevindt waar iemand zich ontdoet van het loden gewicht van zijn eigen wezen en zijn ogen opricht uit het donkere en giftige gisten van zijn eigen geweten. Hij kijkt naar zichzelf

1. Dit artikel is een fragment uit het eerste hoofdstuk van het boek van Renée van Riessen *Van zichzelf bevrijd; Levinas over transcendentie en nabijheid* dat afgelopen voorjaar (2019) is verschenen

2. Natalia Ginzburg, 'Over het wel en niet geloven in God' in *Mensen om mee te praten. Schetsen en verhalen*, Amsterdam 1977, 153-167.

3. Zie bijvoorbeeld Stefan Paas en Rik Peels, *God bewijzen. Argumenten voor en tegen geloven*, Amsterdam 2013 of Emmanuel Rutten en Jeroen de Ridder, *En dus bestaat God. De beste argumenten*, Amsterdam, 2015.

4. Ginzburg, *Mensen om mee te praten*, 166.



Levinas Studiekring

alsof hij naar een ander kijkt, hij kijkt naar zijn naaste als zijn naaste en hij kijkt naar God als God.⁵

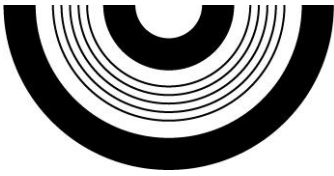
Gods bestaan is volgens Ginzburg dus niet iets waar de kracht van argumenten gemakkelijk vat op kan krijgen. Het draait in haar gedachtegang niet om de aanwezigheid van een alwetend en eeuwig Opperwezen dat de geschiedenis en de toekomst bestiert. Ook de horlogemaker – degene die volgens de filosofie van de Verlichting de kosmos schiep en hem vervolgens aan zijn eigen lot en vrijheid overliet – is afwezig. Van God kunnen we spreken wanneer mensen worden losgemaakt van zichzelf, en van het gewicht van hun eigen bestaan. Wie daarvan loskomt kan weer naar zichzelf kijken alsof hij niet aan zichzelf vastzit, en daarom: als een ander. Hij kan vervolgens de ander zien als een andere mens, één die los van hemzelf bestaat. En met God zou het net zo kunnen zijn. Hij komt op dat moment los van voorstellingen van God.

Levinas

Er zijn duidelijke parallellen tussen Ginzburgs benadering van het 'wel of niet geloven in God' en de godsdienstfilosofie van Levinas. Ook Levinas laat zien dat er momenten zijn waarop de gedachte aan God ons invalt. Niet als een object dat zich te denken geeft, of een hoogste zijnde waarvan het bestaan nog bewezen moet worden, maar eerder als een werking, een bijzonder soort kracht die invloed heeft op onze relatie tot onszelf, op onze verhouding tot anderen en ook op de manier waarop we de tijd beleven. Net als bij Ginzburg is er dan sprake van een moment waarop het zelf van zijn eigen last bevrijd wordt, zodat het in staat is om eerlijk naar zichzelf te kijken. Ginzburg schijft hier: 'naar zichzelf te kijken alsof hij naar een ander kijkt'. Die formulering doet op het eerste gezicht denken aan de filosoof Ricoeur, die een boek wijdde aan de vraag hoe we onszelf kunnen zien 'als een ander'.⁶ Maar de context van haar opmerkingen over God brengt Ginzburg dicht bij Levinas. Het gaat Levinas namelijk niet om de vraag van de identiteit (die bij Ricoeur centraal staat) en evenmin over de vraag hoe we onze authenticiteit kunnen herwinnen – een kwestie die in de moderne levenskunstfilosofie steeds aan de orde is. Die laatste vraag is volgens Levinas niet irrelevant, maar eerder een tikje te frivol. Hij zou zeggen dat aan de problematiek van zelfverlies (jezelf kwijt zijn) en de vraag van het terugvinden van jezelf nog iets voorafgaat dat in elk geval filosofische aandacht verdient (en misschien ook wel therapeutische aandacht). De vergeten vraag die eraan voorafgaat is de vraag hoe we van onszelf los kunnen

5. Idem, 166.

6. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Parijs, 1990.



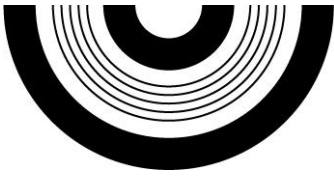
komen. Kunnen we loskomen en bevrijd worden van de onverklaarbare last die op ons drukt doordat we *belast* zijn met het vragen naar onszelf? Het gaat dan niet om het zoeken naar wat verloren is (mijn eigenlijke kern bijvoorbeeld) maar om het kunnen loskomen van iets waarop je op onverklaarbare wijze aan bent vast komen te zitten. Wie of wat kan je daarvan bevrijden? Dat is de eigenlijke bestaanskwestie, die het existentialisme wel heeft gesignaleerd, maar niet opgelost.

Bij zowel Ginzburg als Levinas draait het dus om dit vermogen van jezelf los te komen, en allebei zien ze in dat niemand dit als enkeling kan klaarspelen. Het zijn de anderen die je helpen kunnen om los te komen van jezelf en naar jezelf te kijken alsof je een vreemde bent. Maar opvallender is nog dat ze dit loskomen allebei verbinden met de tussenkomst van iets dat ze als 'God' benoemen. De gedachte aan God, hoe licht en onaanzienlijk ook, heeft kennelijk te maken met dit van jezelf kunnen loskomen. En dat wordt weer ingegeven door de mogelijkheid om jezelf op een afstand te zien, een mogelijkheid die het gevolg is van de 'ruimte' die de gedachte aan God schept.

Loskomen

Wat moeten we ons voorstellen bij die last van het eigen bestaan waaronder mensen volgens Levinas en Ginzburg gebukt kunnen gaan? Het klinkt als een zwaarwichtig onderwerp en misschien is het dat ook – maar aan de andere kant is het tegenwoordig vaak onderwerp van publieke discussie, bijvoorbeeld als berichten over zelfdoding van bekende Nederlanders de kranten halen. Niet alleen de naaste familie, maar ook de publieke opinie blijft dan in verwarring achter en telkens opnieuw komt de vraag op hoe het leven zo ondraaglijk kon worden voor op het oog gezonde mensen, die midden in het leven staan. Intussen lijkt het lijden aan gevoelens van depressie en leegheid steeds toe te nemen – of zijn mensen er tegenwoordig opener over? – en in dat verband wordt gesproken over een ervaring van het leven als een last waaruit geen ontsnapping mogelijk is. Het doet denken aan een gedachte van Heidegger over onze werkelijkheidsbeleving, die nooit neutraal is (als een wetenschappelijke of rationele observatie) maar altijd al gekleurd door onze stemming van dat moment van de dag, ook wanneer dit een kleurloze en monotone stemming is. En juist in deze kleurloosheid kunnen we schoon genoeg krijgen van onszelf, en komt het 'last-karakter' van het bestaan extra pregnant aan het licht. Bestaan manifesteert zich dan volgens Heidegger zelfs als last.⁷

7. Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, Nijmegen, 1998, § 29.



Levinas Studiekring

Ginzburg wijst niet alleen op de bestaanslast die op ons kan drukken, ze noemt ook manieren waarop we ons ervan kunnen bevrijden. Bevrijding omschrijft ze als het zich ontdoen van het loden gewicht van het eigen wezen en het vermogen niet naar binnen te blijven kijken, maar daaruit los te komen en de ogen op te slaan. Dan komen de ander en God in het zicht.

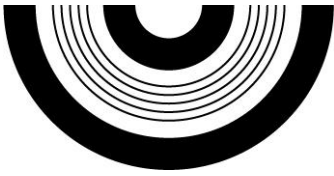
Kenosis: ontlediging en loslaten van jezelf

Zich ontdoen van zichzelf, van het gewicht van een te zwaar zelf – die gedachte vertoont overeenkomst met wat in de filosofie en de theologie *kenosis* (ontlediging) genoemd wordt. Wat wordt er precies mee bedoeld? Meestal spelen in dit begrip twee betekenissen op de achtergrond mee. De eerste is vooral ingekleurd vanuit de christelijke traditie.

Kenosis duidt dan iets aan dat te maken heeft met de incarnatie (vleeswording, menswording) van de in oorsprong goddelijke Christus. Die menswording betekent het afstand doen van zijn goddelijkheid en daarmee het opgeven van bepaalde goddelijke eigenschappen zoals alomtegenwoordigheid en alwetendheid. In de brief van Paulus aan de christenen in Filippi wordt de menswording van Christus in verband gebracht met zijn ontlediging. Paulus citeert daar een hymne over Christus die het woord *ekénoosen* bevat: een vorm van het Griekse werkwoord *kenó-oo*, dat leeg maken of nietig verklaren betekent.

Wat dit leeg maken of ontledigen inhoudt, legt de tekst zelf uit. Christus heeft de goddelijke vorm afgelegd en een menselijke gestalte aangenomen, namelijk de gestalte van een slaaf; hij heeft zich vernederd en is aan het kruis gestorven. Alles wat hier over Christus en zijn ontlediging wordt gezegd, staat in de context van de navolging, omdat het Paulus in deze brief uiteindelijk te doen is om het *effect* van de menswording van Christus op de levenshouding van gelovigen. Aanbevolen worden de zachtmoedigheid, de bescheidenheid en de nederigheid.

Naast de theologische betekenis is er ook een mystieke en meer op de persoon gerichte betekenis van het begrip *kenosis*. De ontlediging wordt dan begrepen als het loslaten van het eigen zelf, in de zin van een leegmaken of opgeven ervan. In alle mystiek tref je dit loslaten van het zelf aan en het lijkt erop je zou kunnen zeggen dat dit aspect kenmerkend is voor de mystieke ervaring als zodanig. Grote mystici gebruiken hiervoor vaak het begrip 'vernietiging', waarmee



bedoeld wordt dat iemand haar zelfheid moet loslaten om haar binnenste ik door een onbekende te laten innemen.⁸

Wijsgerige betekenis

Een nieuwe interpretatie ontstond toen postmoderne denkers als Jacques Derrida, Gianni Vattimo en Mark Taylor het woord 'kenosis' een wijsgerige lading gaven. Zij gebruiken aspecten van het kenosis-begrip om hun kritiek op de traditionele filosofie gestalte te geven, en verwijzen daarbij naar Heideggers kritiek op de metafysica.⁹ Vattimo begrijpt de kenosis als een teken dat het proces van secularisatie een nieuwe zin geeft; Derrida concentreert zich op de 'verwoestijning' van de taal en bij Mark C. Taylor ligt de nadruk op ontleding als een vorm van dwalen. Opvallend aan dit filosofische gebruik van kenosis is dat het zich van het oorspronkelijke betekenisveld verwijderd. De nadruk komt nu te liggen op een mogelijk oneindige verstrooiing van betekenissen van het woord God.

In de filosofie van Levinas vinden we een benadering van kenosis die dichter bij het oorspronkelijk theologische taalveld ligt en die vanuit de fenomenologie een nieuw licht werpt op de menselijke verhouding tot God. In plaats van het perspectief van de oneindige verstrooiing (van de postmodernen) zet Levinas de bestaanservaring van de last centraal en de mogelijkheid daarvan verlost te worden. Het mystieke streven naar leeg-woorden wordt verruild voor het inzicht dat het zelf *van zichzelf* moet worden bevrijd om plaats te kunnen maken voor iets anders. Hij komt daarin zoals gezegd dicht in de buurt van de observaties van Natalia Ginzburg: beiden spreken ze over het vermogen zichzelf te zien als een ander, dat impliceert dat je de ander als naast kunt zien en uiteindelijk God als (niets anders dan) God. De schrijfster (Ginzburg) beschrijft het effect van die ervaring als lichtheid, de filosoof spreekt over de bevrijding van het aan zichzelf geketend zijn.

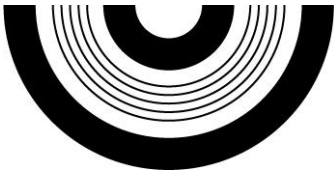
Maar lichtheid komt niet altijd vanzelf. In een gedicht over Johann Sebastiaan Bach gebruikte Rutger Kopland het woord *Leichtigheit* als aanduiding van de manier waarop de componist volgens zijn tijdgenoten het orgel bespeelde:

Volgens zijn tijdgenoten was Johann Sebastian Bach
een virtuoos organist – hij speelde met
een onnavolgbare 'Leichtigheit'

lichthandigheid zou je het kunnen noemen, maar dan zo

8. Deze omschrijving dank ik aan Paul Mommaers' boek *Wat is mystiek?* Nijmegen/Brugge, 1977, 32.

9. Jacques Derrida deed dit het meest expliciet in *Sauf le nom*, Parijs, 1993; Gianni Vattimo in *Ik geloof dat ik geloof*, Amsterdam 1998 en Mark C. Taylor in *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago, 1994



licht dat het was alsof het geen handen waren
die speelden

Ook de lichthandige heeft natuurlijk zijn handen nodig, en zonder het mechaniek van het orgel en de toetsen gaat het niet. Maar uiteindelijk is het alsof er van het 'zuchten van de wind' muziek gemaakt wordt – van lucht:¹⁰

en er een koraal langzaam door de ruimte zweeft,
Als een onzichtbare gewichtloze vogel
Leichtigheit

De lichtheid van Levinas' denken over God

De filosofie van Levinas wordt doorgaans niet met zo'n vorm van lichtheid geassocieerd, maar toch denk ik dat het mogelijk en zelfs verhelderend is om zijn denken over God en godsdienst vanuit die invalshoek te benaderen. De lichtheid die hij zoekt staat in contrast met wat meestal het streven is geweest van de westerse theologie en godsdienstfilosofie. Denk aan de godsbewijzen waarin het altijd heeft gedraaid om de poging de Allerhoogste begripsmatig te benaderen, in termen van eigenschappen of kenmerkende werkingen. Levinas neemt afstand van deze begripsmatige benadering. Hij keert zich ook tegen een meer sacramentele opvatting van de goddelijke presentie, als een overweldigende macht of kracht die menselijk handelen opzij schuift en menselijke relaties vernietigt.¹¹ Net als de rationele benadering mist ook de sacramentele opvatting van Gods presentie datgene waar het in werkelijke transcendentie om draait, namelijk de mogelijkheid van het bestaan van een wezen dat vrij en onafhankelijk tegenover God staat. Wanneer God werkelijk transcendent is, dat wil zeggen, wanneer hij zich werkelijk van het menselijke onderscheidt, dan kan de godservaring niet aan de menselijke ratio worden aangepast en is deze ervaring evenmin iets waaraan de mens kan participeren. Iedere werkelijke godservaring moet daarom door het stadium van atheïsme heen, want pas als het mogelijk niet-bestaan van God aanvaard is, kunnen we tegenover onze natuurlijke en traditionele godsvoorstellingen een vrije positie innemen. Uiteindelijk gaat het in religieuze opvoeding dus om de vorming van een vrij wezen; vrij in denken en vrij ten opzichte van wat altijd goddelijk genoemd werd. Vandaar de kritische afstand die Levinas bewaart ten opzichte van het denken over God in termen van participatie of sacraliteit. De relatie met God is niet vanzelfsprekend, zij berust op de ervaringen van vrijheid, afstand en onafhankelijkheid.

10. Rutger Kopland 'Een koraal', uit de bundel *Een man in de tuin* (2004); hier geciteerd uit *Verzamelde gedichten*, Amsterdam, 2010, 431

11. Emmanuel Levinas, Een godsdienst van volwassenen. In: *Het menselijk gelaat*, Baarn, 1987, 38-39.



Monotheïsme

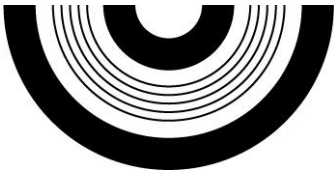
Wie Gods transcendentie op deze manier wil verstaan moet bereid zijn het atheïsme een plaats te geven in de godsdienstigheid. Dat verklaart ook het intrinsieke verband tussen de weg van het monotheïsme (waarin dit element van atheïsme steeds aanwezig is) en de weg van de filosofie. Monotheïsme, de verering van één ware God, is namelijk niet zomaar ontstaan: religiewetenschappers beschouwen het als een contra-religie, die ontstaat als gevolg van de verwerping van het veelgodendom (polytheïsme). Monotheïsme betekent niet dat de vele goden worden vervangen door de figuur van de éne ware God, of dat ze daar uiteindelijk mee samenvallen. Volgens de godsdiensthistoricus Jan Assmann moet het monotheïsme zoals we dit nu kennen, ontstaan zijn door een radicale breuk met de werkelijkheidservaring van het veelgodendom. Het monotheïsme belijdt niet dat er één God is, maar dat slechts één god de 'ware god' is.¹² Levinas verklaart het verband tussen monotheïsme en filosofie door te wijzen op de afstand die beiden bewaren tot het polytheïsme en de vanzelfsprekende (natuurlijke) ervaring van heiligheid die ermee gegeven is. Ten opzichte van deze opvattingen van het heilige of het goddelijke nemen zowel de filosofie als het jodendom een kritische en 'atheïstische' houding aan: er zijn geen natuurlijke goden, en de werkelijkheid zelf wordt niet als goddelijk beschouwd. Vandaar dat we zowel in het jodendom als in de filosofie (denk aan Kant) een ethische opvatting van godsdienstigheid aantreffen, waarin de aanwezigheid van God wordt beleefd in en via de relatie met de andere mens. De kennis van God is hier geen theoretische kennis, maar staat in verband met het begrip gerechtigheid. We ervaren haar dus eerder als een gebod dan als kennis.¹³

Godsdienstigheid en ethiek

Van zo'n verbinding tussen godsdienstigheid en ethiek is in de Bijbel sprake bij de profeten als Hosea, Micha en Jesaja wanneer ze beweren dat God geen belangstelling heeft voor de rituele offerpraktijken, maar dat Hij barmhartigheid vraagt. Levinas legt een verband tussen de profetische teksten uit het 'Oude Testament' (de joodse Bijbel) en een parabel uit het christelijke 'Nieuwe Testament' over het zogenoemde 'laatste oordeel' (het verhaal staat in Mattheus 25). Daar worden de geredden en de verworpenen bij elkaar geroepen om te vernemen waarom ze gered of verworpen zijn. De geredden blijken zonder het te weten voedsel en drinken aan God te hebben gegeven, namelijk toen ze hongerigen en dorstigen te hulp kwamen. De verworpenen

12. Jan Assmann, *The Price of Monotheism*, Stanford, 2010, 30-43. Ook Marc de Kesel schreef over het monotheïsme als een breken van oude godsbeelden in *Goden breken. Essays over monotheïsme*, Amsterdam, 2010, 31-46

13. Levinas, Een godsdienst van volwassenen. In: *Het menselijk gelaat*, 42-43.

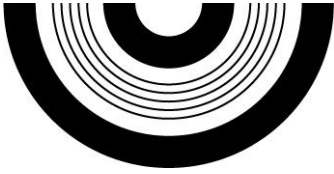


hebben God verjaagd. Als ze vragen wanneer ze dat hebben gedaan, luidt het antwoord (in de parafrase van Levinas): 'toen je de armen wegjoeg'. Levinas legt vervolgens uit dat wij de parabel over het laatste oordeel niet al te metaforisch moeten opvatten (dan is het immers 'alleen maar' een beeld), omdat het verhaal werkelijk duidelijk wil maken dat God (of Jezus) in die armen, hongerigen en dorstigen aanwezig is.¹⁴ Die concrete en onrustig makende aanwezigheid van God is gewichtiger dan zijn presentie in een sacrament als het avondmaal of de eucharistie. Het verhaal over het laatste oordeel uit het evangelie van Mattheus laat zien wat de concrete betekenis van dit sacrament is; het zou voor christenen aanleiding zijn om de woorden die dan in de liturgie uitgesproken worden ('dit is mijn lichaam voor u') op een andere manier te verstaan: als een oproep om niet alleen voor zichzelf te leven.

Scheppende contractie

De aanwezigheid van God in de hongerigen, dorstigen en gevangenen laat zien dat er in het Bijbelse denken iets bijzonders aan de hand is met Gods verhevenheid. De verhevenheid (transcendentie) is er altijd verbonden met menselijke werkelijkheid. Daarom hecht Levinas aan een kenotische opvatting van Gods transcendentie, waarin zijn verhevenheid juist aan het licht komt in de afdalende beweging naar de menselijke werkelijkheid. Een van de wezenlijke momenten van de goddelijkheid van God is dit vermogen om nabij te zijn en zich te ontdoen van zijn God-heid en zijn verhevenheid. Zijn typische manier van 'presentie' komt dan vooral aan het licht in menselijke verhoudingen en ervaringen.

14. France Guwy. *De ander in ons, Emmanuel Levinas in gesprek: een inleiding in zijn denken*, Amsterdam, 2008, 74, 128-129



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIV, december 2019

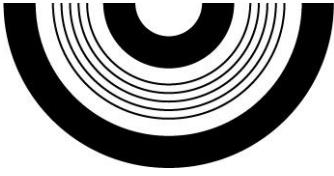
ISSN 2542-3894

Personalia van de auteurs

Ruud Welten is gewoon hoogleraar filosofie aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam en tevens verbonden als universitair hoofddocent filosofie aan de School of Humanities van Tilburg University. In 2001 promoveerde hij op een proefschrift over Emmanuel Levinas.

Johan Goud is sinds 2015 emeritus-hoogleraar religieuze esthetica aan de Universiteit Utrecht en emeritus remonstrants predikant. Hij wijdde o.a. zijn proefschrift aan Levinas (Levinas en Barth – een godsdienstwijsgerige en ethische vergelijking, Leiden 1984). Van 1987 tot 1994 was hij voorzitter van de Levinas Studiekring.

Renée van Riessen is bijzonder hoogleraar christelijke filosofie aan de Universiteit Leiden en emeritus universitair hoofddocent godsdienstfilosofie aan de Protestantse Theologische Universiteit (Groningen). In 2007 publiceerde ze een monografie over Levinas: *Man as a Place of God. Levinas' Hermeneutics of Kenosis* (Springer, Dordrecht), en in 2019 verscheen haar boek *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie en nabijheid* (Sjibbolet, Amsterdam).



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXIV, december 2019

ISSN 2542-3894

Colofon

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

Redactieraad

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

Hoofdredactie

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

Correspondentieadres

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

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

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

ISSN 2542-3894
Houten (Nederland)