

Mededelingen van de Levinas-Studiekring

Halfjaarlijks Bulletin



LEVINAS - STUDIEKRING

6^e Jaargang, december 2001, dubbelnummer

Mededelingen van de Levinas Studiekring
Halfjaarlijks Bulletin
Colofon

Hoofdredactie:

Dr. J. Duyndam
Dr. R.D.N. van Riessen
Redactieraad:
Drs. L. Levy
Dr. M. Poorthuis

Redactie-assistent:

E.C. Wagenaar

Correspondentieadres:

R.D.N. van Riessen
Theologische Universiteit Kampen
Postbus 5021
8260 GA Kampen

Bijdragen en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. De tekst wordt geleverd op diskette in een recente versie van Word (7.0 of later) of Wordperfect (6.1 of later) en in tweevoudige afdruk.

De *Mededelingen* worden gratis toegestuurd aan de leden van de Levinas Studiekring. Niet-leden kunnen zich abonneren door storting van 6,80 Euro op één van de postrekeningen van de Levinas Studiekring: 000-1686181-30, Akkerstraat 37a, B-8830 Hooglede (voor Vlaanderen) of 5179094, Heemraadserf 19, 3991 KA Houten (voor Nederland). Giften worden in dank aanvaard.

ISSN 1385-1739
Houten (Nederland)

Woord vooraf

Opnieuw een dubbelnummer van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. Het blad is ditmaal voor een groot deel gewijd aan de relatie tussen Levinas en Rosenzweig - het thema dat ook centraal stond op de laatst gehouden Studiedag van de LSK, 14 september jl. in Utrecht. De artikelen van Victor Kal, Marcel Poorthuis en Bert Blans geven een indruk van de problematiek die daar ter discussie stond. Victor Kal benadert Rosenzweig als criticus van Levinas: is het niet noodzakelijk de permanente exaltatie die het gevolg lijkt te zijn van Levinas' benadering van het subject te onderbreken? En geeft de filosofie van Rosenzweig wellicht het geëigende model voor zo'n onderbreking?

Bert Blans laat de parallellen zien tussen Schelling, Rosenzweig en Levinas in hun denken over exterioriteit, opgevat als het besef dat er zaken zijn die niet geheel kunnen worden opgenomen in het denken, en die als een 'blijvende rest' het denken van buitenaf bestoken. In het artikel van Marcel Poorthuis gaat het over de rehabilitatie van de mythe in het denken van Rosenzweig. Het inzicht dat Rosenzweig daardoor ontwikkelde in de onherleidbaarheid van de drieslag 'God-mens-wereld' is van belang om vormen van reductionistisch denken over religie te kunnen tegengaan.

Voor de tekst van Luc Anckaert, die helaas verhinderd was een lezing op de studiedag te houden, verwijzen we graag naar zijn artikel *De ervaring en het transcendentale*, Franz Rosenzweig en Emmanuel Levinas, (in: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 57 (1996), 430-451) en naar zijn recent verschenen boek: *Een kritiek van het Oneindige. Rosenzweig en Levinas*, Leuven, Peeters 1999.

Joachim Duyndam schreef een bijdrage over generositeit, of het excessieve geven: een interessante thematiek die de verwantschap en het verschil laat zien tussen Levinas en denkers als Bataille, Derrida en Cixous.

We sluiten af met de vermelding van enkele nieuwe publicaties over Levinas en met de aankondiging van het congres *Jewish Studies and the European Academic World* dat van 21 tot 25 juli gehouden zal worden in Amsterdam. Het is nog mogelijk voorstellen te doen voor papers en presentaties.

Renée van Riessen

Onderbroken exaltatie? Franz Rosenzweig als criticus van Emmanuel Levinas

door Victor Kal

1. De exaltatie bij Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas stelt er groot belang in duidelijk te maken dat het menselijk Ik een toestand kent waarbij dit Ik *buiten zichzelf* is. Het soevereine imperium dat een vrij en ongebonden Ik ertoe in staat stelt zich tegenover iedereen en alles als heer en meester te gedragen, kent volgens hem een einde. Dit einde doet zich voor wanneer het imperium van het Ik geconfronteerd wordt met iets dat in die mate anders is dat het zich *per se* niet meer door het Ik laat rangschikken onder één van de categorieën van dit Ik. Dat Andere snijdt het Ik de pas af en is het Ik voor. Op dat moment ziet het Ik zijn bestaan ter discussie gesteld en is het niet meer in de gelegenheid in zijn identiteit te volharden. Levinas demonstreert de gang van zaken aan het fenomeen van de ontmoeting. Geconfronteerd met de blik van een ander en geraakt door het lot van deze ander ziet het Ik zich beroofd van de mogelijkheid zich nog langer te koesteren in zijn bestaan. De schijn van autarkie waarin het zich bewoog wordt doorbroken. Zin, betekenis en verantwoordelijkheid krijgt het Ik nu van de kant van die ander toegevoegd en het Ik kan zich daar niet meer aan onttrekken. Het verkeert *in de ban van* het Andere. In dit opzicht raakt het Ik hier *buiten zichzelf*, en ook van de mogelijkheid nog tot zichzelf terug te keren is het nu, zo meent Levinas, beroofd.

Het vocabulaire van de exaltatie dient ertoe de hierboven geschetste gang van zaken zo krachtig mogelijk ter sprake te brengen. De exaltatie heeft in het werk van Levinas verschillende aspecten, en het door hem gebruikte vocabulaire maakt dat goed zichtbaar. (1) Eenmaal geconfronteerd met de blik van een ander is het Ik zoals gezegd 'nergens meer'; dit is een eerste aspect. Het komt reeds tot uitdrukking in de titels die Levinas aan artikelen en hoofdstukken geeft: 'Humanisme et an-archie'; 'Sans identité'; 'étrangeté'; 'jeunesse'.¹ De gebruikte aanduidingen maken duidelijk dat de

souvereiniteit en het imperium van het Ik hier aan hun einde komen. In de bedoelde ontmoeting heeft het Ik niet meer de beschikking over een bruikbare gedragscode (*archè*, – het woord dat in *an-archie* opgesloten zit), en zijn identiteit (*identité*) is in de situatie die zich voordoet zonder relevantie. In plaats van soevereine imperator is dit Ik plotseling niet meer dan een vreemdeling (*étranger*), die als het van hem zou afhangen met een lege maag (*à jeun*) achterblijft. (2) De leegte aan de kant van het Ik correspondeert met de volte die het Ik van de kant van de ander te beurt valt; het ene is louter de keerzijde van het andere. Dit ‘vol zijn van de ander’ is het *tweede* aspect van de exaltatie. Levinas meent immers dat het Ik, eenmaal geraakt door de blik van de ander, deze ander nu als een obsessie bij zich heeft. Het Ik is de gijzelaar van de ander, het wordt door hem achtervolgd, en de ontmoeting blijft als een soort trauma doorwerken. Op dit punt krijgt het vocabulaire van de exaltatie bij Levinas iets gewelddadigs. Het heeft er de schijn van dat hij de mogelijkheid wil bezweren dat dit Ik ooit nog zou kunnen ontsnappen aan de greep die de ander erop heeft. (3) De krachtige greep die de ander in Levinas’ retoriek op het Ik heeft, wordt ondersteund door een *derde* aspect van de exaltatie: het Ik staat volgens Levinas niet alleen open voor de schaamte en de nederigheid die het gevolg zijn van de confrontatie met de ander, bovendien zou dit Ik blijf geven van een dispositie geslagen te worden en te lijden (*‘une aptitude à “être battu”*; *‘la souffrance pour la souffrance de l’autre’*²). De door Levinas met nadruk aan het Ik toegeschreven ‘passiviteit’ speelt in dit verband een belangrijke rol. Het gaat hem overigens niet om de één of andere vorm van masochisme; hij doelt slechts op het menselijk vermogen door iets in morele zin aangesproken te worden en iets als een blamage te voelen. Intussen wekt hij tevens de suggestie dat het Ik zich op dat moment volledig zou hebben laten ontwapenen. (4) In de presentatie die Levinas ervan geeft krijgt het gebeuren van de ontmoeting een onontkoombaar en onomkeerbaar karakter. Hij lijkt het Ik in zijn obsessie, trauma en gijzelaarschap op te willen sluiten. Dit is het *vierde* aspect van de exaltatie. Levinas schetst een Ik dat dankzij de confrontatie met een ander ontsnapt aan zichzelf; het hoeft niet meer

tot zichzelf terug te keren, en kan dat ook niet (*‘sans que cette responsabilité, toute tendue vers l’Autre, laisse le loisir de revenir à soi’*³). Ik meen dat hier sprake is van een motief dat voor heel het denken van Levinas in sterke mate bepalend is.⁴

De exaltatie is in het werk van Levinas geen bijkomstigheid. De introductie van deze exaltatie in zijn denken krijgt een zekere noodzaak op het moment dat hij van de ene kant de urgentie van een *categorische* imperatief erkent, en van de andere kant trouw wil blijven aan de *concrete* verschijnselen waarzonder de fenomenologie niet kan zijn wat zij is. In dit perspectief geplaatst *moet* aan het concrete incident waarbij de ene mens met een andere mens geconfronteerd wordt wel een onontkoombaar karakter en een onomkeerbare strekking toegekend worden. Levinas voegt hier echter nog iets aan toe. Bij Kant mag een verheven morele wet nog zo categorisch van kracht zijn, de menselijke vrijheid is immer in de gelegenheid de voorkeur te geven aan het kwaad, en heel de categorische imperatief te laten voor wat zij is; Kant behandelt deze stand van zaken onder de titel ‘het radicale kwaad in de mens’.⁵ Levinas lijkt aan dit euvel te willen ontkomen. In *Totalité et Infini* presenteert ook hij de menselijke vrijheid in eerste instantie weliswaar als een ongeremde en met willekeur opererende ‘spontaniteit’.⁶ In tweede instantie spreekt hij echter van een vrije mens die zich (staande onder het oordeel dat van de ander uitgaat) als zodanig ter discussie gesteld ziet. Op dat moment wordt de vrijheid bekleed met en gerechtvaardigd door de verantwoordelijkheid waarmee een ander de vrije mens *onontkoombaar* opzadelt. In deze context zou Kant de term ‘onontkoombaar’ niet hebben kunnen gebruiken; het zou strijdig zijn met zijn concept van aansprakelijkheid en verdienstelijkheid. Levinas daarentegen schetst een mens voor wie de weg van de willekeur werkelijk geblokkeerd zou zijn. Enkele formuleringen uit *Totalité et Infini* kunnen dit illustreren:

L’ordre de la responsabilité où la gravité de l’être inéluctable glace tout rire, est aussi l’ordre où la liberté est *inéluctablement* invoquée de sorte que le poids irrémisssible de l’être fait surgir ma liberté. L’inéluctable n’a plus l’inhumanité du fatal, mais le sérieux sévère de la bonté. (175)

La volonté est libre d'assumer cette responsabilité dans le sens qu'elle voudra, *elle n'est pas libre* de refuser cette responsabilité elle-même, elle n'est pas libre d'ignorer le monde sensé où le visage d'autrui l'a introduite. (194)

Ne pas pouvoir se dérober – voilà le moi. (223) (cursivering en alle van v.k.)

Ik stel vast dat de exaltatie in het denken van Levinas een belangrijke rol speelt. Een probleem ziet hij hier niet. Integendeel, stelselmatig zoekt hij de exaltatie op, en hij heeft daarvoor ook een welbepaald motief.

2. Het probleem van de exaltatie bij Levinas

Eén van de hierboven geciteerde formuleringen verraadt al het probleem waarvoor de exaltatie ons plaatst: 'de wil is vrij deze verantwoordelijkheid op zich te nemen *in de zin waarin zij dat wenst*'. Zo uitvoerig als Levinas spreekt over de wijze waarop het vrije Ik aan een gebiedende ander gebonden raakt, zo summier is hij zodra het aankomt op de vraag welke inhoud deze verantwoordelijkheid dan wel zal krijgen en langs welke weg de concrete invulling ervan tot stand zal komen. Het door het lot van een ander geraakte en nu geëxalteerde Ik is, zo meent Levinas, een Ik 'zonder identiteit' en 'zonder principes'. Het lijkt wel van heel de erfenis van het verleden beroofd te zijn en laat zich nu zonder meer grijpen door de toekomst die vanuit de ander op dit ik toekomt. Maar zo machtig en betoverend als de blik van deze ander op het Ik inwerkt, zo abstract is die blik ook.⁷ In formele zin zal de hier geschetste wil ongetwijfeld het goede beogen, of de goede bedoeling ook werkelijk iets goeds zal brengen staat daarmee nog geenszins vast, – ja dat staat hier minder vast dan ooit, want het Ik in kwestie schijnt niet meer in de eigen identiteit te willen volharden. Op dit punt opent de zo onbekommerd door Levinas uitgesproken formulering '*in de zin waarin zij dat wenst*' ongekende kansen voor het opnieuw optreden van willekeur.

Het is niet uitgesloten dat een Ik een moment bevlogen raakt van een macht die aan gene zijde van elke vorm van gevestigde cultuur ligt. In relatie tot zo'n macht ziet dit Ik heel zijn bestaan ter discussie gesteld. Met het oog op een dergelijke 'discussie' is het echter wel raadzaam dat ditzelfde Ik zijn identiteit, met al de cultuur die daarin opgeslagen ligt, *niet* achter zich laat. Integendeel, meer dan ooit staat het Ik nu voor de noodzaak *zich terug te wenden* naar de eigen identiteit, ten einde ter plaatse eerst eens de dispositie te creëren waarin die zo verheven en daardoor vooralsnog nogal abstracte imperatief ook *concreet* gestalte kan krijgen.⁸ Levinas heeft voor deze noodzaak geen oog gehad. We hebben zoëven gezien dat de bedoelde terugwending van het Ik tot de eigen identiteit in zijn denken bovendien een afgesloten weg vertegenwoordigt; de pointe van zijn denken is juist de mogelijkheid definitief te ontkomen aan een dergelijke 'terugwending'. Het gevolg is dat de exaltatie geen tegenwicht vindt in de blijvende preoccupatie van het Ik met zichzelf. De roep van de toekomst wordt verabsoluteerd, de verwikkeldheid met de erfenis van het verleden wordt verwaarloosd. Zo heilig als het ik zich hier waant, zo *schijn*-heilig zal dit Ik ook zijn. Onder het mom een 'goddelijke' wereldorde tot stand te brengen, stelt het in feite onverbloemd zijn eigen, alleen maar menselijke wereldorde in, terwijl het intussen in alle oprechtheid zijn 'hier sta ik, anders kan ik niet' uitspreekt, – de laatste formuleringen zijn ontleend aan de *Stern der Erlösung* van Franz Rosenzweig.⁹

3. De exaltatie bij Franz Rosenzweig

De *Stern der Erlösung* van Franz Rosenzweig bestaat uit drie grote delen. De delen gaan achtereenvolgens over een *Vorwelt* die altijd al voorafgegaan is, over een *Welt* die steeds vernieuwd wordt, en over een *Nachwelt* (of: *Überwelt*) die nog altijd moet komen. In de *Vorwelt* laat Rosenzweig het griekendom optreden, in de *Nachwelt* het jodendom en het christendom. In het middendeel van de *Stern der Erlösung* staat in zekere zin de islam centraal, zij het dat deze hier voornamelijk optreedt als het voorwerp van Rosenzweig's kritiek.

Jodendom en christendom worden in het middendeel nog niet met name genoemd. Het feit dat Rosenzweig de islam alleen in dat deel van de *Stern* laat optreden waarin het gaat over 'de mogelijkheid het wonder te beleven', geeft al aan dat hij de islam als *historische* macht niet van doorslaggevend belang acht. Naar zijn opvatting diskwalificeert de islam zich reeds op het niveau van de beleving. Als relevante historische macht houden we bij Rosenzweig derhalve slechts het griekendom, het jodendom en het christendom over. De exaltatie nu treedt de *Stern* binnen als ingrediënt van Rosenzweig's visie op de relatie tussen 'de mogelijkheid het al te kennen' (het griekse project / deel I) aan de ene kant en 'de mogelijkheid het wonder te beleven' (de wereld van schepping, openbaring en verlossing / deel II) aan de andere kant.

Het Griekse project tot een alles-omvattende en afgeronde visie op de dingen te komen is naar de opvatting van Rosenzweig buitengewoon zinvol en is ook blijvend van belang. Bovendien vormt dit project de ruggengraat van de filosofie; Rosenzweig zal de filosofie geen moment de rug toekeren. Tenslotte heeft hij grote waardering voor het concrete en levende karakter van de Griekse wereld: het leven van de goden, de gestalte van de kosmos en de eenzame heroïek van de mens stellen werkelijk iets voor. Uiteindelijk maken zij in de context van het Griekse denken echter vooral indruk door de *pretentie* die dit denken met God, wereld en mens verbindt. Die goden zouden almachtig zijn, de kosmos autark, en de mens onsterfelijk. *De facto* wordt deze pretentie evenwel niet waargemaakt. De goden van de Olympus halen wel van alles uit in de wereld, en in zoverre zijn ze best indrukwekkend, iets bereiken doen ze niet en tot een *effectieve* relatie tot mens en wereld zijn ze niet in staat. Ze handhaven hun hoge status eigenlijk alleen door zich telkens schielijk weer op de Olympus terug te trekken en zo het eigen onvermogen te verbloemen. Iets dergelijks treedt op ten aanzien van de wereld. Ook deze wereld wordt in het antieke denken verabsoluteerd, en dat zowel in kosmische als in politieke zin. De beoogde *autarkeia* komt echter opnieuw slechts schijnbaar tot stand; voor het bestaan van een buiten-wereld moet deze telkens toch alleen maar *bepaalde* wereld zich afsluiten. Tenslotte blijft ook de vrije wil van de Griekse mens onvruchtbaar. Hoe krachtig

deze wil zich ook affirmeert, uiteindelijk wordt de beoogde eeuwigheid alleen maar bereikt voor zover een mens zich hier star en trots op zijn innerlijke leven denkt te kunnen terugtrekken. In drievoud laat deze *Vorwelt* dus een impasse zien.

De poging uitgaande van God, of uitgaande van de wereld, of uitgaande van de mens tot een absoluut en alles-omvattend monisme te komen faalt. Zo krachtig als in deze context telkens geïnvesteerd wordt in de betekenis die de 'elementen' God, wereld en mens *elk op zich* reeds zouden vertegenwoordigen, zo volstrekt onbetekenend blijven *de relaties* tussen de drie genoemde elementen. Ziedaar de reden dat datgene wat in de *Vorwelt* beoogd wordt in die Griekse wereld niet tot stand kan komen. Deze wereld vertegenwoordigt derhalve niet meer dan een belofte. Als zodanig wordt zij echter door Rosenzweig gekoesterd: als project is het Griekse denken blijvend van betekenis. De 'intentie' die in het Griekse denken ligt wordt pas waar en komt als project pas tot realisatie wanneer erkend wordt dat het beoogde nooit in termen van deze Griekse wereld tot stand kan komen. Deze erkenning maakt eerst de weg vrij voor een ander soort inspiratie. Ook persoonlijk is het bij Rosenzweig zo gegaan. Want zoals de Grieken in de *Stern der Erlösung* de weg bereiden voor een inspiratie waarin schepping, openbaring en verlossing tot bestaan komen, zo creëert het zo genoemde 'nieuwe denken', en daarbinnen met name Nietzsche, voor hem de mogelijkheid van een ontmoeting met dat wat werkelijk anders is, en niet tot mens en wereld gereduceerd kan worden.

In de *Vorwelt* is een kracht werkzaam die geheimzinnig blijft en een optie vertegenwoordigt die in die wereld in een impasse blijft steken. Wil je met de drie elementen God, wereld en mens, inclusief de aan die elementen toegeschreven kracht verder komen, dan ben je wel gedwongen het in-zichzelf-gekeerd-zijn van God, wereld en mens los te laten. Het *denken* van de drie onderling onafhankelijke hypothesen God, wereld en mens moet overgaan in een *beleven* of meemaken van het buiten-zich-treden van God, wereld en mens. Dat dit meegemaakt kan worden is in de *Vorwelt* als een belofte aanwezig. Wie de Griekse wereld kent *weet* daarom in zekere zin reeds waarom het met dat nieuwe gebeuren gaat. Dit gebeuren, alsmede de beleving waarin het

meegemaakt wordt, heeft dan ook zijn 'grond' in het genoemde weten. Omgekeerd kan de filosofie zijn pretentieuze project van een alles-omvattende rationaliteit naar Rosenzweig's opvatting alleen tot een goed einde brengen wanneer de filosoof zich niet langer afsluit voor de dynamiek die opgesloten ligt in de relaties tussen de drie elementen God, wereld en mens.

Zoals de *Vorwelt* tegelijk een impasse en een belofte vertegenwoordigt, zo ook de schepping, – de eerste relatie uit de *Welt* die Rosenzweig in deel II van de *Stern* ter sprake brengt. Terwijl schepping het tot stand komen van leven betekent, eindigt ze met de dood; juist een levend wezen sterft. De impasse houdt echter zoals gezegd een belofte in en in die zin heet de dood hier 'zeer goed'. Gegeven dat men een schepper die leven geeft reeds meemaakt, kan de dood zoals ze nu gekend wordt immers niet het laatste woord hebben, – deze God-schepper moet *nog iets* in petto hebben en er staat de mens derhalve nog iets te wachten, *casu quo* de één of andere uitkomst die tegen de dood opgewassen zal blijken te zijn. In Rosenzweig's visie voorspelt derhalve juist de dood de vernieuwing van schepping en het voortgaan van het buiten-zich-treden van God. Het nieuwe buiten-zich-treden van God heet in de *Stern der Erlösung* 'openbaring'. Met deze term duidt Rosenzweig de beleving aan waarin een liefde die tegen de dood opgewassen is een mens tegemoetkomt. In het ogenblik waarin hij zich voordoet is de liefde in kwestie alles-omvattend. Door enig verleden schijnt hij zich niet te hoeven laten beperken. Voor het eerst kan een mens zich nu werkelijk en zonder meer geborgen weten. De gang van zaken is volgens Rosenzweig intussen evenzeer kenmerkend voor de relatie tussen mens en mens als voor die tussen God en mens.¹⁰ Zich koesterend in het (dankzij een grenzenloze toewijding) telkens vernieuwde ogenblik waarin de liefde hem te beurt valt is deze mens bij voorbaat al aan de wereld en zijn gebreken voorbij. Ziedaar eindelijk de exaltatie zoals ze zich een eerste maal in de *Stern der Erlösung* voordoet. De exaltatie is ook dit keer het gevolg van het optreden van het Andere; elke band waardoor het ik zich nog aan zijn wereld verplicht mocht voelen

wordt vanwege de buitengewone kracht van dat Andere grondig gerelativeerd.¹¹

Een *vocabulaire* van de exaltatie in de zin waarin Levinas dat hanteert treffen we in de *Stern der Erlösung* niet aan. Rosenzweig maakt evenwel gebruik van formuleringen waarin 'exaltatie' wel degelijk opgesloten ligt. Zo lezen we bijvoorbeeld:

Geöffnet, hingegeben, vertrauend, – aber geöffnet nur nach einer einzigen Richtung, hingegeben nur einem Einigen, vertrauend nur Ihm. Die Seele hat Augen und Ohren geöffnet, aber nur Eine Gestalt steht vor ihrem Auge, nur Eine Stimme fällt in ihr Ohr. Sie hat ihren Mund aufgetan, aber nur Einem galten ihre Worte. [...], sie ist erweckt nur von dem Einen und für Einen. Und so bleibt sie eigentlich auch jetzt noch taub-blind wie das Selbst [dat van de Griekse heros], taub-blind nämlich für alles, was nicht der Eine ist [o.c. 229-230]

4. Het probleem van de exaltatie op het niveau van de beleving

Rosenzweig staat buitengewoon kritisch tegenover het resultaat waarmee de behandeling van het thema 'openbaring' hem confronteert. De mens die zich vergenoegt in de liefde die hem van de kant van de Ander te beurt valt, is volgens hem niet meer dan een 'halve mens', – in feite een slecht soort mysticus, oftewel iemand van wie de relatie tot de wereld principieel *immoreel* is. Deze mens heeft zich verloren in een abstractie; van hem zullen we dan ook niets meer zien of horen. De kwestie is derhalve hoe de kracht, die hoe dan ook van die Ander op het Ik overgegaan is, naar buiten kan treden en gestalte zal aannemen.¹²

Zoëven hebben we gezien dat Levinas een vergelijkbare kwestie niet tot thema maakt. Onbekommerd schetst hij een Ik dat door een verheven Ander geobsedeerd raakt, van heel zijn identiteit loskomt, en dan geacht wordt 'goedheid' te ontplooien 'zoals het Ik die goedheid wenst' (*dans le sens qu'elle* [de vrije wil] *voudra*). Nu de vrije wil op het punt van haar fundamentele *intentie* zonder meer van zichzelf wegwijst, schijnt zij ook op het punt van haar *inhoud* aan de willekeur

voorbij te moeten zijn. Hier doemt zoals gezegd het gevaar op van een grenzenloze schijnheiligheid.

Op dit punt aangekomen grijpt Rosenzweig eerst even terug op een eigenschap die hij aan de antieke mens toegeschreven had: het trotse, star in zichzelf volhardende karakter. Dit karakter had wèl gestalte, maar was, niet zo heel anders dan de zojuist geschetste 'mysticus', helemaal in zichzelf opgesloten. Op het niveau van het naar buiten tredende 'element', in dit geval de door God geliefde ziel van de mens, moet derhalve niet alleen dat in-zichzelf-opgesloten-zijn van het toneel verdwijnen; ook van een vast en star karakter kan er nu geen sprake meer zijn. De op het Andere gerichte wil overwint de overgave aan dat Andere derhalve ook weer, en wendt zich tot de wereld, maar nu zowel met een god-gedreven noodzaak als met een telkens vernieuwde inhoud. Elk ogenblik komt aan de hier geschetste mens uit de wereld de mogelijkheid tegemoet in die wereld op telkens nieuwe wijze te getuigen van de liefde die de mens van godswege te beurt gevallen is. De ommekeer tot het Andere ('die innere Umkehr') schijnt ook bij Rosenzweig het probleem van de willekeur dadelijk afdoende te kunnen oplossen. Met het verleden van het Ik, en met al de daarin opgesloten disposities tot een mogelijk *inadequate* handelwijze, lijkt het tevoren reeds goed gekomen te zijn.¹³

In de tekst van de *Stern der Erlösung* spookt een schim van de willekeur echter nog wel rond:

[..] die Willensrichtung [..] ist nun nicht mehr einfürallemal festgelegt, sondern in jedem Augenblick stirbt sie und wird sie erneut. Dieser allzeit erneuerungsfähige und wirklich sich erneuerende Wille, *der aber nichts von kurzlebiger Willkür hat*, sondern in jedem einzelnen seiner Akte die ganze Kraft der in ihm eingemündeten festgerichteten Charakters auswirkt [..]. Denn sie [jene Kraft] kommt gar nicht wie mit schicksalhafter Übermacht über den Menschen, sondern scheint ihm in jedem Augenblick neu und in jedem Augenblick ganz und gar aus seinem eigenen Innern mit der Ganzen Wucht des gerichteten Willens hervorzubrechen. [o.c. 238] Die Liebe des Nächsten [..] *darf keine Vergangenheit haben* und in sich selbst *auch keinen Willen zu einer Zukunft, keinen "Zweck"*; sie

muss ganz in den Augenblick verlorene Tat der Liebe sein. [o.c. 240] (cursivering van v.k.)

Het mag zo zijn dat Rosenzweig de 'mystieke' exaltatie afwijst, voor het overige lijkt ook hij geenszins beducht te zijn voor een hart dat zich van de ene kant door een verheven noodzaak gedreven acht, en van de andere kant *onmiddellijk* gehoor geeft aan de ingeving van het moment.¹⁴ De exaltatie van het vertrouwen dat de geliefde in zijn liefhebbende Ander stelt, zet zich voort in het *air* waarmee deze geliefde nu de wereld intrekt. Op dit punt wordt de exaltatie in de *Stern der Erlösung* niet doorbroken. *Niet* plaats vindt derhalve een beweging waarbij het Ik zich eerst eens uit de wereld terugtrekt, ten einde op zichzelf en op de erfenis van het verleden terug te komen, om zo misschien ter plaatse van die erfenis met een werkelijk nieuwe mogelijkheid geconfronteerd te worden.

5. *Het probleem van de exaltatie op het niveau van de geschiedenis (jodendom en christendom)*

Het derde deel van de *Stern der Erlösung* gaat met de 'verlossing' waarmee het tweede deel besloot verder, maar nu op het niveau van de concrete historische machten van jodendom en christendom. Het motto van de Inleiding tot dit derde deel luidt: *in tyrannos!* In dit motto komen we ons thema, de exaltatie, onmiddellijk weer tegen. De bedoelde tirannie is immers het gevolg van de mogelijkheid dat de toekomst die een mens van godswege uit de wereld tegemoet komt gefrustreerd raakt, – dit doordat de preoccupaties van het verleden het zicht op die toekomst vertroebelen. In plaats van een goddelijke wereldorde komt aldus een menselijke wereldorde tot stand, en deze heeft een tirannie karakter, juist vanwege het feit dat de tirannen in kwestie een hogere roeping denken te gehoorzamen en in de waan verkeren aan elk bekrompen en slechts subjectief verleden voorbij te zijn. Ziedaar weer diezelfde exaltatie en diezelfde pretentieuze 'heiligheid'; ook hier komt ze tot stand doordat men het gezichtspunt van de toekomst voorbarig en eenzijdig laat prevaleren boven het gezichtspunt van het verleden. We zullen aanstonds echter zien dat

Rosenzweig het probleem ditmaal ernstig neemt. Nu ontpopt hij zich voor het eerst als criticus – *avant la lettre* – van Levinas. Het hoofd-onderwerp van de Inleiding tot dit deel van de *Stern* is het gebed, meer in het bijzonder ‘het gebed tot de eigen lotsbestemming’ (‘das Gebet zum eigenen Schicksal’), misschien vooral het gebed *om* de eigen lotsbestemming. Dit ‘gebed’ is bij Rosenzweig niets anders dan een bewust cultiveren van de verwachting dat een hoogst-persoonlijk lot (‘Schicksal’, ‘Geschick’) een mens vanuit de wereld tegemoet zal treden, opdat hij het vervolgens op zich kan nemen en zal realiseren. Die mens is derhalve bereid zich geheel aan deze toekomst toe te vertrouwen. Juist in de ‘deemoed’ voor het eigen beslissende ogenblik (of: *kairos*) is hij een vrij mens. Wie zo leeft, leeft als een kind, – zonder berekening, vol goede hoop. Breekt het gezochte ogenblik aan, dan zal hij handelen, en zich aldus voegen in de ‘stroom van de tijd’. De kern van het hier bedoelde gebed is derhalve iets erg eenvoudigs en houdt dan ook zelfs in een volstrekt gesecculariseerde context stand. Het wordt reeds gebeden door ieder die des ochtends opstaat en zich dan *zonder vooringenomenheid* afvraagt: ‘wat wordt er van mij in de wereld gevraagd?’, of: ‘wat staat mij heden te doen?’, – om zich vervolgens zonder meer aan het antwoord op die vraag toe te vertrouwen. De gestelde vraag veronderstelt dat degene die hem uitspreekt zich er inderdaad toe in staat acht de uitkomst van zijn bezinning ook te realiseren. In dit zelfvertrouwen en in dit besef van kracht leeft het ‘zich bij God gekoesterd en geborgen weten’ van de krachtens ‘openbaring’ tot stand gekomen mens voort. Naar Rosenzweig’s opvatting geeft juist de gesecculariseerde en zonder reserve naar ‘vrijheid, gelijkheid en broederschap’ strevende, moderne mens daar blijk van. De liefde die hij van godswege heeft leren kennen, en in naam waarvan de dood zijn legitimiteit in principe reeds verloren heeft, acht hij nu voor heel de wereld weggelegd. Een mogelijkheid tot handelen zal hem dan ook vanuit deze wereld tegemoet komen.

Het tere punt in de hele gang van zaken ligt natuurlijk in de subjectieve en persoonlijke vooringenomenheden die iemand parten spelen. Deze kunnen het perspectief op wat iemand met het oog op de

tijd en de plaats in kwestie te doen staat alleen maar vertroebelen. De activiteit die in dat geval volgt resulteert in een *menselijke* wereldorde; de komst van een goddelijke wereldorde wordt tengevolge daarvan alleen maar vertraagd. Het ‘gebed’ moest het mogelijk maken dat de bij God geliefde mens wanneer hij de wereld in trekt nu heel de tijd en heel de ruimte gaat zien als voorbestemd om te leven. Wanneer het er echter op uitdraait dat hij dat leven alleen maar heel vooringenomen en geforceerd ergens verwacht, terwijl de tijd daar ter plaatse nog helemaal niet rijp voor is, dan begint dit gebed averechts te werken; *de facto* komt slechts een louter menselijke tirannie tot stand. Beter was het in dat geval gebleven bij een spontane en ‘blinde’ liefde, die zich louter door het gevoel laat leiden (‘die blinde vom Gefühl geleitete Liebe’). De exaltatie die, zoals we gezien hebben, reeds in de ‘eenvoudige’, zich nog niet in het geheel van de wereld en de geschiedenis situerende verwachting-van-leven en gerichtheid-op-leven ligt, werkt intussen ook hier door. De subjectieve en persoonlijke vooringenomenheid wordt niet beseft en het geheel behoudt zijn gedreven, noodzakelijke en dwingende karakter. Rosenzweig formuleert het als volgt:

Offenbar hat ja Gott selbst, indem er zwar nur eine Welt schuf, aber sich viele Menschen schenkt, den Grund dazu gelegt, dass beide Ordnungen [*die menschliche / die göttliche Weltordnung*] nicht ohne weiteres eine sein können. Gegenüber der einen Ordnung des wachsenden Lebens [*casu quo* de groei tot leven die iemand als mogelijkheid uit het geheel van de wereld tegemoetkomt] gibt es viele Ordnungen, jeweils vom Hier-stehe-ich der einzelnen gotterweckten Seele aus. [...] Und das [*untereinander eins*] sind sie nicht, solange eine jede der vielen noch zurückgeht auf ein einsames Gebet einer einsamen Seele. [...] Sein eigenes Hier-stehe-ich bleibt ihm der Grund seines Nicht-anders-können, und er kann nur beten dass Gott ihm helfe; er selbst kommt von der Vereinzeltheit seines Standpunkts, und damit sein Gebet von dem Zwang, eine eigene Weltordnung zu stiften, nicht los. [o.c. 298]

Aan de wijze van formuleren is zichtbaar dat Rosenzweig een grote gereserveerdheid kent ten aanzien van de geëxalteerde mens. Ditmaal

wijdt hij wel uitvoerig aandacht aan het feit dat ook in de van een goddelijke roeping bevlogen mens een subjectief en wellicht bekrompen verleden doorwerkt. Op het niveau van de beleving (deel II van de *Stern*) is alles nog zozeer aan het ogenblik en aan de vernieuwing die daarin telkens plaatsvindt gebonden, dat de macht van het verleden zich gemakkelijk aan het gezicht onttrekt. Lichtvaardig gaat Rosenzweig eraan voorbij en op deze manier conserveert hij de sfeer van exaltatie die met 'openbaring' tot stand gekomen is. In zekere zin krijgt hij daar echter nu de rekening van gepresenteerd: in de gedaante van een historische macht (deel III van de *Stern*) is de exaltatie een niet meer te veronachtzamen verschijnsel, en naar Rosenzweig's inzicht verkeert heel de moderne wereld in de ban ervan.¹⁵

6. De exaltatie: het christelijke euvel en de joodse remedie

Naar de opvatting van Rosenzweig bereikt het christendom in de moderne, gesecculariseerde wereld zijn hoogtepunt. Nu eerst gaat het christendom werkelijk op alle fronten tot expansie over en op deze wijze raakt heel de wereld betrokken bij het verlossingswerk ('vrijheid, gelijkheid, broederschap') dat krachtens 'openbaring' voor de wereld weggelegd geacht wordt. Een uit de religieuze beleving voortgekomen onderneming leeft derhalve *ongeschonden* voort in de revoluties en oorlogen die de moderne wereld ontketent. Wel is het zo dat de verschillende protagonisten van deze onderneming elkaar onophoudelijk de macht ontnemen, – op deze manier wordt echter voorkomen dat de bedoelde onderneming voortijdig beëindigd wordt. Pas met de universele, wereldwijde en alles-omvattende 'revolutie' zou de zaak voltooid zijn.

Rosenzweig acht de hier geschetste, in menig opzicht nogal grimmige gang van zaken van groot belang. Hoe zou de universele strekking van de genoemde religieuze beleving anders waar kunnen worden! In dit opzicht staat hij dan ook in het geheel niet afwijzend tegenover de christelijke exaltatie en haar wereldwijde implicaties. Integendeel juist, zijn zorg geldt de mogelijkheid dat de christelijke en

gesecculariseerd-christelijke volken hun gedreven expansie *te traag* voortzetten of, omgekeerd, *geforceerd* en *voorbarig* afronden, en per saldo met minder dan een heel het leven omvattende wereldheerschappij genoeg nemen. De beleving van 'verlossing' hield immers in dat voortaan overal, waar dan ook, leven verwacht mag worden. Zinnend op mogelijkheden dit principe ook historisch tot uitdrukking te brengen, lopen de 'volken van de wereld' in hun exaltatie echter gevaar een perspectief dat werkelijk zicht geeft op een ultieme, goddelijke wereldorde te verwisselen met het individuele, geïsoleerde perspectief op de zaak. Een dergelijke messiaanse pretentie zal blijken op *waan* te berusten. Met de introductie van de term 'waan' wordt Rosenzweig's kritiek op de exaltatie expliciet.¹⁶ We constateren dat Rosenzweig's stellingname ten aanzien van de exaltatie een subtiele affaire is. Op het niveau van de beleving (deel II van de *Stern*) wordt hij al met het verschijnsel geconfronteerd. De in 'mystiek' vastgelopen mens laat hij echter dadelijk weer van het toneel verdwijnen; een kritisch onderzoek naar de genese van deze dubieuze figuur vindt evenwel niet plaats.¹⁷ Intussen is de exaltatie dan reeds overgegaan op de mens die, eenmaal voorzien van het vuur van 'openbaring', de wereld in trekt. Deze exaltatie wordt *niet* in evenwicht gehouden door aandacht voor een armzalig verleden; het besef op een dergelijk verleden terug te moeten komen zou hoe dan ook een ontvullende uitwerking hebben. Op het niveau van de geschiedenis (deel III van de *Stern*) mondt dezelfde exaltatie uit in een waan, maar Rosenzweig trekt daaruit *niet* de conclusie dat de exaltatie principieel gediskwalificeerd moet worden. Integendeel, we hebben gezien dat de *Stern* op dit punt ook een tegenovergestelde lezing toelaat: de kritiek op de exaltatie heeft hier in feite als strekking dat de christelijke en gesecculariseerd-christelijke volken de beslissende exaltatie mogelijk *in onvoldoende mate* vertegenwoordigen, en aldus gevaar lopen terug te vallen in heidendom. Geen moment gaat Rosenzweig er echter toe over van de genoemde volken een historisch bewustzijn te eisen, in die zin dat ze er *uit zichzelf* toe zouden komen de eigen positie als hachelijk en pijnlijk te waarderen, daar de lichtheid van de toekomst schril contrasteert met het gewicht van het

verleden. Kortom, de achtergrond waaruit de bedoelde waan oprijst wordt in de *Stern* zorgvuldig intact gelaten.

Indien het zo is dat de christelijke en gesecculariseerd-christelijke volken niet ophouden blijf te geven van een exaltatie die al te gemakkelijk aan hun historische erfenis voorbijvoert, met als gevolg dat dat verleden hen parten blijft spelen, dan moet de toch nodige correctie op de waan waartoe deze volken keer op keer vervallen wel *van buiten* komen. Op dit punt aangekomen laat Rosenzweig in de *Stern der Erlösung* een heel ander volk optreden, – het joodse volk:

Indem der Jude um den Verlust der unerlösten Welt sich den Besitz der Wahrheit in seinem Vorwegnehmen der Erlösung erkaufte, straft er den Christen Lügen, der sich auf seinem Eroberungszug in die unerlöste Welt jeden Schritt vorwärts mit Wahn erkaufen muss. [o.c. 460; vgl. 321 e.v., 364 e.v., 421-422]

Alleen al door zijn voortgezette afzijdigheid bewijst het joodse volk dat de eenheid van de wereld die het één of andere volk reeds tot stand denkt te brengen niet meer dan een illusie vertegenwoordigt. Hier eerst wordt de exaltatie tot staan gebracht. De irritatie die de joodse spelbreker veroorzaakt werkt ontvullend. De urgentie van deze ontvulling ligt echter paradoxaal genoeg in de noodzaak dat de exaltatie haar vaart en universele reikwijdte niet voortijdig verliest. Onderbroken wordt in feite slechts de waan, – juist opdat de exaltatie haar uitwerking behoudt.

7. Slot

Een filosofie waarin het in radicale zin Andere door middel van een specifieke beleving ten tonele verschijnt, heeft *ipso facto* een zekere exaltatie misschien wel tot de hoeksteen van het denken gemaakt. De introductie van dit Andere verschaft aan het gezichtspunt van de toekomst een buitengewone glans en lichtheid. In het kielzog daarvan krijgt ook de menselijke vrijheid haar alles-omvattende strekking. Ten overstaan van heel deze grootse en wervende aangelegenheid zou men zich ertoe kunnen laten verleiden aan het gezichtspunt van het

verleden lichtvaardig voorbij te gaan. Het gevolg is dan dat de exaltatie niet meer in evenwicht gehouden wordt door een beweging waarbij men, ondanks alles, toch nog terugkomt op de erfenis van het verleden, – dáár moet heel die glanzende toekomst immers toegang vinden. Deze toegankelijkheid is nog geenszins een feit; zij is steeds nog verschuldigd, en men zou het verleden daarom ‘schuldig’ kunnen noemen.

Tegen de achtergrond van deze ‘schuld’ is het helemaal niet overbodig dat ook de bevlogen mens zich nog eens over zijn verleden buigt. We hebben echter gezien dat noch Levinas, noch Rosenzweig hier werk van maakt. Beiden laten het na in deze context het Ik nog eens even los te maken uit de omstrengeling door het Andere en aan dit Ik de taak toe te wijzen *een verhouding* tot zichzelf en tot de eigen ‘schuld’ aan te gaan.¹⁸ Integendeel, Levinas vlucht van zoiets steeds verder weg en voert de exaltatie almaar verder op. En ook Rosenzweig, zo hebben we gezien, komt niet tot een doortastende probleemstelling ten aanzien van de exaltatie.

Nadat het bovenstaande gezegd is kan toch vermoed worden dat Rosenzweig met zijn visie op de relatie tussen jood en christen een aanknopingspunt gecreëerd heeft om de gedachte van een *onderbreking* van de exaltatie verder te ontwikkelen. In het derde deel van de *Stern der Erlösung* vormt de exaltatie immers hoe dan ook zijn belangrijkste probleem. Verdere ontwikkeling van het thema zou Rosenzweig alsnog zichtbaar kunnen maken als criticus van Levinas.

Noten:

¹ Het genoemde vindt men terug in *Humanisme de l'autre homme* (Paris Fata Morgana 1972)

² O.c., het artikel ‘Sans identité’, 104

³ *Noms propres* (Paris Fata Morgana 1976), 87

⁴ Zie uitvoeriger hierover: Victor Kal *Levinas en Rosenzweig. De filosofie en de terugkeer tot de religie* (Meinema Zoetermeer 1999), 44-45, 50-62, 102-104, 109-111, 113, 117, 123-124.

⁵ Immanuel Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), 'Erstes Stück'.

⁶ *Totalité et Infini* (1961) (Nijhoff La Haye 1971), 54 e.v., 217 e.v., 230, 278 e.v.

⁷ Vgl. *Difficile liberté* (Paris Albin Michel 1976), 411: 'l'épiphanie quasi-abstraite du visage dénudé de toute qualité – absolu – s'absolvant des cultures – c'est tracer une limite à la compréhension du réel par l'histoire et retrouver le platonisme'. Overigens gaat Levinas er zowel hier als elders aan voorbij dat juist Plato, als eerste in de wijsgerige traditie, het *probleem* van de exaltatie onder ogen ziet; zie *Phaedrus* 253d e.v.; vgl. *Phaedo* 98b e.v. en *Respublica* 519c.

⁸ Hierover uitvoeriger *Levinas en Rosenzweig*, o.c. 147-148 en 153-115; vgl. 56-62.

⁹ Franz Rosenzweig *Der Stern der Erlösung* (1921) (Frankfurt a. M. Suhrkamp 1988), 298.

¹⁰ Stern, 222: 'Man wusste eben, dass das Ich und Du der innermenschlichen Sprache ohne weiteres auch das Ich und Du zwischen Gott und Mensch ist'.

¹¹ O.c., 230: 'Das bloss hingegebene Selbst ist in der Seligkeit seiner Gottgeliebtheit für die Welt, nein überhaupt für alles ausser Gott, erstorben'; 231: 'Der nur gottgeliebte Mensch ist vor aller Welt verschlossen und verschliesst sich selber'.

¹² O.c. 236: 'Wie also bricht nun die Pforte, die den Menschen, auch nachdem er den Ruf Gottes vernommen und in seiner Liebe selig worden ist, noch vor der Welt verschliesst?'

¹³ Rosenzweig gaat uitsluitend in de context van 'openbaring' op het ontoereikende gehalte van het verleden van het Ik in, en derhalve nietnóg eens wanneer het gaat om het uitgaan naar de wereld ('verlossing'). Het thema krijgt slechts reliëf met het oog op de krachtens 'openbaring' bereikte nabijheid tot God. Deze nabijheid, zo luidt Rosenzweig's stelling, heeft van de schaamte over het verleden uiteindelijk geen hinder. Zie o.c. 199-205.

¹⁴ Vgl. o.c. 238: 'notwendig, trotzdem – ja trotzdem! – sie [die Liebe zum Nächsten] sich jeden Augenblick erneuert'; en 390: 'Er [de christen] kann gar nicht handeln, als wenn es keinen Gott gäbe, der ihm unmittelbar ins Herz legt, was er tun soll'. Vgl. ook *Levinas en Rosenzweig*, o.c. 168-169.

¹⁵ Zie verderop in de *Stern der Erlösung*, het hoofdstuk 'Die Völker der Welt: messianische Politik', o.c. 364-371. De volken in kwestie worden beheerst door 'Erwähltheitsgedanken' (366). *Nota bene*: ook in het werk van Levinas speelt de 'election' (uitverkiezing) een belangrijke rol.

¹⁶ Zie o.c. 372: 'Schein-Ewigkeit'; voor de term 'Wahn' zie 373, 422, 423, 460.

¹⁷ Het gaat daarbij natuurlijk vooral om de vraag waar bij 'openbaring', naar het schijnt bij Rosenzweig primair een heerlijk *entre nous* van *Ich und Du*, de wereld blijft en waarom de wereld in het geval van de in deel II van de *Stern*

opgevoerde 'mysticus' niet terugkomt, ondanks het feit dat Rosenzweig bladzijden tevoren reeds opmerkte: 'Die Offenbarung gipfelt in einem *unerfüllten* Wunsch, in dem Schrei einer offenen Frage' (o.c. 206, cursivering v.k.; vgl. 227-228).

¹⁸ Vergelijk, bij wijze van contrast, Hermann Cohen *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), hoofdstuk X-XII. Na 'die Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen' (hoofdstuk VIII) voert Cohen 'das Individuum als Ich' nog eens ten tonele, dat wil zeggen, juist *na* 'das Ich als Ich zum Du' komt 'das Ich in ausschliesslicher Beziehung auf sich selbst' ter sprake.

**Om een God die een Sabbat kent:
Schelling, Rosenzweig en Levinas over exterioriteit.**

door Bert Blans

Met het thema 'Mythos en Logos'¹ wordt meestal de overgang van het mythologische wereldbeeld naar een meer rationele filosofie in het oude Griekenland aangeduid, dus de aflossing van het verhaal door de rede. Maar bij Schelling en Rosenzweig kunnen we een omkeerde beweging zien met de vraag of de rationaliteit niet toch weer in een 'vertellende filosofie' moet worden ingebed en of het denken zich niet moet laten leiden door de taal. Mythos en logos hebben immers allebei in etymologisch opzicht met taal te maken.

Wie het thema mythos en logos wil onderzoeken stuit vroeg of laat op Schelling (1775-1854). Zijn filosofie van de mythologie was wat mij als eerste en direct het meeste aansprak in zijn denken. Schelling was een tijdgenoot van Hegel en Hölderlin, met wie hij op het Tübinger Stift de kamer heeft gedeeld. Hij was toen vijftien jaar en zijn kamergenoten waren beiden vijf jaar ouder. Schelling heeft onmiddellijk naam gemaakt met allerlei filosofische systemen. Het begon in de lijn van Fichte, met een filosofie van het Ik. Vervolgens ontwierp hij een natuurfilosofie, een transcendentale filosofie, die hij liet uitmonden in een voor de Romantische kring inspirerende filosofie van de kunst. Met een filosofie van de vrijheid (1809) doorbrak hij een totaliteitsdenken (van zijn identiteitssysteem), waarbij hij oog krijgt voor een ondoorgrondelijke rest, iets wat aan het denken voorafgaat en niet recupereerbaar is. Zijn laatste filosofie is een filosofie van de mythologie en de openbaring.

Ik zal alleen op deze latere filosofie in gaan, om aan te geven wat het belang is van zijn filosofie van de mythologie en hoe Schelling's latere filosofie van grote invloed op Rosenzweig is geweest en welke thema's daarbij een rol spelen. Om zo aan te geven dat er volgens mij een lijn loopt van Schelling naar Rosenzweig en indirect naar Levinas. Alle drie staan zij voor een denken van de exterioriteit, van wat het denken te buiten gaat.

I.

De mythologie is voor Schelling het geheel van sagen en verhalen, over het ontstaan van de wereld, de gang van zaken bij de mensen en vooral over goden en halfgoden. Het zijn godenverhalen. Hoe zijn die mythologische verhalen te begrijpen? En hoe zijn ze ontstaan? Reeds sinds zijn opleiding was Schelling met de gebruikelijke verlichte rationele historisch-kritische verklaring vertrouwd. Maar in zijn *Inleiding in de filosofie van de mythologie*² wil hij laten zien dat deze verklaring tekort schiet en geen recht doet aan wat *mythos* is. Hij bespreekt achtereenvolgens verschillende ontmythologiserende verklaringen van deze godenverhalen. Allereerst de poëtische verklaring, die het ontstaan van een godenwereld toeschrijft aan dichterlijke verbeeldingskracht. Deze is even onbevredigend als allerlei soorten allegorische verklaringen, die hij daarna bespreekt. Allegorie betekent, 'iets anders zeggen', zodat in het verhaal iets anders gezegd wordt dan op het eerste gezicht lijkt. Dat het godenverhaal, bijvoorbeeld, voor oudere historische gebeurtenissen staat. Dat vroegere helden of koningen of wetgevers tot goden gemaakt zijn. Andere allegorische verklaringen zien in mythologie natuurkundige processen. Natuurkundige verschijnselen, zoals het licht (Phoibos) of wijn (Dionysus) worden in de goden gepersonifieerd. Bekend is dat Demeter staat voor de aarde en dat als haar dochter Koré of Persefoné geroofd wordt dit staat voor het jaarlijks verdwijnen en weer op komen van het koren. Ook indertijd al gangbare verklaringen, dat de mythologie beginnende wetenschap zou zijn of op wetenschappelijk misverstand berust, wijst Schelling af. De grondgedachte daarbij is steeds dat mythologie verhulling of inkleding is van iets anders.

De enige verklaring die volgens Schelling aan de mythologie als godsdienstig verschijnsel recht doet is de *tautegerische* verklaring. Dit woord 'tautegerie' is ontleend aan de Engelse dichter Samuel Taylor Coleridge en wil zeggen dat de mythe niet door iets anders, maar alleen vanuit zichzelf kan worden verklaard en begrepen. Dat betekent dat mythen zijn wat ze zijn: een werelduitleg als religieus verhaal of als godengeschiedenis. Goden zijn niets anders dan wat ze betekenen.

Mythen kunnen niet vanuit poëzie of filosofie worden begrepen, want het ontstaan ervan berust zelf op een mythische oorsprong.

Als men vraagt naar het ontstaan van de mythen, zeggen sommigen dat zij door de cultuur of vanuit het volk ontstaan is. Maar, zo vraagt Schelling, is een volk niet wat het is door haar mythologie? Is een cultuur niet wat zij is door de mythen die er aan ten grondslag liggen? Deze problematiek is volgens Schelling verwant aan de oorsprong van de taal. Zo bespreekt hij de mythe van Babel als een mythe over de oorsprong van het veelgodendom en het onderscheid in talen. Daaruit blijkt niet alleen dat het ontstaan van de mythe en de taal even raadselachtig zijn. Ook lijkt het alsof we niet achter het verhaal terugkunnen en er niet iemand of iets als oorsprong voor kunnen aanwijzen.

Men heeft erop gewezen dat hier grote gelijkenis is met Heidegger's opvatting van de taal. De taal spreekt: in het spreken en denken beantwoorden en luisteren wij altijd al naar de taal. Ook loopt Schelling vooruit op de structuralistische mythebenadering van Levi-Strauss, in de zin dat deze ook eerder de mens vanuit de mythe dan de mythe vanuit de mens begrijpt. En ten slotte zijn er ook duidelijke parallellen te zien met het denken over het onbewuste, zoals dat in de psychoanalyse een rol speelt. Letterlijk zegt Schelling, dat we in het mythologisch bewustzijn gevangen zijn. En dat is een aspect dat ik nog niet genoemd heb. Het mythologisch stadium ziet Schelling als een soort noodzakelijke doorgangsfase in de ontwikkeling van de mensheid, waarin de mens niet vrij is, maar gebonden aan noodzakelijk gegeven voorstellingen. Pas in de filosofie van de openbaring is sprake van vrijheid. Daar zal pas sprake zijn van vrijheid van God en vrijheid van de mens.

II.

Het begrippenpaar noodzakelijkheid en vrijheid is een zeer belangrijke sleutel voor het denken van Schelling. Zij vormt niet een simpele tegenstelling waarbij het ene het andere aflost. Vrijheid veronderstelt immers noodzakelijkheid. Maar men kan wel in de noodzakelijkheid gevangen blijven en er door bevangen blijven. Dat is volgens

Schelling het geval in de mythologie, maar ook in de rationele filosofie.

Zijn latere filosofie heeft Schelling zelf niet alleen aangeduid als filosofie van de mythologie en de openbaring, maar ook met de termen: 'positieve' en 'negatieve' filosofie. Dit laatste onderscheid formuleert hij in discussie met zijn tijdgenoot Hegel³, die hij na diens dood in 1831 nog vele jaren overleefd heeft. Om het zo duidelijk mogelijk te formuleren: de negatieve filosofie (en dit heeft niets te maken met de tegenwoordig weer veel bediscussieerde negatieve theologie) is de aanduiding voor (a) een *rationele* filosofie, die zich concentreert op (b) het *wat* en het *wezen* en zich voltrekt (c) binnen de grenzen van de logische *noodzakelijkheid*. Het is in deze tijd dat de eerste overzichten van de geschiedenis van de filosofie geschreven worden. Ook Schelling schrijft er een en hij is van mening dat de filosofie van af haar begin bij de Grieken tot en met de filosofie van Hegel, dus van Ionië tot aan Jena, als intentie heeft: het rationele begrip, het *wezen* en de *noodzakelijkheid*. Schelling heeft daar niets op tegen: hij vindt zijn eigen filosofie tot op grote hoogte een negatieve filosofie en blijft deze ook tot aan zijn laatste colleges beoefenen⁴. Wat niet in de negatieve filosofie bedacht kan worden en waarvoor Schelling de aanduiding positieve filosofie gebruikt is, een filosofie (a) van het *zijn* dat *aan het denken voorafgaat*, en er niet denkend in terug te halen is, een filosofie van (b) het *dat* in plaats van het *wat* en uiteindelijk een (c) filosofie van de ervaring van de (onbevangen) *vrijheid*.

Hegel's filosofie is een denken uitgaande van een onvoorwaardelijk vertrouwen in de rede. Uiteindelijk kan de filosofie zelfs begrijpen wat er in de godsdienst gebeurt. Of meer precies: het gaat om de *Aufhebung* van de voorstelling in het begrip. Maar Schelling meent dat de rede hier haar grenzen te boven of te buiten gaat. Het begrip blijft de voorstelling altijd veronderstellen. Zoals ook voor Hegel het denken de taal kan opheffen en Schelling erop wijst dat het denken altijd blijft luisteren naar de taal. Het denken is alleen mogelijk door metaforen en beelden. Ook het opheffen is, evenals begrijpen, zelf een metafoor. De rede kan haar eigen oorsprong niet funderen, zoals

Schelling formuleert in de vertwijfelde vraag: *Warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft?*⁵. Waar is de rede zelf op gebaseerd? Is er niet sprake van een ongefundeerde rest? Gaat de waarzin of chaos niet vooraf aan de rede? In ieder geval gaat volgens Schelling aan de vragen naar het *wat* en het *wezen*, de verwondering over het *dat* en het *bestaan* (existentie) vooraf. Het is de verwondering over dat de wereld en de mens zijn zoals ze zijn, dat de geschiedenis is zoals ze is, dat er gefilosofeerd wordt zoals er gefilosofeerd wordt. Het zijn en de Heer van het zijn gaan aan het denken vooraf. Hij spreekt hier ook van een bepaald soort empirisme. *Darstellung des philosophischen Empirismus*⁶, luidt de titel van een van zijn latere colleges, omdat het niet als het wetenschappelijk empirisme zintuiglijk of materialistisch is, maar wel met het *dat* als een positief gegeven vertrekt.

Voor Hegel's denken is alles, dus ook haar vertrekpunt, met alles wat daarin geïmpliceerd is, te begrijpen. Voor Schelling is dat niet het geval. In de bezinning op het vertrek, het uitgangspunt, de aanvang, het begin (of de vraag: hoe heeft God de wereld geschapen), komt dan ook een fundamenteel verschil tussen Hegel en Schelling aan het licht. Het begrip dat in het andere tot zich zelf komt is voor Hegel een noodzakelijk proces. Hegel's systeem begint met de logica, waarvan hij zegt, dat het de ontwikkeling van het begrip is waarmee God de wereld geschapen heeft. De overgang naar de natuur volgt noodzakelijk: God zal zich noodzakelijk in de natuur en in de menswording van de Zoon uitdrukken en in de Geest tot zich zelf komen. De Schepping is voor deze wordende God noodzakelijk: pas in het andere komt deze tot zichzelf. Een begrepen God kan volgens Schelling geen God zijn. Niet het denken maar het gegeven zijn is eerst: wij begrijpen pas omdat het denken ons gegeven is. Hegel's God is in een noodzakelijk proces gevangen, en als hij vrij is, is hij slechts vrij om zijn vrijheid ten offer te brengen. Deze God kent volgens Schelling⁷ geen Sabbat, deze God is niet vrij.

III

Wat heeft dit alles nu met Rosenzweig te maken? Mijn stelling is dat met name door Schelling's Hegelkritiek en in zijn gedachte, dat een

negatieve (rationele) filosofie aangevuld moet worden met een ander soort filosofie die oog heeft voor de grenzen van het denken, er bij Schelling een filosofie van de *exterioriteit* te vinden is, die op directe wijze Rosenzweig heeft beïnvloed en aldus op indirecte wijze Levinas.

Exterioriteit begrijp ik dan in die zin dat men weet waar het rationele denken begrensd is, dat er zaken zijn die niet recupereerbaar zijn, die een blijvende rest blijken te zijn en niet op te nemen in een alomvattend, noodzakelijk rationeel denken. En dat is als volgt te illustreren: het *Älteste Systemfragment des deutschen Idealismus*⁸ is een tekst waarvan men niet weet of hij aan de jonge Hegel, Hölderlin of Schelling toegeschreven moet worden. Rosenzweig heeft verdedigd dat het een tekst van Schelling moet zijn. Daar ben ik het als Schellingliefhebber van harte mee eens. Inhoudelijk is de zaak echter zeker zo interessant, want de tekst spreekt over een toekomstige mythologie. Wanneer in een crisis de gebruikelijke fundamenten bezwijken, wordt hier - net als bij andere romantici - niet in het denken, maar in een gemeenschappelijke esthetische taal of in een nieuwe mythologie een antwoord gezocht. Is de aandacht voor een *vertellende filosofie* of voor de taal vooraf aan het denken, niet ook kenmerkend voor Rosenzweig's *Sprachdenken*? Dat lijkt me namelijk: ik heb veel teksten van Schelling over de taal precies hier op na gelezen en dan blijkt dat niet alleen de taal in zekere zin aan het denken voorafgaat, maar dat het ook betekent: een luisteren naar de taal; hoe wordt iets in het Hebreeuws, Grieks, Latijn, Duits gezegd. Luisteren naar de taal is ook volgens Schelling pas in een dialogische situatie mogelijk, waarin de ander eveneens werkelijk vrij is. Schelling zegt ergens⁹, dat als je vastgelopen bent het goed is een vriend te vinden, want in het gesprek ontstaat, door de juiste woorden, vrijheid.

Behalve in het *Sprachdenken* is ook het gegeven dat het zijn als het ware aan het denken voorafgaat fundamenteel voor Rosenzweig's hele constructie. (Waarschijnlijk is het feit dat de *Stern* toch ook een soort constructie is, ook door Schelling of zeker door het idealisme beïnvloed.) God, mens en wereld zijn als elementen gegeven en niet tot elkaar te reduceren. Dit is zo bij Schelling niet te vinden. Maar als

men vraagt, hoe kan Rosenzweig een filosofie zo beginnen, is dit begrijpelijk vanuit Schelling's worsteling met de positieve filosofie. Mogelijk heeft Rosenzweig de gedachte dat wanneer God, mens of wereld op zichzelf gesteld worden en van elkaar los gemaakt of tot elkaar gereduceerd, dit tot nihilisme verwordt, ook bij Schelling gevonden. Of preciezer: in de discussie van Jacobi met Schelling en met Fichte, waarbij voor het eerst het woord nihilisme opduikt!

Laten we eens zien wat er gebeurt als men God of mens of wereld op zich zelf stelt. Een wereld van Spinoza die alleen God als substantie heeft, draait op niets uit. Voor ons is duidelijker, omdat we het dagelijks om ons heen zien: een wereld van het ik, dat alleen om het ik draait (Fichte) loopt op niets uit. Subjectivisme leidt tot nihilisme. Evenals een wereld die alleen uit zijn materiële wetten begrepen wordt. Het is de kracht van Rosenzweig's denken, dat God, mens en wereld, alle drie samen in spanning gehouden moeten worden en niet tot elkaar gereduceerd. Want dat gebeurt als iemand zegt dat alle theologie antropologie is, of dat er niets anders bestaat dan chemische wetten of elementaire deeltjes. Deze grondgedachte van de *Stern* is zo niet bij Schelling te vinden. Maar als Schelling in *Weltalter* zijn overigens mislukte theorie van de wereldtijden ontwikkelt, spreekt hij zich verder uit over de noodzaak van een *vertellende filosofie*: de openingswoorden spreken over een verleden dat vertelt, het heden dat weergegeven en een toekomst die vermoed kan worden¹⁰. Schelling heeft alleen de vraag naar het verleden driemaal opnieuw geschreven. Hij liep erin vast omdat deze de vraag naar het begin in en met God betrof en die vraag uiteindelijk te alomvattend was. Deze tekst van Schelling's *Weltalter*-fragmenten is zeker van invloed geweest op de wijze waarop de elementen God, mens en wereld bij Rosenzweig verbonden zijn: immers Schepping, Openbaring en Verlossing zijn als verleden, heden en toekomst gedacht.

Het is jammer dat ik op het thema van de tijd (vanwege de tijd) niet verder kan ingaan, want het thema exterioriteit heeft niet alleen betrekking op de vraag hoe de *mens* vrij ten opzichte van *God* in de *wereld* staat; het is ook de vraag hoe de eeuwigheid in de tijd gegeven is. Waar Heidegger existentieel denkt vanuit de radicale eindigheid en

de oneindigheid als eeuwigheid helemaal buitengesloten wordt, meen ik dat bij Schelling, Rosenzweig en Levinas een denken te vinden is van de eeuwigheid die zich aandient in de tijd. Bij Levinas klinkt dat in de idee van de Oneindigheid, bij Rosenzweig komt het vooral in het laatste gedeelte van *Stern* ter sprake. Daar waar hij bijvoorbeeld laat zien dat in de dagelijkse, wekelijkse, jaarlijkse herhaling van het cultische gebed, in de liturgie, het ogenblik tot plaats van de eeuwigheid kan worden¹¹. De Sabbat in ere houden is, samen met andere religieuze feesten in ere houden, wat verlossing is en dat de komst van het oneindige in de tijd kan plaats hebben. Daarom is het de moeite waard aandacht te schenken aan denkers die zich aangesproken weten door een God die een Sabbat kent, zoals dat het geval is bij Schelling, Rosenzweig en Levinas.

Noten:

¹ K.H. Volkmann-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin 1969. W. Thijs, *In den beginne was de mythe. Een opstel over de oorsprong van mythos en logos*, Antwerpen Amsterdam 1976. Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs*, Hamburg 1959. L. Anckaert, *Schelling als de wegbereider van Rosenzweigs kritiek*, in L. Anckaert, *God, Wereld en mens*, Leuven Assen 1997, 31vv. S.IJsseling, *De wereld een fabel*, in: S.IJsseling, *Macht en onmacht, essays*, Amsterdam, 1999, 68-86. G.H.T. Blans, *De taal in de filosofie van Schelling*, (Diss.) Leuven 1975.

² Schelling, *Philosophie der Mythologie: historisch-kritische Einleitung*, S.W. XI, 1- 252. Zolang de kritische uitgave van Schelling nog niet verschenen is, wordt er verwezen naar: (S.W. =) F.W.J. Schelling, *sämmtliche Werke*, hg. K.F.A. Schelling, Stuttgart Ausburg, 1856-61. Ook de meer recente uitgave van Schröter verwijst ernaar en de studieuitgave van M. Frank is er een reproductie van.

³ G.H.T. Blans, *Schelling en Hegel, De Hegel-kritiek in Schellings latere filosofie*. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 41(1979), 187-217.

⁴ Deze beweging van zich inschrijven en tegelijkertijd overstijgen lijkt trouwens op Heidegger's kritiek op de metafysica en Levinas' kritiek op de totaliteitsfilosofie.

⁵ ‘aber wir haben darum keineswegs eine absolute Notwendigkeit desselben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft?’ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S.W. XIII, 247.

⁶ S.W. X, 225-286.

⁷ ‘d.h. er ist frei, seine Freiheit zum Opfer zu bringen, denn dieser Akt der freien Entäusserung ist zugleich das Grab seiner Freiheit; von nun ist er im Prozess oder selbst Prozess; er is allerdings nicht der Gott der nichts zu tun hat, er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Tuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbat findet, er ist der Gott, der immer nur tut, was er immer getan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäussert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich aufs neue zu entäussern’. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. S.W. X, 159.

⁸ Cfr. *Das Älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*. Hg. Von R. Bubner, Bonn 1973.

⁹ ‘Es uns wonne ist, den Freund zu finden, der unser für sich verschlossenes Inneres zum Aussliessen, zum Sich-Aussprechen bringt, oder der uns endlich das Wort gibt, das alle Widersprüche unseres Lebens löst’. Schelling, *Die Weltalter, Fragmente*, hg. M. Schröter, München 1946, 58.

¹⁰ ‘Das Vergangene wird gewusst, das Gegenwärtige wird erkannt, dass Zukünftige wird geahndet. Das Gewusste wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt’. Schelling, *Die Weltalter, Fragmente*, hg. M. Schröter, München 1946, 3.

¹¹ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, III 41 en III 81, cfr. Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs*, Hamburg 1959, 160.

Mythos en logos in het denken van Franz Rosenzweig

door Marcel Poorthuis

Als de koning van de Khazaren in gesprek gaat met de drie monotheïstische religies om te ontdekken welke de ware is, krijgt hij van de joodse gesprekspartner een antwoord te horen dat hem nogal tegenvalt: geen algemeen geldige principes en filosofische bewijsvoering, maar een beroep op Gods handelen in de geschiedenis: “Ik geloof in de God van Abraham Isaak en Jacob die de kinderen van Israel uit Egypte heeft geleid met tekens en wonderen; die ze voedde in de woestijn en hun het land gaf, nadat Hij ze op wonderbaarlijke wijze de zee en de Jordaan had laten oversteken; die Mozes met zijn wet zond en daarna duizenden profeten, die zijn Wet bevestigden met beloften aan de getrouwen en dreigementen aan de ontrouwen. Ons geloof is neergelegd in de Tora – een omvangrijk terrein”.¹

Hiermee was de Middeleeuws-joodse filosoof Jehuda Halevi niet alleen een Pascal *avant la lettre*, maar herhaalde hij wat ook al vóór hem, zij het minder expliciet, gedacht was: het geloof is geen filosofie en steunt veeleer op Gods openbaring en op profetisch getuigenis dan op redelijk inzicht in de oorsprong van het universum.² Daarmee is het geloof nog niet naar het domein van het irrationele gedelegeerd, immers, de rede kan zich buigen over deze werkelijkheid die in principe daarvoor niet is afgesloten. Wel is de pretentie van de rede om zelf de religie hetzij te kunnen funderen, hetzij te kunnen verwerpen, ingedamd. Religie als een onherleidbare werkelijkheid die niet irrationeel is, maar ook niet door de rede gefundeerd kan worden, dat is wellicht het meest kenmerkende geluid dat ons uit het werk van Jehudah Halevi tegemoet komt. De zogenaamde Godsbewijzen zouden niet tot doel hebben om nu eens zonder enige religieuze vooronderstelling het bestaan van God te bewijzen, maar veeleer om voor de rede enigermate inzichtelijk te maken wat de gelovige al gegeven is. Ook voor het Godsbewijs van Anselmus zou dit gelden, hetgeen verklaart waarom Anselmus zijn betoog dikwijls onderbreekt door gebed. Wat een zwakte lijkt – de afwezigheid van filosofische

premissen - maakt volgen Jehudah Halevi juist de eigenheid van de religie uit. Een Godsbewijs dat louter zou steunen op filosofische bewijsvoering lijkt sterker, maar is volgens Jehudah Halevi uiteindelijk zwakker: zo'n Godsbewijs wordt bepaald niet algemeen aanvaard, en zou bovendien het eigene van het bijbelse Godsgeloof – de profetie, de openbaring, de uitverkiezing – overbodig maken, of in elk geval relativeren.

De rehabilitatie van de mythe

De invloed van Jehudah Halevi op Rosenzweig is onomstreden, maar toch verwijst Rosenzweig op dit punt niet expliciet naar Jehudah Halevi.³ En er is nog een punt waarop beide denkers verwant zijn. Alhoewel Jehudah Halevi de indruk zou kunnen wekken dat hij de filosofie als dwaling terzijde schuift, bevat zijn werk een grondige uiteenzetting met de filosofie en is zijn eigen denken er eveneens van doortrokken. De boedelscheiding tussen theologie en filosofie was in de Middeleeuwen nog niet voltrokken. Welnu, zonder in een regressie te willen vervallen wil Rosenzweig de religie als uitgangspunt voor zijn denken nemen, maar dat geheel en al als filosoof. De filosofie zelf zou, als ze zich rekenschap zou willen geven van de gehele werkelijkheid, niet om de religie heen kunnen. Meer nog, de filosofie ontdekt de werkelijkheid van de mythe als datgene wat aan het denken vooraf gaat en niet door het denkend subject is ontworpen.⁴ Rosenzweig – en dat zou ik het mythische uitgangspunt van zijn denken willen noemen – introduceert hiervoor een drievoudige structuur: God, mens en wereld. Precies van deze drie geldt dat zij zich niet als thema's voor het denken aandienen, maar de dragende grond zijn van de werkelijkheid. Niet alleen zijn ze geen product van de menselijke rede, maar ook kan de rede ze niet als thema voor het denken doorgronden. Ze zijn namelijk niet afzonderlijk te begrijpen. Met dit uitgangspunt ontdekt Rosenzweig zowel God, mens als wereld van hun dingmatig karakter. Pas in hun onderlinge betrekkingen die temporeel zijn, worden deze drie betekenisvol. Het mythische dient hier niet te worden verstaan als een 'verzonnen', primitieve werkelijkheid of een prewetenschappelijke denkwijze die door het licht der rede zal worden opgehelderd en vervangen. Het mythische

staat in mijn definitie voor een verhalende, het goddelijke ter sprake brengende werkelijkheid die begin en einde omspant, door een gemeenschap wordt doorgegeven en die in samenhang met rituelen en ethiek, het handelen mede bepaalt.⁵ Met deze definitie van de mythe verwijderen we ons van Rosenzweig's opvatting ervan, maar laten we ons inspireren door Schelling's pleidooi om de mythe (inclusief de bijbelse) 'tautegorisch' te begrijpen, dat wil zeggen niet als inkleding van iets anders ('allegorisch'), als zinnebeelden voor natuurwetenschappelijke zaken (bijvoorbeeld Kronos die zijn kinderen verslindt = de tijd die alles doet sterven) of voor deugden en ondeugden in de mens, maar als verhalen over het goddelijke zelf.

Fenomenologie

Als Rosenzweig het hierbij zou laten, zou zijn denken niet anders dan een massief en dogmatisch poneren van onbewezen vooronderstellingen zijn of een vlucht in de mythe. Hij wijst de pretentie van de rede om alles tot begrip te brengen terug, maar als hij daarvoor vervolgens geen argumenten zou aandragen, zouden we in fideïsme blijven steken. Rosenzweig wijst de pretentie van de rede om de mythe zelf te funderen of te ontmythologiseren af. Laten we derhalve in kaart brengen hoe Rosenzweig zijn uitgangspunten plausibel maakt. Ondanks het nogal gestructureerde karakter van zijn denken – heel de *Ster der Verlossing* kan in drieslagen uiteen worden gelegd – meen ik dat uiteindelijk Rosenzweig's methode schatplichtig is aan de fenomenologie. Door te verwijzen naar ervaringen, desnoods naar zeer persoonlijke ervaringen die alleen voor het subject zelf 'van binnenuit' toegankelijk zijn, onderbouwt hij zijn uitgangspunt dat God, mens en wereld al gegeven zijn en in relatie tot elkaar, d.w.z. in samenhang met de drie tijdsdimensies van verleden, heden en toekomst, dienen te worden verstaan. Hij laat het dus niet bij een poneren van een drieslag die aan de werkelijkheid vooraf zou gaan, maar appelleert aan ervaringen om dat inzicht plausibel te maken.⁶ Door de opbouw van het eerste deel van de *Ster der Verlossing* goed te bezien, wordt de denkbeweging van Rosenzweig duidelijk.⁷

Het boek bestaat uit drie delen, elk voorzien van een inleiding. Tussen deel 1 en deel 2 is een 'overgang', tussen deel 2 en deel 3 een drempel, en het derde deel sluit af met de poort, 'naar het leven'. Alle drie delen bestaan uit drie boeken:

deel 1: God of metafysica, mens of meta-ethica, wereld of metalogica;
 deel 2: schepping, openbaring, verlossing;
 deel 3: het vuur of eeuwig leven, de stralen of eeuwig weg, de ster of eeuwig waarheid.

Wij richten ons nu op deel 1, waarin Rosenzweig aannemelijk wil maken waarom de drieslag, God, mens en wereld, zich niet in afzonderlijke beschouwing als thema's aan de rede voordoen. Als we beginnen te lezen stuiten we op een verrassend element. De inleiding op het eerste deel brengt - in magistrale bewoordingen - de dood ter sprake. De filosofie zou er niet in zijn geslaagd om de angst voor de dood weg te nemen. Wat doet deze apologie voor de doodsangst aan het begin van een filosofisch werk dat de drieslag van God, mens en wereld tot uitgangspunt heeft? De gedachtegang is als volgt: de filosofie die de pretentie van de rede om het al te kennen onderschrijft, kan de dood alleen maar als negativiteit, als een niets beschouwen. De universele rede kan door de dood - die altijd de dood van een individu is - niet worden onderbroken. Hiermee - en dat zou volgens mij het fenomenologische aspect van Rosenzweig's denken zijn - wordt de eigenheid van de ervaring van de doodsangst ontkend. De angst voor de dood verwijst derhalve voor Rosenzweig positief naar de individualiteit van het subject, dat zich niet laat opnemen in de universele redelijkheid. Dat wat algemeen geldig was, blijkt niet samen te vallen met wie de mens als individu is.⁸ Het ethische, opgevat als het menselijk handelen, negeert doorgaans datgene wat eraan ten grondslag ligt, het individuele 'karakter', de vrijheid van het subject. Dit geheim van de menselijke individualiteit, dat zich onttrekt aan het redelijk denken, noemt Rosenzweig het *meta-ethische*. De angst voor de dood voert Rosenzweig dus tot een apologie van de menselijke subjectiviteit.⁹ Hij appelleert aan een uiterst persoonlijke ervaring - die niettemin juist als persoonlijk algemene geldigheid krijgt - om zijn uitgangspunt dat de mens als thema voor de rede een

raadsel blijft plausibel te maken. De redelijkheid zelf zou volgens Rosenzweig dienen te erkennen dat juist het geheim van het mens-zijn aan de rede ontsnapt. Voor Rosenzweig bestaat redelijkheid niet slechts in het afbakenen van het gebied waarover redelijk iets te zeggen valt, en er voor het overige het zwijgen toe te doen, maar ook in het erkennen van die grenzen zelf. Rosenzweig's denken blijft derhalve filosofisch. Omgekeerd zou het in de lijn van Rosenzweig denkend onredelijk zijn zich op basis van de rede te willen afsluiten voor de grenzen ervan. Hiermee zou de filosofie vervallen in zoiets als een dogmatisme van de redelijkheid, een contradictie. De *logos* lost de *mythe* niet af, maar buigt zich over de mythe teneinde haar in haar eigenheid te begrijpen. Ontmythologisering als pretentie van de redelijkheid berust op overschatting van de redelijkheid.

Op analoge wijze gaat Rosenzweig te werk bij God en wereld in een analyse die ik hier niet verder zal vervolgen. Het ervaringsaspect van zijn denken komt weer goed tot uiting als we ons afvragen wat er eigenlijk zou gebeuren als we een van de drie: God, mens en wereld, niet in hun eigenheid zouden laten, maar zouden begrijpen in functie van een van de twee anderen.

Deze reductie, waarvan Rosenzweig zowel de filosofie als de wetenschap beschuldigt, kan in verschillende configuraties worden uitgevoerd.

God

God, gedacht als moment van het mens-zijn, verschijnt als psychologische categorie: als projectie vanuit bestaansangst of als stoplap voor de ontoereikendheid van het menselijke begrip. Hoe meer het menselijk begrip toeneemt, des te geringer de plaats van God.

God, gedacht als moment van de wereld, neemt plaats tussen de dingen als onderdeel van een cultuur. Zelfs de negatieve theologie die vanuit de ontkenning van alle werkelijkheid wil opklimmen tot een gelouterd begrip van God zal volgens Rosenzweig hierin niet slagen omdat God hiermee niet in zijn eigenheid, als 'leven', wordt benaderd, maar in contrast met de wereld waaraan Hij dan toch schatplichtig wordt.

Mens

De mens als onderdeel van de wereld verschijnt niet als individu in zijn vrijheid, maar onderhevig aan wetten, gedetermineerd. De wetenschappen beschouwen de mens doorgaans op die wijze door hem terug te plaatsen in zijn sociaal-historische horizon, hetgeen tot gevolg heeft dat de menselijke vrijheid en individualiteit ontsnappen aan wetenschappelijke beschouwing. Als de wetenschappen desondanks pretenderen *de mens als zodanig* te viseren, leiden zij tot een verminkte vorm van denken. Naturalisme: de mens als onderdeel van de natuur; en historisme: de mens als product van historische krachtverhoudingen, ontkennen beide dit fundamentele raadsel van de menselijke vrijheid en individualiteit.¹⁰ De wetenschappen zelf dienen te erkennen dat de mens zichzelf een raadsel is, dat zich buiten de totaliteitsconceptie van de wetenschap bevindt.

De mens als onderdeel van God – bijvoorbeeld als goddelijke vonk – wordt ontkend in zijn gescheidenheid, eindigheid en individualiteit. De sterfelijkheid van de mens en diens radicale in de wereld-zijn zou slechts schijnbaar zijn. De mystiek, zoals Rosenzweig die opvat, berooft de mens van zijn menselijkheid door hem op te nemen in het goddelijk leven. Opmerkelijk genoeg heeft Rosenzweig hier meer geleerd van de atheïsten (die menen dat de menselijke vrijheid door het bestaan van het goddelijke-in-de-mens zou worden ontkend) dan van de theologen die doorgaans wel bereid zouden zijn om iets goddelijks in de mens aan te nemen.¹¹

Wereld

De wereld, opgevat als element van God, ontkent de realiteit van het bestaan ten behoeve van een pantheïstische schijnwereld. De wereld verschijnt zo als illusie. Daarentegen leidt de opvatting van de wereld als moment van het menselijk verstaan tot solipsisme.

Reducties zoals de bovenstaande bevatten altijd een element van waarheid, maar nooit de hele waarheid. Geen van de drie polen kan volledig herleid worden tot een van de twee anderen of uit een van die twee anderen worden afgeleid. Waar dit inzicht verloren gaat, treedt

een godenschemering op, een slaap van de wereld en de eenzame mens, aldus Rosenzweig¹².

Dit lijkt me het belangrijkste resultaat te zijn van Rosenzweig's nadruk op de voorgegevenheid van de drieslag. Een terzijde: Rosenzweig's kritiek op verschillende religies en culturen moet altijd begrepen in samenhang met zijn kritiek op de reductie: een van de drie polen zou in die religies en culturen onrecht worden gedaan doordat ze zouden worden gereduceerd tot een van de andere twee polen. Bijvoorbeeld: de mens is niet vrij (islam): de wereld is een illusie (hindoeïsme); God is op menselijke maat gesneden (Grieken). Juist omdat Rosenzweig zijn kennis over andere religies en culturen gebruikt ter illustratie van zijn eigen drieslagdenken en dit polemisch, komen zij doorgaans te weinig in hun eigenheid aan bod. Rosenzweig's denken is op dit punt dan ook vatbaar voor allerhande correcties.

De relaties tussen de drie polen

Rosenzweig heeft met zijn nadruk op de onherleidbaarheid van de drieslag willen aangeven welke valkuilen hij heeft willen vermijden. Het negeren van een van de drie polen of het reduceren van een van de polen tot de andere twee leidt tot bovengenoemde consequenties die zijn af te wijzen. Daarmee is echter Rosenzweig's eigen denken nog maar begonnen. Nu moet hij laten zien op welke wijze deze drie polen, die noch afzonderlijk begrepen kunnen worden, noch zich tot elkaar laten reduceren, nochtans vanuit hun eigenheid een betrekking tot elkaar onderhouden. Hier blijken de drie tijdsdimensies van verleden, heden en toekomst, religieus geleefd als schepping, openbaring en verlossing, bepalend te zijn. Ook hier speelt de fenomenologische beschouwingwijze een belangrijke rol: de geleefde tijd is niet een subjectieve waarneming van een 'objectieve' tijd die natuurwetenschappelijk kenbaar zou zijn, maar de geleefde, doorleefde tijd ligt aan de basis van natuurwetenschap zelf.¹³ Rosenzweig beziet de drie tijdsdimensies zoals ze geleefd en in liturgie en heilig jaar gevierd worden: als schepping, openbaring en verlossing. Zij zijn de relaties die de drieslag verbinden. In deze grammatica van het bestaan verschijnen de drie polen dan ook niet als objecten, maar veeleer als vectoren in een dynamisch procesdenken

denken dat het objectdenken ontwricht.¹⁴ Hier moet ook de invloed van het dialogisch denken worden genoemd, waarin de dialoog als werkelijkheid louter toegankelijk is vanuit de relatie en de polen van die dialoog zich ook alleen binnen die relatie tonen. Daarmee zijn de polen van de dialoog ontdaan van hun dingmatige karakter, aangezien het wezen van de dialoog verdwijnt precies op het moment dat een van de polen wordt gethematiseerd als object voor het denken.

Slotbeschouwing

Rosenzweig's drieslag kan in eerste instantie geconstrueerd aandoen, maar waarborgt bij nadere beschouwing precies de eigenheid van de religie binnen het filosofisch denken. Allerlei vormen van reductie die wel het kenmerk lijken te zijn van de moderne omgang met religie – religie is eigenlijk 'macht', een psychologische behoeftebevrediging, een poging de angst voor het bestaan weg te nemen, etc. - worden door Rosenzweig's pleidooi voor God, mens en wereld als onherleidbare categorieën bestreden. Ik heb dat in verband gebracht met de rehabilitatie van de mythe zoals die door Schelling is ondernomen. Daarnaast is de ervaringsbasis van Rosenzweig's denken oftewel het fenomenologisch gehalte ervan, groter dan de streng doorgevoerde structuur zou doen vermoeden.

Nemen wij, om dit laatste nog eens te illustreren, het verschijnsel van het gebed. Zouden wij dit willen begrijpen als een psychologische behoefte, dan hebben wij stellig iets begrepen, maar tevens het verschijnsel gereduceerd tot een psychologische categorie. De gerichtheid op God als wezenlijk element van het gebed hebben wij vervangen door de gerichtheid op 'iets in de mens', het diepste wellicht, maar daarmee wordt het gebed van zijn transcenderende karakter beroofd.¹⁵ Gebed valt zo terug in een binnenpersoonlijk gebeuren dat therapeutisch is omdat het goed zou zijn om met jezelf bezig te zijn.

Zouden wij daarentegen het gebed in reactie op deze al te menselijke beschouwingswijze als een mystiek verzinken in een duale relatie met God omschrijven¹⁶, dan reduceren wij het gebed wederom, maar nu tot de twee polen God en mens, en vergeten het gemeenschapskarakter van het gebed, de liturgische ruimte waarin het geschiedt en de

gerichtheid op de wereld en haar noden. Bij Rosenzweig is God niet de donkere nacht van de negatieve theologie, maar de God die een Naam draagt en tot wie gebeden kan worden en die gedankt kan worden in zegening. Zegeningen betreffen altijd het goede van de schepping: de wereld kan dus niet uit de werkelijkheid van het gebed worden uitgesneden.¹⁷ Het gebed ontvouwt zich binnen de drieslag als een gerichtheid op God als gever van alle goeds, als verbondenheid met de medemens die mag delen in die goedheid; en als verbinding met het eten en drinken. Zo kan het bezit tot gave worden en het gebed overgaan in handelen.

Het moet Rosenzweig worden nagegeven dat de drieslag God, mens en wereld, het gebed als fenomeen in zijn volle rijkdom aan het licht brengt.¹⁸

Door de ervaring telkens recht te doen overstijgt Rosenzweig een dogmatisch poneren van uitgangspunten. Door de drieslag God, mens en wereld telkens als grondslag te nemen, vermijdt hij bovendien allerhande vormen van reductie. Daarmee is de filosofie van Rosenzweig als filosofie volop het doordenken waard.

Noten:

¹ Jehudah Halevi, *The Kuzari*, (transl. H. Hirschfeld), New York 1964, p. 44. In het verdere betoog benadrukt de joodse wijze het belang van betrouwbare getuigen, van profetie en van authentieke traditie.

² De eerste joodse filosoof na Philo, Saadya Ga'on (Egypte 822 CE) bracht al de onherleidbaarheid van de religie tot filosofische premissen naar voren.

³ In de centrale betekenis van het wonder voor Rosenzweig verraadt zich eveneens de invloed van Jehudah Halevi. Zie ook N. Samuelson, 'Halevi and Rosenzweig on Miracles', *Approaches to Judaism in Medieval Times*, D. Blumenthal (ed.), Chico CA, 1984, p. 157-172.

⁴ Deze situering van de mythe is vergelijkbaar met de positie die de taal inneemt bij denkers als Heidegger.

⁵ Hier is de invloed van Schelling op Rosenzweig onmiskenbaar, een invloed die naar mijn mening convergeert met die van Halevi, zoals hierboven geschetst. Zie voor de invloed van Schelling op Rosenzweig ook L. Anckaert, *God, wereld en mens. Het ternaire denken van Franz Rosenzweig*, Leuven 1997, p. 37vv.

⁶ Het gaat hierbij niet om een vorm van empirisme, maar om ervaring die alweer 'geïnformeerd' is door het subject, dus meer om 'Erlebnis', dan om 'Erfahrung'. Ik dank Victor Kal voor dit inzicht.

⁷ De vertaling door A.P.J. van Ligten: F. Rosenzweig, *De Ster van de Verlossing*, Delft 2000, biedt hiervoor zelfs een betere mogelijkheid dan het origineel, aangezien de inhoudsopgave nog eens uitvoerig op pp. 569vv wordt weergegeven.

⁸ Hiervoor verwijst Rosenzweig met name naar Kierkegaard.

⁹ Merk op hoe de angst voor de dood een gelijksoortige centrale rol speelt in het zes jaar later verschenen hoofdwerk van Heidegger *Sein und Zeit* (1927), waar het eveneens gaat om de onherleidbaarheid van de menselijke subjectiviteit: de dood ontloopt zich als *mijn* dood.

¹⁰ Merk op hoe Rosenzweig hier aansluit bij de kritiek van Husserl op beide stromingen. Zie diens *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

¹¹ De positieve betekenis van het atheïsme binnen de moderne joodse filosofie van Rosenzweig, Erich Fromm en Emmanuel Levinas zou nadere studie behoeven.

¹² zie de respectievelijke afsluitingen van boek 1, boek 2 en boek 3 van deel 1.

¹³ Men denke aan Husserl's kritiek op de 'natuurlijke instelling' die een objectieve werkelijkheid aanneemt buiten de door het subject waargenomen werkelijkheid.

¹⁴ zie N. Samuelson, *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, Richmond 1999, p. 33; 239-240.

¹⁵ Daarmee is tevens gezegd dat de bekende uitspraak van de theoloog Kuitert: "al het spreken over 'boven' komt van beneden" geen recht doet aan de religieuze ervaring als datgene wat 'van boven af' op de mens toekomt. Deze uitspraak is dus fenomenologisch onjuist.

¹⁶ Deze tendens menen wij bij de filosoof Paul Moyaert aan te treffen, voor wie het liturgisch handelen geheel opgaat in de mystieke extase.

¹⁷ Levinas zal deze verbondenheid tussen mens en wereld vanuit de gescheidenheid van het subject – eveneens geïnspireerd door joodse waarden – uitwerken als het genieten. Het genieten is dan ook de basis van het dankgebed en voorwaarde voor het gebaar van delen.

¹⁸ De drie relaties van schepping, openbaring en verlossing situeren het gebed bovendien als vorm van omgang met de tijd binnen verleden, heden en toekomst. Het tijdsaspect blijft hier evenwel buiten beschouwing.

EXCESSIEF GEVEN

Generositeit bij Levinas en anderen

door Joachim Duyndam

In de filosofie van Levinas neemt het *geven* een bijzondere plaats in. Wat in het gewone taalgebruik verwijst naar een tamelijk alledaagse handeling, het overhandigen van iets aan iemand anders, drukt bij Levinas niet minder dan de essentie uit van de bij hem toch al fundamentele relatie ik-ander. Dat is nogal wat. De fundamentele relatie van mij met de ander, die voor Levinas bestaat in mijn onontkoombare verantwoordelijkheid voor de ander, en die de morele kern van de sociale werkelijkheid vormt, doet zich voor of treedt op (*se produit* TI XIV) als geven van mij aan de ander. (TI 48-49, 145-149, 185, AE 93-94, 147-150, 202)

In dit artikel wil ik een analyse uitvoeren van dit geven bij Levinas. Het wordt een beperkte analyse. Ik baseer me uitsluitend op Levinas' beide hoofdwerken *Totalité et Infini* (TI) en *Autrement qu'être* (AE). De reden voor deze beperking is dat deze beide werken synoptische samenvattingen zijn van wat Levinas elders en verspreid heeft geschreven. Als het waar is, zoals ik veronderstel, dat geven de essentie uitdrukt van de fundamentele relatie ik-ander, dan zal dat juist in deze werken terug te vinden moeten zijn. Binnen deze twee werken zal ik mij speciaal richten op enkele pregnante passages in de bovengenoemde pagina's van beide werken. Mijn analyse wil echter niet alleen tekstfragmenten van Levinas hernemen en verhelderen. Ik wil de bijzondere plaats van het geven bij Levinas bovendien naar voren laten komen door deze in verband te brengen met traditionele filosofische opvattingen over het geven. Daartoe zal ik beginnen met een algemene omschrijving en een kort encyclopedisch overzicht van deze opvattingen.

Definitie en overzicht

In dit overzicht draait het om wat in het Nederlands heet: vrijgevig-

heid (Grieks ἐλευθεριότης; Latijn *liberalitas*; Engels *generosity*, *liberality*; Duits *Freigebigkeit*, *Liberalität*; Frans *générosité*, *liberalité*). Niet elk geven is vrijgevig geven. Tot sommige giften zijn we verplicht, bijvoorbeeld het betalen van belasting. In vrijgevig geven, daarentegen, is geïmpliceerd dat het gaat om vrijwillige gaven. Vrijgevigheid moet bovendien worden onderscheiden van wat in ruilverhoudingen of transacties gebeurt. Het meeste geven in ons sociale verkeer vindt plaats binnen een of andere vorm van ruil: goederen en diensten worden uitgewisseld tegen passende tegenprestaties, meestal in de vorm van geld. Bij vrijgevigheid lijkt het te gaan om enkelvoudig geven, zonder dat er iets behoeft te worden teruggegeven. Maar bij nader inzien is dit een moeilijk onderscheid. Als wij iemand met zijn verjaardag een cadeau geven, lijkt dit een vrije en enkelvoudige gift te zijn, maar wanneer wij vervolgens op onze verjaardag door diezelfde persoon worden vergeten, hebben we toch het gevoel dat er iets niet klopt. Sterker, in dat geval zullen we bij zijn volgende verjaardag weinig geneigd zijn hem opnieuw iets te geven.

Het is niet moeilijk om achter elk geven een ruilmotief te vermoeden of te willen zien. *Do ut des*: ik geef jou iets opdat jij mij ook iets geeft, ook al mag daar best een hele tijd tussen zitten. Tegenwoordig hoor je zelfs vaak argumenten als zou het 'goede gevoel' dat het geven de gever geeft, reeds gelden als iets dat de gever 'ervoor terugkrijgt'. Het moet wel een zeer narcistische cultuur, met zeer narcistische gevers, zijn waarin 'een goed gevoel over jezelf' überhaupt als beloning kan gelden. Dit neemt overigens niet weg dat het vrijgevig geven zelf prettig of fijn kan zijn, iets heerlijks om te doen, en dat het in die zin een 'goed gevoel' kan geven. Hoe dit ook zij, en of een zuivere en volstrekt belangeloze vrijgevigheid nu echt bestaat of niet, ik verwijs hier met vrijgevigheid naar vormen van geven zonder ruilmerk. Dat wil zeggen, zonder dat het geven *bedoeld* is er binnen een redelijke termijn iets voor terug te krijgen. Ook al komt er op termijn een wedergave, deze is door de vrijgevige gift niet bedoeld.

Vrijgevigheid is, ten slotte, niet alleen ruimhartig in deze zin van niet-calculerend maar ook in kwantitatieve zin. Bij vrijgevigheid denken we niet aan iets kleins, aan een paar muntjes in de collectebus of iets dergelijks, maar aan ruime of gulle gaven. Samenvattend gaat het bij

vrijgevigheid dus om iets dat vrijwillig gebeurt; dat graag gedaan wordt, dat geen ruilmerk heeft, en dat ruime proporties heeft. Zo zouden we, als een soort voorlopige definitie, onder vrijgevigheid kunnen verstaan:

de vrijwillige en gretige bereidheid om ruimschoots te geven, dat wil zeggen meer te geven dan men op grond van wet, regel, contract of andere afspraak verplicht zou zijn, niet om er enig voordeel voor zichzelf mee te behalen, maar louter omwille van het goede of 'schoone' (zoals Aristoteles zegt) van de handeling zelf.

Deze definitie komt vrijwel overeen met de omschrijving van vrijgevigheid door Aristoteles in zijn *Ethica Nicomacheia* (EN), het eerste werk in de geschiedenis van de westerse filosofie dat het thema bespreekt. Voor Aristoteles is vrijgevigheid een ethische deugd, dat wil zeggen een door opvoeding, scholing en gewoontevorming te verwerven kwaliteit die onontbeerlijk is voor een goed en gelukkig leven. Zoals elke ethische deugd bij Aristoteles houdt vrijgevigheid het juiste midden tussen haar tekort (in dit geval de ondeugd gierigheid) en haar exces (de dwaasheid verkwisting). Aristoteles beperkt het object van vrijgevigheid tot geld en geldswaardige goederen. De vrijgevige geeft deze aan wie het passend is te geven. De verkwister geeft te veel, waardoor hij zichzelf te gronde richt, of hij geeft aan de verkeerden. De gierigaard is te zeer aan zijn bezit gehecht, en deze ondeugd is bovendien meestal ongeneeslijk. Dat gierigheid een groter kwaad genoemd wordt dan verkwisting, houdt verband met het Griekse ideaal van autarkie, dat door vrijgevigheid bevorderd wordt. Hierom wordt vrijgevigheid dan ook met vreugde bedreven. (Aristoteles EN 1119b20-1122a16) Andere opvattingen van vrijgevigheid in de Oudheid, zoals de Romeinse *liberalitas*, die door Cicero wordt behandeld, verschillen niet wezenlijk van de aristotelische vrijgevigheid.

Naast de klassieke Aristotelische kent de westerse filosofie nog ten minste twee andere gedaantes van vrijgevigheid: een christelijke en een groteske. Deze twee wil ik hier ook kort aanstippen. In de christelijke traditie is vrijgevigheid niet een deugd op zichzelf, maar staat zij in de specifieke context van de zorg voor de behoeftigen (armen,

zieken). In die zin is zij een morele verplichting ten opzichte van anderen, verbonden met barmhartigheid en naastenliefde. Vrijgevigheid is het geven van aalmoezen, welk woord afkomstig is van het Griekse ἐλεημοσύνη, dat medelijden betekent. Wat men niet strikt nodig heeft voor het levensonderhoud van zichzelf en de zijnen, schenke men weg. Om daarbij zelfverheffing te voorkomen, zegt Jezus in de Bergrede de aalmoes in stilte en niet zichtbaar te geven (Math 6:3). Vrijgevigheid completeert zo de rechtvaardigheid van het recht. Vanwege het ruimschootse of 'super-erogatieve' karakter ervan is de vrijgevig, in tegenstelling tot iemand die slechts aan zijn verplichtingen voldoet, moreel prijzenswaardig. Door de invloed van Thomas van Aquino (Summa Th. II-II, 32), die op Aristoteles terugrijpt, treedt in het christendom het verstandige deugd karakter van vrijgevigheid, en de daarmee verbonden matigheid van het juiste midden, op de voorgrond. Maar het christendom kent ook de onmatige kant van vrijgevigheid. Beroemd is de raadselachtige sleutelpassage uit de Bijbel waarin Jezus gezalfd wordt met een overvloed aan kostbare mirre, en Judas daartegen even verstandige als huichelachtige bezwaren maakt (Joh 12:1-11). Ook Moyaert wijst op deze en andere mateloze kanten van het christendom. De schepping zelf, ten slotte, die een schepping uit het niets is (*creatio ex nihilo*), wordt beschouwd als een daad van Gods generositeit.

In de dominante discoursen van de moderne tijd, waarin instrumenteel en functionalistisch denken overheersend zijn, economische aspecten doorslaggevend en contractopvattingen van menselijke verhoudingen vanzelfsprekend, speelt vrijgevigheid geen grote rol. Vrijgevigheid leeft slechts, onzichtbaar voor deze dominante perspectieven, in de privé-sfeer van gezin en vriendschappen, bijvoorbeeld in cadeaurituelen. Er zijn niettemin tegenbewegingen, die misschien dan ook *post-modern* genoemd moeten worden. Zo is voor de door Nietzsche geïnspireerde Georges Bataille niet de schaarste maar de overvloed fundamenteel voor de menselijke gemeenschap. Verspilling, seksuele uitspattingen en offers vormen voor hem de kern van het bestaan, want zij brengen ons in contact met het heilige. De feministische Hélène Cixous verzet zich op haar beurt tegen de 'mannelijke' schaarste-economie en verdedigt de gevende betekenisovervloed van

de *écriture féminine*. Zowel Bataille als Cixous grijpen terug op het klassieke *Essai sur le don* van de antropoloog Marcel Mauss. Daarin beschrijft deze onder meer de zogenaamde 'potlatch' rituelen van bepaalde niet-westerse culturen: de gewoonte om buitensporige hoeveelheden van vaak eerste levensbehoeften weg te geven of zelfs te vernietigen, een praktijk waaraan de gever veel prestige ontleende.

Men zou de niet-calculerende excessieve vormen van vrijgevigheid, voor zover zij ingaan tegen de (moderne) geregelde burgerlijke samenleving, kunnen samenvatten met de term *grotesk*. Tot de groteske traditie van vrijgevigheid in het westen behoren behalve Nietzsche en Bataille zulke uiteenlopende figuren als Diogenes de Cynicus, de vroeg-christelijke woestijnvader Anthonius de Kluisenaar, François Rabelais en Michail Bachtin. Eveneens in aansluiting op Mauss, bespreekt ook Jacques Derrida in *Donner le temps* groteske aspecten van vrijgevigheid, en verbindt deze met christelijke noties. Derrida onderzoekt in het bijzonder het punt dat ik in de inleiding aanstipte, namelijk of vrijgevigheid mogelijk is zonder dat zij ruil beoogt. Als men iets geeft, zegt Derrida, vraagt het gegevene zelf (en niet zozeer de gever) om een wedergeve of genoegdoening. Reeds de erkenning van het gegevene als gegevene impliceert deze genoegdoening. Om zuivere gift te blijven zou vrijgevigheid onzichtbaar, onopgemerkt moeten zijn (vgl. Jezus in de Bergrede), ofwel onmiddellijk door alle betrokkenen moeten worden vergeten.

Het excessieve geven bij Levinas

Ook bij Levinas is vrijgevigheid excessief. Niet alleen noemt hij het geven een transcendente beweging, hij stelt zelfs transcendentie en generositeit gelijk:

'Mais la transcendance du visage ne se joue pas en dehors du monde, comme si l'économie par laquelle se produit la séparation, se tenait au dessous d'une espèce de contemplation béatifique d'Autrui. (TI 147) La transcendance n'est pas une vision d'Autrui – mais une donation originelle. (...) La transcendance n'est pas une optique, mais le premier geste éthique'. (TI 149)

Voor Levinas gaat het hier om de transcendente beweging van mij naar de ander, een beweging waarin ik mij zelf overstijg naar datgene (diegene) die mij en mijn wereld te buiten gaat, naar wat buiten mijn totaliserende invloedssfeer ligt. Deze transcenderende beweging is niet zozeer of niet uitsluitend meditatief, iets van het denken, maar doet zich ook en vooral concreet voor als een gevende beweging van mij naar de ander. Een geven dat niet tot het uitgangspunt terugkeert. Vandaar generositeit: een vrijgevigheid buiten – en voorafgaand aan – de ruilverhouding van handelspartners.

Deze gevende beweging is voor Levinas van grote betekenis. In de eerste plaats stelt zij, om zo te zeggen, de wereld in, de publieke orde, het algemene. Hoewel het vrijgevege geven zelf een inter-persoonlijk gebeuren is, iets van mij naar de ander, is de betekenis ervan niet beperkt tot zoiets als een privé-sfeer, maar sticht zij de voor iedereen toegankelijke (publieke, algemene) orde van de dingen.

‘La généralité de l’Objet est corrélative de la générosité du sujet allant vers Autrui, par-delà la jouissance égoïste et solitaire, et faisant éclater, dès lors, dans la propriété exclusive de la jouissance, la communauté des biens de ce monde. Reconnaître autrui, c’est donc l’atteindre à travers le monde des choses possédées, mais, simultanément, instaurer, par le don, la communauté et l’universalité’. (TI 48-49)

Interessant is dat het algemene volgens Levinas dus niet door het denken wordt ingesteld, zoals bijvoorbeeld bij Hegel, maar door zoiets materieels als de gift. Het geven is dan ook zeker niet slechts een metafoor, ondanks de woordspeling die Levinas maakt tussen generositeit en generaliteit. Als het geven al ‘overdrachtelijk’ is, dan gaat het om een reële en materiële overdracht.

De belangeloze generositeit stelt niet alleen de publieke en algemene werkelijkheid in, zij is voor Levinas zelfs de basis van menselijkheid, zoals hij tot op het eind van AE blijft beklemtonen:

‘Toutes les relations humaines en tant qu’humaines *procèdent* du désintéressement’. (AE 202)

Het excessieve karakter van het geven komt bij Levinas vooral tot uitdrukking in AE. Dat is niet verwonderlijk. AE is in veel opzichten een radicalisering ten opzichte van TI. Gold in TI de gastvrijheid nog als het paradigma van mijn verhouding tot de ander, in AE zijn dat de achtervolging, het trauma, de obsessie en het gijzelaarschap. In TI ben ik de gulle gastheer die vanuit zijn genietende rijkdom de arme ander ontvangt, en deze laat delen in zijn overvloed. In AE stoot de ander mij het brood uit de mond.

In TI wil Levinas mijns inziens vooral het materiële karakter benadrukken van de morele verhouding tot de ander, het aardse karakter van mijn verantwoordelijkheid. Moraal is niet iets van de geest, van goede bedoelingen en intenties, maar van eten en drinken, van wonen en werken, van heerschappij en bezit.

‘Mais pour que je puisse me libérer de la possession même qu’instaure l’accueil de la Maison, pour que je puisse voir les choses en elles-mêmes, c’est à dire me les représenter, refuser et la jouissance et la possession, il faut que je sache *donner* ce que je possède. (...) Mais pour cela il faut que je rencontre le visage indiscret d’Autrui qui me mette en question. (TI 145) J’accueille autrui qui se présente dans ma maison en lui ouvrant ma maison. (TI 146) Le sujet survole son existence en désignant ce qu’il possède à l’autre, en parlant. Mais c’est de l’accueil de l’infini de l’Autre – qu’il tient la liberté à l’égard de soi qu’exige cette dépossession’. (TI 185)

In AE wordt deze materiële opvatting voortgezet, maar geradicaliseerd:

‘Mais le donner n’a de sens que comme un arracher à soi *malgré* soi et non seulement *sans* moi; mais s’arracher à soi malgré soi n’a de sens que comme s’arracher à la complaisance en soi de la jouissance; arracher le pain à sa bouche. Seul un sujet qui mange peut être pour l’autre ou signifier. La signification – l’un-pour-l’autre – n’a de sens qu’entre êtres de chair et de sang’. (AE 93)

Levinas' positie ten opzichte van de traditie

Ik kom op deze radicalisering zo direct nog terug. Eerst wil ik nagaan hoe Levinas' positie zich verhoudt tot de besproken traditionele opvattingen van generositeit: de aristotelische, de christelijke en de groteske. Met het paradigma van gastvrijheid (TI) lijkt Levinas niet ver af te staan van het aristotelische goede leven. De geslaagde burger van de polis, die zijn zaakjes goed voor elkaar heeft, is uiteraard vrijgevig. Vrijgevigheid is een van zijn vele goede eigenschappen, kwaliteiten die hem bij uitstek wellevend en voornaam maken, en gerespecteerd onder zijn vrienden. Maar op het punt van de matigheid wijkt Levinas toch af van de karikatuur – toegegeven – die ik hier van Aristoteles maak. De ander verstoort bij Levinas op onmatige wijze mijn autarke en zelfgenoegzame orde. De kritiek waarmee hij mij confronteert, appelleert aan mijn niet-eindige, nooit eindigende verantwoordelijkheid. In die zin kan ik zijn kritisch appèl principieel niet compenseren, laat staan met een aalmoes.

Op dit punt verschilt Levinas ook van de christelijke opvatting, hoewel hij er in de geest mee verwant is. (Met dit laatste doel ik op een spiritualiteit van barmhartigheid). Vrijgevigheid is voor Levinas niet zozeer, zoals in de christelijke opvatting, een morele verplichting waaraan ik zou kunnen voldoen, bijvoorbeeld door het geven van een aalmoes, maar zij is de fundamentele transcenderende beweging van mijn verantwoordelijkheid voor de ander, die de *oorsprong* is van moraal, die zoiets als moraal en verplichting pas instelt. De Levinas-aanse vrijgevigheid is principieel onvoldaan, men is er nooit mee klaar, en in die zin doorkruist zij het evenwicht van rechten en plichten van de burgerlijke samenleving en de burgerlijke moraal, waarvan zij dus tevens de grondslag is.

Meer verwant is Levinas met, wat ik noemde, de groteske traditie van vrijgevigheid. Kenmerkend voor deze opvattingen is dat zij het excessief zien als de kern van de werkelijkheid, als datgene waar het wezenlijk om draait. Of preciezer: het excessief is essentie van de orde die het juist verstoort, te buiten gaat, overtreedt. Zoals gezegd kent ook het christelijk evangelie deze mateloze kant, en kunnen ook de vroegchristelijke woestijnvaders beschouwd worden tot deze traditie te behoren, maar men vindt haar toch vooral in de kleurrijke diversiteit

van tegendraadse denkers als Diogenes, Rabelais, Montaigne, Nietzsche, Bataille. En Levinas dus, zou ik daaraan willen toevoegen. Hoe pervers iemand als Bataille soms ook gevonden wordt, Levinas deelt met hem de waarde die hij toekent aan het heilige, de zingevende gemeenschap en het offer.

Levinas zou echter nooit een *pleidooi* houden voor het offer, noch een impliciete of expliciete aanbeveling doen die het offer voorstelt als handeling die de mens dichter bij de (kern van de) werkelijkheid brengt, of zelfs bij het heilige, zoals Bataille doet. Ook al is dit in essentie waar. Niet alleen kan men bij Levinas niet *in het algemeen* over offers en vrijgevigheid spreken, maar slechts over *mijn* vrijgevigheid en *mijn* (zelf)offer – overeenkomstig de primaire verantwoordelijkheid in de eerste persoon – maar bovendien is vrijgevigheid in de geradicaliseerde vorm van AE niet eens meer een handeling (waartoe iemand verplicht zou kunnen zijn of die men iemand zou kunnen aanbevelen). Vandaar dat Levinas in AE zelfs afstand neemt van de term generositeit:

‘L'exposition en tant que sensibilité est plus passive encore: comme une inversion du conatus de l'esse, un avoir-été-offert-sans-retenu, ne trouvant pas de protection dans une quelconque consistance ou identité d'état. Avoir-été-offert-sans-retenu et non point générosité de s'offrir qui serait *acte* et qui suppose déjà le pâtir illimité de la sensibilité’. (AE 94)

Het gaat niet om een vrijgevigheid die ik uitvoer als een vrij gekozen handeling, noch om iets dat mij passief overkomt, maar om een excessieve beweging van vrijgevigheid die voorafgaat aan mijn identiteit als ik, een gevende beweging naar de ander die mij als identiteit pas instelt. Excessief niet meer in de zin van zelf-overstijgend (TI) maar in de zin van zelf-ondergravend. Ik ben pas wie ik ben door de radicale vrijgevigheid jegens de ander.

‘Soi déphasé par soi, oubli de soi (...) Ce ne sont pas là des événements arrivant à un Moi empirique – c'est à dire déjà posé et pleinement identifié – à titre d'épreuve qui l'amènerait à « plus de conscience de soi » et le rendraient plus à même de « se mettre à la

place des autres »'. (AE 147)

Wanneer we ten slotte teruggaan naar de traditionele definitie van vrijgevigheid in het begin van dit artikel, zien we dat Levinas, behalve wat betreft de asymmetrie ervan, sterk daarvan afwijkt. Vrijgevigheid is voor hem niet een handeling, laat staan een *vrijwillige* handeling, maar een daaraan voorafgaande identiteit-stichtende beweging. Levinas laat zich dan ook niet uit over de *proporties* van het geven, veel of weinig. Evenmin over de gretigheid ervan, noch of het iets fijns is of prettig. Men krijgt wat dit laatste betreft de indruk van niet, door beelden als achtervolging, trauma, obsessie en gijzelaarschap. Maar: 'C'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité. (...) L'incondition d'otage n'est pas le cas limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité'. (AE 150)

Al met al zou met Levinas onze voorlopige definitie als volgt kunnen worden geherformuleerd:

Vrijgevigheid is de fundamentele, identiteit-stichtende beweging van mijn primaire verantwoordelijkheid jegens de ander, die excessief is want voorafgaat aan iedere vrijwillige bereidheid tot geven of aan enig verzoek of verplichting daartoe krachtens wet of moraal, en die de solidariteit van wet en moraal pas mogelijk maakt. In die zin is zij (zoals Levinas zegt) het goede zelf.

Literatuur:

Aristoteles (1984), *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.

Bataille, G. (1970-88), *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard

Cicero (2000), *On Obligations (De officiis)*. Translated, with an introduction and explanatory notes by P.G. Walsh. Oxford: Oxford University Press.

Cixous, H. (1975), *La jeune née* (avec Catherine Clément). Paris: Christian Bourgois.

Craig, E. (ed.) (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London, New York: Routledge.

Derrida, J. (1991), *Donner le temps: I. La fausse monnaie*. Paris: Galilée.

Duyndam, J. (1994), Zorg en generositeit. In H. Manschot en M. Verkerk (red.) *Ethiek van de zorg*. Een discussie. Amsterdam: Boom, pp 119-150.

Duyndam, J. (1997), *Denken, passie en compassie: tijdreizen naar gemeenschap*. Kampen: Kok Agora.

Kate ten, L. (1994), *De lege plaats. Revoltes tegen het instrumentele leven in Batailles atheologie*. Kampen: Kok Agora.

Komter, A. (1993), De psychologie van de gift: Over geven, vergeven en vergif. *Psychologie en Maatschappij* 65: 306-318.

Laks, A. (1995), *Justice and generosity: studies in Hellenistic social and political philosophy*. Cambridge: CUP.

Levinas, E. (1961), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Levinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Mauss, M. (1990), *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge. Vertaling van *Essai sur le don* [1923].

Moyaert, P. (1998), *De mateloosheid van het christendom: over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*. Nijmegen: SUN.

Poorthuis, M. (1989), *Hamer op de rots: artikelen over teksten en hun uitleg in jodendom en christendom*. Hilversum: Folkertsma Stichting voor Talmudica.

Ritter, J en K Gründer (eds.) (1980), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schrift, A. (1997), *The logic of the gift: toward an ethic of generosity*. New York: Routledge.

Thomas van Aquino (1991), *Summa theologiae, a concise translation*. Ed. By T. McDermott. London: Methuen.

Recent verschenen literatuur over Levinas

- * Ruud Welten, *Fenomenologie en beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion*, Best (Damon) 2001 (Diss. K.Th.U)
- * Sabine Gürtler, *Alterität, Generativität und Geschelchisverhältnis bei Emmanuel Lévinas*, München (Fink) 2001.
- * Tina Chanter, *Time, Death and the feminine: Levinas with Heidegger*, Stanford (Stanford U.P.) 2001.
- * *Levinas and the Philosophy of Religion*, Jeffrey L. Kosky, Bloomington (Indiana U.P.) 2000.
- * Richard A. Cohen, *Ethics, exegesis and philosophy: interpretation after Levinas*, New York (Cambridge U.P.) 2000.
- * Auke de Jong, *Perikelen in de ruimte tussen het Goede en het Zijn, Over de verhouding van Levinas tot Heidegger*, Afscheidscollege, Amsterdam (Vossiuspers) 1999.
- * Rudi Visker, *Truth and Singularity, Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht (Kluwer) 1999 . (Levinas verschijnt weliswaar in titel noch ondertitel, maar in tenminste vijf hoofdstukken van dit boek vindt een kritische confrontatie met zijn denken plaats.)

VIIITH EAJS CONGRESS
'JEWISH STUDIES AND THE EUROPEAN ACADEMIC WORLD'
AMSTERDAM, 21-25 JULY 2002

SECOND CALL FOR PAPERS

Members of the European Association for Jewish Studies and all other scholars in the various fields of Jewish Studies are invited to participate in the VIIth EAJS Congress. Scholars are welcome to attend the Congress whether or not they intend to present a paper, but please note that proposals for lectures or presentations must be made to one of the Section Leaders before **1 November 2001**.

Proposals for **Lectures** (20 minutes + 10 minutes for discussion) should contain a title and a 300-word abstract. A digital format for the submission of abstracts is available from the Section Leaders. Participants will be informed before **31 December 2001** whether their lecture proposal has been accepted.

Proposals for **Presentations** (a short paper of 15 minutes) may be submitted by title only. Suggestions for presentations and sessions of a less conventional nature (reading of texts, discussions, workshops, etc.) are also welcome. Decision about acceptance and classification rests with the Section Leaders.

SECTIONS AND SECTION LEADERS

Language and Literature

Dr. Shlomo Berger

(berger@hum.uva.nl)

Dr. Arie Schippers

(a.schippers@hum.uva.nl)

History and Social Sciences

Prof. dr. Judith Frishman

(jfrishman@ktu.nl)

Dr. Karin Hofmeester

(kho@iisg.nl)

Ancient Judaism

(Bible, Hellenism, Rabbinics)

Dr. Lieve Teugels

(lteugels@theo.uu.nl)

Dr. Leonard Rutgers

(lrutgers@theo.uu.nl)

Medieval and Modern

Traditional Judaism

Drs. Edward van Voolen

(edward@jhm.nl)

Drs. Thomas Kollatz

(kol@sti1.uni-duisburg.de)

Jewish Philosophy and

Mysticism

Prof. dr. Reinier Munk

(r.w.munk@ph.vu.nl)

Dr. Annelies Kuyt

(kuyt@em.uni-
frankfurt.d400.de)

Art History, Library Sciences,
Archives

Drs. Julie-Marthe Cohen

(julie-marthe@jhm.nl)

Drs. F.J. Hoogewoud

(hoogewoud@uba.uva.nl)

Voor meer informatie:

Foundation EAJS Congress 2002, POB 16737,NL – 1001 RE

Amsterdam

Tel. 020-626 9945

Email eajs 2002@xs4all.nl

Site: <http://nonuniv.ox.ac.uk/~eajs>

PLEASE MARK THE FOLLOWING DATES ON YOUR
CALENDAR

November 1, 2001 Closing dates for proposals for lectures

December 31, 2001 Decision on lectures acceptance

March 31, 2002 Deadline for early registration

April 20, 2002 Deadline for guaranteed hotel accommodation

(Hoewel de officiële sluitingsdatum voor het inzenden van papers al verstreken was bij het samenstellen van de Mededelingen van de L.S.K., is er nog de mogelijkheid papers en presentaties voor te stellen voor het deelgebied Jewish Philosophy and Mysticism).

Het Congres zal plaatsvinden in de gebouwen van de Vrije
Universiteit, De Boelelaan 1105 te Amsterdam.

De registratie is in handen van Parthen R&S, POB 75803 NL, 1070
AV Amsterdam, The Netherlands.

Tel. 020-5727303

Fax 020-5727311

Email: registration@parthen.nl