

ISSN 1385-4739

## **Mededelingen van de Levinas Studiekring**

Halfjaarlijks Bulletin



LEVINAS - STUDIEKRING

---

14<sup>e</sup> jaargang  
december 2009  
Dubbelnummer

## **Mededelingen van de Levinas Studiekring**

*Journal of the Dutch-Flemish Levinas Society*

Halfjaarlijks bulletin

### *Colofon*

Redactieraad	Prof.dr. Th. de Boer <i>VU Amsterdam</i> Prof.dr. R. Burggraeve <i>KU Leuven</i> Prof.dr. J.F. Goud <i>Universiteit Utrecht</i> Drs. L. Levy <i>Rotterdamse Raad voor Kunst en Cultuur</i> Prof.dr. A. Peperzak <i>Loyala University Chicago</i> Dr. M. Poorthuis <i>KTU Utrecht</i> Dr. A. Schulte Nordholt <i>Universiteit Leiden</i>
Hoofdredactie	Dr. J. Duyndam Dr. R.D.N. van Riessen
Vormgeving	Drs. M. Kremers
Correspondentieadres	Dr. J. Duyndam Universiteit voor Humanistiek Postbus 797 3500 AT Utrecht j.duyndam@uvh.nl

Bijdragen en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. De tekst wordt aangeleverd per e-mail met attachment.

De *Mededelingen* worden gratis toegestuurd aan de leden van de Levinas Studiekring. Losse nummers zijn verkrijgbaar door storting van € 25 op de postrekening van de Levinas Studiekring: 5179094.

ISSN 1385-4739  
Houten (Nederland)

## Inhoud

Woord vooraf .....	3
<i>Joachim Duyndam</i>	
Kenosis en religieuze communicatie.....	5
<i>Renée van Riessen</i>	
De ambiguïteit van de transcendentie.....	27
<i>Johan Goud</i>	
Vorbij het lichaam. Bekering als desincarnatie .....	39
<i>Rico Sneller</i>	
God daalt af. Kenosis bij Levinas: een christelijk begrip in een joods geïnspireerde filosofie .....	62
<i>Marcel Poorthuis</i>	
Personalialia van de auteurs .....	75

## Woord vooraf

Op 5 juni 2009 hield de Levinas Studiekring een studiedag over kenosis en offer. Aanleiding vormde de verschijning van het boek van Renée van Riessen: *Man as a Place of God. Levinas' Hermeneutics of Kenosis* bij uitgeverij Springer. In het voorliggende nummer van de Mededelingen vindt u de tot artikels bewerkte voordrachten van deze studiedag.

Anders dan tijdens de studiedag, opent deze aflevering van de Mededelingen met een uitvoerige bijdrage van Renée van Riessen zelf. In haar bijdrage aan dit nummer, 'Kenosis als religieuze communicatie', knoopt zij aan bij de opvatting van de Italiaanse auteur Natalia Ginzburg over God: God doet zich voor op die plaatsen en op die momenten waarop iemand wordt losgemaakt van zichzelf, zodat hij zichzelf kan zien als een ander. Ook Levinas denkt kenotisch over God, aldus Van Riessen, en het is deze hermeneutiek van de kenosis of ontleding die de ruimte bepaalt waarin het zelf en de ander zich tot elkaar verhouden. Van Riessen thematiseert deze losmaking in relatie tot Levinas' opvatting van theologie en zijn denken over schepping als contractie, geïllustreerd met een beschrijving van kunstwerken van Barnett Newman en Anselm Kiefer.

Johan Goud relateert in een kritische bespreking van het boek van Renée van Riessen, getiteld 'De ambiguïteit van de transcendentie', een louter ethische lezing van Levinas in het algemeen en van kenosis in het bijzonder. Hij wijst op de tragische dimensie in het werk van Levinas, die hij articuleert als een bevrijding tot schuld. Het serieus nemen van de wezenlijke ambiguï-

iteit van de transcendentie en het alterneren tussen geloof en atheïsme zijn in zekere zin ethischer dan de ethiek.

In de volgende bijdrage 'Voorbij het lichaam. Bekering als desincarnatie' bespreekt Rico Sneller Levinas' opvatting van het menselijk lichaam – in termen van de *séparation* van Levinas: *mijn* lichaam – als verhoudingswijze tot het andere en tot de ander, waarbij er sprake is van een gelijktijdige zelfafsluiting en zelf-ontsluiting. Desincarnatie en kenose zijn allesbehalve ascetische bewegingen; het zijn lichaamshandelingen, verbonden met het genietende lichaam.

Marcel Poorthuis, ten slotte, belicht de joodse achtergronden van het christelijke kenosis begrip, in relatie tot Levinas' kritiek op het christendom. Levinas' polemieken met de mystiek en de kwestie van de incarnatie worden hier besproken vanuit Chayyim van Wolohzin, die zichzelf als een brugfiguur zag tussen het chassidische en rationele Talmoedische Jodendom.

De redactie wens u veel genoegen met het voorliggende nummer, en nodigt u graag uit tot reacties en commentaar.

Joachim Duyndam

## Kenosis en religieuze communicatie

Renée van Riessen

**N**atalia Ginzburg is een Italiaanse auteur. Ze schreef niet alleen romans en verhalen, maar ook persoonlijk getinte essays. Daarin raakt ze telkens weer zonder opsmuk de kern van gevoelens en gedachten. In een van haar mooiste essays stelt ze zich de vraag wat het verschil is tussen wel en niet geloven in God. Ze schrijft daar over het geloof in God als iets dat niet triomfantelijk is, maar eerder 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?’<sup>1</sup>

Het onaanzienlijke van het geloof in God is voor Ginzburg niet een reden om op te houden erover te denken en te schrijven. Ze gaat er juist verder op door, en signaleert dan dat we op onverwachte momenten het gevoel kunnen krijgen dat er iets aan de orde is dat met God te maken heeft. Bijvoorbeeld: het moment waarop je iemand anders wel zou willen wurgen of aanvliegen, maar dan plotseling de weerloosheid en erbarmelijkheid van de ander ziet. Het gevolg is dat je om je eigen kwaadheid moet lachen, en dan overkomt je ineens een gevoel van lichtheid, frisheid en bevrijding. Het is dan alsof daar, in de overblijfselen van je woede én in je plotselinge lichtheid, misschien God is. Dan vervolgt ze – en ik citeer nu letterlijk:

---

<sup>1</sup> N. Ginzburg, *Mensen om mee te praten*, Amsterdam 1990, p. 155.

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 alsof hij naar een ander kijkt, hij kijkt naar zijn naaste als zijn naaste en hij kijkt naar God als God.<sup>2</sup>

Ginzburg doet hier een uitspraak over de wijze waarop je Gods bestaan kunt opvatten. Het is geen loden last die op ons drukt; het is ook niet het bestaan van een personage dat zich ver van ons vandaan bevindt. Van 'God' is sprake wanneer iemand losgemaakt wordt van zichzelf, hij of zij raakt wat gewicht kwijt, en dat is dan vooral het gewicht van het eigen bestaan dat op hem drukt. 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 die los van hemzelf bestaat, en met God is het net zo.

Toen ik deze regels weer las, viel mij de overeenkomst op met de manier waarop Levinas over God schrijft. In *Man as a Place of God* heb ik zijn denken over de relatie tussen het zelf, de ander en God geïnterpreteerd met behulp van de invalshoek van de zelf-ontleding of kenosis. Mijn centrale stelling is dat Levinas kenotisch denkt over God, en dat deze hermeneutiek van de kenosis of ontleding de ruimte bepaalt waarin het zelf en de ander zich tot elkaar verhouden.<sup>3</sup> 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 eerlijk naar zichzelf te kijken. Ginzburg schijft hier: 'naar zichzelf te kijken alsof hij naar een ander kijkt', en die formulering doet op het eerste gezicht aan

---

<sup>2</sup> Ibid., p. 166.

<sup>3</sup> R.D.N. van Riessen, *Man as a Place of God, Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Dordrecht 2007, p. 164-172.

Ricoeur denken. Maar de context waarin deze opmerking staat brengt haar dichtert in de buurt van de subject-opvatting van Levinas. Ginzburg verbindt namelijk dit vermogen om van jezelf los te komen (en dan ook naar jezelf te kijken alsof je een vreemde bent voor jezelf, dus: alsof je een ander bent), met de tussenkomst van iets dat ze als God benoemt. De verschijning van God, hoe licht en onaanzienlijk ook, heeft voor Levinas en Ginzburg te maken met de ontdekking dat je kunt loskomen van jezelf, van een drukkend en al te zwaar zelf. Dat hangt samen met de mogelijkheid jezelf op een afstand te zien, een mogelijkheid die in het leven wordt geroepen door de ruimte die de gedachte aan God in het leven roept.

Het scheppende en bevrijdende van God heeft daarom alles met kenosis of onteigening te maken. Of, zoals Ginzburg zegt: met de mogelijkheid die er dan ineens is om je te ontdoen van het loden gewicht van je eigen wezen. Pas dan kun je jezelf van een afstand zien, en dan valt, voor een moment, alles op zijn plaats: ik ben maar ik; de naaste is de naaste en God is God. Ik zal in het vervolg van dit artikel de gesignaleerde overeenkomst tussen Ginzburg en Levinas verder toelichten vanuit Levinas' filosofie, waarbij ik het denken over kenosis in verband breng met Levinas' opvatting van theologie en met zijn denken over schepping als contractie. Dit laatste illustreer ik met met twee voorbeelden uit de moderne kunst. Ik sluit af met enkele opmerkingen over kenosis in verband met plaatsvervangende en religieuze communicatie.



## *De betekenis van kenosis*

Zich ontdoen van zichzelf, van het gewicht van een te zwaar zelf – die gedachte vertoont overeenkomst met wat theologen kenosis zijn gaan noemen. Het theologenwoord kenosis is vervolgens de filosofie binnengekomen, je treft het aan bij denkers als Gianni Vattimo, Jacques Derrida en Mark C. Taylor, en ook in de filosofie van Emmanuel Levinas.

Volgens het woordenboek heeft kenosis twee betekenissen.<sup>4</sup> De eerste is: het afstand doen (ook wel ‘vernietiging’) van de goddelijkheid van Christus bij zijn vleeswording. We bevinden ons hier in het taalgebied van de theologie, waar ‘kenosis’ een ander woord is voor de menswording van Christus, een proces waarin Hij, volgens de theologie, bepaalde goddelijke eigenschappen als alomtegenwoordigheid en alwetendheid heeft opgegeven om voluit mens te kunnen zijn. De meest indringende en invloedrijke tekst over de menswording van Christus vinden we in de Filippenzenbrief. Hier haalt Paulus een hymne over Christus aan die het woord *ekénoosen* bevat; dit is een vorm van het Griekse werkwoord *kenó-oo*, dat ‘leeg maken’ of ‘nietig verklaren’ betekent.

Wat dit leeg maken, nietig verklaren of ontledigen inhoudt, legt de tekst zelf uit. Christus heeft de goddelijke vorm afgelegd en een menselijke gestalte aangenomen: de gestalte van een slaaf; hij heeft zich vernederd en is aan het kruis gestorven. Er is echter niet alleen sprake van vernedering, ook de verhoging heeft in de tekst een plaats: ‘daarom heeft God hem hoog verheven en hem de naam geschonken die alle naam te boven gaat’. Overigens staat de hele passage bij Paulus in de context

---

<sup>4</sup> Ik ben uitgegaan van Van Dale's *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*.

van de navolging: uiteindelijk gaat het hem om het effect van de menswording op de levenshouding van gelovigen. Dit moet er een zijn van zachtmoedigheid, bescheidenheid en nederigheid.<sup>5</sup>

Naast de theologische betekenis vermeldt het woordenboek als tweede de mystieke en meer op de persoon gerichte betekenis die het woord kenosis kan hebben. De ontleding is dan gericht op het zelf, in de zin van 'het afstand doen van het zelf of het teloorgaan van het zelf.' In alle mystiek tref je dit loslaten van het zelf aan; en Paul Mommaers zegt dan ook, in zijn inleiding op het verschijnsel mystiek, dat het opgeven van de ikheid bij de mystieke ervaring hoort. Als grote mystici hiervoor het begrip 'vernietiging'gebruiken bedoelen ze niet dat de mens er in zijn geheel aan moet, maar dat hij 'zijn zelfheid moet laten varen' om zijn binnenste ik door een onbekende te laten innemen.<sup>6</sup>

### *De ambiguïteit van het theologische bij Levinas*

De betekenis van kenosis bij Levinas komen we het beste op het spoor via een omweg. Die omweg vergt dat ik eerst stilsta bij de ambiguïteit van het theologische bij Levinas. Het theologische is voor hem de poging te thematiseren en begripmatig te benaderen wat men niet thematiseren kan, namelijk: God, de oneindige, de ervaring van transcendentie. De ware metafysicus is geen theoloog, maar een 'atheïst':

---

<sup>5</sup> Zie voor een reeks interpretaties van kenosis in de christelijke dogmatiek Rinse Reeling Brouwer, 'Kenosis in Philippians 2: 5-11', in: O.K. Zijlstra (ed), *Letting go, Rethinking Kenosis*, Bern 2002, p. 69-108.

<sup>6</sup> P. Mommaers, *Wat is mystiek?*, Nijmegen/Brugge 1977, p. 32.

L'athéisme du Métaphysicien – signifie positivement que notre rapport avec le Métaphysique est un comportement éthique et non pas la théologie, non pas une thématization, fût-elle connaissance par analogie des attributs de Dieu.<sup>7</sup>

Aan de andere kant erkent ook Levinas dat theologie en religie door de tijd heen een belangrijke plaats zijn geweest waar de echo's van deze ethische ervaring, al is het in onvolmaakte vorm, bewaard zijn gebleven. Hij treft dat niet alleen aan in de joodse religiositeit, maar ook in het christelijke evangelie, bijvoorbeeld in Mattheus 25. In gesprek met Roger Bruggraeve interpreteerde hij juist deze tekst als een oorspronkelijke manier om God te ervaren: in de sociale relatie, in de relatie met de ander. God kan ons 'invallen' door een onverwacht aspect van de andere mens. Het kan iets in het gezicht zijn (waardoor het 'gelaat' wordt), maar ook een hand, een rug. Mattheus 25 vertelt een verhaal over het laatste oordeel, waarin mensen gered zijn omdat ze Christus geholpen hebben. Hun wedervraag is: wanneer heb ik u geholpen? Het antwoord luidt: toen je de arme hielp. Dit antwoord is voor Levinas een reden deze tekst sacramenteel of eucharistisch te lezen: de werkelijke aanwezigheid van God overkomt ons dan in het hier en nu. Hier 'schiets God ons te binnen'.<sup>8</sup> Niet in het klassieke sacrament, maar daarbuiten, op straat, in de menselijke verhoudingen. Om duidelijk te maken hoe het mogelijk is dat God ons juist op deze manier invalt, gebruikt Levinas dan het woord kenosis, als een vertaling van het feit dat God 'naar beneden spreekt, dat hij naar de schepping afdaalt.'

---

<sup>7</sup> E. Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye 1974 (4<sup>e</sup>), p. 50.

<sup>8</sup> In interviews heeft Levinas dikwijls gewezen op het belang van Jesaja 58, waarin de het zoeken naar Gods nabijheid ('la dévotion même') op één lijn komt te staan met de toewijding aan de andere mens ('le dévouement de l'autre homme'). Hij verbindt dit motief regelmatig met de pericope over het laatste oordeel uit Mattheus 25. Zie E. Levinas, *À l'heure des nations*, Paris: Minuit, 1988 p. 162, 202 en het interview met Roger Bruggraeve in *De Bijbel geeft te denken*, Leuven 1991, p. 271.

Ontlediging komt dan naar voren als ‘een van de wezenlijke momenten van de goddelijkheid van God’, het is bovendien een aspect dat direct in verband staat met de mogelijkheid dat God lijdt in de vervolging van zijn mensen.<sup>9</sup>

Dat is de ene kant van kenosis: God ontdoet zich van zijn God-heid, zijn verhevenheid, zijn absolute transcendentie en komt zo dichtbij. Maar Levinas heeft ook aandacht voor de subject-kant van deze gebeurtenis. Hoe ziet het eruit bij de ontvanger? Ook daar is sprake van een kenotische denkfiguur.

Zie bijvoorbeeld *Transcendance et Intelligibilité* (1983), waar Levinas tegen de gangbare noties van transcendentie in filosofie en religie in op zoek gaat naar een oorspronkelijker manier om de ervaring van transcendentie te beschrijven. Hij noemt het ook wel: een meer oorspronkelijke spiritualiteit, en omschrijft die als ‘het ontwaken van het bewustzijn’ of ‘affectiviteit’.<sup>10</sup> Ook filosofen kunnen volgens hem luisteren naar die transcendentie en gehoor geven aan haar roep. De ‘stem’ waarover hij spreekt hoeft niet nadrukkelijk te komen uit een religieuze openbaring. Het is mogelijk, maar uiteindelijk is religie is niet nodig voor het ‘herkennen’ van transcendentie.<sup>11</sup>

Levinas is er iets meer van gaan zien door de meditatie van Descartes over metafysica nauwkeurig te herlezen. In dat spoor begrijpt hij transcendentie nu als de relatie waarin het oneindige nadert tot een eindig bewustzijn, dat die transcendentie ontvangt zonder haar helemaal te kunnen bevatten. Het effect is niet een rustig opmerken van de transcendentie, want iets dat niet bevat kan worden is vooral een kwetsing voor de autonomie

---

<sup>9</sup> Burggraeve, *De Bijbel geeft te denken*, p. 275.

<sup>10</sup> E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, p. 57, 59; E. Levinas, *Transcendance et Intelligibilité, suivi d'un entretien*, Genève 1984, p. 26-27.

<sup>11</sup> Levinas, *Transcendance et Intelligibilité*, p. 17, 32.

van het bewustzijn; het wordt er onrustig van, uit balans gebracht, zelfs uit zijn voegen gerukt.<sup>12</sup>

Opvallend is dat Levinas de twee kanten van dit proces – de nadering van het oneindige tot het eindige bewustzijn – beschrijft in termen die op de kenosis teruggaan. Aan de kant van de oneindige (of ‘God’) zien we een contractie, die de nadering van het oneindige tot het subject mogelijk maakt. Contractie is dan een ander woord voor de kenosis die zojuist ter sprake kwam. Aan het kant van het eindige bewustzijn wordt een speciaal effect zichtbaar van die nadering: het bewustzijn laat zijn zelfheid los, begint de greep op het ego te verslappen en wordt ‘belangeloos’. Het houdt niet langer aan zichzelf vast, het geeft de poging op zichzelf te verharderen en zo al wat het overkomt te overleven. Het gaat over naar een andere modus. Levinas spreekt over een ‘denucléation du sujet’, en contrasteert dit met Spinoza’s bekende beeld van de zelfhandhaving van het subject als ‘conatus essendi’.<sup>13</sup>

Voorlopig kunnen we dus de conclusie trekken dat Levinas, ondanks zijn kritiek op de theologie, ook vasthoudt aan een gemeenschappelijke inspiratiebron van zowel filosofie als theologie. Dat gemeenschappelijke element zoekt hij in de nadering van een transcendentie die zich noch theologisch, noch filosofisch laat inkaderen en die nog het beste in termen van kenosis beschreven kan worden.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 26-7. De meest vergaande tekst over de affectiviteit en het de-stabiliserende effect van de transcendentie is ‘Dieu et la philosophie’, in E. Levinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, zie m.n. p. 108-111.

<sup>13</sup> E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag 1974, p. 151, zie ook p. 4-5.

### 3. *Scheppende contractie*

In de vorige paragraaf kwamen de twee kanten van transcendentie als afdaling naar voren: het betrof zowel een wezenlijk aspect van God, maar kon ook filosofisch gezien worden als een ‘transcendentie in de immanentie’. In *Totalité et infini* werkt Levinas dit uit in de vorm van een reflectie op de filosofische theologie. In gesprek met Aristoteles en Hegel doet hij dan het voorstel om de manifestatie van het Oneindige te denken als een *contractie*:

L’infini se produit en renonçant à l’invasion d’une totalité dans une contraction laissant une place à l’être séparé.<sup>14</sup>

De kenmerkende eigenschap van dit oneindige is niet dat het de werkelijkheid bijeenhoudt in een volkomen, geslaagd begrip – zoals bij Hegel, waar de Geest na een lange reis door de werkelijkheid weer bij zichzelf terugkeert – maar dat het zich daarentegen terugtrekt uit het zijn dat geen einde lijkt te kennen om plaats te maken voor het zijnde dat *gescheiden* van het oneindige bestaat. Het Oneindige of Absolute is dus niet het begrip dat alles in zichzelf besloten houdt, het is geen verzameling, maar een verwijdering, die erop gericht is plaats te maken voor wat anders dan en apart van het oneindige bestaan kan.

Wat hier op het eerste gezicht een vermindering lijkt – het Absolute wordt kleiner in de contractie, het geeft iets van zijn macht en invloedssfeer op – is op den duur een verrijking, omdat er ruimte komt voor relaties en voor een vrij, gescheiden bestaan. De contractie van het oneindige heeft een scheppende

---

<sup>14</sup> Levinas, *Totalité et infini*, p. 77.

kracht. Opvallend is dat Levinas in deze vorm van scheppen de eigenlijke betekenis van de notie 'creatio ex nihilo' zoekt:

La création ex nihilo rompt le système, pose un être en dehors de tout système, c'est-à-dire là où sa liberté est possible.<sup>15</sup>

Geschapen zijn is voor Levinas hetzelfde als afgescheiden, gescheiden zijn. Daarmee verzet hij zich tegen de idee van de totaliteit die je terugvindt in de metafysica van Plotinus tot Hegel, en die uitgaat van de aanwezigheid van alles in de zijnsgrond, in de 'schoot van de eeuwigheid'.

#### *4. Gods overgave aan de mens als creatieve kenosis*

In gesprek met theologen heeft Levinas regelmatig naar een specifiek joodse benadering van het kenosis-motief gezocht, om het verschil met de christelijke opvatting zichtbaar te maken. Bijvoorbeeld in 'Un Dieu homme?', een lezing gehouden in 1968 voor een gezelschap van katholieke intellectuelen.<sup>16</sup>

De kern van 'Un Dieu homme?' is een eigen interpretatie van incarnatie, opgevat als de mogelijkheid die God zelf heeft om af te dalen naar de mens(heid) zonder zijn transcendentie op te geven. Hiermee toont God zijn verbondenheid met mensen, speciaal met de armen en gebrokenen van hart. Met het aanhalen van Kierkegaards idee van de vervolgte waarheid betreft Levinas meteen een christelijke stem in zijn betoog. Ook bij Kierkegaard is Gods transcendentie geen manifestatie van een overmacht, maar eerder een raadsel dat zichtbaar is voor hen die

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>16</sup> 'Un Dieu homme?', in *Entre Nous, essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991.

niet de zekerheid van Gods bestaan zoeken, maar integendeel aan hen die bereid zijn dit spoor van een 'vervolgde waarheid' te volgen.<sup>17</sup>

Het specifiek joodse perspectief op de kenosis onderzocht Levinas in 'Judaisme et Kénose'<sup>18</sup>. Hier legt hij een relatie tussen de Christushymne uit Philippenzen 2 en bepaalde godsvoorstellingen uit de Psalmen en de Talmoed, bijvoorbeeld: momenten waarop Gods verhevenheid en majesteit direct in verband met zijn betrokkenheid bij de armen, de behoeftigen en de gebrokenen van hart.<sup>19</sup>

Bij de Litouwse rabbi Chaim van Volozin (1759-1821) – wiens boek *Nefesj Hachaim* postuum werd gepubliceerd<sup>20</sup> – vond Levinas een authentiek joods perspectief op de kenosis. Bij Chaim van Volozin draait alles om de Talmoed, als het eigenlijke en authentieke element van de joodse spiritualiteit. Naast de intellectuele betekenis wees de Voloziner rabbi ook op de liturgische en ethische betekenis van de studie van de Tora, als een manier voor de mens om zich in verbinding te stellen met Gods wil.

Op de achtergrond van de denkwereld van Chaim van Volozin staat de kaballistische opvatting dat God veel werelden geschapen heeft die tot elkaar in een hiërarchische verhouding staan. Binnen deze hiërarchie neemt de mens een bijzondere plaats in. Alles hangt van de mens af, zelfs het uitstorten van Gods geest. De ziel van de mens, de goddelijke adem ('souffle divin', een verwijzing naar Genesis 2:7) wordt gezien als iets dat dichtbij de troon van God staat. Een goddelijke adem is de men-

---

<sup>17</sup> Levinas, *Entre Nous*, p. 74.

<sup>18</sup> E. Levinas, *À l'heure des nations*, Paris 1988, p. 133-153.

<sup>19</sup> Levinas, *À l'heure des nations*, p. 134.

<sup>20</sup> Levinas schreef het voorwoord bij de Franse vertaling van *Nefesj Hachaim: L'Âme de la vie*, Paris 1986, VII-X.



selijke ziel als hij in levende verbinding met God staat door de studie van de Tora. Op deze manier voedt de mens Gods verbinding met de wereld.<sup>21</sup>

### 5. Excurs: ZimZum in de moderne kunst

Op basis van het denken van Chaim van Volozin ontwikkelt Levinas gedachten over de goddelijke ontleding die ook scheppend is. Wat het woord scheppend, of 'creatief' in dit verband kan inhouden, wil ik graag duidelijk maken aan de hand van een tweetal kunstwerken: een ruimtelijk werk van Barnett Newman en een schilderij van Anselm Kiefer. In *Disfiguring* vergelijkt Mark Taylor deze twee moderne kunstenaars, omdat hun werk verwijst naar de goddelijke contractie die in de kabbalistiek wordt aangeduid als 'ZimZum'.

*ZimZum I* is Newmans laatste beeldhouwwerk: het bestaat uit zes grote rechthoekige platen staal die zo zijn opgesteld dat ze aan weerskanten een Z vormen. Wie in de tussenruimte staat ervaart dat de wereld tegelijkertijd uitdijt en inkrimpt. Met dit beeld wilde Newman de ervaring van god als 'de Plaats', of Makom, voelbaar maken. De lege plaats tussen de platen is de plaats van God, de Makom. *ZimZum I* staat in verband met een reeks schilderijen die Newman maakte in de periode ervoor en die allemaal de titel *Onement* dragen: *Onement I*, *Onement II*, *Onement III*, *Onement IV*, enzovoorts. Taylors merkt op dat deze reeks een open einde heeft omdat de terugtrekking van het Ene leidt tot de 'expansion of Onement and does not... destroy the hope for sublimity'.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Levinas, *A l'heure des nations*, p. 144.

<sup>22</sup> M.C. Taylor, *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*, Chicago/London 1992, p. 92.

De aanloop van *Zimzum I* is een ontwerp voor een synagoge dat Newman in 1963 maakte. Zichtbaar is dat de ramen aan twee zijkanten dezelfde Z vorm hebben. In een toelichting op dit ontwerp verwees Newman niet alleen naar de joodse mystiek, maar ook naar het baseballspel. Hij vertelde dat hij bij het ontwerpen van de zitplaatsen voor deze synagoge hte model van de dug-out voor ogen had gehad, waarin de baseballspelers ieder op huj eigen plek zitten, wachtend tot ze het veld op moeten. Ze worden tot hun eigen individualiteit teruggebracht. Zo is het ook met diegenen die in de synagoge wachten tot het hun beurt is om naar voren te komen en de Tora te lezen. Newman wilde met zijn ontwerp deze ervaring versterken: alleen te staan, op een geheel eigen plaats, tegenover de oneindige, in het licht van de ZimZum. Het synagogemodel en het beeldhouwwerk *ZimZum* articuleren daarmee een motief dat in Newmans andere werk eveneens aanwezig is. Een bekend voorbeeld zijn de kruiswegstaties, waarover hij in een vraaggesprek zei dat hij met dit werk op de toeschouwers een 'ervaring van aanwezigheid' wilde overbrengen. Wie naar de kruiswegstaties kijkt moet weten dat hij er is, hij moet zich bewust worden van de plaats waarop hij staat. Of, zoals Newman het in een interview met David Sylvester zei: 'Ik hoop dat mijn schilderen de kracht heeft om een mens het gevoel te geven van zijn heelheid, zijn voor-zich-zijn, zijn individualiteit en tegelijkertijd het gevoel van verbonden-zijn met anderen die ook voor-zich zijn.'<sup>23</sup>

Ook in het werk van Anselm Kiefer komt het kabbalistische motief van de terugtrekking van God of 'ZimZum' voor. Kiefer studeerde in Freiburg, de stad waar Heidegger het grootste deel van zijn leven werkte en doceerde. In het werk van Kiefer zijn

---

<sup>23</sup> Geciteerd in Wieland Schmidt (ed), *Zeichen des Glaubens/Geist der Avant-Garde*, Stuttgart 1980, p. 274.

echo's aanwezig van de Duitse filosofie (met name Hegel en Heidegger) en van de hele beladen Duitse geschiedenis. Op zijn grote schilderij *ZimZum* is vooral aarde te zien: een aan repen getrokken akker waarboven met een loodgrijze hemel hangt. In het midden van dit kale land is een grote grijze opening zichtbaar: het zou een plas kunnen zijn. Daarboven zweven letters; het zijn de woorden 'Zim Zum', in dun wit geschreven: de naam voor de terugtrekking van God, tot op de afwezigheid, om de wereld te laten verschijnen. Bij Kiefer ligt de nadruk niet op de hoop op het sublieme die intact blijft, maar op de creativiteit van Gods terugtrekking zelf. Het is, aldus Taylor, een 'act of desertion that leaves the world lacking'.<sup>24</sup> Een tekort dat alles incompleet laat zijn.

Levinas' latere reflecties over kenosis hebben iets van beide kunstwerken. Bij hem vinden we de terugtrekking van God zoals Newman die voelbaar maakt: een verwijdering die plaats inruimt voor menselijk handelen en die de hoop op het sublieme niet vernietigt. Aan de andere kant is er een overeenkomst tussen Levinas en Kiefer in het feit dat juist incompleetheid en gemis het verlangen naar het goede op gang brengen. Ook bij Levinas brengt de terugtrekking van God een leegte teweeg die de werkelijkheid uit zijn evenwicht brengt. Vanuit die on-balans is de ethische vormgeving van het bestaan verstaanbaar. Ethiek brengt de aanwezigheid van God niet *terug*, maar is wel een teken van de schepping die door terugtrekking en verwijdering plaatsvond. Natuur en geschiedenis verwijzen volgens Levinas niet uit zichzelf naar God, maar binnen de natuur en de geschiedenis is wel ruimte voor een menselijk handelen dat door het

---

<sup>24</sup> Taylor, *Disfiguring*, p. 305.

goede geïnspireerd is en zo verwijzen kan naar God. Of, zoals Levinas het leest bij Chaim Volozhin:

L'homme, par des actions conformes à la Thora, nourrit l'association de Dieu au monde, ou, par ses transgression, tarit les pouvoirs de cette association divine; de l'homme depend l'accroissement de la sainteté, de l'élévation et de l'être des mondes ou leur retour au néant.<sup>25</sup>

De trouw aan de Tora dient niet in de eerste plaats het individuele zieleheil, maar is een factor in de verlossing van de wereld, de groei van de heiligheid, de verheffing van de wereld hangt van de mens af – zo parafraseert Levinas een passage uit het tweede boek van *Nefesj Hachaim*.

L'association de Dieu aux mondes ou son éloignement – l'être ou le ne pas être de la créature – dépend de moi.<sup>26</sup>

Vanuit Levinas' aansluiting bij Volozhin wordt ook begrijpelijk wat hij in interviews bedoelt met de schepping van de wereld 'in de ethiek': de gedachte dat de werkelijkheid bijeengehouden en in stand gehouden wordt door een ethiek die gebaseerd is op de Tora. Dat inzicht staat direct in verband met de kenosis die Levinas ontdekt in *Nefesj Hachaim*: de gedachte dat de afwezigheid van God gezien kan worden als een leegte die ruimte laat voor menselijk, door God geïnspireerd, handelen. In zijn filosofisch werk verantwoordt hij dit door een visie op de subjectiviteit als plaatsvervanging

---

<sup>25</sup> Levinas, *À l'heure des nations*, p. 144.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 145.

## 7. Kenosis als plaatsvervangend.

Ik noemde het al eerder: ook aan de kant van het subject is er sprake van ontleding van het zelf. Levinas gebruikt in dat verband termen als contraction, dépossession (onteigening) en désintéressement (belangeloosheid).<sup>27</sup> Dikwijls staat hij stil bij de vraag welk effect de nadering van de Oneindige op het subject heeft. Is het menselijk bewustzijn eigenlijk wel in staat is om plaats (ruimte) te maken voor zo'n overweldigende idee. Is het effect van de nadering van de Oneindige misschien van dien aard dat deze idee altijd buiten het bewustzijn blijft (exterioriteit)?

Wellicht is dit het geval. Maar dat betekent dat het bewustzijn de idee van het Oneindige slechts in een soort van 'onbewust-zijn' ontvangen. Het is er als het ware niet helemaal bij. De idee van het Oneindige raakt het bewustzijn, zoals een trauma de psyche kan raken: het ontwricht het denken van binnen uit, en de eerste oorzaak van het trauma kan niet achterhaald worden. Ze is voor het bewustzijn te overweldigend om te bevatten, daarom houdt het zich bezig met de effecten, de sporen ervan.<sup>28</sup> En in de tweede plaats geraakt het bewustzijn zelf door de nadering van de oneindige in een andere modus of zijnswijze. Het is niet langer in de eerste plaats denken, maar verkeert in de toestand van de ethische ervaring. Het is zichzelf niet langer meester (autonoom), maar is heteronoom, onder het bevel of appel van de ander. Burggraeve spreekt in dit verband van een 'harde heteronomie'.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être...* p. 141, 151; zie ook p. 65, 162, 163; en Roger Burggraeve *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God, De metafysische ethiek van Emmanuel Levinas*, Leuven/Amersfoort: Acco, 1986, p. 440.

<sup>28</sup> Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 108-115.

<sup>29</sup> R. Burggraeve, *Mens en medemens*, p. 414.

Intussen: hoe ‘hard ‘deze heteronomie ook moge zijn, ze heeft verrassenderwijs iets tot gevolg dat we meestal met zachtheid associëren. Ik doel hiermee op de ontvankelijkheid die voor Levinas een fundamenteel aspect is van de subjectiviteit, en die hij beschrijft in termen van kenosis. Hij benadert de ontvankelijkheid niet spiritueel, maar langs de invalshoek van het lichaam. Daarmee wordt het lichaam als *corps-sujet* de ziel van de ethiek. In direct verband met deze ontvankelijkheid kan Burggraeve dan het geïnspireerd-zijn door de ander als een ethische mystiek benoemen: mystiek die niet uit het diepste innerlijk van het zelf opkomt, maar het zelf onderste boven gooit. Het ik is bij Levinas ‘buiten zichzelf’ omdat het is ondergedompeld in een ‘stroom van zelf-ontleding naar de Ander toe’.<sup>30</sup>

Het bekende begrip ‘plaatsvervangings’ – de titel van het middelste hoofdstuk van *Autrement qu’être* – zou dan opgevat moeten worden als het centrale beeld of de belangrijkste metafoor voor deze kenosis. Het is een zelf dat, aldus Levinas, wordt voorondersteld door de rusteloze activiteit van het bewustzijn bij Hegel. De idealistische splijting van het ik verwijst naar een ander zelf, dat zich daarachter bevindt: het is een *voorgebied*, waaruit het zelf ontstaat dat zichzelf kan kennen, kwijtraken en weer hervinden. Kenmerkend voor dit ‘voorgebied van het zelf’ is dat het zijn eigen identiteit niet kan vaststellen. Identiteit is hier het effect van een affect: een door de ander *aangewezen*, of *geroepen* zijn. Het is de ander die de identiteit van dit zelf vaststelt, als het ware produceert, door zijn appel, zijn oordeel, zijn bevel. Dan wordt een diepere laag in het subject zichtbaar: het gaat over contractie, of over ziel.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 434/5.

Ik noemde zojuist het appel, het oordeel en het bevel: alle drie komen ze van buiten naar het zelf toe. Dit gedreven en verontrust worden door iets 'van buiten' komt ook terug de regels waarmee Theo de Boer het centrale motief van 'La Substitution' schetst:

a picture of an human being who does not become himself through knowledge and self-consciousness; who is not defined by the quest for certainty and self-possession; rather, he trades this coincidence with himself for an uncertain venture; .... a non-place, the 'counterface of being', where our concepts loose their footing... or find it.<sup>31</sup>

## *8. Kenosis en religieuze communicatie*

In het voorafgaande heb ik aannemelijk proberen te maken dat Levinas' denken over de relaties tussen het zelf, de ander en God goed benaderd kan worden aan de hand van een kenotisch denkmodel. In deze laatste paragraaf wil ik dat iets verder brengen door de vraag te stellen wat de consequenties daarvan zijn voor de mogelijkheid van religieuze communicatie. Daarvoor ga ik weer terug naar het essay van Natalia Ginzburg dat ik in de eerste paragraaf besprak, over de onaanzienlijkheid van het geloof in God. De vraag die zowel Ginzburg als Levinas bezighoudt is, waarom je zou je communiceren over iets dat kennelijk zo onaanzienlijk en ongrijpbaar is. Daarnaast komt bij Levinas de vraag op hoe zo'n communicatie mogelijk is zonder opnieuw te verval- len in voorstellingen van God die de lichtheid en andersheid van zijn tussenkomst of 'verschijning' onrecht zouden kunnen doen.

---

<sup>31</sup> Th. de Boer, *The Rationality of Transcendence, Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Amsterdam: Gieben, 1997, p. 100.

Voor Ginzburg is geloven in God hetzelfde als opmerkzaam zijn voor die momenten van tussenkomst, die op een bepaalde manier bevrijdend zijn en ons ertoe brengen de werkelijkheid te zien zoals zij is. Ze zegt dat het daarvoor nodig is om te ontkomen aan het loden gewicht waarmee je eigen bestaan op je drukt. De gedachte aan God hangt daarmee samen, kennelijk kan die zo'n bevrijding teweegbrengen.

Levinas spreekt weinig over geloof, maar omschrijft de relatie met God als geraakt worden door een 'anders dan zijn': een God die verschilt van het zijn en die zich toont door zich los te maken (ab-solvere) uit de verbanden van het zijn, een beweging waarin hij gaandeweg meer op zichzelf komt te staan (ab-soluut wordt) en zich ver-oneindigt. Juist in die hoedanigheid van de ab-solute, de los-gemaakte, kan God – de idee van het Oneindige – het bewustzijn raken en laten ontwaken. Dit betekent een ontwaken als subject: het bewustzijn komt door die aanraking van buiten pas werkelijk in relatie te staan met wat buiten hem bestaat. Ook voor Levinas geldt dat we pas door deze verhouding tot God, die hij denkt als een relatie tot iets dat oneindig en absoluut is, kunnen zien wie wij zelf zijn, wie de ander is en op welke manier God benoemd kan worden.

Voor die ontwaakte toestand van het bewustzijn gebruikt Levinas soms het woord 'getuige'.<sup>32</sup> Hij stelt in dat verband de vraag hoe iemand als getuige kan bestaan, en waardoor een goed getuigenis gekenmerkt wordt. Misschien, stelt hij, heeft het iets te maken met geraakt zijn, zonder precies te weten wat het was dat je raakte. Dat betekent dat het getuigenis de grenzen van de kennis te buiten gaat. De getuige is wel getuige; hij of zij

---

<sup>32</sup> Over de getuige en het getuigenis bij Levinas, zie mijn 'Beyond Representation and Concept, The Language of Testimony', in Marcel Sarot and Wessel Stoker (eds), *Religion and the Good Life*, Assen 2004, p. 41-56.



wordt tot getuige gemaakt door de aanraking (*affectio*). Maar het getuigenis zelf kan niet teruggaan op een voorafgaand weten, op een inhoud waarvan getuigd wordt. In de Bijbel vinden de ontmoetingen met God nooit plaats als een face à face. Mozes 'verbergt zijn gelaat' als hij de stem van God in het brandende braambos gehoord heeft. De 'theofanie' is niet glorievol of triomfantelijk; hij wordt mogelijk gemaakt door Gods nederigheid en krijgt een passend antwoord in de nederigheid van abraham, die zijn ogen neerslaat. Elia hoort de stem van God niet in de stroom of de aardbeving, maar in een zacht briesje. Het zijn aanrakingen die je, met Natalia Ginzburg, onaanzienlijk zou kunnen noemen. Niet iets om trots op te zijn, zegt zij. Levinas wijst nog op iets anders: hij zegt dat deze ontmoetingen een *innerlijk* nodig hebben, dat in staat is vast te houden aan het goddelijke karakter ervan. Een vervolgte waarheid noemt Levinas deze manier van verschijnen, die in strikte zin geen verschijning is, eerder heeft ze het karakter van een raadsel. Onmogelijk dat te vertalen in een beeld: het is eerder datgene wat alle beelden steeds opnieuw in vraag stelt en overbodig maakt.<sup>33</sup> God is bij Levinas niet af te beelden, en evenmin een product van menselijke verbeelding, ook al gaat de verbeelding graag aan het werk met wat de ervaring van God opvangt. Levinas is een denker van de exterioriteit, de idee van het Oneindige bevindt zich voor hem, net als voor Descartes, radicaal buiten het innerlijk. Daardoor beantwoordt God, opgevat als de Oneindige, ook niet aan menselijke behoeften en onderscheidt hij zich steeds opnieuw van het nooit eindigende werk van de voorstelling, de verbeelding en de kennis. Hij is er op de manier van iemand die een teken geeft en zich dan weer uit dat teken terugtrekt. Maar in dat komen en zich

---

<sup>33</sup> Over het probleem van het beeldverbod bij Levinas, zie: Ruud Welten, *Fenomenologie en beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion*, Budel 2001.

weer terugtrekken laat hij alles veranderd achter. Het kan vergeleken worden met de tekens die tussen verliefde mensen worden uitgewisseld. Ze kunnen de wereld in zijn geheel op slag veranderen: alles wordt vrolijker, alles raakt ineens bezielde en krijgt zin. Maar dat gebeurt alleen als de een ingaat op de signalen die de ander geeft. Worden de signalen niet opgevangen, dan gebeurt er niets, en blijft alles hetzelfde.<sup>34</sup>

Als dat zo is, dan kan religieuze communicatie het beste worden opgevat als een hulp om te groeien in opmerkzaamheid. De affectiviteit waarover Levinas spreekt moet tenslotte gesignaleerd worden. Waarom zou je dit 'geraakt worden' met God in verband brengen? Kan het niet gemakkelijker buiten de verwijzing naar de religie om?<sup>35</sup> Kan je God niet buiten het verhaal houden? Voor mij geeft het te denken dat Natalia Ginzburg dit niet doet, en Levinas evenmin. Hoe onaanzienlijk of op het eerste gezicht onvertaalbaar de tekens ook zijn die deze 'Hij' geeft (Levinas spreekt op een bepaald moment niet voor niets nogal afstandelijk over God als een 'illeïteit of 'hij-heid') – ze zijn niettemin een inspiratiebron om ons idee van het bestaan-als-geheel-niet te laten opgaan in het web van de onderlinge menselijke relaties. Levinas' denken over schepping laat zien dat deze mogelijkheid om onze verhouding tot anderen te betrekken op een buiten geen belemmering is voor vrijheid en verantwoordelijkheid, integendeel. Maar de relatie tussen vrije en verantwoordelijke mensen kan zich op den duur ontpoppen als een onontwarbare kluwen van onderlinge verwachtingen, hechtin-

---

<sup>34</sup> Het opstel 'Raadsel en fenomeen' benadert de verschijning van God helemaal langs de weg van het raadsel en de onderbreking, dat wil zeggen: van het teken dat zich ook weer losmaakt uit het vaste web van betekenissen. Juist door zo'n teken wordt innerlijkheid 'uitgediept'. Emmanuel Levinas, *Het menselijk gelaat*, 198, p. 210, 203.

<sup>35</sup> In het vijfde hoofdstuk van *Man as a Place of God* (2007) ga ik dieper in op de verhouding van ethiek en religie bij Levinas.

gen en spiegelingen. Juist dan is het van belang om het moment te herkennen waarop zich iets voordoet dat los staat van dat labyrint van verhoudingen.

Om dat te kunnen herkennen is een bepaalde taal nodig. Dat kan de taal van de traditie zijn, het kunnen godsdienstige gebruiken zijn, of afbeeldingen, zoals ikonen, of geestelijke oefeningen zoals gebedspraktijken en meditatie-oefeningen. Zij maken allemaal deel uit van de religieuze communicatie, die ons ontvankelijk maakt voor iets dat zich – naar zijn aard – ook weer aan de communicatie onttrekt. Daarom denkt Levinas de communicatie vanuit de relatie tot de ander, dat wil zeggen, vanuit de zelf-overschrijding, waarin het risico van het offer, of de opgave, van het zelf nooit afwezig is. Hij suggereert daarmee dat het religieuze spreken geen zekerheden kent, en dat de communicatie pas mogelijk is als ze tegelijkertijd welbewust wordt prijsgegeven. Communiceren is niet zonder gevaar, er schuilt een risico in. Ook dat is een inzicht dat Levinas deelt met Natalia Ginzburg, die spreekt over een geloof dat lijkt op een ‘kaarsje dat telkens op het punt staat uit te doven’.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Zie noot 1.

## De ambiguïteit van de transcendentie

Johan Goud

In haar in 2007 verschenen bundel Levinas-studies *Man as a Place of God* besteedt dr. Renée van Riessen onder meer aandacht aan de zeer complexe thematiek van plaatsvervanging en zelfontlediging (kenosis).<sup>1</sup> Het is een thematiek die ons in het centrum van Levinas' denken brengt. In het bijzonder geldt dat voor de plaatsvervanging (substitution) die zelfs als titel van het essentiële vierde hoofdstuk van *Autrement qu'être* figureert. Voor het nauw verwante begrip 'zelfontlediging' geldt hetzelfde, al komt de term 'kénose' veel minder frequent voor, namelijk in de teksten 'Un Dieu Homme?' en 'Judaïsme et Kénose', achtereenvolgend in de bundels *Entre nous* (1991) en *A l'heure des nations* (1988). Hoe groot echter de reikwijdte van dit begrip is, blijkt wel uit het hoofdstuk dat Renée van Riessen eraan wijdt. Diverse dimensies komen aan de orde: de hermeneutische dimensie van een verzwakkende lezing van de metafysica, in de lijn van Vattimo; de godsdienstfilosofische dimensie door de joodse verbinding van almacht en nederigheid of de christelijke van incarnatie en zelfontlediging; de antropologische dimensie in de articulatie van een subjectiviteit die 'gedwongen is zich zo verregaand te ont-eigenen dat ze zichzelf verliest'.<sup>1a</sup>

---

<sup>1</sup> R.D.H. van Riessen, *Man as a Place of God. Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Amsterdam Studies in Jewish Thought 13, Dordrecht: Springer, 2007.

<sup>1a</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff, 1974, p. 141 (vert. JG).

I

Mijn opmerkingen hebben te maken met een ontwikkeling in mijn eigen begrip van Levinas. Aanvankelijk heb ik, in het bijzonder in mijn dissertatie (*Levinas en Barth*, 1984) vooral Levinas' gedecideerde kritiek op hoofdlijnen in het Westerse denken en zijn ethische helderheid naar voren gehaald. Gaandeweg zijn de elementen van ambiguïteit en zelfs tragiek in zijn denken mij gaan opvallen en intrigeren. In het algemeen kun je al zeggen dat zijn weg van de onteigening (ik verwijs hier naar de ondertitel van Renée van Riessens hoofdstuk over de 'kenosis': *The Road of Dispossession*) niet rechtstreeks naar de ethische keuze voert. In dat opzicht staat Levinas in de lijn van onteigenaars als Derrida, Blanchot, Lyotard, tegenover een denker als Ricoeur met zijn veel krachtiger aanvaarding van de zelfwording en de identiteit. Ik denk dat Burggraave gelijk heeft wanneer hij meent dat Ricoeur in zijn kritiek op Levinas binnen de grenzen van de bewustzijnsfilosofie is gebleven. Wanneer Levinas over een vooroorspronkelijke ont-eigening spreekt, doelt hij op een ander die 'mijn lotsbestemming' is, voorafgaand aan de ervaring en kennis die ik van hem kan opdoen.<sup>1b</sup>

II

Meer in het bijzonder heeft de typische ambiguïteit van Levinas' denken ook te maken met de literaire subtiliteit die het kenmerkt en die de profetische helderheid relativeert. Ik wil dit toelichten aan de hand van een literair voorbeeld dat Renée van

---

<sup>1b</sup> Roger Burggraave maakt deze opmerkingen in een gesprek met France Guwy, *De ander in ons*, Amsterdam: Sun, 2008, p. 100.

Riessen zelf benut: de fascinerende roman *Disgrace* van de Zuid-Afrikaanse auteur en Nobelprijswinnaar J.M. Coetzee (1999; Nederl. vert. *In ongenade*). Haar lezing van dit boek is mijns inziens moreler en positiever gericht dan de tekst zelf toestaat. Mogelijk zijn filosofen en theologen iets meer dan andere lezers geneigd tot een thematische en kerygmatische lectuur van literair werk. Een opmerking die Coetzee in een interview maakte waarschuwt daartegen: 'Zoals wij allemaal weten, schrijf je omdat je niet weet wat je wilt zeggen.' 'Schrijven onthult wat je wilde zeggen. Eigenlijk construeert het soms wat je wilt of wilde zeggen.'<sup>2</sup> Hoe dit ook zij, zijn boek is ambivalenter of (om een term van Arnon Grunberg aan te halen uit een fraai essay over Coetzee) 'frivoler'<sup>3</sup> van toon en strekking dan in de lezing van Renée van Riessen naar voren komt. Het bevat geen geschiedenis van bevrijding en triomf. Of om het preciezer te zeggen, de momenten van geestelijke verruiming die erin te vinden zijn, staan in voortdurende verbinding met andere lijnen die getrokken worden: de onvermijdelijkheid van het buigen onder wat onontkoombaar is, de blijvende dreiging, de voortgaande complicatie. Ze blijven tot het eind toe merkbaar. Op de slotpagina lezen we: 'Het wordt steeds moeilijker, heeft Bev Shaw eens gezegd. Moeilijker en toch ook makkelijker. Je raakt eraan gewend dat dingen moeilijker worden; je verbaast je er niet meer over dat het allermoeilijkste nog moeilijker wordt.' En het boek eindigt met het 'laten gaan' van een kreupele hond, een week eerder dan voorzien. De hoofdpersoon David draagt hem 'als een lam in zijn armen'.

---

<sup>2</sup> In een interview door David Atwell in 'Doubling the Point', 1992.

<sup>3</sup> In een commentaar, toegevoegd aan J.M. Coetzee, *Hij en zijn man*, Amsterdam: Cossee, 2004, p. 46-47. 'Coetzee bestudeert de grenzen van de frivoliteit, hij neemt haar eindelijk ernstig. De wereld van het spel is altijd voor een gedeelte ook frivool. Coetzee laat zien dat ze ook dreigend kan zijn, onaangenaam soms en vaak ongemakkelijk, maar noodzakelijk. Gevaarlijk, want bedreigend voor alles en allen die door de frivoliteit ontmaskerd kunnen worden' (p. 47).

Voorzover dat in de lijn van bijbelse parabels een redding van het verlorene suggereert, krijgt die redding hier een tragisch, op zijn best euthanatisch accent.

### ///

Voor ik nader aandacht besteed aan de thema's van kenosis en plaatsvervangende, wil ik laten zien hoezeer het element van 'frivoliteit' of ambivalentie ook bij Levinas aan te treffen valt. Ik doe dat door te citeren uit een artikel over Levinas, dat ik in 2003 aan de bundel *God in Frankrijk* bijdroeg.<sup>4</sup> Vanzelfsprekend bevat dat artikel een weergave van wat Levinas schrijft over de separatie tussen de sfeer van het zelf en het oordeel dat de ander erover uitspreekt, en van de idee van het oneindige die concreet wordt in de ethische situatie waarin ik ter verantwoording word geroepen. Maar vervolgens wordt aandacht gevraagd voor een andere invalshoek. 'Het oneindige dat God is, kan niet restloos worden gereduceerd tot het ethische. Gods transcendentie is anders dan die van de ander, gaat vooraf aan de ethische verplichting, is een 'afwezigheid' die verward kan worden met de wanorde van wat Levinas het *il y a* (het 'er is') noemt, dat wil zeggen: met de nachtmerrie van een realiteit zonder subjecten en waarin geen scheppend woord klinkt.<sup>5</sup> Enerzijds houdt deze gedachte een onderstreping in van de belangeloosheid die in de verantwoordelijkheid voor de ander vereist is. In feite zal alleen de dulzaamheid van wie plaatsvervangend lijdt en geen beloning ver-

---

<sup>4</sup> P. Jonkers en R. Welten (red.), *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God*, Budel: Damon, 2003, p. 101-102, vgl. p. 105-106. [Engelse vert. *God in France*, Leuven etc.: Peeters, 2005, p.104-105.]

<sup>5</sup> E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 115 [Nederl. vert. in *God en de filosofie*, p. 29]. Ook Renée van Riessen (a.w., p. 146) haalt deze plaats aan.

wacht, tegen de chaos bestand blijken.<sup>6</sup> Anderzijds suggereert deze gedachte dat het transcendent andere dimensies kent – omlaag gaand of aan deze kant blijvend<sup>7</sup> – die wellicht door anderen dan door heiligen en profeten en op een andere manier te articuleren zijn. De erkenning van deze schier onbegrensde transcendentie is van belang. Ze betekent dat Gods hoogheid of ‘glorie’ weliswaar in het ethische haar diepste betekenis ontvangt, maar ook elders, al is het maar door haar afwezigheid, vermoed kan worden. Dit bevestigt Levinas in zijn keuze voor een manier van denken die maximale ruimte kiest en zich bevrijdt ‘van de beweerde soevereiniteit van het objectiverende denken (...) dat de spot drijft – alsof het om kinderachtigheden gaat – met de metafysische avonturen van heiligen, met profeten, dichters en, eenvoudigweg, levende mensen’.<sup>8</sup> De filosoof zal zich onder profeten, dichters en gewone mensen moeten begeven.

#### IV

Voor kenosis, plaatsvervanging en de zin van deze oude theologoumena bestaat in de huidige christelijke theologie opvallende belangstelling, die dikwijls geïnspireerd blijkt door de visies van Girard en Levinas. Voor een goed begrip van wat deze theologen naar voren brengen is het belangrijk te beseffen (a) dat het om

---

<sup>6</sup> *Autrement qu'être*, p. 209 [Nederl. vert., p. 234]: het *il y a* is het ‘te boven gaan van de zin door de zinloosheid’. ‘Om te kunnen *verdragen* zonder compensatie, is de excessieve (...) hinder van het *il y a* nodig.’

<sup>7</sup> Ook Levinas gebruikt hier verschillende beelden: ‘transcendentie’, een ruimte ‘aan deze zijde’ van de wereld. Zie daarover A. Schulte Nordholt, ‘De kunstervaring en het ‘il y a’: Levinas en Blanchot’, in: H. Bleyendaal, J. Goud en E. van Hove (red.), *Emmanuel Levinas over psychologie, kunst en moraal*, Baarn, Ambo, 1991, p. 89-107.

<sup>8</sup> E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, p. 144.



plaatsvervanging in christelijke zin gaat, dus betrekking hebbend op Christus, een voor allen – zoals overigens ook de voor Levinas' visie belangrijke tekst 'Un Dieu Homme?' in de context van het joods-christelijke debat stond; (b) dat zij de confrontatie aangaan met de typisch moderne kritiek van Kant: 'Die Schuld ist keine *transmissibele* Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld, (...) auf einen andern übertragen werden kann, sondern die *allerpersönlichste*, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so grossmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann.'<sup>9</sup> In hun reactie op deze kritiek onderstrepen zij dat het christelijke begrip plaatsvervanging een 'bevrijding tot schuld' (IVa) en een 'herstel van verhoudingen' (IVb) beoogt.

#### *IVa*

#### *Bevrijding tot schuld*

De theoloog Bernd Janowski<sup>10</sup> gaat in op Kants vaststelling, maar attendeert op het feit dat in de bijbel het probleem anders geformuleerd wordt en een andere situatie verondersteld wordt. Het gaat daar niet om een louter moreel te definiëren schuld, maar om een schuld die het de mensen onmogelijk maakt op eigen kracht voort te gaan, een schuld die hun het leven ondraaglijk maakt. In een dergelijke situatie is de plaatsvervanger nodig, iemand die tussen een mens en zijn/haar verleden treedt en het weer draaglijk maakt, zodat die mens niet weer naar die onmo-

---

<sup>9</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, K. Vorländer (ed.), Hamburg: Meiner, 1990, p. 77 (B 95).

<sup>10</sup> 'He Bore Our Sins: Isaiah 53 and the drama of Taking Another's Place', in B. Janowski and P. Stuhlmacher (eds.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 2004, p. 48-74.

gelijke plaats behoeft terug te vallen. Een prototypische plaatsvervanger is de lijdende dienaar van de Heer, die in het bijzonder in de profetieën van Jesaja (42, 49, 50, 52-53) een grote rol speelt. Zijn optreden is enerzijds verwarrend, onverenigbaar met normaal geachte patronen van handelen en reageren. Een pertinent onschuldige laat zich hier immers slaan en blijkt ad absurdum tot vrede bereid. Maar het werkt anderzijds bevrijdend en markeert een begin van verandering, omdat de 'wij' die aan het woord zijn door dit optreden tot erkenning van hun schuld komen: 'om onze zonden werd hij doorboord, om onze wandaden gebroken'.

Dat de inhoud van deze liederen van de lijdende dienaar tot de belangrijkste inspiratiebronnen van Levinas' denken behoort, lijkt me duidelijk. Het blijkt wanneer hij in de lijn van Kierkegaard spreekt over een bestaan in het spoor van een lijdende waarheid; wanneer hij kritiek levert op de ontwerpen van 'Universalgeschichte' die altijd weer vanuit het gezichtspunt van winnaars en overlevenden worden geschreven; wanneer hij tegen het Westers humanisme inbrengt, dat het zich geen geschiedenis kan indenken 'waaraan de overwonnenen en de vervolgd en een geldige zin zouden kunnen verlenen'.<sup>11</sup> Inderdaad is een dergelijk besef tegelijkertijd verwarrend en bevrijdend. Bovendien – en dat wil ik in dit verband vooral naar voren halen – raakt de bevrijding tot schuld vervolgens zelf verwickeld in een mogelijke verwarring met het *il y a*, zoals in paragraaf III onderstreept werd. Ditzelfde tragische moment wees ik ook in het boek van Coetzee aan. Het maakt dat ik minder stellig dan Renée van Riessen zou beweren dat de 'kenosis' bij Coetzee en Levinas 'completely unrelated' is met wat Vattimo en Heidegger de

---

<sup>11</sup> E. Levinas, *Difficile liberté*, Paris:Albin Michel, 1976 (2<sup>e</sup> druk), p. 361.

zijns geschiedenis noemen, en dat zich hier een 'incision in history' zou aandienen.<sup>12</sup>

#### *IVb*

#### *Herstel van verhoudingen*

De theoloog Nico Schreurs wijdde twee hoofdstukken in zijn studie *Werk maken van verzoening* aan het thema plaatsvervang-  
ing.<sup>13</sup> Ook hij zet zich uiteen met Kants kritiek en verkiest mede  
in verband daarmee de term 'plaatsbekleding' boven 'plaatsver-  
vang-'. Die eerste term is zijns inziens geschikter, omdat hij het  
partiële van de substitutie aangeeft; wat vervangen wordt is  
slechts de functie van het boete doen, niet die van de schuld  
zelf. Daarnaast pleit Schreurs in de lijn van Ricoeur en Lyotard  
voor het serieus nemen van het verlangen naar 'de val', dat wil  
zeggen van het zich verliezen aan wat vreemd is, tegen een on-  
kritisch autonomie-begrip in.<sup>14</sup> Over de zin van de plaatsbekte-  
ding merkt hij op dat ze een metafoor is 'voor wat de ander kan  
bijdragen aan het herstel van rechte verhoudingen, de jaloom  
tussen mensen en God'.<sup>15</sup> Hij voegt eraan toe dat in deze zoek-  
tocht naar de jaloom ieders plaats onverwisselbaar blijft, zowel  
die van degene die andermans plaats bekleedt, als die van de  
mens wiens plaats op momenten van volstrekke uitzichtloosheid  
door een ander wordt ingenomen.

Ook van deze gedachten valt bij Levinas veel te herkennen.  
Het onvervangbare van de schuld is geheel in overeenstemming

---

<sup>12</sup> A.w., p. 205.

<sup>13</sup> N. Schreurs, *Werk maken van verzoening*, Budel: Damon, 2004, hfst. 7 en 8 (p. 129-190).

<sup>14</sup> Schreurs (a.w., p. 176-177) verwijst hierbij naar de dissertatie van A.van Heijst, *Verlangen naar de val. Zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen 1992.

<sup>15</sup> Schreurs, a.w., p. 189.

met de prioriteit die hij naar bekend aan het ethische verleent. Het religieuze moet te allen tijde aan ethische kritiek onderhevig zijn en mag er in geen geval boven uit stijgen, zoals Levinas in zijn kritiek op Kierkegaard naar voren haalt. Waar Kierkegaard in het geloof de individualisering vindt die een mens boven de sfeer van het ethisch algemene uitbrengt, vindt Levinas, evenals Derrida, juist in het ethische de bron van singulariteit. Deze singuliere, het leven dienende ethische relatie geeft bovendien substantie aan de religieuze betrokkenheid op een Afwezige. 'Ethics is not a question of simply 'becoming singular', but is an election to singularity aimed at promoting life. Life must be served, not death' (aldus Renée van Riessen).<sup>16</sup> Levinas onderstreept dit in verband met Kierkegaards receptie van het befaamde bijbelverhaal over Abrahams offer van Izaäk (Genesis 22).

In verband hiermee is me niet duidelijk waarom Renée van Riessen kritiek levert op het ontbreken van immanentie in het religieuze denken van Levinas. 'But a philosophy like that of Levinas, in which the words 'being', 'presence', and 'immanence' have acquired a negative connotation and have been contaminated by their relation with 'thematizing' thought, can no longer do justice to the element of presence in religious experience.'<sup>17</sup> Zij verwijst hierbij naar deze uitspraken in *De Dieu qui vient à l'idée*: 'D'emblée donc l'être religieux interprète son vécu comme expérience. A son corps défendant, il interprète déjà Dieu dont il prétend faire expérience, en termes d'être, de présence et d'immanence.' [Engelse vert.: 'From the outset, the religious being interprets what he lives through as experience. In spite of himself, he already interprets God, of whom he claims to

---

<sup>16</sup> R. van Riessen, *a.w.*, p. 166.

<sup>17</sup> *A.w.*, p. 172.

have an experience, in terms of being, presence, and immanence.']}<sup>18</sup>

Ik maak hierbij drie opmerkingen. In de eerste plaats is wat Levinas hier doet niets anders dan wat hij in zoveel verbanden doet: hij trekt in twijfel of de ervaring – in dit geval de religieuze ervaring – een legitieme bron van zin is, en of de thematiseerbaarheid terecht als criterium van betekenis dient. Dat correspondeert, in de tweede plaats, geheel en al met zijn zoeken naar een andere weg dan die van de thematiserende theologie enerzijds, het irrationele getuigenis anderzijds: 'Dat een vertoog op een andere manier kan spreken dan door uit te spreken wat het buiten gezien of gehoord heeft of wat het van binnen heeft ervaren – blijft een onbekend vermoeden (Frans: 'demeure insoupçonné').'<sup>19</sup> Levinas bepleit een theologisch vertoog dat heen en weer gaat tussen geloof en atheïsme en op die manier getuigenis aflegt van een Afwezige. Hij wijst niet de immanentie af, maar de wijze waarop deze door ervaringen en vermeende godskennis vastgelegd en gethematiseerd wordt. Een rechtstreekse onderstreping van de waarde van de immanentie is bijvoorbeeld in deze uitspraak te vinden: 'Ich denke, das eigentlich neue Moment an der ganz modernen Philosophie ist, dass das Menschliche nicht das *Wissen* über Gott ist, sondern der Ort, wo das Göttliche wirkt, wo 'Gott lebt'. Also eine immanente Transzendenz.'<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982, p. 103.

<sup>19</sup> *Ibidem*

<sup>20</sup> In een interview door Christoph von Wolzogen, in E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg: Felix Meiner, 1989, p. 139-140. Gec. door Th. de Boer, in: E. Levinas, *God en de filosofie*, 's-Gravenhage: Meinema, 1990, p. 57.

V

Ik keer terug naar de thema's van tragiek en ambiguïteit. Veelzeggend is een lange zin die in het eerder genoemde artikel 'Un Dieu Homme?' te vinden is:

'L'ambiguïté de la transcendance – et par conséquent l'alternance de l'âme allant de l'athéisme à la croyance et de la croyance à l'athéisme, et par conséquent le solécisme qu'il y aurait à employer à la première personne du singulier du présent de l'indicatif le verbe croire – ce n'est pas la chétive foi survivant à la mort de Dieu, mais le mode originel de la présence de Dieu, le mode originel de la communication.' [Nederl. vert.: 'De ambiguïteit van de transcendentie, de heen en weer gaande beweging van de ziel tussen atheïsme en geloof, geloof en atheïsme, – waardoor het foutief moet heten om het werkwoord geloven in de eerste persoon enkelvoud, tegenwoordige tijd, indicativus, te vervoegen – , is niet het schamele geloof dat over bleef na de dood van God, maar de oorspronkelijke wijze van Gods aanwezigheid, de oorspronkelijke gestalte van de communicatie.']\*<sup>21</sup>

Over de ambiguïteit van de transcendentie worden hier drie dingen opgemerkt. Allereerst dat het alterneren van geloof en atheïsme oorspronkelijk en onontkoombaar is, dus dat het niet duidt op een gebrekkig geloof. Het doet recht aan de ambiguïteit van aan- en afwezigheid waarmee transcendentie verschijnt. Het tweede is dat het transcendente bedreigd en afgebroken wordt door de eenzame stelligheid van een credo – hoe indrukwekkend de inhoud van het 'ik geloof' ook moge zijn. Het hoort thuis in de heen en weer gaande beweging van de communicatie tussen mij, de Ander en de anderen. Wat hier ten slotte wordt vastgesteld, is dat de ambiguïteit en het alterneren essentieel zijn. Ze voorkomen dat het religieus geloof tot primitiviteit en geweld-

---

<sup>21</sup> E. Levinas, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991, p. 72.

dadigheid vervalt en bevorderen in plaats daarvan dat het dienstbaar blijft aan het menselijk leven en samenleven.

# Vorbij het lichaam

## Bekering als desincarnatie<sup>1</sup>

Rico Sneller

### *Inleiding*

Vaak wordt Levinas' filosofie voorgesteld als een filosofie van het gelaat, van de ander, van het appel enzovoort. Ik wil de juistheid daarvan relativeren. In de filosofie van Levinas staat naar mijn inzicht iets anders centraal, en dat is het *gehoor* dat er aan het appel wordt gegeven door het Ik. Een ander woord hiervoor is bij Levinas 'incarnatie'. De term 'incarnatie' komt in deze pregnante betekenis slechts voor in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Ik haal hier enkele plaatsen aan:

'Een betekening [*signification*] die slechts mogelijk is als incarnatie. De bezieling [*l'animation*], [...], de alteriteit in een identiteit is de identiteit van een lichaam dat zich blootstelt [*s'expose*] aan de ander, dat zich tot een «voor de ander» maakt.'<sup>2</sup>

'Een bezield lichaam [*corps animé*] of een geïncarneerde identiteit is de betekening [*signifiance*] van deze niet-onverschilligheid.'<sup>3</sup>

'[D]e zinnelijke ervaring van het lichaam [*expérience sensible du corps*] is van meet af aan geïncarneerd.'<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Dit artikel is veel verschuldigd aan de doctoraalscriptie van Riegonda Kaai, *Voor een dichte deur. Over de mogelijkheid van de afsluiting van het Ik voor het appel van de ander in de filosofie van Levinas* (Universiteit Leiden, faculteit Geesteswetenschappen, 2008). Aan haar draag ik dit artikel op.

<sup>2</sup> *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991 (1974), p. 87. NB: alle vertalingen van Levinas in dit artikel zijn van mij, RS.

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 89.

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 96.



‘De subjectiviteit van de zintuiglijkheid, als incarnatie, is een achterlaten zonder terugkeer, de moederlijkheid een lichaam dat voor de ander lijdt, lichaam als passiviteit en afstanddoen, zuiver ondergaan.’<sup>5</sup>

Zoals deze passages al laten blijken, impliceert de term ‘incarnatie’ een verwijzing naar het *lichaam*. In deze bijdrage wil ik daarom ingaan op deze notie, met name zoals die naar voren komt in *Totalité et infini*, en wel in het deel dat getiteld is *Séparation comme vie*. In dit deel wordt beschreven wat we de ‘voorgeschiedenis’ van de ethiek zouden kunnen noemen: de totstandkoming van het Ik. Daarbij neemt de vorming van het lichaam een cruciale plaats in. De beschrijving die Levinas geeft, is fenomenologisch. Achtergronden zouden kunnen worden gezocht in Kierkegaard en Sartre. Later is Levinas nauwelijks meer teruggekomen op zijn beschrijving van de totstandkoming van het Ik en op de specifieke betekenis van het ‘lichaam’ daarbij. In *Autrement qu’être* wordt ze echter wel steeds verondersteld. De zojuist aangehaalde passages laten dit al zien.

Een tweetal opmerkingen vooraf is hier op zijn plaats. Allereerst: de term ‘voorgeschiedenis’ van de ethiek, toegepast op de constitutie van het Ik en de vorming van het lichaam, is enigszins misleidend. Immers, de Ander, die met zijn appel het ethische moment introduceert, is *van meet af aan* al present, en wel – zoals we straks zullen zien – in de diffuse vorm van het elementale.

Ten tweede: als bij incarnatie het *lichaam* geïmpliceerd is, dan wordt daar door Levinas geen ding of object mee bedoeld. Het gaat hem niet om ‘lichaam’ in de gebruikelijke betekenis, maar om een specifieke *verhoudingswijze*. Ook hiervan haal ik hier nu al enkele illustratieve passages aan:

---

<sup>5</sup> *Ib.*, p. 100.

‘Lichaam-zijn wil zeggen [...] *ik-zijn* terwijl ik ondertussen leef in *het andere*’.<sup>6</sup>

‘Het lichaam kwam [tot dusverre] naar voren niet als een object onder andere objecten, maar als precies het regime waaronder de afscheiding uitgeoefend wordt [*s’exerce*]’.<sup>7</sup>

‘het lichaam is de *manier* waarop een wezen [...] afgescheiden bestaat’.<sup>8</sup>

‘Dit lichaam, schakel van een elementale realiteit’.<sup>9</sup>

Het lichaam, zo blijkt, is geen ding, maar een *verhouding*. De verhouding die hier in het geding is, zo zullen we nog zien, is er een waarin het genotene (te weten, het elementale, de alteriteit) wordt ‘aangeklampt’ of ‘vastgehouden’, vanuit het vage, pre-intentionele besef dat het genotene weer kan wegvallen. Incarnatie, ofwel (wat bij Levinas eigenaardig genoeg in het verlengde ligt) *desincarnatie*, of ook: ‘kenose’ (ontleding), bestaat dan in het innemen van een *andere* verhoudingswijze, met behoud van dezelfde ‘stof’ of ‘mogelijkheden’ die er aan het Ik ter beschikking staan. Dit laatste is belangrijk. Immers, (des)incarnatie en kenose bestaan bij Levinas *niet*, zoals vaak gedacht wordt, in een restloze zelfontleding of zelfvernietiging.

## *Genieting*

Zoals bekend tekent Levinas in *Totalité et infini* de *genieting* (*jouissance*) als de primaire ‘bezigheid’ waarin er een eerste om-

---

<sup>6</sup> *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984 (1961), p. 90.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 137.

<sup>8</sup> *Ib.*, p. 142.

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 140.

slag wordt gemaakt naar subjectiviteit, ego et cetera. De genieting vormt de eerste rimpeling in de diffuse 'oeroceaan' of, zo men wil, het *tohoe wavoehoe* waarvan het subject zich zal afscheiden om aldus eerst tot aanzijn te komen. De genieting, aldus Levinas, is 'de manier waarop het leven zich betreft op zijn inhouden', of ook 'de ultieme relatie met de substantiële zijnsvolheid, met de materialiteit daarvan'.<sup>10</sup>

Levinas zegt niet: de manier waarop *het Ik* zich betreft, maar 'de manier waarop *het leven* zich betreft'. Het is niet goed mogelijk hier al te spreken van het *subject* van de genieting, aangezien het genieten, fenomenologisch gesproken, nog *pre-intentioneel* is. Het is nog geen uitdrukkelijk uitgeoefende bewustzijnsact. Het voorstadium van deze pre-intentionele bewustzijnsvorm – *voor-bewustzijn* –, dat nog voorafgaat aan de *ontwaking* van het bewustzijn in het genieten, is ontoegankelijk; het is slechts toegankelijk vanuit een 'reductie', die voert tot dat wat bij Husserl *Urphänomen* wordt genoemd maar waaraan Levinas geen zelfstandige betekenis toekent. Even als Rosenzweig neemt hij hierin afstand van een traditie die minstens inzet bij Boehme en Schelling en die doorloopt tot Michel Henry. Schelling onderscheidt een primaire schepping, voorafgaand aan Gods eigenlijke, beoogde schepping; deze primaire schepping vat Schelling op als een onvrije, onbewuste daad van God, een 'chaotisch scheppen'.<sup>11</sup> Henry spreekt, in een uitgesproken *fenomenologisch* verband, over het Leven, dat neerkomt op een *manifestation de la manifestation* oftewel een pure immanentie.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> *Ib.*, resp. p. 94 en 106.

<sup>11</sup> Schelling, *Die Weltalter*. 1. Buch, *Ausgewählte Schriften IV*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 331 vv. Vgl. ook Renate Schindler, *Zeit, Geschichte, Ewigkeit in Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung«*, Berlin: Parerga, 2007, p. 248 vv.

<sup>12</sup> M. Henry, *l'Essence de la manifestation*, Paris: PUF, 2003 (1963), bijv. Section III *La structure interne de l'immanence et le problème de sa détermination phénoménologique: l'invisible*. Het voert te ver hier in te gaan op de relatie tussen Schelling, Boehme en Henry, vgl. onder

Wat zijn de kenmerken die Levinas aan de genieting toeschrijft? De genieting, zegt hij, bestaat in een leven-van (*vivre de...*); het is een onafhankelijke bezigheid; ze bestaat in een omvorming van het andere in hetzelfde; en het is een 'handelen' dat zich voedt met zichzelf (*alimentation*).<sup>13</sup> Ook al geldt het genieten als de 'eerste' fase in de totstandkoming van het ego, toch is het niet verdwenen zodra het ego er eenmaal is. Onderhuids, 'pre-intentioneel', blijft de genieting aanwezig in elke activiteit. Immers, beweert Levinas, de dingen die wij nodig hebben voor ons dagelijks bestaan zijn altijd meer dan strikt noodzakelijk. Vóór alles is het leven *genade*, en gehoorzaamt het niet aan de een of andere nuttigheid of aan een teleologie. 'Het leven is *liefde voor het leven*.'<sup>14</sup>

Dit doet denken aan Meister Eckharts spreken over de mystieke vreugde of gelukzaligheid die wij kunnen aantreffen op de bodem van onze ziel.<sup>15</sup> Er is echter een belangrijk verschil: Eckharts vreugde is een bestendige, Levinas' genieting, zoals we zullen zien, is getekend door de zorg om het verlies ervan. Een interessante vraag zou zijn, of de Levinassiaanse genieting en Eckhartiaanse vreugde als zodanig niet identiek zijn maar dat zij met een verschillende *attitude* worden ontvangen. Er valt iets voor te zeggen dat het laatste het geval is. Of het moest zijn dat de attitude waarmee de bestaansvreugde begroet wordt mede *inhoud* geeft aan de vreugde zelf. In dat geval zou het geen pas geven om te spreken over de identiteit van de Eckhartiaanse vreugde en het Levinassiaanse genieten.

---

meer *ib.*, Section I, *Elucidation du concept de phénomène. Le monisme ontologique*, p. 138-149,

<sup>13</sup> Levinas, 1984, p. 82 vv.

<sup>14</sup> *Ib.*, 84.

<sup>15</sup> Vgl. de prachtige studie van Gerard Visser, *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart*, Nijmegen: SUN, 2008, p. 161.

De genieting is het eerste moment in de totstandkoming van het Ik. Levinas duidt haar aan als een ‘beroering van het Zelfde’ (*remous du Même*) of een ‘siddering van het Ik’ (*frisson même du moi*)<sup>16</sup>. In feite vormt de genieting het eerste contact met de ander of de alteriteit, die van de wereld. Dit is belangrijk; meestal wordt namelijk verondersteld dat Levinas de alteriteit enkel met het gelaat van de andere mens in verband brengt, maar dat is niet het geval. De manifestatie van het gelaat kent een ‘voorgeschiedenis’ – of een constitutieve factor – in het genieten. Zij komt niet volledig uit de lucht vallen.

Als we Levinas’ beschrijving van het genieten nauwkeurig lezen, stuiten we op drie paradoxen. Ten eerste: ze is afhankelijk en onafhankelijk tegelijk. Afhankelijk, omdat er, zoals vanzelf spreekt, er een blijvende behoefte bestaat aan de genoten dingen. Onafhankelijk, omdat de genieting soeverein is juist in haar genieting. Men stelle zich iemand voor die rookt, bijvoorbeeld de cowboy uit de Marlboro-reclame die, na een lange dag van inspanning, zijn sigaret opsteekt om er rustig van te genieten. Hij zou onaangenaam verrast zijn als de sigaret uit zijn mond werd gerukt en hij de sigaret niet meer kon ‘oproken’. Tegelijk schept het genieten van diezelfde sigaret een soort autarkie, een zelfgenoegzaamheid waarin hij die geniet aan niets anders behoefte heeft dan slechts aan zijn sigaret. Cinematografische illustraties verder te over.

De tweede paradox die zich in Levinas’ beschrijving van het genieten voordoet, betreft de behoefte (*le besoin*). Ze is verbonden met de eerste. De in het genieten gelegen behoefte, aldus Levinas, behelst een uitgestelde afhankelijkheid. De behoefte, zo zegt Levinas, is ‘de afstand die zich vormt [*s’intercalant*] tussen

---

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 88 en 85.

het Ik en de wereld'. In deze afstand wordt de alteriteit, de onbeheersbaarheid van de wereld in toom gehouden of bedwongen. Ik vat dit zo op dat er een specifieke relatie wordt ingesteld tot de wereld, een behoeftigheidsrelatie. Het instellen van zo'n relatie vormt een poging om een eigen onafhankelijkheid ten opzichte van de dingen te vestigen. Onze zogenaamde 'eerste levensbehoeften' zijn zo vanzelfsprekend, dat we een aantasting ervan meteen als een aantasting van onze onafhankelijkheid beleven. Ze 'horen' bij ons. Overigens ontstaat volgens Levinas in de behoeftevorming het bewustzijn. Het bewustzijn kan dan worden opgevat als een poging om de alteriteit van de wereld te bedwingen via onze behoeftestructuur. Het bewustzijn is dan het verschil tussen het Ik en de ander. We zouden hier aan Nietzsche kunnen denken, die ook beweert dat het bewustzijn opkomt met als primaire functie prikkelafweer.

De derde paradox in Levinas' schets van het genieten betreft de eigenaardigheid, dat de behoefte het Ik *opent* voor de ander door het daarvoor *af te sluiten*. Hoe moeten we dit begrijpen? Het Ik sluit zichzelf af. Dat doet het om zo het genieten te kunnen voortzetten. Deed het dat niet, dan vervluchtigde het genieten. Overigens is deze zelfafsluiting niet echt een bewuste daad van het Ik; dat is er namelijk nog niet, maar *komt eerst tot stand in de afsluiting* die het genieten blijvend wil garanderen. Onbeoogd neveneffect van die zelfafsluiting echter – en hier blijkt dat we slechts met een paradox te maken hebben – is dat zij een 'metafysisch verlangen' naar de ander teweegbrengt. De zelfafsluiting die het genieten koestert, sluit zich namelijk tegelijk *af* voor de onbestemde dimensie, die aan het genotene van meet af aan eigen is. Het metafysisch verlangen (waarvan Levinas overigens al aan het begin van *Totalité et infini* rept) bestaat precies in het vermoeden dat de genietende zelfafsluiting

zich tegelijk voor iets wezenlijks buiten zichzelf heeft afgesloten. Uit het feit dat er, *ondanks* die afsluiting, nog sprake is van een vermoeden of een verlangen, kunnen we tevens afleiden dat het 'andere', waarnaar het verlangen uitgaat, zich *zowel* buiten *als-ook* reeds binnen bevindt. Als ik metafysisch verlang naar het volstrekt andere, dan moet ik op enigerlei wijze reeds toegang tot of contact met dit andere hebben; anders is het voor mij onmogelijk ernaar te verlangen. We zullen nog zien dat de toegang die het Ik *reeds* tot het andere heeft, bij Levinas de naam 'Vrouw' (*la Femme*) meekrijgt en dat ze verbonden is met het Verblijf (*la Demeure*). Deze initiële toegang tot het andere is tevens de verklaring voor het merkwaardige gegeven dat 'incarnatie', vleeswording, niet alleen verwijst naar het 'lichaam' als zelfafsluiting, maar dat ze *tegelijk* de zelfopenstelling voor de ander uitdrukt die we in de openingscitaten aantreffen.

### *Lichaam*

Op dit punt aangekomen (zelfopening door zelfafsluiting, 'incarnatie') introduceert Levinas precies zijn eigenzinnige notie van het 'lichaam'. 'Lichaam zijn is [...] *ik* zijn terwijl men ondertussen nog in het *andere* leeft'.<sup>17</sup> Lichamelijkheid heeft dus iets te maken met ik-zijn, met genieten en met zelfafsluiting. Het 'lichaam' vormt zich in de genieting; deze laatste op haar beurt ontsluit een dimensie die in staat is zich open te stellen voor de of het andere.

'De genieting bestaat in de voortbrenging van een wezen dat *geboren wordt*, dat de rustige eeuwigheid van zijn prille bestaan als zaadje in

---

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 90.

de baarmoeder [*existence séminale et utérine*] doorbreekt om zich op te sluiten in een persoon die, levend van de wereld, bij zichzelf leeft.’<sup>18</sup>

‘Het is dus nodig dat in het afgescheiden zijnde de deur naar buiten toe zowel geopend als gesloten is. Het is dus nodig dat de afsluiting van het afgescheiden zijnde ambigu genoeg is om, enerzijds, de innerlijkheid die nodig is voor de idee van het oneindige *werkelijk* te laten blijven en niet alleen maar schijnbaar, dat de bestemming van het innerlijke wezen zich voortzet in een atheïstisch egoïsme dat door niets uitwendigs wordt weerlegd, dat het zich voortzet zónder dat, bij elke neerwaartse beweging richting de innerlijkheid, het wezen dat in zichzelf afdaalt zich verhoudt tot de uitwendigheid, in een zuiver spel van de dialectiek en in de vorm van een abstracte dialectiek. Maar anderzijds is het nodig dat er, juist *in de innerlijkheid* die door de genieting wordt uitgegraven, een heteronomie wordt voortgebracht die aanzet tot een andere bestemming dan dat dierlijke behagen scheppen in zichzelf.’<sup>19</sup>

Het gaat me in deze passages vooral om datgene wat er over het ‘genieten’ wordt gezegd. De genieting kan, blijkens deze passages, worden opgevat als een naar binnen gerichte extase. Ze behelst een ‘involutie’ (*involution*) of een innerlijk ‘oprollen’ (*enroulement*). Levinas gebruikt voor de genieting ook wel de betekenisvolle term *contraction* – een onmiskenbare reminiscentie aan de Luriaanse kabbala (*zimzum*); met dien verstande dat ze daar wordt gebruikt in een heuse theosofie, ter beschrijving van *Gods* eerste daad, en hier van de eerste daad van de *mens*. Men zou ook kunnen denken aan wat Freud schrijft over het Oedipus-complex en de psychologische noodzaak daaruit te geraken. Telkens is er sprake van een diffuse genietingsact en een centrifugaal moment dat de genieting noodzakelijkerwijs onderbreekt.

---

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 121.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 122 vv.



## *Genieting en representatie*

Een kort woord over de activiteit die er volgens Levinas uit de genieting resulteert: de representatie (*représentation*). De representatie oftewel de voorstelling betreft de menselijke reflectie. Ik heb de indruk dat het een ander woord is voor filosofie of wetenschap, maar dan sterk Hegeliaans en Husserliaans opgevat. De terminologie waarin Levinas de representatie beschrijft doet sterk aan Hegels beschrijving van de werking van het bewustzijn en de negativiteit daarvan denken. Tevens doet ze aan de Husserliaanse notie 'intentionaliteit' denken, een notie waarmee Levinas de representatie zelfs uitdrukkelijk definieert (*intentionalité objectivante*)<sup>20</sup>.

Representatie is een voortzetting van de genieting, maar dan één met andere middelen. Beide bezigheden onderhouden een relatie tot het andere, maar een andersoortige. In de representatie is er sprake van een gerichtheid op het andere die dit andere *absorbeert*; ze probeert het andere op te nemen in het denken. De genieting daarentegen onderhoudt om zo te zeggen een 'parasitaire' relatie tot het andere; ze houdt de uitwendigheid ervan intact om ervan te kunnen genieten – even als de befaamde komodooraan van de zuidoostelijke Indonesische archipel, die zijn prooi aanvankelijk slechts verlamt om hem vers te kunnen 'genieten'. Het genieten is een niet-observerende, niet-theoretische relatie tot de wereld. Ze bestaat in lichamelikheden, in een 'baden in het elementale'. Het elementale is bij uitstek de omgeving van niet-bezitten, waarbinnen ons genieten plaatsheeft. Ik baad in het elementale in zoverre ik een niet-beschouwelijke relatie tot het mij omringende inneem. In Le-

---

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 95.

vinas' woorden: een *lichamelijke* relatie. Een term die hiermee verband houdt is *sensibilité*, die ik juist vanwege zijn relatie tot het lichamelijke vertaal met 'zintuiglijkheid'. '[Z]intuiglijkheid is de *manier* waarop de genieting plaatsvindt. [...] De zintuiglijkheid die wij beschrijven in het licht van de genieting van het element behoort niet tot de orde van het denken, maar tot die van het gevoel, dat wil zeggen van de affectiviteit waarin het egoïsme van het Ik wervelt [*frissonne*].'<sup>21</sup>

We zouden kunnen stellen dat voor Levinas de representatie, in vergelijking met het genieten, een geïntensiverde of geradicaliseerde relatie tot het andere is. Ze betreft een andere verhoudingswijze tot dit andere: een niet-lichamelijke, wellicht ook een niet-genietende, maar wel een die er althans op gericht is het genieten veilig te stellen. Misschien kunnen we zelfs stellen dat de representatie dit laatste kan doen door te pogen het genotene geheel en al te ontdoen van zijn vreemdheid oftewel zijn alteriteitsdimensie.<sup>22</sup>

Hierin is de representatie overigens analoog aan wat zo meteen aan de orde zal komen als de Arbeid (*travail*) of het Bezit (*possession*). Hier wordt het elementale als het ware geconfisqueerd; de onbestemdheidsdimensie die eigen is aan het elementale wordt opgeschort. Het is opmerkelijk dat dit door Levinas ook op de Husserliaanse intentionaliteit wordt toegepast. Husserl was er immers alles aan gelegen om zich te vrijwaren van het idealisme, dat de fenomenen niet meer vanuit zichzelf

---

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 108.

<sup>22</sup> Levinas houdt representatie en genieten verder uiteen dan Sartre, die kennis onlosmakelijk verbindt met een *jouissance appropriative*. Hij duidt deze streving achter elke kennisverwerving aan als een 'Acteon-complex', naar de mythologische jager die het waagde de maagdelijke godin Artemis te bespieden toen zij zich baadde. Vgl. *l'Être et le néant*, Paris: Gallimard, 1948 (1943), p. 666, 667. Overigens is *jouissance* voor Sartre allerminst een oorspronkelijk, maar enkel mogelijk een begeleidingsfenomeen (van de vrijheid en de keuze). Anders dan voor Levinas is bij hem het subject (*pour-soi*) van meet af aan *gegeven*. Vgl.: 'Choix et conscience sont une seule et même chose'. *Ib.*, p. 539.

liet verschijnen. Voor Levinas vormt de Husserliaanse fenomenologie nog steeds een subtiel hegelianisme, dat bloot staat aan dezelfde verleiding: het opslokken van de alteriteit van de fenomenen.<sup>23</sup> Een ander interessant verwijt dat Levinas impliciet aan Husserls adres maakt, is dat er aan de intentionaliteit geen absoluut primaat toekomt. Ze wordt geboren uit de *pre*-intentionele genieting, en onderhoudt er nog steeds een binding mee in zoverre beide, op verschillende wijze, het andere proberen te domesticeren. We herkennen hier Heideggers kritiek op de intentionaliteitsgedachte van zijn leermeester, maar vooral ook die van Michel Henry op Sartre. Sartre had immers, nog sterker dan Husserl, de volstrekte oorspronkelijkheid van de intentionaliteit (*Pour-soi*) bevestigd.<sup>24</sup> Levinas' kritiek op de intentionaliteitsgedachte spoort overigens meer met Henry dan met Heidegger. Zowel Henry als Levinas benadrukken een dimensie in het intentionele bewustzijn die zich laat omschrijven als 'ontvangen-zijn'. Iets dergelijks is in Heideggers beschrijving van de *pre*-intentionele existentieel van de *Befindlichkeit* niet aan te treffen; sterker nog, gezien vanuit de oerdimensie van het ontvangen-zijn, zo wezenlijk voor zowel Henry als Levinas, is Heidegger niets meer dan een ongemerkte voortzetting van het fenomenologisch primaat van het theoretisch bewustzijn, of, in termen van Henry, van een 'ontologisch monisme'.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Vgl.: 'La possibilité de se représenter et la tentation d'idéalisme qui en découle, bénéficient déjà, certes, de la relation métaphysique et du rapport avec l'absolument Autre, mais attestent la séparation au sein de cette transcendance même.' *Ib.*

<sup>24</sup> Vgl. bijv.: 'La possibilité ontologique interne de l'essence de la manifestation ne réside pas dans la représentation.' M. Henry, *a.w.*, p. 298. Vgl. ook p. 125, 132 vv. en *passim*. E.v.: Ruud Welten, *Fenomenologie en beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion*, Budel: Damon, 2001, p. 130 vv. en 171 vv.

<sup>25</sup> Vgl. Henry, *a.w.*, p. 124 vv. en *passim*. 'l'essence de la pensée est représentation.', *a.w.*, p. 224, zie verder §23. Vgl. ook Gerard Visser, *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*, Nijmegen: SUN, 1989, hst. 3, m.n. p. 131.

## *Het verblijf*

Het is al enkele malen terloops opgemerkt: het genieten is doortrokken met een gevoel van onbestemdheid. Het kan elk moment ophouden. De vergelijking dringt zich hier op met Kierkegaard, die in *Het begrip angst* Adams paradijselijk genieten omgeven achtte door een fundamentele angst; deze angst zou uitdrukking zijn van Adams latente vrijheidsbesef en dus van de mogelijkheid tot zonde. Daarentegen betreft Levinas' genotbedervende 'bezorgdheid' (*insécurité*) niet, zoals bij Kierkegaard, de mogelijkheid van de val, maar die van de beëindiging van het genieten.

Het is uitermate essentieel dat Levinas hier onbestemdheid of bezorgdheid niet slechts als egoïsme duidt, maar van meet af aan *tevens* in het licht van de of het andere plaatst: 'De genieting lijkt te raken aan een «ander», naarmate er zich in het elementale een toekomst [*avenir*] aandient die deze bedreigt met onbestemdheid [*insécurité*].'<sup>26</sup> In deze passage worden 'het andere' en 'onbestemdheid' nauw met elkaar verbonden. De spil van deze verbinding is de genieting, en dus het lichaam en de bijbehorende zintuiglijkheid. De of het andere kondigt zich dus direct al aan daar waar het Ik tot stand komt, en wel in de genieting; dat wil zeggen, in de daarin ondervonden 'onbestemdheid'.

Er is nog een tweede manier waarop de alteriteit met het genieten verbonden is, te weten, met de 'genade' die het genieten behelst: het leven biedt, zoals we eerder zagen, een surplus dat boven de enkele nuttigheid en functionaliteit uitgaat: 'Leven is *liefde voor het leven*.' Op welke manier nu kondigt de of het

---

<sup>26</sup> Levinas, 1984, p. 110.

andere zich concreet aan in de 'genade' van het genieten? Als volgt.

Het latente besef dat de genieting bedreigd is en niet eendeloos voortgezet kan worden, voert tot iets wat Levinas met de moeilijk vertaalbare term *recueillement* aanduidt. Men zou het met 'meditatie' of 'bezinning' kunnen weergeven. Levinas gebruikt het woord *recueillement* analoog aan *contraction*. Derrida relateert het woord *recueillement* aan Levinas' thematisering van de 'ontvangst' van de ander: *l'accueil*.<sup>27</sup> Het Ik bezint of verinnerlijkt zich en vormt zich een 'verblijf' (*demeure*). Ik vertaal *recueillement* hier met 'bezinning', vanwege de klankassociatie met 'in' en 'binnen'.

'De bezinning, een werk van afscheiding, wordt concreet als bestaan in een verblijf, als economisch bestaan. [...]

'In de gebruikelijke zin van het woord geeft de bezinning een opschorting aan van de onmiddellijke reacties die de wereld losmaakt, met het oog op een grotere aandacht voor zichzelf, zijn mogelijkheden en de situatie. Zij valt dus reeds samen met een beweging van aandacht die is bevrijd van de onmiddellijke genieting.'<sup>28</sup>

Opmerkelijk genoeg is de bezinning *geconditioneerd*. Tot verbazing van menig lezer duidt Levinas deze conditie van de bezinning aan als de dimensie van de Vrouw (*la Femme*). Door de mogelijkheidsvoorwaarde voor de bezinning te zijn, maakt de Vrouw ik-wording en innerlijkheid mogelijk: precies datgene wat de genieting kan bestendigen en de vestiging van het Ik in zichzelf mogelijk maakt. Overigens is hiermee uitdrukkelijk *geen* teleologie aangegeven. Levinas zegt niet dat de Vrouw er 'is' om

---

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Adieu, à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 1997, p. 58 vv.

<sup>28</sup> Levinas, 1984, p. 127.

mijn genieting – en derhalve mijn ik-wording – te kunnen voortzetten; ze is er eenvoudigweg de voorwaarde toe.

[D]e aanwezigheid van de Ander openbaart zich niet alleen in het gelaat dat zijn eigen plastische beeld doorboort, maar zij openbaart zich, tegelijk met deze aanwezigheid, in zijn terugtrekking en afwezigheid. [...] En de Ander, waarvan de aanwezigheid op discrete wijze een afwezigheid is, en van waaruit de gastvrije ontvangst bij uitstek tot stand komt welke het veld van de intimiteit beschrijft, is de Vrouw. De vrouw is de voorwaarde voor de bezinning [*recueillement*], de innerlijkheid van het Huis en de bewoning.<sup>29</sup>

‘Vrouw’ (*Femme*) – ook wel *douceur* (zachtheid) of *chaleur d’intimité* (warme intimiteit) – is enerzijds de naam voor de mogelijkhedenvoorwaarde voor de relatie tot de of het andere überhaupt. Anderzijds is het de naam voor het spoor van het verdrongen andere, een rudiment van het elementale. De ‘wanden’ waaruit het genietende ik zijn verblijf optrekt, zijn die van het elementale zelf. Ze bestaan uit het genotene *minus* de onbestemdheidsdimensie die eraan kleefde. Deze onbestemdheidsdimensie doet zich echter nog steeds ondervinden, en wel als de afwezigheid van iets wat aanwezig had kunnen zijn.

Het lijkt mij essentieel dat de onbestemdheidsdimensie waarvan het genieten doortrokken was, zich nog steeds – *al was het ook als afwezigheid* – doet gevoelen. Mijn hypothese is namelijk dat de *volstrekt* geïsoleerde onbestemdheidsdimensie, waaraan het elementale (of ook de materialiteit van het gelaat) ontnomen is, resulteert in de ondervinding van het *il y a*. Deze

---

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 128. Vgl. ook: ‘Cette insécurité – qui dessine ainsi un liseré de néant autour de la vie intérieure’, *ib.*, p. 124. Levinas scheert hier langs Henry’s thematisering van de *réceptivité*, vgl. Henry, *a.w.*, §§22-27. Mogelijk zou Henry Levinas’ spreken over de Vrouw als *ontisch* in plaats van als *ontologisch* kwalificeren (‘la réceptivité est ontologique’, p. 208). Levinas’ tegenwerping zou erin bestaan dat hij een *metafysica* probeert te denken, geen ontologie; de Vrouw is een *metafysische*, geen ontologische categorie.

hypothese kan ik hier niet verder uitwerken. Telkens is er in Levinas' beschrijving van de constitutie van het Ik sprake van een alteriteit die zich verbindt: met het elementale, met het gelaat, en zelfs dus, op hoe minieme wijze ook, met het verblijf (*la demeure*). Het verblijf herinnert aan het elementale: het genieten kan er in gerustheid worden voortgezet; het herinnert echter ook aan de onbestemdheid die de oorspronkelijke genieting eigen was. Precies deze geëlimineerde onbestemdheid, waarover nog de betovering van het andere hangt, noemt Levinas 'Vrouw'. 'Vrouw' is een naam voor de 'buiten de deur gehouden' alteriteit, waarvan de afwezigheid herinnert aan aanwezigheid (zoals die was in het elementale). Het andere laat zich kennelijk niet geheel en al verdringen; zelfs zijn verdringing werkt nog na. Ik heb de indruk dat *femme* hier moet worden opgevat als de echtgenote (*mulier*), niet als algemene sekseaanduiding (*femina*).

De 'substantie' waaruit het Ik zijn verblijf – en daarmee zichzelf – optrekt, bestaat in de elementen die gedomesticeerd zijn. Men zou hier letterlijk kunnen denken aan de 'bakstenen' waarmee we ons huis opbouwen. Bakstenen worden in de natuur nergens aangetroffen, ze moeten eerst worden vervaardigd en ontdaan van hun ruwe bolster (uitsteeksels, oneffenheden, breekbaarheid, porositeit e.d.). Zelfs de koeien- of kamelenvlaaien waarvan sommige 'primitieve' huisjes in Tibet en in de Maghreb zijn opgetrokken, zijn eerst, hoe minimaal ook, vorbewerkt (gedroogd, gebakken), om ze geschikt te maken voor huizenbouw. In termen van Levinas, ze zijn ontdaan van hun *insécurité*.

Het is belangrijk dat we ons realiseren dat 'verblijf' niet synoniem is aan 'Vrouw'. 'Vrouw' is de voorwaarde voor de bouw van het verblijf. Het is de gratie of de charme ervan, rudiment van het elementale waaraan de onbestemdheidsdimensie is ont-

trokken. Noch 'verblijf', noch 'Vrouw' zijn aanduidingen voor objecten. Het zijn namen voor sferen, oftewel *verhoudingswijzen*; resp. die van de zelfhandhaving en die van het ontvangen-zijn.

#### *Het lichaam als verblijf*

Het 'verblijf' is zodanig analoog aan wat Levinas het 'lichaam' noemt, dat de conclusie voor de hand ligt dat beide identiek zijn. We zagen al dat het lichaam 'niet als een object onder andere objecten' moest worden beschouwd, maar juist als 'het regime waaronder de afscheiding uitgeoefend wordt, als het «hoe» van deze afscheiding, en, als men dat zo kan zeggen, eerder als een bijwoord dan als een zelfstandig naamwoord.'<sup>30</sup> *Régime* komt van *régir*: 'regeren', 'heersen'. Een regime is het principe of het beslag waaronder menselijke handelwijzen vallen. Het lichaam als regime duidt, even als het verblijf, op een hoedanigheid ('het «hoe» van de afscheiding'), op een verhoudingswijze.

De overeenkomstige typering van 'verblijf' en 'lichaam' laat zich in *Totalité et infini* al gauw traceren. De gemeenschappelijke 'activiteiten' of verhoudingswijzen laten zich drievoudig beschrijven.

1) Er is een *wilsimpuls* (voorkomen van gevaar, tegengaan van dreiging). Levinas verbindt de wil met opschorting en uitstel. Het is een afweerreactie.

2) Er is een toekomstconceptie: komend gevaar moet worden afgewend, voorkomen.

3) Er is sprake van arbeid (*travail*) als de *manier* waarop het gevaar kan worden voorkomen.

Geen van deze drie activiteiten of verhoudingswijzen is dus neutraal. Ze zijn doortrokken van wat wezenlijk is voor 'verblijf-

---

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 137.



ven' en 'lichamelijkheid': afweren. Datgene wat afgeweerd moet worden is – andermaal – de onbestemdheid eigen aan het andere. Zo is bijvoorbeeld de arbeid geen oorspronkelijk doelrationele aangelegenheid; haar beweging is allereerst die van het voorzichtig zoeken en tasten (*tâtonnement*). Het te verwachten resultaat – weet Levinas met Sartre<sup>31</sup> – is immers altijd onzeker; wanneer een handeling niet het verwachte resultaat oplevert, kan het zijn dat de doelen *gaandeweg* moeten worden bijgesteld, al naar gelang de 'reactie' van de elementen op hun bearbeiding.

Dit brengt Levinas tot de conclusie dat het lichaam – als ook, zo kunnen we dus toevoegen, het verblijf – ambigu is. Enerzijds verwijst het lichaam naar identiteit, zelf-zijn, afzondering; anderzijds staat het uit naar het andere dat het probeert te bedwingen. Het lichaam is, even als het verblijf, wezenlijk afweermechanisme. Deze afweer is, naast het genieten (*jouissance*) en de bezinning (*recueillement*), opnieuw een verhoudingswijze die het lichaam behelst. Deze verschillende verhoudingswijzen maken het lichaam, eerder dan een object, een spanningsveld van tegenstrijdige strevingen. 'Deze ambiguïteit van het lichaam', aldus Levinas, 'waardoor het Ik is opgenomen [*engagé*] in het andere, maar steeds van deze kant komt, *komt tot stand* in de arbeid.'<sup>32</sup> De arbeid brengt de verschillende lichaamsverhoudingen tot uitdrukking. Ze is er het snijpunt van. De arbeidende mens is de mens die de opgedane koestering wil handhaven en die zich wil indekken tegen de dreiging die de genoten koestering doortrekt. Hij heeft om zo te zeggen de genieting in de rug en gaat voorzichtig tastend de dreiging tegemoet, dat wil

---

<sup>31</sup> Vgl. Sartre, 1948, p. 555, 562; en id., *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard, 1983, p. 452, 453. Levinas, 1984, p. 140 vv.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 141.

zeggen: het bewerkt de elementen en ontnemt er zoveel als mogelijk hun onbestemdheidsfactor aan.

### *Het bewustzijn: arbeid en taal*

Waar het lichaam tendeert naar afweer en zelfindekking, daar houdt het 'bewustzijn' (*la conscience*) de deur om zo te zeggen op een kier. 'De ambiguïteit van het lichaam is het *bewustzijn*.'<sup>33</sup> Het bewustzijn is het lichaam *in zoverre* het zich gespannen richt op de onvoorspelbaarheid van het andere. Het is *tijdsbewustzijn*, geduld (*patience*). Het bevindt zich tussen genieting en arbeid, tussen herinnering en anticipatie.

De eigenlijke ambiguïteit is dus die van het lichaam als afweer en het lichaam als voorzichtige verwachting. Ter verheldering zij hier verwezen naar een slak, die, na zich te hebben teruggetrokken in zijn huisje, zich voorzichtig weer naar buiten waagt, het eerst zijn voelsprietten uitstekend.

Andermaal zien we hoe Levinas' 'bewustzijnsfilosofie' zich onttrekt aan de fenomenologie, met haar intentionaliteitscredo. Een bewustzijnsact is nooit gratuite of neutraal, ze schommelt tussen vrees en hoop, tussen aangename herinnering en zorg om de toekomst. 'Het bewustzijn valt niet in een lichaam – incarneert niet; het is een desincarnatie – of preciezer, een uitstel van de lichamelijke van het lichaam.'<sup>34</sup> Het moge duidelijk zijn dat 'incarnatie' en 'lichaam' in deze specifieke passage eenzijdig

---

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 139. Deze ambiguïteit waarmee het bewustzijn het lichaam verrijkt is regelrecht Sartriaans te noemen, zij het dat Sartre het bewustzijn nooit tot lichaamsfunctie zou herleiden. Vgl. Sartre, 1948, 2<sup>ème</sup> partie ch. 1: 'Les structures du pour-soi' en 3<sup>ème</sup> partie ch. 2: 'Le corps'. Sartre definieert het lichaam als '*la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence*.' *A.w.*, p. 371. En verderop: 'il y a autant de manières d'exister son corps qu'il y a de Pour-soi', *a.w.* p. 533.

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 140.

worden opgevat, en wel als 'afsluiting'; *desincarnatie* is dan automatisch 'zelfontsluiting', 'uitstel van afsluiting'.

Het 'bewustzijn' is de plek waar de verhoudingswijze van het lichaam (afweer, zelfbehagen) zich openstelt. Deze opening is hoofdzakelijk (aangename) *herinnering*: aan het genieten; ze is daarom ook hoofdzakelijk *hoopvolle verwachting*: dat het genieten kan worden vastgehouden of desnoods hersteld. Maar ze is tevens verhouding tot het onzekere andere, tot het andere als de onbestemdheid die er met het genieten gemoeid is. Deze verhouding draagt uiteraard primair de kleur van de *zorg* en de *vrees*: dat het genieten zal worden beëindigd (vandaar de *arbeid*). Maar ze is ten slotte ook gestempeld door een verwachting dat het andere nog iets anders in petto heeft. Als de dreiging (*menace*) die er van het andere zou uitgaan een gewis einde van alle genieten inhield, was de dreiging geen echte dreiging meer. Dan zou de *insécurité* rap in *sécurité* verkeren, maar dan één aangaande een zekere catastrofe. Zo is het echter niet. Het 'bewustzijn' is de onvermijdelijke zelfontsluiting van het lichaam voor het onverwachte en onvoorspelbare. Het is de openstelling van het lichaam voor de of het andere.

Deze openstelling is al zichtbaar in de *arbeid*, die, zoals we zagen, primair een *aftasten* behelst alvorens ze een tevoren vastgesteld doel probeert te bereiken. Maar ze is radicaler en intensiever in de *taal*. In de *taal* – zuivere zelfexpressie – is het Ik *reeds* met de of het andere geconfronteerd. Het Ik gaat dan in op de andere *mens* door wie het wordt ondervraagd. Taal is primair antwoord. Het 'bewustzijn' – dat het lichaam doet pendelen tussen hoop en vrees – brengt het lichaam in de taal tot complete expressie. De 'slak' waagt zich er helemaal uit zijn 'huisje'. Anders dan bij de arbeid is in de taal – althans: oorspronkelijk – het aftasten niet meer nodig. Ze bestaat in een *uit-*

*levering* aan de ander. ‘Aandachtig-zijn betekent een bewust-zijnssurplus [*surplus de conscience*], dat het appel van de ander veronderstelt. Aandachtig zijn wil zeggen: de heerschappij van de Ander erkennen.’<sup>35</sup>

We zagen eerder dat het metafysisch verlangen ontstond uit de zelfafsluiting voor het andere en uit het vermoeden dat in die afsluiting ook een dimensie van het andere is buitengesloten die wezenlijk is. Nu stelt Levinas, dat ‘de relatie met de Ander, oftewel de idee van het Oneindige, [dit metafysisch verlangen] voltooit’.<sup>36</sup> Kennelijk brengt *deze* ander, *deze gestalte* van de alteriteit, iets wat niets meer te wensen overlaat; iets wat boven het genieten uitgaat. Het zou interessant zijn om nader te onderzoeken in hoeverre de pre-ethische fase (genieten, representatie/arbeid) momenten bevat die in de ethische relatie tot de ander bewaard zijn gebleven. Deze kwestie laat ik hier liggen. Hoogstens zij hier verwezen naar wat aan het slot van *Totalité et infini* wordt behandeld als de ‘fenomenologie van de eros’. De erotische relatie is een relatie tot de alteriteit, en men zou kunnen zeggen dat de initiële genieting hier sterker dan waar ook aan het oppervlak komt, hoezeer ook getransformeerd. Echter, de erotische relatie mag niet met de ethische worden verward.

## *Slot*

De genese van het Ik laat dus een gebeuren zien waarin het andere primair als dreiging (van het genieten) wordt beleefd. Als reactie sluit het Ik zich af als ‘lichaam’, als ‘verblijf’ – en komt in die zelfafsluiting eerst tot stand. Deze zelfafsluiting is echter niet

---

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 153.

<sup>36</sup> *Ib.*, p. 154.

zo radicaal dat ze niet tevens in 'contact' blijft met het dreigende andere; het 'vrouwelijke' is namelijk de dimensie die zich voor- doet zodra het omringende elementale van zijn dreigingska- rakter is ontdaan. Wat hieruit resulteert is de intimiteit of de warmte die eigen zijn aan het wonen of toeven (aan mijn 'privé- sfeer'); de alteriteit kan echter niet zo grondig van het elementa- le worden afgestroopt, of ze laat alsnog een sfeer achter: de af- wezige aanwezigheid van het andere. De Vrouw, zouden we kunnen zeggen, is een spoor van het behaaglijke elementale, van het andere *als* behaaglijk, terwijl de vreemdheid eruit is geëlimi- neerd. De eliminatie van de vreemdheid, die nu juist constitutief is voor de alteriteit, verplaatst de dreiging naar buitenshuis. Te- vergeefs, want onbestemdheid doet zich nog steeds binnenshuis gevoelen: de Vrouw of het vrouwelijke zijn er een spoor van. De intimiteit, als het 'binnenshuis' verzamelde elementale, herin- nert nog steeds aan de dreiging die inherent was aan het genie- ten, juist door de eliminatie van die dreiging.

Het is de intimiteit van het vrouwelijke – elementaal residu klevend aan het verblijf – die het lichaam in een ambigue positie houdt. Incarnatie, vlees- of lichaamwording is een gebeuren dat kan worden benaderd als *zelfafsluiting*. In dat geval moet de re- latie tot het andere worden beschreven als *desincarnatie*. Als in- carnatie wordt opgevat als *zelfontsluiting*, dan vallen incarnatie en desincarnatie samen; in dat geval is het juist de 'zintuiglijk- heid' (*sensibilité*) die als kenmerkend voor het lichaam genoemd moet worden. Deze laatste betekenis van 'incarnatie' overweegt in de citaten aan het begin van dit artikel, die ontleend zijn aan *Autrement qu'être*.

We weten dat in *Autrement qu'être* Levinas verder gaat op de notie *sensibilité*. Hij brengt haar in verband met noties als 'nabijheid' (*proximité*), 'kwetsbaarheid' (*vulnérabilité*) en zelfs

‘plaatsvervangings’ (*substitution*). Ik heb in dit artikel proberen te laten zien dat al deze noties teruggaan op een eigenzinnige opvatting van lichaam en lichamelijke. ‘Lichaam’ geldt voor Levinas als een bepaalde verhoudingswijze, waarbij er sprake is van een *gelijktijdige* zelfafsluiting en zelfontsluiting. In de vorming van het lichaam wordt de dispositie gecreëerd van waaruit de of het andere adequaat kan worden ontvangen. Door Levinas’ opvatting van het lichaam ‘eigenzinnig’ te noemen wil ik haar niet als ‘slechts’ metaforisch wegzetten. Integendeel, de ‘alledaagse’ betekenissen van lichaam zijn – omgekeerd – volstrekt *verdisconteerd* in die van Levinas. Het is zelfs de vraag of een ‘gangbare’ betekenis van lichaam überhaupt enige zin heeft *zonder* de voorafgaande (wijsgerige, fenomenologische) opvatting van het lichaam als ‘verhoudingswijze’. Sartre, Henry en Merleau-Ponty hebben dit uitvoerig gedemonstreerd in hun respectievelijke filosofieën van het lichaam, waarin bijvoorbeeld concepties als ‘situatie’, ‘perspectief’, ‘facticiteit’, ‘kunnen’ en dergelijke een cruciale rol spelen.<sup>37</sup>

Levinas is echter het radicaalst, in zoverre hij lichamelijke expliciet in verband brengt met de of het andere. Het lichaam is de plek waar de alteriteit kan aankomen. ‘Desincarnatie’ of ‘kenose’ zijn dus allesbehalve ascetische bewegingen; integendeel, het zijn lichaamshandelingen bij uitstek. Levinas’ filosofie is er een van het lichaam.

---

<sup>37</sup> Vgl. Sartre, *op. cit.*, 3<sup>ème</sup> partie, ch. 2, ‘Le corps’; Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000.

## God daalt af

### Kenosis bij Levinas: een christelijk begrip in een joods geïnspireerde filosofie

Marcel Poorthuis

**H**et is al vele malen opgemerkt dat mystiek voor Levinas een negatieve lading heeft. Het mystieke en het enthousiasme (letterlijk: in het goddelijke zijn) zouden de mens beroven van zijn verantwoordelijkheid. Daartegenover stelt Levinas de religieuze volwassenheid.

Het lijkt erop dat hier verschillende noties meespelen: allereerst ziet Levinas mystiek als een vorm van extase waarin de zelfstandigheid en gescheidenheid van het subject zou worden uitgewist of vervangen door een participatie aan de godheid. Al is het dergelijke extatische mystiek het jodendom welbekend, het gaat hier dan om de chassidische en neo-kabbalistische stroming. Het is nu juist deze stroming waar Levinas, geschoold in het rationele Talmoedisme van de mitnagdim (de opposenten, namelijk tegen de chassidim) zeer gereserveerd tegenover staat.

Ten tweede zou het in de mystiek gaan om een vereniging tussen God en de ziel waarbij 'de wereld' of de andere mens zou worden buitengesloten. Voor een filosoof als Levinas die ervan overtuigd is dat al het religieuze pas concreet wordt in de relatie tot de andere mens, is dit uiteraard alleen maar af te wijzen. Welnu, het valt goed te verdedigen dat beide bezwaren niet de mystiek als zodanig betreffen, maar slechts uitwassen ervan. Mystiek kent juist als hoogtepunt van de opstijging en verlichting

een donkere nacht van afstand tot de Godheid die tot een verdieping van verlangen leidt zonder dat die als een behoefte kan worden opgevuld, zelfs niet na de dood (vgl. de *epektatis* van Gregorius van Nyssa). Dan beschrijft nogal wat mystiek de extase als een tijdelijk moment waarna de terugkeer tot de wereld volgt gepaard met een sterk verhoogde bewustwording van de dingen. Zo mag terecht de vraag worden gesteld of de participatie van ziel aan de Godheid, als daar al sprake van is, niet een beeldspraak is, die de oneindigheid van God en de eindigheid van het individu blijven veronderstellen.<sup>38</sup> En ook: de vlucht uit de wereld kon wel eens een noodzakelijke *anachorese* zijn, een terzijde van de wereld staan om zo een helder inzicht te krijgen in waar het in die wereld werkelijk om gaat.

Dit gezegd hebbend is het des te opmerkelijker dat Emmanuel Levinas op zijn algehele kritiek op de mystiek telkens een uitzondering maakt: het denken van rabbi Chayyim van Wolzohin. Ook opmerkelijk is het dat juist in dit verband een term opduikt, die alleen maar als afkomstig uit het christendom kan worden begrepen: de *kenosis*, de afdaling of ontleding van God tot het niveau van de schepping of zelfs van de mens. Het lijkt me dat een grondige studie van het begrip *kenosis* bij Levinas niet om deze beide gegevens heen kan.<sup>39</sup> Ik denk zelfs dat we bij een goed begrip hiervan ook kunnen achterhalen waarom Levinas meent de mystiek in het algemeen te moeten afwijzen.

---

<sup>38</sup> De dubbele metafoor van primitieven versus ontwikkelden (zoals Levinas dat bij de etnoloog Levy-Brühl meent aan te treffen) en van kind versus volwassenen bepaalt de blikrichting van Levinas als het om mystiek gaat.

<sup>39</sup> Zonder daarin uitputtend te zijn wijdde ik twee studies aan de *kenosis* bij Levinas: M. Poorthuis, 'Asymmetrie, Messianismus, Inkarnation. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie', in: J. Wohlmuth (ed.), *Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998, p. 201-213.; idem, 'Gott steigt herab'. Levinas über Kenose und Inkarnation', F. Miething & Ch. von Wolzogen (eds), *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995*, Frankfurt am Main 2006, p. 196-212.



Er zijn met name twee artikelen waarin Levinas expliciet ingaat op deze Chayyim van Wolozhin die zelf een brugfiguur wilde zijn tussen de rationele Talmoedische richting (aangevoerd door Rabbi Eliahoe, de Gaon van Wilna) en de chassidische richting. Er is de gedetailleerde studie: *À l'image de Dieu d'après rabbi Haim Voloziner*,<sup>40</sup> alsook *Judaïsme et Kénose*<sup>41</sup>. Ook wijdde Levinas een inleidend artikel aan de vertaling van het hoofdwerk van Chayyim van Wolozhin, diens *Nefesh Ha-Chayyim*, vertaald als *Ame de la vie*.<sup>42</sup>

Kortom, we kunnen voor Levinas' polemieken met de mystiek een filosofische reden aanwijzen: een participatie-idee die de zelfstandigheid van het individu niet voldoende recht doet; een ethische reden: mystiek als vlucht uit de wereld en voor de verantwoordelijkheid voor de ander; een godsdiensthistorische reden: Levinas behoort tot de rationalistische Litouwse school van de *mitnagdim*, niet tot de *chassidim*. Des te fascinerender wordt de mystiek van deze Rabbi Chayyim! Wie was hij en wat zegt hij?

Rabbi Chayyim van Wolozhin (1759-1821) was een leerling van de Gaon van Wilna, maar probeerde ook het chassidisme in beeld te houden, door met name de Talmoedische fundamenten ervan te benadrukken. Het verklaart waarom zijn eigen mystiek sterk leunt op de Talmoed, zij het in een geheel getransformeerde leeswijze, zoals zal blijken.

Reden voor een nader onderzoek. Ik zal enkele gedachten van de Wolozhiner weergeven om vervolgens te laten zien wat Levinas

---

<sup>40</sup> In: E. Levinas, *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, p. 182-200.

<sup>41</sup> In: E. Levinas, *À l'heure des nations*, Parijs 1988, p. 138-151.

<sup>42</sup> E. Levinas, 'Preface', in: *L'Ame de la vie*, vertaald en uitgegeven door Benjamin Gross, Parijs 1986, pp. vii-x. Terloops komt Chayyim van Wolozhin nog ter sprake in: *Transcendence et Intelligibilité*, Genève 1984, p. 58 vv.

daarmee wil aanvangen. Ik baseer me daarbij op de eerste paragrafen uit zijn hoofdwerk *Nefesj Ha-Chayyim* ('De ziel van het leven') een werk dat in vele traditionele uitgaven is te verkrijgen, vaak samen met een ander hoofdwerk van hem Ruach Ha-Chayyim ('De geest van het leven'), een commentaar op het rabbinse tractaat Spreuken der Vaders.

Voor een goed begrip van wat nu volgt moet de lezer bedenken dat het woord *elohim*, in de bijbel aanduiding voor God, een meervoudsvorm is en ook wel voor bepaalde menselijke autoriteit zoals rechters kan worden gebruikt. Daarentegen is het tetragrammaton JHWH, in het Nederlands wel vertaald met Heer, exclusief op God van toepassing.

De Wolozhiner begint met een uitleg van Genesis 1:27.

### 1. In het beeld van God

Er staat:

Elohim schiep de mens in Zijn beeld (<*tselem*), in het beeld van elohim schiep Hij hem.

En ook:

Want in het beeld van elohim maakte Hij de mens (Gen. 2:6).

Zie, de diepte van de innerlijke betekenis van *tselem* is een van de belangrijkste onderwerpen en omvat de merendeel van de geheimen van de Zohar.<sup>43</sup>

Hier echter spreken we van het woord *tselem* op de wijze van de eerste uitleggers, op de passage:

Laten we de mens maken in Ons beeld (*be-tsalmenu*), naar Onze gelijkenis (*ki-demoetenoe*).

---

<sup>43</sup> De Zohar is het belangrijkste kabbalistische werk, rond de 13<sup>e</sup> eeuw, maar toegeschreven aan rabbi Simon bar Jocha (2<sup>e</sup> eeuw). De Wolozhiner zal zich echter wendend tot de eerdere Talmoedische verklaarders.

De woorden *tselem* (beeld) en *demoet* (gelijkenis) worden hier niet letterlijk gebruikt, want er is geschreven:

‘Welke gelijkenis (*demoet*) zouden jullie Hem toeschrijven?’ (Jes. 40:18).<sup>44</sup>

Ze drukken een gelijkenis op een specifiek punt uit, zoals in het vers:

‘Ik lijk op een pelikaan in de woestijn’ (ps. 102,7).

De auteur heeft geen vleugels en snavel, en zijn gestalte is niet veranderd in een pelikaan, maar hij lijkt op het vlak van zijn handelen als een zwervend wezen, als een eenzame vogel, vliegend van de ene plaats naar de andere.

Zo is de uitleg van de vroege commentatoren van de eenvoudige betekenis van de tekst.<sup>45</sup> Zo ook gaat het bij *tselem* om een overeenkomst tussen *elohim* en de mens in een bepaald aspect.

## 2. *Elohim, meester van het geheel van krachten*

We moeten echter begrijpen waarom gezegd wordt: In het beeld van *elohim*, en niet een andere naam van God. Want de naam *elohim* duidt God aan als de meester van alle krachten tezamen. God wordt aldus aangeduid want de wijze van de Heilige, geprezen zij Hij, is niet die van vlees en bloed. Want als de mens een huis bouwt, bijvoorbeeld van hout, dan scheidt hij niet en produceert het hout niet uit eigen kracht. Hij bedient zich van bestaand hout en ordent dit tot het huis. Als hij ophoudt, blijft het houten bouwwerk bestaan. Zo is het niet met Hem, gezegend Zijn Naam. Op het moment dat Hij alle werelden scheidt, brengt Hij ze vanuit het niets tot het bestaan, zodanig dat vanaf die tijd,

---

<sup>44</sup> Met andere woorden: God is zonder vergelijking, dus kan ‘beeld en gelijkenis’ niet letterlijk worden opgevat.

<sup>45</sup> Zie bijvoorbeeld hoe de Middeleeuwse filosoof Maimonides elke antropomorfe voorstelling van God afwijst in zijn *Gids der Verdoelden*, I, 1, waarbij hij eveneens het voorbeeld van de pelikaan aanhaalt.

elke dag en elk moment, alle energie van hun bestaan en hun orde en hun in stand houden afhangt van het feit dat Hij constant een kracht en een stroming van nieuw licht erin verbreedt. Als Hij deze kracht en stroming zou terughouden, al is het maar voor een moment, zouden de werelden terugkeren tot niets en chaos (*tohoe*).<sup>46</sup> In die zin moeten we de formulering begrijpen van het gebed ingesteld door de mannen van de Grote Vergadering:

Die in Zijn goedheid elke dag, voortdurend het werk van het begin (scheppingswerk) vernieuwt.

Werkelijk elk moment en seconde. Hun bewijs is expliciet: omdat geschreven staat: 'die de grote lichten scheidt' (Ps. 136:7). 'Hij die scheidt', niet: 'die heeft geschapen'.

Hij, gezegend zijn Naam, is Elohim, de meester van de krachten tezamen.<sup>47</sup>

God is Meester van het geheel van krachten in de verschillende werelden.

### *3. De mens als ziel van de wereld*

Op analoge wijze, als men dat zo zeggen kan, scheidt God de mens en geeft hem macht over ontelbare werelden en krachten. Deze worden losgelaten door middel van zijn handelen, daden, woorden en gedachten tot in de kleinste details. De invloed van zijn gedrag kan weldadig zijn, of, wat God niet behaagt, het tegendeel van weldadig zijn. Door zijn handelen, woorden en goede gedachten ondersteunt en versterkt hij de talrijke heilige ho-

---

<sup>46</sup> 'Ex nihilo' wordt hier niet allereerst als schepping uit het abstracte niets opgevat, maar betekent hier dus vooral, dat al het geschapene voortdurend van de scheppingskracht van God afhankelijk blijft, dit in tegenstelling tot menselijke artefacten (niet ex nihilo) die los van de maker kunnen blijven bestaan..

<sup>47</sup> *Elohim* is ook: aardse machten, rechters, goden. De aardse krachten ontleen hun energie aan God. God voor zover Hij zich met de wereld verbonden heeft is *Elohim*, in Zijn transcendentie is JHWH.

gere werelden. Hij geeft ze aanvullende heiligheid en licht. De profeet zegt hierover:

‘Ik heb mijn woorden in uw mond gelegd... om de hemel te ontvouwen en de aarde te stichten’ (Jes. 51:16).<sup>48</sup>

Onze meesters zeggen ook: ‘Lees niet *banaich* (jouw kinderen), maar *bonaich* (jouw bouwers), want zij zijn het die als een bouwmeester die een gebouw maakt, de hogere werelden ordenen en van grote kracht voorzien. Omgekeerd, wat God niet behaagt, door onwaardig handelen, slechte woorden en slechte gedachten, vernietigt de mens op mateloze wijze talrijke heilige hogere werelden. De profeet zegt ook in deze zaak:

‘Jouw vernietigers en afbrekers zullen van jou uitgaan’ (Jesaja 49:17). Of in elk geval verduistert en reduceert hij hun heilige lichten en versterkt zo de plaatsen van onreinheid.

Zo begrijpt men ook de betekenis van de verzen die we hebben geciteerd:

‘God (elohim) schiep de mens in Zijn beeld (< tselem), in het beeld van God (elohim) schiep Hij hem’ (Gen. 1:27), ‘want naar de gelijkenis (< demoet) van God (elohim) schiep Hij de mens (Gen. 9:6).

Zoals Hij, gezegend zij zijn Naam, *elohim* is, Meester van de krachten die bestaan in alle werelden, zodat Zijn wil over ze beschikt en ze bestuurt op elk moment, zo heeft Hij aan de mens het vermogen willen toevertrouwen om myriaden krachten en werelden te ontwikkelen dan wel te ontbinden. De mens handelt in elk detail van zijn gedrag op elk moment dankzij deze verworping in het hogere van zijn handelen, woorden en gedachten, alsof hij zelf Meester van deze machten is, om zo te zeggen. (...)

---

<sup>48</sup> Merk op dat het laatste gedeelte niet aan God wordt toegeschreven zoals de bijbel lijkt te bedoelen, maar, in de lezing van rabbi Chayyim, aan de mens!

#### *4. De mens verantwoordelijk voor het universum*

Zo is de wet van de mens. Laat niemand in Israel zeggen – wat God niet behaagt –: Wat ben ik? Wat kan ik doen met mijn bescheiden daden in de werelden? ‘Laat hij integendeel beseffen en zich ervan doordringen dat elke kleine handeling, elk woord en elke gedachte op elk moment telt.’

To zover het denken van de Wolozhiner, die in meer dan honderd paragrafen voortgaat met zijn denken. Levinas is stellig niet geïnteresseerd in esoterische speculaties over de kosmos en houdt zich verre van gedachten over een pluraliteit aan werelden, hoe interessant deze mystieke gedachte ook is, mogelijk gelijktijdig met Leibniz’ denken over meerdere werelden. Levinas ziet in de gedachte van meerdere werelden veeleer een bevestiging van zijn gedachten dat het hier juist niet om een kosmologie gaat, die zich onafhankelijk van het subject zou manifesteren, maar om een bevestiging van de subjectiviteit dat elk een wereld op zich representeert.

De mens geschapen in het beeld van *elohim*, heeft de macht om ontelbare werelden in stand te houden dan wel te vernietigen. Elke handeling, gedachte, woord en daad beïnvloedt de hoogste regionen van de kosmos. Even verder betoogt rabbi Chayyim zelfs dat de heilige tempel van God niet door stenen in stand gehouden wordt, maar door de daden van de gelovigen. Ook de verwoesting van de tempel is niet door de vijanden van Israel voltrokken, maar was mogelijk omdat het spirituele fundament dat Israel vormt reeds was aangetast.

Nu is de gedachte van het primaat van het geestelijke in de wereld een bekende esoterische gedachte die niet alleen in platoonse geïnspireerde stelsels bekend is, maar ook in allerhande gnostische en hermetische geheimleren. Hiermee zou intussen

het laagste en het materiële verwijderd blijven van het goddelijke en geestelijke. Geen sprake van *kenosis*, van een afdaling van het goddelijke tot op het niveau van de schepping. De goddelijke hiërarchie plaatst de engelen het dichtste bij Gods troon en pas onderaan komen de zichtbare schepselen, mensen, dieren en planten. Maar hier treedt bij rabbi Chayyim een paradox op, die al in de Talmoedische literatuur is voorbereid. De mens staat precies vanwege zijn lagere status als lichamelijk wezen *boven* de engelen, ja zelfs lijkt hij boven Gods troon gesitueerd te zijn! Het is alleen de mens die de werelden kan bezielen en het materiële in stand kan houden. Juist vanwege de hogere rangorde kunnen de engelen dat niet. De bekende jaloezie van de engelen die in jodendom, christendom en islam wordt doorverteld, krijgt hier een bijzondere spits: juist vanwege zijn existentie van vlees en bloed, of zelfs stof en as, zoals Abraham zegt, is hij in staat voor-de-ander-te betekenen. De lichamelijke blootstelling aan de ander maakt het opkomen voor de ander met eten en drinken en zelfs met het eigen leven mogelijk. Zonder besef van honger en dorst, van pijn en zelfs van eindigheid en dood, zou er geen dringende noodzaak gevoeld worden om voor de ander in de bres te springen. Daarin ziet Levinas, met de rabbijnse uitleg van de Schrift, de midrasj, de diepste reden dat Mozes in de hemel de Torah meekrijgt ondanks het protest van de engelen. Toch moeten de engelen toegeven: in de hemel is geen eten en drinken, geen wijngaard en geen noodzaak voor rechtvaardige omgang met elkaar: daarmee ontgaat de diepste zin van de Torah de engelen, toch meesters in de geheime leer, volledig.<sup>49</sup> De engelen roepen met psalm 8 tegen God: 'Wat is de mens dat U aan hem zou denken?' Met andere woorden, de engelen hebben een

---

<sup>49</sup> Zie hierover mijn dissertatie: *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoedlezingen van Levinas*, Hilversum 2000<sup>3</sup>, p. 107.

haarscherp inzicht in de geneigdheid tot het kwade en de destructieve krachten die in de mens schuilen. Toch moeten ze even later toegeven met dezelfde psalm: 'Toch hebt u hem bijna goddelijk gemaakt, hem met glorie en luister gekroond.'

Maar terug naar rabbi Chayyim! De mens staat dus boven de engelen, juist doordat hij het universum ondersteunt. In zekere zin is *elohim* als de Meester van de krachten afhankelijk van de mens. Het is diens bezieling door gedachte, woord en daad, die het mogelijk maakt dat de goddelijke flux zich van onderaf verspreidt door heel de schepping. God in zijn aspect van *elohim* wil deze afhankelijkheid van de mens, waardoor de verbinding tussen het goddelijke en de werkelijkheid mogelijk wordt. In zekere zin zou men kunnen zeggen dat het goddelijke zich hiermee vrijwillig afhankelijk heeft gemaakt van de mens, alsof het goddelijke nog onder de mens staat en is afgedaald tot het niveau van het mens-zijn. De mens is, ondanks de traditioneel-joodse taal, waarin rabbi Chayyim spreekt, namelijk dat de geboden in de Torah vervuld moeten worden, verantwoordelijk voor ontelbare werelden, niet slechts voor die van hemzelf.<sup>50</sup> God geeft ieder mens een levende ziel wil zeggen: ieder mens is drager van een ziel die het geheel kan bezielen. We hebben het al gezien: niet God breidt de hemel uit, en grondvest de aarde, maar de mens! De kosmologische speculaties blijken geheel en al de ethiek als fundament te hebben. Alleen als de mens voor de ander instaat is er bestaansmogelijkheid voor de kosmos, anders vervalt de kosmos tot *tohoe wabohoe*, woestheid en ledigheid. Niet alleen de kosmos, maar zelfs de almacht van God heeft zich

---

<sup>50</sup> Levinas ziet in het particulier-joodse dat ook bij rabbi Chayyim bepalend is, aangezien niet-joden niets kunnen uitrichten, toch geen chauvinisme, maar aanduiding voor de mens in zijn verantwoordelijkheid. Zie hierover weer mijn dissertatie, p. 123-124.



afhankelijk gemaakt van dit ethisch-religieuze uitgangspunt, waarmee het goddelijke zich onthult als *kenosis*. Het zelf-zijn van de mens bestaat niet in een zich veruitwendigen en weer identificeren in een act die de wereld als zijn wereld identificeert. Voorafgaand daaraan is er het zelf van het subject dat al verantwoordelijk voor de ander is, nog vóór het zichzelf kan zijn. Subjectum duidt etymologisch precies op de ondersteuning van het geheel, die de 'essentie' van het ik-zijn uitmaakt als mij-zijn, passiviteit en verantwoordelijkheid: me voici: of in het Hebreeuws, zoals de profeet antwoordt op Gods appel: 'Hineni: Zie mij'. Het is de accusativus die als 'mij', het geaccuseerd-zijn voorafgaat aan de nominativus van het 'ik ben'. Levinas heeft deze noties stellig onafhankelijk van de mystiek van rabbi Chayyim ontwikkeld, maar intussen vertonen ze een opvallende overeenkomst. Een mystiek die geen vlucht uit de wereld is, geen clandestiene dialoog met God voert onder uitsluiting van de medemens, en die de mens in zijn volle verantwoordelijkheid aanspreekt, beoogt in feite hetzelfde als de filosofie van Levinas. Hier valt elke grond voor kritiek op de mystiek weg. Ongetwijfeld wortelt die overeenkomst in een gezamenlijke bezinning op de Talmoedische notie dat de mens als een atlasfiguur het gebouw van de schepping ondersteunt, zodat zijn goede daden als het ware de wereld in stand houden.

De eenheid van het universum is geen resultaat van mijn panoramische blik die het al zou kunnen overzien, maar wortelt in de verantwoordelijkheid: alles gaat me aan ('me regarde'). In die zin is het niet mogelijk om op gelijke wijze de verantwoordelijkheid van de ander in het vizier te krijgen. Het religieuze woord uitverkiezing krijgt hier een nieuwe zin: het betreft een uniek geroepen zijn die ik niet gelijkelijk kan verdelen over alle anderen: alleen ik ben in die oneindige mate verantwoordelijk. Precies die

notie van het ik-zijn lijkt bij rabbi Chayyim niet zo benadrukt te worden. Hier betreft het echter weer een transpositie door Levinas: de bijzonderheid die rabbi Chayyim ontwaart in de existentie van Israel, is in feite de bijzonderheid van het subject.

Er is nog een tweede kritiek die wegvalt ten aanzien van de kenosis: dat is de kritiek van Levinas op het christendom. De kenosis, opgevat als de diepste bestemming van elke mens, paradigmatisch voorgeleefd door Christus, behoort weliswaar niet tot de geloofsexpressie van de jood Levinas, maar op het niveau van het denken moet hij hier wel de verwantschap benadrukken, al zullen veel joden hier mogelijk geschokt door zijn. Hier is echter geen sprake meer van vlucht uit de wereld, een sacramentele-magische vergeving door de rite die het slachtoffer zou minachten.<sup>51</sup> De christelijke notie van de incarnatie: de aanwezigheid van God in Christus, kan worden uitgelegd worden als paradigma voor het handelen van ieder individu: imitatio Christi.

‘Laat die geest in u zijn die ook was in Jezus Christus.  
Hij was godgelijk,  
Maar heeft zich daaraan niet vast willen klampen,  
Hij heeft zichzelf ontledigd (*ekenosèn*)  
En de gestalte van een dienaar aangenomen,  
Gelijk aan de mensen’ (Philipenzen 2:6).

De incarnatie laat zien dat Christus ook in zijn mens-zijn schijnbaar lager staat dan de engelen, maar in feite boven de engelen staat (Hebreeënbrief, onder aanhaling van dezelfde psalm 8). Deze unieke waardigheid van Christus onthult tegelijkertijd we-

---

<sup>51</sup> Uitvoerig over de kritiek van Levinas op het christendom weer mijn dissertatie, passim.

zen en bestemming van het mens-zijn in diepste zin en deelt zich als het ware mee aan heel de mensheid.<sup>52</sup>

De broosheid en sterfelijkheid van de mens, diens lichame-lijk in de wereld zijn in de dubbelzinnigheid van verlangen en hebzucht, vormen tevens de unieke plaats waar de mens voor de ander kan betekenen in een verantwoordelijkheid die kosmische dimensies heeft. Het is ook precies daar waar Gods liefde aan het licht kan komen. Zo is de mens voor een begrensde maar gezegende tijd een plaats van God.

---

<sup>52</sup> Zie voor nadere toelichting mijn artikel: 'Asymmetrie, Messianismus, Inkarnation. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie', in: J. Wohlmuth (ed.), *Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998, p. 201-213.; idem, 'Gott steigt herab'. Levinas über Kenose und Inkarnation', F. Miething & Ch. von Wolzogen (eds), *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995*, Frankfurt am Main 2006, p. 205-212.

## Personalia van de auteurs

**D**r. *Renée van Riessen* doceert filosofie aan de Protestantse Theologische Universiteit en aan Artez Hogeschool voor de Kunsten. Haar onderzoek is gericht op de vraag naar transcendentie in de hedendaagse filosofie. Ze is auteur van *Man as a Place of God. Levinas' Hermeneutics of Kenosis* (Dordrecht 2007).

<http://www.pthu.nl/idpage.aspx?IntNavId=247&IntEntityId=43>

*Dr. Rico Sneller* is universitair docent wijsgerige ethiek aan de Leidse faculteit Geesteswetenschappen, instituut godsdienstwetenschappen. In 1998 promoveerde hij cum laude op een proefschrift over Jacques Derrida en de negatieve theologie. Zijn bijzondere interesse gaat uit naar de fenomenologie van de religieuze en de morele ervaring.

[http://home.kpn.nl/h\\_w\\_sneller/](http://home.kpn.nl/h_w_sneller/)

*Prof.dr. Johan F. Goud* is hoogleraar theologische esthetica (religie en zingeving in literatuur en kunst) aan de Universiteit Utrecht.

<http://www.remonstranten.org/mijnke/mijgoud.htm>

*Dr. Marcel Poorthuis* is universitair hoofddocent bij de faculteit Katholieke Theologie, departement Bijbelwetenschappen en Kerkgeschiedenis, van de Universiteit van Tilburg.

<http://www.marcelpoorthuis.nl>



De **Nederlands-Vlaamse Levinas Studiekring** is in 1987 opgericht door de twee gerenommeerde Levinas onderzoekers Theo de Boer (Amsterdam) en Ad Peperzak (Nijmegen, Chicago). Stephan Strasser (Wenen, Leuven, Nijmegen) was bij leven erelid.

De Levinas Studiekring beoogt de bevordering van het wetenschappelijk onderzoek naar en discussie over het denken van Emmanuel Levinas (1906-1995) in brede zin. Als het domein daarvan wordt zowel zijn filosofische werk beschouwd als zijn studies op het gebied van talmoed-exegese en joodse traditie, alsook de betekenis en relevantie van zijn denken voor diverse maatschappelijke en andere terreinen zoals de zorg, religie en levensbeschouwing, de multiculturele samenleving, opvoeding en educatie, vraagstukken van oorlog en vrede, fenomenologische ethiek, enzovoort.

Over thema's op deze en andere gebieden organiseert de Levinas Studiekring ten minste eenmaal per jaar een studiedag. Daarnaast organiseert zij – met tussenpozen – congressen en zomercursussen. Op de website [www.levinas.nl](http://www.levinas.nl) staat een geschiedenis van onze activiteiten. Voorts geeft de Levinas Studiekring tweemaal per jaar - of eenmaal per jaar in een dubbelnummer - het wetenschappelijke tijdschrift [Mededelingen van de Levinas Studiekring](#) (ISSN 1385-4739) uit. Ten slotte beheert zij de vrij toegankelijke en vrijwel volledige primaire en secundaire Levinas bibliografie (ISSN 1870-8230), die online beschikbaar is op [www.levinas.nl](http://www.levinas.nl).

Het lidmaatschap van de Levinas Studiekring staat open voor hen die zich bezighouden met wetenschappelijk onderzoek op een van de bovengenoemde velden in verband met Levinas. Het lidmaatschap kost € 19 per jaar, inclusief een abonnement op de Mededelingen van de Levinas Studiekring (losse nummers € 25).

Het bestuur van de Levinas Studiekring bestaat thans uit Joachim Duyndam, voorzitter, Marcel Poorthuis en Liesbeth Levy.

E-mail van het bestuur: [levinas@uvh.nl](mailto:levinas@uvh.nl).