

ISSN 1385-4739

# **Mededelingen van de Levinas-Studiekring**

Halfjaarlijks Bulletin

---

8<sup>e</sup> jaargang  
december 2003  
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

Vormgeving: Drs. M. Kremers

Correspondentieadres: Dr. J. Duyndam  
Universiteit voor Humanistiek  
Postbus 797  
3500 AT Utrecht  
j.duyndam@uvh.nl

Bijdragen en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. De tekst wordt 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 op de postrekening van de Levinas-Studiekring: 5179094. Giften worden in dank aanvaard.

ISSN 1385-4739  
Houten (Nederland)

# Inhoud

Woord vooraf .....	2
De waarheid van het hedonisme. Een antwoord aan de verslaafde en de asceet <i>door Joachim Duyndam</i> .....	3
Levinas: de ander, de derde en de dieren <i>door Renée van Riesen</i> .....	21
Een denken dat meer denkt dan het denkt. De filosoof Paul Ricoeur <i>door Marcel Poorthuis</i> .....	38
God in Frankrijk: als ziende de onzienlijke <i>door Anton Houtepen</i> .....	48
God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God <i>door Marcel Poorthuis</i> .....	69

## Woord vooraf

De Levinas-Studiekring heeft in 2003 twee studiemiddagen belegd. De eerste daarvan, op 25 april, viel in het kader van de Maand van de Filosofie en werd gehouden ter gelegenheid van de verschijning van de Levinas monografie in de Kopstukken Reeks van uitgeverij Lemniscaat. Het thema was *Oorlog, de vader van alle dingen?* Hoofdspreker was de bekende politicus Jan Marijnissen, partijleider en fractievoorzitter van de SP. Tevens werd door Renée van Riessen een uitvoerige kritische recensie aan het boek gewijd. De tekst van deze recensie vindt u in dit nummer van de Mededelingen.

De tweede studiemiddag vond plaats op 25 november, en werd georganiseerd rond de verschijning van het boek *God in Frankrijk*, onder redactie van Peter Jonkers en Ruud Welten. De teksten van de daar gehouden voordrachten van Anton Houtepen en Marcel Poorthuis treft u eveneens aan in dit nummer.

Ten slotte bevat dit nummer twee op zichzelf staande artikelen: een synoptisch artikel van Marcel Poorthuis over Ricoeur en een artikel van Joachim Duyndam dat in het verlengde gezien kan worden van bovengenoemde Kopstuk over Levinas. In deze bijdrage wordt namelijk een ‘toepassing’ van de filosofie van Levinas op een actuele maatschappelijke praktijk verkend. Vanuit Levinas’ opvatting van het genieten (met name uit *Totalité et infini*) wordt zowel het fenomeen verslaving belicht, dat zo massief aanwezig is in onze hedendaagse consumptiecultuur, als een contrasterend licht geworpen op de praktijk van ascese, die in veel religies traditioneel als weg naar het heil wordt gezien.

De redactie wenst u veel genoegen met dit nummer, en nodigt u graag uit tot reactie en commentaar.

Joachim Duyndam & Renée van Riessen

# De waarheid van het hedonisme

## Een antwoord aan de asceet en aan de verslaafde

door Joachim Duyndam<sup>01</sup>

### *Samenvatting*

In het belangrijke maar dikwijls veronachtzaamde middendeel van *Totalité et infini* laat Levinas zien dat genieten wezenlijk is voor de aardse en lichamelijke subjectiviteit van ons bestaan. Genieten is niet alleen wezenlijk voor ik-zijn, maar is ook een noodzakelijke voorwaarde voor een werkelijke relatie met de ander. Mijn genieten is nodig om de ander als ander te kunnen ontmoeten. Enigszins provocerend spreekt Levinas in dit verband van de ‘waarheid van het hedonisme’. In dit artikel zet ik deze waarheid af tegen enerzijds de verheven waarheid van de ascese, in de meeste religies beschouwd als de ware weg tot God of het heil, en anderzijds tegen de vernederende waarheid van de verslaving, die dikwijls wordt opgevat als het exces van de genieting. Ascese en verslaving blijken een verrassende overeenkomst te hebben, namelijk de uitsluitende gerichtheid op zichzelf en, daarmee samenhangend, de onmogelijkheid om verbinding met de ander aan te gaan. Dat wil zeggen: de onmogelijkheid van verantwoordelijkheid.

---

<sup>01</sup> Joachim Duyndam is als filosoof verbonden aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht. In 1997 promoveerde hij op een onderzoek naar inlevingsvermogen: *Denken, passie en compassie* (Kampen: Agora). Samen met Marcel Poorthuis schreef hij een boek over Levinas in de serie Kopstukken Filosofie van uitgeverij Lemniscaat (Rotterdam, 2003). Een overzicht van zijn belangrijkste recente publicaties is te vinden op [www.duyndam.net](http://www.duyndam.net).

## *1. Aan de verslaafde*

Ik begin met verslaving. Het fenomeen verslaving is massief aanwezig in onze cultuur. Alcohol, drugs, roken en gokken zijn de bekendste voorbeelden. Maar ook eetverslaving, tv-verslaving en zelfs seksverslaving komen voor. Voor de meeste verslaafden vormt hun verslaving een probleem. Dat geldt des te meer voor hun sociale omgeving. Het fenomeen wordt dan ook uitvoerig bestudeerd. Er bestaan zelfs speciale wetenschappelijke tijdschriften over het onderwerp, zoals *Addiction*, *The Journal of Addictive Diseases* en *The American Journal on Addictions* (op internet vond ik zelfs een *International Society of Addiction Journal Editors*, een heuse club dus van alleen al de uitgevers/redacteuren van dergelijke tijdschriften). De wetenschappelijke benaderingen zijn overwegend medisch-biologisch. Maar in Nederland timmert iemand als Peter Cohen, directeur van het Centrum voor Drugsonderzoek van de Universiteit van Amsterdam, aan de weg met een enigszins dwarse, buitengewoon interessante cultuurtheoretische visie op verslaving (Cohen 1990).

Het fenomeen verslaving valt heel goed te benaderen vanuit de filosofie van Levinas, in het bijzonder in het licht van wat Levinas over genieten zegt. Het betreft hier een ‘toepassing’ van zijn filosofie op een concrete en actuele praktijk. Dat is belangrijk. Levinas’ belangrijke bijdrage aan de filosofie is niet alleen voor de filosofie zelf van grote betekenis, maar zoals in het onlangs verschenen *Kopstukkenboek* over Levinas is aangetoond, zijn denken geeft ook zinvolle perspectieven op bijvoorbeeld de zorg- en hulpverlening, levensbeschouwing en de multiculturele samenleving (Duyndam & Poorthuis 2003). Om de ‘toepassing’ van Levinas op genieten en verslaving goed in beeld te krijgen, laat ik mijn bespreking voorafgaan door een korte historisch-filosofische voorgeschiedenis.

### *Voorgeschiedenis*

In de moderne filosofie sinds Descartes worden de verhoudingen die de mens heeft tot de werkelijkheid (inclusief de werkelijkheid van zichzelf) gearticuleerd in termen van subject en object. Waarnemen, denken, willen, voelen, handelen, lijden, waarderen, zingeven, maar ook eten, drinken en gokken zijn voorbeelden van dergelijke verhoudingen. Subject – het kan geen kwaad om dat nog eens te benadrukken – is een technisch-filosofische term, die niet zonder meer naar de (individuele) mens verwijst, maar naar de mens als centrum van kennis, handelen, waarderen, enzovoort. Tegenhanger van het subject is het object. Deze term verwijst naar datgene wat door het subject gekend, behandeld en gewaardeerd wordt. Objecten kunnen dingen zijn, maar ook mensen, situaties, gebeurtenissen – kortom alles wat tegenover en in een van de genoemde verhoudingen tot het subject staat. Centrum-zijn betekent dat het subject initiatiefpools is van zijn relaties met het object. Dat geldt niet alleen voor wat mensen actief doen maar ook voor wat hen passief overkomt. Ook daarvan is de mens als subject het centrum. Wat er gebeurt, gebeurt mij.

Vanuit deze klassiek-moderne subject-object tegenoverstelling, waar het subject in het centrum staat van wat hij doet en van wat hem overkomt, is zoiets als verslaving niet goed te begrijpen. Iemand die verslingerd is aan iets, lijkt zijn centrale positie als subject te hebben opgegeven. Trek in iets lekkers hebben we allemaal op z'n tijd, maar de verslaafde wordt er in al zijn doen en laten door beheerst. Kenmerkend voor het centrale subject is een principiële vrijheid. Zelfs tegenover het meest bepalende of beperkende dat hem overkomt, kan hij nog een houding of verhouding innemen. Met deze vrijheid gaat traditioneel een daaraan gerelateerde verantwoordelijkheid samen. Het subject is in principe verantwoordelijk voor zijn doen en laten, inclusief zijn reactie op wat hem overkomt. Bij een verslaafde lijken beide afwezig. Verwijst het woord verslaving zelf al naar onvrijheid, iedereen die met verslaafden te maken heeft – of er zelf een is – weet dat zij meestal niet vrij staan ten opzichte van hun situatie

en, wat erger is, dat zij doorgaans geen verantwoordelijkheid kunnen nemen voor hun eigen doen en laten. Omdat verslaving vanuit de klassieke subject-object verhouding niet of slechts negatief te begrijpen is (als on-vrijheid en on-verantwoordelijkheid), wordt een verslaafde in dit perspectief al snel als ziek of als gek beschouwd.

Vanuit de twintigste-eeuwse fenomenologie valt veel meer licht te werpen op het fenomeen verslaving. Kernbegrip van de fenomenologie is de door haar aartsvader Husserl ontdekte intentionaliteit tussen subject en object. Heidegger heeft in zijn kritiek op Husserl deze intentionaliteit verdiept tot in-de-wereld-zijn. Dit betekent dat subject en object in een voorafgaande relatie van toebehoren op elkaar betrokken zijn, voorafgaand aan het vermeend centrale subject en het vermeend daaraan tegenovergestelde object van de klassiek-moderne filosofie (Ricoeur 2002). In de lijn van Heidegger interpreteert Merleau-Ponty deze voorafgaande relatie van toebehoren tussen subject en object als lichamelijke existentie. Het subject staat volgens Merleau-Ponty niet buiten of tegenover het object, maar beide zijn op elkaar betrokken binnen mijn lichamelijke existentie. Deze lichamelijke 'intentionaliteit' impliceert zowel een betrokkenheid van het subject op het object als van het object op het subject, en is dus wederzijds. Niet alleen geef ik als subject aan het object betekenis in mijn waarneming ervan en omgang ermee, maar het object spreekt ook mij aan met betekenis, het trekt mij aan of het stoot mij juist af. Subject en object zijn in de visie van Merleau-Ponty als de hongerige en het voedsel, de nieuwsgierige en het geheim, de jager en de prooi, de muzikant en de luisteraar, de filosoof en de waarheid. Op een gespannen, welhaast erotische manier op elkaar betrokken.

Vanuit een Merleau-Pontiaanse visie verschijnt het fenomeen verslaving niet als onbegrijpelijk of gek, maar als een gradueel van de normaliteit verschillende situatie. Ieder subject wordt binnen de voorafgaande relatie van betrokkenheid op de



wereld, binnen zijn lichamelijke existentie, door bepaalde objecten aangetrokken. Binnen de lichamelijke existentie van de verslaafde echter hebben bepaalde objecten zo'n overheersende aantrekkingskracht op het subject dat zij hem in hun greep hebben. Het subject doet om zo te zeggen wat die objecten willen, het subject existeert op hun voorwaarden. De term verslaving drukt dit heel precies uit.

### *Levinas*

Ook Levinas staat in de twintigste-eeuwse fenomenologische traditie. Intentionaliteit, die voor Husserl een bewustzijnsrelatie is, voor Heidegger in-de-wereld-zijn, en voor Merleau-Ponty lichamelijke existentie, is voor Levinas de voorafgaande relatie van betrokkenheid op de ander. Meer precies gaat het bij Levinas om mijn primaire verantwoordelijkheid voor de ander, die niet alleen voorafgaat aan mijn vrijheid als subject maar ook aan mijn gelijkheid aan anderen als mens. Mijn voorafgaande betrokkenheid op de ander betekent dat ik door de ander, door zijn gelaat, wordt uitgenodigd tot verantwoordelijkheid. Deze verantwoordelijkheid in de eerste persoon vormt het hart van Levinas' filosofie. Zij heet primair omdat zij voorafgaat aan en de basis is van alles wat in ons gewone leven moreel heet. Normen, waarden, rechten, plichten, idealen – zij ontleen hun morele kracht aan deze verantwoordelijkheid, die voor Levinas dan ook niets minder dan de morele basis van de samenleving is.

Met het oog op het verband tussen genieten en verslaving is het van belang om in te zien dat mijn uitgenodigd worden tot verantwoordelijkheid door de ander *binnen* de relatie tussen mij en de ander optreedt. Deze primaire verantwoordelijkheid wordt niet van buitenaf toegekend, vanuit een overkoepelend perspectief van bijvoorbeeld een algemene, voor iedereen geldende moraal. Het is primair iets tussen mij als subject en de ander als ander. Precies hier is Levinas' notie van het genieten cruciaal.

Want om te laten zien dat het morele niet vanuit een overkoepelende moraal tot ons komt, en dat bijgevolg ik en de ander

niet onder één gemeenschappelijk moreel begrip gesubsumeerd kunnen worden, benadrukt Levinas het radicale verschil tussen mij en de ander. In *De totaliteit en het oneindige* spreekt hij zelfs van scheiding (*séparation*). Het gaat niet om een relatief verschil, dat toch weer iets gemeenschappelijks veronderstelt, maar om een absoluut verschil. Het verschil of de scheiding is zo radicaal dat zij zich van twee kanten, dus van mijn kant en van de kant van de ander, op verschillende wijze voordoet. Van de kant van de ander voltrekt de scheiding zich door zijn transcendentie. Juist als ander onttrekt de ander zich aan iedere totaliteit. Van mijn kant echter treedt de scheiding op door het genieten.

### *Genieten*

In het belangrijke maar dikwijls veronachtzaamde middendeel van Levinas' hoofdwerk *De totaliteit en het oneindige*, schildert Levinas in beeldrijke taal het alledaagse materiële bestaan van het subject of het ik. Een leven dat bestaat uit wonen en werken, eten en drinken, waken en slapen, lijden en genieten. Levinas verzet zich tegen functionele opvattingen van het dagelijks leven, opvattingen die de verschillende onderdelen van het bestaan als aan elkaar gerelateerd en als doelgericht beschouwen, bijvoorbeeld gericht op het realiseren van een of ander bestaansproject, of gericht op het bereiken van geluk, of alleen maar gericht op overleven. Eten, drinken, onderdak hebben, uitrusten en natuurlijk werken zouden in functie staan van dergelijke doelen. Voor Levinas echter is het genieten (*la jouissance*) essentieel voor het materiële bestaan. We eten en drinken volgens hem niet met een bepaald doel voor ogen, zoals overleven, maar om 'ervan te leven', zoals hij zegt. Om ervan te genieten. Precies in het genieten zijn wij niet met dergelijke buiten de activiteit zelf gelegen doelen bezig, maar gaan wij op in het eten, drinken, wandelen, werken en wat we verder zoal doen. Juist het genieten maakt ons onafhankelijk van datgene waarvan we leven.

Hierdoor heeft het genieten iets paradoxaals: we zijn voor ons overleven afhankelijk van voedsel, onderdak en andere materiële zaken, maar doordat we er genietend mee omgaan, zijn we precies in deze afhankelijkheid onafhankelijk. Deze onafhankelijkheid is niet iets geestelijks, zij komt niet tot stand door een superieure onthouding of onthechting, maar zij is juist het opgaan in de materiële behoefte van eten en drinken. Het genieten is en blijft lichamenlijk. Deze paradoxale verhouding van onafhankelijkheid in de afhankelijkheid is volgens Levinas dus eigen aan de subjectieve lichamenlijkheid, aan mij. Het genieten geeft mijn bestaan een zekere lichtheid, te midden van alle zwaarte van het overleven. Het maakt mij in die zin vrij, dat ik in en ondanks mijn afhankelijkheid onafhankelijk blijf.

Deze onafhankelijkheid, die tot stand komt doordat mijn bestaan een lichamenlijk genietend bestaan is, voltrekt van mijn kant de scheiding en houdt mij gescheiden van elke overkoepelende totaliteit. Terwijl de ander gescheiden blijft door de transcendentie, blijf ik gescheiden door het genieten. De scheiding wordt dus inderdaad van twee kanten, door mij en de ander, op verschillende manieren voltrokken. Het is werkelijk een radicale scheiding die – zoals we nu kunnen begrijpen – essentieel is voor de primaire verantwoordelijkheid in de eerste persoon. Dit betekent dus dat ik moet kunnen genieten om de ander als ander te kunnen ontmoeten, om zelf verantwoordelijk te kunnen zijn. Levinas noemt dit de waarheid van het hedonisme (Levinas 1987, 154 en passim).

Consequentie van deze paradoxale onafhankelijkheid in afhankelijkheid is dat ik kan geven wat ik heb. Hiermee hangt samen wat Levinas het materiële karakter van mijn verantwoordelijkheid noemt. Hij verzet zich tegen opvattingen als zou het morele een kwestie van goede intenties en een zuiver geweten zijn. Goede bedoelingen en reinheid van ziel en geweten zijn niet verkeerd, maar zij volstaan niet. Moraal is voor Levinas een kwestie van geven wat je hebt, van ruimte maken voor de ander in je eigen leefwereld, de ander bij jou thuis ontvangen. De ander,

die door het totaliserende subject wordt buitengesloten, klopt aan en doet een beroep of een appèl op mij. Daarop reageren met een schone intentie of met alleen maar bewustzijn, zou hetzelfde zijn als niet reageren. Ik zou dan volharden in mijn totaliserende beweging. De totaliteit wordt pas opengebroken doordat ik het appèl van de ander op concrete en materiële wijze beantwoord. Het morele komt dus van twee kanten: het appèl dat van de kant van de ander komt, en van mijn kant het openbreken van de totaliteit doordat ik me openstel voor de ander.

### *Verslaving*

Wat betekent dit nu voor verslaving? Ik zie ten minste drie consequenties.

Ten eerste is, in tegenstelling tot het genietende subject van Levinas, een verslaafde volledig afhankelijk van zijn *dope* (respectievelijk drank, nicotine, gokken, al naar gelang datgene waaraan hij verslaafd is). Het leven van de verslaafde, alles wat hij doet en iedereen met wie hij te maken heeft, draait om het verkrijgen van *dope*. Hem rest geen onafhankelijkheid meer ten opzichte van datgene waarvan hij afhankelijk is. Dit betekent dat hij dus niet kan genieten. En inderdaad, de bezetenheid van een schrokkende, zuipende, spuitende of aan de gokkast hangende verslaafde is iets anders dan het genot van iemand die, tezamen met vrienden aan tafel, geniet van een heerlijke maaltijd, een goed glas wijn en eventueel een voortreffelijke sigaar, ook al is het verschil misschien gradueel.

Ten tweede, en verstrekkender, is dat vanuit de zojuist geschetste visie van Levinas een verslaafde zijn primaire verantwoordelijkheid niet kent, laat staan dat hij deze kan waarmaken. Omdat de verslaafde volledig afhankelijk is, kan hij niet geven wat hij heeft. Omdat hij niet kan genieten, en daardoor niet de paradoxale onafhankelijkheid in zijn afhankelijkheid kan bewaren, kan hij niet werkelijk met de ander in relatie treden, kan hij de ander niet als ander ontmoeten, kan hij het appèl tot verant-

woordelijkheid dat van de ander uitgaat, niet vernemen. En inderdaad, de ervaring vanuit de praktijk met verslaafden geeft Levinas hier helaas gelijk. Verslaafden gebruiken anderen maar al te vaak als middel om aan *dope* te komen, door hen te bestellen, te beroven, te bedriegen, te chanteren, of erger.

Ten derde zal de verslaafde, omdat hij niet werkelijk met de ander in relatie kan treden, vooral erg eenzaam zijn. Ook deze conclusie, die hier vanuit de visie van Levinas wordt getrokken, wordt door de praktijk bevestigd (Van Selm 1998, Lourens 2002).

Zo kunnen vanuit de filosofie van Levinas, in het bijzonder vanuit zijn visie op genieten, kenmerkende gedragingen en ervaringen van en met verslaafden worden begrepen. Waar vanuit de vroege fenomenologie van Merleau-Ponty verslaving als een reële mogelijkheid binnen de lichamelijke existentie verschijnt, slechts gradueel verschillend van de situatie van de niet-verslaafde, gaat de interpretatie vanuit Levinas verder. Verslaving is daar eveneens een reële mogelijkheid, maar het is de mogelijkheid van non-existentie. Als het tenminste waar is dat existentie voor Levinas genieten en verantwoordelijkheid is.

Non-existentie – dat klinkt hard, en dat is het ook. Maar daarmee is het nog niet uitzichtloos. Als de in het begin van dit artikel geciteerde Peter Cohen gelijk heeft dat verslaving niet zozeer, of althans niet alleen, iets medisch-biologisch is maar vooral in het licht van culturele omstandigheden en factoren gezien moet worden, dan zouden verslaving en de met verslaving samenhangende problematiek eens vanuit een Levinasiaans perspectief moeten worden gezien. Dan zou de hulpverlening rond verslaafden haar zorg eens rond geven en genieten kunnen organiseren. Al was het maar om verslaafden hun existentie terug te geven. Voor zover ik weet is dit tot nu toe nog nooit zo gedaan. Ik zou zeggen: het valt te proberen.

## 2. *Aan de asceet*

Ascese lijkt als het ware recht tegenover verslaving te staan. Tegenover de afhankelijkheid van de verslaafde staat de onthechting van de asceet. Waar in onze hedendaagse consumptiecultuur de verslaafde vooral als verliezer verschijnt, als slachtoffer van het overmatig gebruik van genotmiddelen, staat de asceet als overwinnaar boven de almaar toenemende kringloop van behoeften en bevrediging. ‘Onthecht!’, ‘laat los!’, ‘maak je vrij!’ is de boodschap van de asceet aan de consumptie-mens, en aan de verslaafde in het bijzonder. Maar asceten zijn zeldzaam. Hun aantal valt in het niet vergeleken bij het grote aantal verslaafden in onze samenleving. Hebben zij echter, als overwinnaars van de behoeftige afhankelijkheid, niet toch gelijk, ook al is hun waarheid die van de roepende in de woestijn?

Ik wil het fenomeen ascese, in het kader van onze vraag naar de waarheid van het hedonisme, introduceren aan de hand van een prachtig verhaal uit *Het Tibetaanse Boek van Leven en Sterven* (Rinpoche 1998):

‘Asanga, een van de grote Indiase boeddhistische heiligen, leefde in de vierde eeuw. Om een retraite te doen ging hij naar de bergen. Hij concentreerde zich in zijn meditatie op de Boeddha Maitreya, in de vurige hoop dat hij met de verschijning van deze Boeddha gezegend zou worden en onderricht van hem zou ontvangen. Gedurende zes lange jaren van ontbering mediteerde Asanga, maar hij kreeg zelfs niet eens een betekenisvolle droom. Hij raakte ontmoedigd en dacht dat zijn wens nooit in vervulling zou gaan. Hij brak zijn retraite af en verliet zijn kluizenaarshut. Hij had nog niet ver gelopen, toen hij een man zag die een enorme ijzeren staaf opwreef met een stuk zijde. Asanga ging naar hem toe en vroeg wat hij aan het doen was. ‘Ik heb geen naald,’ antwoordde de man, ‘dus ga ik er een maken uit deze ijzeren

staaf.’ Asanga staarde hem vol verbazing aan en dacht: ‘Zelfs als het de man zou lukken dit in honderd jaar voor elkaar te krijgen, waartoe zou dit dan dienen?’ Hij zei tegen zichzelf: ‘Kijk eens wat een moeite mensen doen voor dingen die nergens toe dienen. Jij doet echt iets waardevols – spirituele beoefening – maar je bent niet half zo toegewijd.’ Hij draaide zich om en ging weer in retraite.

Er gingen drie jaren voorbij, opnieuw zonder het minste teken van de Boeddha Maitreya. ‘Nu weet ik het zeker,’ dacht hij, ‘ik zal hier nooit in slagen.’ Hij vertrok weer en spoedig kwam hij bij een bocht in de weg waar een grote rots stond, zo groot dat hij de hemel leek te raken. Aan de voet van de rots was een man bezig de rots te wrijven met een veer die in water gedrenkt was. ‘Wat ben jij aan het doen?’ vroeg Asanga. ‘Deze rots is zo groot dat de zon niet op mijn huis kan schijnen, dus probeer ik hem te verwijderen.’ Asanga stond verbaasd over de onverdroten ijver van de man, en was beschaamd over zijn eigen gebrek aan toewijding. Hij keerde terug naar zijn retraite.

Weer gingen er drie jaren voorbij, en nog steeds had hij geen enkele goede droom gehad. Hij besloot voor eens en altijd dat het hopeloos was en hij verliet zijn retraite. De dag vergleed en in de middag zag hij een hond, die aan de kant van de weg lag. Hij had alleen nog voorpoten en zijn hele achterlijf was aan het rotten en bedekt met maden. Ondanks zijn erbarmelijke toestand gromde de hond naar voorbijgangers en deed een deerniswekkende poging hen te bijten, door zichzelf met zijn twee goede poten over de grond te slepen.

Asanga werd overweldigd door een heftig en ondraaglijk gevoel van mededogen. Hij sneed een stuk vlees uit zijn eigen lichaam en gaf het aan de hond te eten. Toen boog hij zich over de hond om de maden te verwijderen die het lichaam van de hond opvrat. Maar hij bedacht plotseling dat hij ze zou bezeren als hij zou proberen ze met zijn vin-

gers eruit te trekken en hij beseftte dat hij ze alleen maar met zijn tong zou kunnen verwijderen. Asanga knielde op de grond en toen hij de afschuwelijk etterende, kronkelende massa zag, sloot hij zijn ogen. Hij leunde verder naar voren en stak zijn tong uit. Het volgende moment merkte hij dat zijn tong de grond raakte. Hij opende zijn ogen en keek op. De hond was verdwenen en in zijn plaats stond daar de Boeddha Maitreya in een waas van stralend licht. ‘Eindelijk,’ zei Asanga. ‘Waarom ben je nooit eerder aan mij verschenen?’

Maitreya sprak zachtjes: ‘Het is niet waar dat ik nooit eerder aan jou verschenen ben. Ik was de hele tijd al bij je, maar je negatief karma en je verduisteringen hebben je belet mij te zien. De twaalf jaren van beoefening hebben die sluiers enigszins weggenomen, zodat je tenslotte in staat was de hond te zien. Toen werden, dankzij jouw waarachtig en oprecht mededogen, al die verduisteringen volledig weggevaagd, en nu kun je mij met eigen ogen voor je zien. Als je dit niet gelooft, zet mij dan maar op je schouder en kijk of iemand anders mij kan zien.’ Asanga zette Maitreya op zijn rechterschouder en ging naar de markt waar hij iedereen vroeg: ‘Wat heb ik op mijn schouder?’ ‘Niets,’ zeiden de meeste mensen en gingen haastig verder. Alleen een oude vrouw, wier karma enigszins gezuiverd was, antwoordde: ‘Je hebt het rottende lijk van een oude hond op je schouder, dat is alles.’ Eindelijk begreep Asanga de grenzeloze kracht van mededogen, die hem gezuiverd had en zijn karma getransformeerd had en hem zo ontvankelijk had gemaakt voor het visioen en het onderricht van Maitreya. Toen nam de Boeddha Maitreya, wiens naam ‘liefdevolle vriendelijkheid’ betekent, Asanga mee naar een hemels rijk waar hij hem talrijke verheven lessen gaf die tot het belangrijkste onderricht van het boeddhisme behoren.’



## *Ascese*

Een intrigerend verhaal, over een bepaalde vorm van ascese als de weg naar verlichting, heil, spiritueel geluk – kortom het allerhoogste. Het is tevens een leer verhaal, voor zover het de lezer aan de hand van de wederwaardigheden van een voorbeeldige figuur een navolgenswaardig voorbeeld voorhoudt van zo'n weg omhoog. Deze boeddhistische parabel kent vele parallellen in de rijke traditie van christelijke heiligenverhalen. Ook daarin zijn getuigenissen van extreme ascese als weg naar God te vinden. Maar ook in minder extreme vorm heeft het christendom een lange ascetische traditie, van de vroege woestijnvaders via de bedelordes tot de meer individuele vormen van spiritualiteit vandaag. Zowel in religieuze als in niet-religieuze levensbeschouwingen (zoals het boeddhisme) vormt ascese een belangrijke kern van het geestelijk leven. Zo kennen de meeste levensbeschouwingen een vasten-ritueel dat op een of andere manier verbonden is met een hoogtepunt in de religieuze kalender. Zonder ascese geraakt men niet tot het goede, of dit goede nu God heet, verlichting, nirwana, of – voor de postmoderne mens – het eigen authentieke zelf. Niets nieuws onder de zon, zou je zeggen.

Waarom is dat zo? Waarom kan men niet gewoon lekker genieten van alle geneugten die het leven biedt, en toch goed zijn, of althans op weg naar het goede? Het woordje *toch* in 'toch goed' verraadt al een zekere spanning tussen genot en het goede. Zij gaan blijkbaar niet zonder meer samen. Het is niet moeilijk om redenen daarvoor aan te geven. Het is een al eeuwenoude ervaringswijsheid dat de mensheid slechts verder komt in haar ontwikkeling door het uitstel van de behoeftebevrediging. Alleen door dit uitstel krijgt de primitieve mens tijd om van jager landbouwer te worden, werktuigen te maken, kortom cultuur te creëren. Cultuur – stedenbouw, handel, industrie, onderwijs, wetenschap, kunst, enzovoort – is slechts mogelijk dankzij dit uitstel. Uitstel dat onthouding impliceert. Maar dit uitstel is geen afstel. Behoeftbevrediging blijft noodzakelijk. Men moet tenslotte overleven.

Een hedendaagse dominante cultuuropvatting probeert het conflict tussen uitstel of cultuur enerzijds en behoeftebevrediging anderzijds op te lossen door ervan uit te gaan dat cultuur zelf ook tot behoeftebevrediging dient. Men spreekt dan van culturele behoeften, in de meest ruime zin van het woord: spirituele behoeften, verlangen naar kennis, behoefte aan vertier, verlangen naar zin, enzovoort. Dit is niet alleen maar een opvatting over cultuur, het is vandaag ook gangbare praktijk. Niet alleen worden, althans in het westen, alle dingen van het leven in termen van behoeften gearticuleerd, volgens de in onze consumptie-cultuur dominante utilistische moraal dienen alle behoeften ook nog eens zo veel mogelijk bevredigd te worden, omdat het behoeften zijn. Men vraagt zich af waar de ascese gebleven is.

Ook de ethiek kent het conflict tussen bevrediging en onthouding of uitstel. Vormt de ontwikkeling of evolutie van de mensheid een antropologische verklaring voor ascese of onthouding, vanuit de ethiek wordt het bovendien gerechtvaardigd, vanuit een tegenstelling tussen het zinnelijke en het geestelijke, het lagere en het hogere, of zelfs het menselijke en het goddelijke. Vandaar dat in de meeste ethieken een zekere mate van ascese goed wordt geacht. Vrijwel altijd gaat het in de ethiek om de morele waarde van ascese ten opzichte van zinnelijke genoegens zoals eten, drinken, feesten, seks. Achtergrond daarvan is niet alleen de verdediging van hoger geachte menselijke mogelijkheden zoals denken, artistieke creativiteit of religie tegen de immer sterke aantrekkingskracht van het zinnelijke, maar ook het feit dat het in de ethiek altijd (mede) om de ander of anderen gaat. Gerichtheid op het eigen zinnelijke genot maakt volgens traditionele moraalopvattingen egocentrisch, of zelfs egoïstisch, en staat zo respect voor en dienstbaarheid aan anderen in de weg.

### *Zelfoffering*

Maar opnieuw rijst de vraag: waarom is dat eigenlijk zo? Waarom zou genieten het respect voor de ander belemmeren? We hebben hierboven juist gezien dat voor Levinas genieten en respect voor de ander elkaar geenszins uitsluiten, maar dat, integendeel, mijn genieten zelfs een noodzakelijke voorwaarde is om de ander als ander te ontmoeten. Is ascese trouwens niet evenzeer een gerichtheid op zichzelf, die daardoor de aandacht en zorg voor anderen in de weg staat? Door geheel verward te zijn in de strijd met zijn zinnelijke begeerten, is de asceet hoofdzakelijk met zichzelf bezig. De monnik Asanga uit het Tibetaanse verhaal hierboven schoot tijdens zijn twaalf jaar van ascetische retraite weinig op.

Laten we nog eens goed naar het verhaal van Asanga kijken. Dit verhaal gaat niet alleen, en misschien zelfs niet eens in de eerste plaats, over ascese. Het gaat zeker ook, en misschien wel vooral, over een bepaalde vorm van zelfoffering. Ondanks zijn enorme en tot tweemaal toe hernieuwde toewijding in ascetische meditatie, schoot Asanga geen spat op en gebeurde er niets. Of moeten we niet zeggen: ondanks, maar: *juist door* zijn ascetische toewijding schoot hij niet op? De omslag in het verhaal treedt op als Asanga wordt overweldigd door mededogen. Door mededogen komt hij tot de zelf-overschrijding of zelf-overstijging die in het boeddhisme essentieel is. Globaal gesproken, ziet het boeddhisme in het ‘zelf’, de grenzen van het ego of de moeilijk te overwinnen zelfgerichtheid van het ik, de bron van alle kwaad. Verlichting bereikt men door deze beperkingen of zelfgerichtheid te overstijgen. Ascese en meditatie zijn daartoe niet voldoende. Sterker: zij kunnen de zelfgerichtheid juist versterken, en daardoor zelf-overschrijding bemoeilijken, zoals blijktbaar in ons verhaal gebeurde. Mededogen doorbreekt deze taaie zelfgerichtheid; het overschrijdt radicaal de grenzen van het zelf door zich in de ander verplaatsen.

Pas toen Asanga door mededogen tot zelfoverschrijding kwam, raakte hij verlicht. Maar zijn twaalf jaren van ascese

hadden hem daartoe wel enigszins voorbereid, aldus het verhaal. Dit betekent dat ascese ambivalent is, niet zonder meer goed of zonder meer fout. Zij kan door versterking van en volharding in zelfgerichtheid de voor verlichting noodzakelijke zelfoverschrijding belemmeren, en dat deed zij ook in ons verhaal, maar zij kan ook voorbereiden op zelfoverschrijding, en ook dat gebeurde bij Asanga. Ambivalent als zij is, moet ascese dus gepaard gaan met zelfoverschrijding, anders leidt het niet tot het goede. Omdat zelfgerichtheid zoals gezegd echter taai is, moeilijk te doorbreken, kan men spreken van zelfoffering. Ook Asanga getuigt daarvan, en zelfs in extreme mate, door zich dienstbaar te maken aan een weggrotende hond en de daarin kruipende maden.

Ook Levinas denkt de relatie met de ander in termen van zelfoverschrijding, transcendentie en doorbreking van een (door hem 'natuurlijk' genoemde) zelfgerichtheid. Voor hem is het echter niet ascese maar juist genieten, het opgaan in de geneugten van het goede leven, dat mij vrij maakt voor de ander. Alleen een genietend subject kan zichzelf offeren (Levinas 1987, 173 en passim). Dit is, zoals gezegd, de waarheid van het hedonisme.

### **3. Besluit**

Vanuit het hedonisme van Levinas verschijnt een opmerkelijke parallel tussen de asceet en de verslaafde. Beiden zijn zozeer gevangen in de afhankelijkheid van datgene waar zij tegen strijden (zoals de asceet met zijn materiële begeerten), respectievelijk van datgene waar zij onophoudelijk mee bezig zijn het te verkrijgen (zoals de verslaafde met zijn *dope*) dat zij niet kunnen genieten. En dat wil volgens Levinas zeggen: dat zij niet onafhankelijk kunnen zijn van datgene waarvan zij afhankelijk zijn, van de totaliteit waarin zij opgesloten zijn. Precies hierdoor wordt de differentie niet voltrokken, en kunnen zij de ander dus niet als ander ontmoeten. Hun rest ofwel het isolement, of – wat erger is

– zij gebruiken de ander slechts als middel voor hun eigen doeleinden, zoals de verslaafde anderen gebruikt om aan zijn *dope* te komen. Anders gezegd: door de gevangenschap in hun afhankelijkheid zijn zowel de asceet als de verslaafde zozeer met zichzelf bezig, dat zij de opening of transcendentie naar de ander niet kunnen voltrekken. Het zelfoffer dat een dergelijke opening of transcendentie mogelijk maakt is pas mogelijk voor een subject dat kan genieten.

Maar net zoals we aan de hand van het voorbeeld de boeddhistische monnik Asanga hebben gezien dat ascese alleen niet volstaat, zo volstaat ook genieten voor Levinas niet. Zowel voor de asceet als voor het genietende subject van Levinas geldt dat slechts wanneer hun ascese en genieten vergezeld gaan van zelfoffering, zij tot het goede kunnen leiden, of dit goede nu verlichting heet of God. Net zoals loutere ascese slechts zelfgericht is, is alleen-maar-genieten zelfgenoegzaam. In beide visies is zelfoffering nodig – zelfoffering die voor de asceet ascese vereist en voor Levinas genieten – om tot het goede te komen.

Het ‘hedonisme’ van Levinas kan dan ook beslist niet gezien worden als adhesie aan de hedendaagse genotcultuur van consumptie en geluksmaximalisatie. Integendeel, zijn filosofie impliceert een stille kritiek op een cultuur die verslaafd is, voor zover zij haar goed in termen van (het recht op) behoeftebevrediging articuleert. Een stille kritiek, omdat zelfoffering in het algemeen geen lawaai maakt, en in de media meestal ongezien blijft.

## ***Literatuur***

- 👉 Boer de, Th., Heideggers kritiek op Husserl. In Idem, *Van Brentano tot Levinas. Studies over de fenomenologie*. Amsterdam 1989.

- 👉 Cohen, P., *Drugs as a social construct*. Dissertation. Amsterdam 1990 (zie ook op [www.cedro-uva.org/lib/index.html](http://www.cedro-uva.org/lib/index.html)).
- 👉 Dijk van, A., *Over (de) verlichting. Een inleiding tot het boeddhisme voor humanistisch geïnspireerde mensen*. Leende 1999.
- 👉 Duyndam, J. & M. Poorthuis, *Levinas*. Serie Kopstukken Filosofie. Rotterdam 2003.
- 👉 Elders, F. (red.), *Humanisme en Boeddhisme. Een paradoxale vergelijking*. Brussel 2000 (waarin o.a. J. Duyndam, 'Medelijden in het westen', p.163-185).
- 👉 Heidegger, M., *Zijn en tijd*. Nijmegen 1998.
- 👉 Levinas, E., *De totaliteit en het oneindige. Essay over de exterioriteit*. Baarn 1987.
- 👉 Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier 1972.
- 👉 Lourens, J., *Verkommerden en verloederden. Een onderzoek naar de omvang en aard van de groep in Nederland*. Leiden (Research voor Beleid, Ministerie van VWS) 2002.
- 👉 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie van de waarneming*. Amsterdam 1997.
- 👉 Ricoeur, P., Phenomenology and Hermeneutics. In D. Moran & T. Mooney, *The Phenomenology Reader*. London 2002, p.579-600.
- 👉 Rinpoche, S., Mededogen: het wensvervullende juweel. In S. Rinpoche, *Het Tibetaanse Boek van Leven en Sterven*. Utrecht 1998, p.178-197.
- 👉 Selm van, M., *Meaninglessness in the second half of life*. Nijmegen 1998.
- 👉 Robert West, R., Special issue: Theories of addiction. In *Addiction*, vol. 96 (2001).

## Levinas: de ander, de derde en de dieren

Naar aanleiding van Joachim Duyndam & Marcel Poorthuis,  
*Levinas*, Rotterdam 2003 (Kopstukken Filosofie)

*Door Renée van Riessen<sup>0</sup>*

Onlangs is in de serie Kopstukken Filosofie van uitgeverij Lenniscaat een inleiding verschenen over de filosofie van Emmanuel Levinas. Anders dan bij eerdere delen in deze serie betreft het ditmaal geen vertaling van een Engelse of Duitse monografie, maar een boek dat speciaal voor deze serie geschreven is door twee Nederlandse kenners van het werk van Levinas: Marcel Poorthuis en Joachim Duyndam. Het is een heldere inleiding geworden, waarin veel facetten van Levinas' denken aan de orde komen. Een pluspunt van het boek is dat de filosofie van Levinas niet als een geïsoleerd denkexperiment aan de orde wordt gesteld. Regelmatig weten de auteurs verhelderende verbanden te leggen tussen de wijsgerige geschriften van Levinas en zijn interpretatie van de Talmoed of zijn persoonlijke biografie. Ook wordt in een uitvoerig laatste hoofdstuk aandacht gevraagd voor concrete toepassingen van Levinas' denken.

Opvallend is het taalgebruik. Terwijl in veel inleidingen op het werk van Levinas de taal een echt struikelblok is voor het begrip van zijn denken, hebben Duyndam en Poorthuis dat weten te vermijden. Hun boek is in begrijpelijke en doorzichtige taal geschreven, en dat is een echte verdienste. Het nadeel van deze toegankelijkheid is wel een zekere vervlakking: de intrigerende complexiteit van Levinas' denken komt dikwijls niet uit de verf – en dan kan men zich afvragen of de herkenbaarheid uiteindelijk

---

<sup>0</sup> Renée van Riessen is als universitair docent filosofie verbonden aan de Theologische Universiteit te Kampen.

gediend is met deze transparantie. Wat zal het effect zal zijn wanneer de lezers werkelijk teksten van Levinas ter hand gaan nemen? In die teksten is nu eens sprake van de ‘Ander’ en dan weer van de ‘ander’. Duyndam en Poorthuis beoordelen dit afwisselend gebruik van hoofdletters en kleine letters als ‘inconsequent’ en nemen het daarom niet over. Maar is het wel zo inconsequent? Staat het niet in de lijn van Levinas’ denken over de ander, die zich soms, onverwacht, laat zien als een spoor van de Oneindige, als een inbreuk op de gewone gang van zaken en zodoende, inderdaad, als *Ander*? De hoofdletter verwijst hier naar iets dat radicaal verschillend is, naar een transcenderende beweging, en zo eventueel ook naar de religie, naar een ervaring van de andere mens in het spoor van de Oneindige, in het spoor van God.

Die complexiteit, dit gemengd zijn van het alledaagse en het transcendente, dit in elkaar schuiven van het ethische en het religieuze, waarover Derrida het in zijn commentaren op Levinas voortdurend heeft, wordt onzichtbaar door de beslissing om dan maar helemaal geen hoofdletters te gebruiken.<sup>0</sup> Alleen al om die reden mis ik in dit boek de oorspronkelijke teksten van Levinas zelf, al was het maar in de vorm van vertaalde citaten, die toekomstige lezers zouden kunnen voorbereiden op de weerbarstige taal van Levinas, de retoriek, de mooie beelden, de veelzeggende herhalingen. Zeker in het kader van zo’n heldere inleiding kan een kleine vuurdoop geen kwaad, in elk geval als het toekomstige lezers betreft.

Een enkele opmerking over de biografische passages. Eén van de kwaliteiten van dit boek is het feit dat de verwevenheid tussen Levinas’ biografie en zijn filosofie zo duidelijk tot uitdrukking wordt gebracht. De auteurs hebben daarbij ruim gebruik gemaakt

---

<sup>0</sup> Jacques Derrida, *The Gift of Death*, Chicago 1995 en *Adieu à Emmanuel Levinas*, Parijs 1997.



van biografie van Marie-Anne Lescourret, maar ze hebben daaruit ook enkele fouten overgenomen. Zo is er geen sprake geweest van een ontmoeting tussen Levinas en Rosenzweig op de conferentie in Davos in 1928. Rosenzweig leed sinds 1921 aan een ernstige spierziekte met verlamningsverschijnselen. De laatste jaren van zijn leven was hij niet alleen aan huis maar ook aan zijn bed gekluisterd, omdat hij zich vrijwel niet kon bewegen. Rosenzweig kan de conferentie in Davos niet bezocht hebben. Oorzaak van dit misverstand is, dat hij naar aanleiding van een krantenbericht iets over deze conferentie heeft geschreven.

Bovendien wordt Levinas' veronderstelde binding met het *mitnaged*-jodendom door Lescourret en anderen veel te zwaar aangezet. De tegenstelling tussen *mitnagdim* en *chassidim* was zeker niet de enige tegenstelling in het rabbijnse jodendom van Litouwen, en behoorde in de tijd van Levinas' jeugd alweer tot het verleden. We kunnen vaststellen dat Levinas opgroeide in een milieu waarin studie en redelijke argumentatie hoog in aanzien stonden, maar dit gegeven op zich geeft nog geen aanleiding tot de conclusie dat er een direct verband is met het *mitnaged*-jodendom.

### *De Ander*

Bij het lezen van deze inleiding van Duyndam en Poorthuis viel mij op hoezeer de denkbeelden van Levinas al gemeengoed geworden zijn. Heeft niet iedereen het tegenwoordig over de ander en over de opdracht, de plicht zelfs, om respect te hebben voor diens 'anders-zijn'? Voor Levinas was het nog een ontdekking om vast te stellen dat de westerse filosofie als zodanig de eigenheid van de ander stelselmatig vergeet en onderdrukt. In zijn teksten neemt hij daarom dikwijls polemisch stelling tegen de 'totaliserende' grondtoon van de westerse filosofie. Maar in hoeverre kan dit nu nog worden gezegd? Vandaag de dag is het tijdperk van totaliserend denken voorbij en iedereen schijnt het

met de uitgangspunten van Levinas eens te zijn. In vergelijking met Husserl en Heidegger is Levinas een buitengewoon toegankelijk denker. Heidegger stelt hoge eisen wanneer hij het moeilijke thema van de ontologische differentie, het onderscheid tussen het zijn en het zijnde, centraal stelt. Husserl spreekt over de epochè en over de ‘natuurlijke instelling’ waarvan wij los moeten komen om werkelijk te kunnen filosoferen. Het zijn allemaal zaken die in het dagelijks leven ver van ons af staan, en Husserl wordt niet moe uit te leggen dat dit juist de moeite is van de transcendentale beweging, dat ze ons losrukt uit het natuurlijke bestaan.

Bij Levinas lijkt het heel anders te zijn. Hij roert immers iets aan dat tot onze dagelijkse ervaringen gerekend kan worden: de ontmoeting met de ander, die wij niet kunnen ontmoeten zonder door hem aangesproken en geraakt te worden. Een aanspraak die wij dan weer beantwoorden door zelf de ander aan te spreken. Een van de thema's van zijn filosofie is het gesprek met de ander dat uitzicht biedt op vrede en dat een onderbreking is van de strijd om het bestaan. Ons leven kan heel goed in termen van oorlog worden opgevat. Maar naast de oorlog is er de mogelijkheid van deze ontmoeting zonder geweld, deze dialoog van de vrede die ons vervult met de hoop dat de oorlog zo niet beëindigd, dan toch onderbroken kan worden.

Het gaat daarbij steeds om de ander die wij niet kunnen begrijpen zonder eerst met hem te hebben gesproken, terwijl dit spreken weer los staat van het begrijpen van de ander. Het betreft de Ander over wie wij geen macht kunnen uitoefenen, die aan het geweld van de begrippelijke benadering ontsnapt, die onze theoretische kaders breekt en op wiens gelaat het bevel te lezen staat dat wij hem niet mogen doden. Niet doden, dat wil zeggen: niet zijn particulariteit negeren, hem niet tot een onderdeel maken van een groter geheel waaraan hij wordt opgeofferd, hem met respect behandelen, hem niet negeren. Positief: dat wij zijn appèl

zullen beantwoorden, dat wij hem het leven mogelijk en niet onmogelijk maken.

In hoeverre levert de filosofie van Levinas nu nog nieuwe inzichten? De studenten die ik ontmoet herkennen veel van zijn denkbeelden op het eerste gezicht, ze lijken er al mee vertrouwd te zijn. Inderdaad: het gelaat van de Ander is iets dat wij moeten respecteren en de Vreemdeling moeten wij gastvrij ontvangen. Hun vragen hebben vooral betrekking op de concrete haalbaarheid van dit denken. Hoe brengen wij het denken van de ander in de praktijk? Zijn er niet een beetje te veel anderen om van al deze anderen het gelaat te respecteren? Stelt Levinas zijn eisen niet te hoog? Eist hij niet een soort heiligheid van ons, een constante alertheid voor het lot van de ander, die we nooit kunnen opbrengen, omdat we ook maar gemiddelde mensen zijn met beperkte mogelijkheden? De kern van de vraag van mijn studenten komt dan hierop neer: hoe verhoudt het hoog gestemde betoog van Levinas over het gelaat van de Ander zich tot het gewone leven, waarin men ook wel eens iemand voorbij wil kunnen lopen zonder uitdrukking te geven aan de ontmoeting?

Voor al deze vragen heeft het boek van Duyndam en Poorthuis oog en het geeft er ook een antwoord op, dat vanuit het perspectief van de zorg een heel goede oplossing lijkt te zijn, en dat ook strookt met een bepaald thema in de filosofie van Levinas. Ik doel op het denken over de derde, die de relatie met de unieke en particuliere ander enigszins neutraliseert, er de brandgevaarlijkheid afhaalt, en haar terugplaatst in verhoudingen waarbinnen vergeleken kan worden, afgewogen, nagedacht en soms zelfs gecalculeerd. Ik kom daar straks nog op terug.

De vraag is echter of met deze verwijzing naar de derde wel recht wordt gedaan aan de filosofie van Levinas, die juist dieper wil ingaan op de diepte en de raadselachtigheid van de ervaring van het gelaat. Hebben we de ervaring van het gelaat van de ander niet te snel ingelijfd in het gebied van de ervaringen die ons dagelijks overkomen, of, zo niet dagelijks, van de ervaringen die

ons zouden kunnen overkomen? Is de ervaring van het gelaat wel zo'n ervaring? Waarom duidt Levinas haar dan aan als een ervaring die eigenlijk ook weer geen ervaring is?<sup>3</sup>

*Ervaring van het gelaat en transcendentale filosofie*

Staat Levinas misschien toch niet dichter bij Husserl en Heidegger dan we op het eerste gezicht zouden denken? Bevat zijn filosofie wellicht een even moeizame en ontoegankelijke wending van de natuurlijke instelling naar het transcendentale, naar dat wat het mogelijk maakt wat er in de natuurlijke werkelijkheid gebeurt? Ik denk dat het voorstel van Theo de Boer om de filosofie van Levinas op te vatten als een transcendentiaalfilosofie in dat opzicht heel verhelderend is.<sup>4</sup> Verhelderend, omdat het duidelijk maakt dat de ervaring waarover Levinas spreekt misschien wel niet zo vanzelfsprekend tot ons dagelijkse pakket van ervaringen behoort. Tegelijkertijd roept dit weer nieuwe problemen op die eigen zijn aan de transcendentiaalfilosofie. Uitgangspunt van de transcendentiaalfilosofie in de versie van Levinas is dat er een grote afstand bestaat tussen de natuurlijke instelling – waarin wij het goede vergeten zijn, waarin wij samenvallen met het streven

---

3 Levinas lijkt zich soms geen raad te weten met het begrip ervaring, zie bijvoorbeeld het Voorwoord van *Totalité et infini*, waar hij over de betrekking tot het oneindige (c.q. het gelaat van de Ander) tegelijkertijd stelt dat deze 'niet in termen van ervaring kan worden verwoord' en dat zij 'de voltrekking van de ervaring bij uitstek is' (TI XIII/ vertaling: *De totaliteit en het Oneindige, Essay over de exterioriteit*, Baarn 1989). Derrida heeft in het laatste deel van 'Violence et Métaphysique' de problematische kanten van deze variant van het empirisme laten zien, vooral in relatie tot de transcendentiaalfilosofie ('Violence et Métaphysique' in J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967/vertaling: *Geweld en metafysica, essay over het denken van Levinas*, vert. Dirk de Schutter, Kampen 1996).

4 Theodore de Boer, 'An Ethical Transcendental Philosophy', in *The Rationality of Transcendence, Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Amsterdam 1997.

naar zelfhandhaving, niet anders zijn dan een *conatus essendi*, zoals Spinoza het omschreef – en de ethische ervaring die toegang geeft tot het goede. Welnu, als dit het geval is, hoe kan deze afstand dan ooit worden overbrugd? Hoe komen we van de natuurlijke instelling naar de ethische ervaring, die tegelijkertijd een waarheidservaring is?

Het lijkt erop dat Levinas methodisch gezien gevangen zit in een dubbele beweging, een dubbel verlangen. Ten eerste om uit de gegeven werkelijkheid (de natuur, het zijn), die wij slechts lijken te kunnen verklaren in termen van een niet aflatende strijd, te verwijzen naar het Andere, de vrede die de strijd onderbreekt. Door te wijzen op situaties binnen het systeem (van de arbeid, de sociale verhoudingen, de waarheidsvinding) die niet in termen van het systeem alleen verklaard kunnen worden. Ten tweede om van deze transcendentale voorwaarde – het systeem verwijst naar het oneindige – toch iets concreets te willen maken. De ervaring van het Oneindige, dat is de ervaring van het gelaat. Bijvoorbeeld (ik put nu uit de inleiding van Duyndam en Poorthuis) de verwarde bejaarde vrouw die je onderweg ziet vallen en voor wie je misschien veel meer zou kunnen en zou moeten doen dan haar weer op haar benen zetten en bemoedigend toespreken. Maar ja, naast die vrouw zijn er ook nog veel anderen die op je rekenen....

Dit is de redenering van ‘de derde’ in de filosofie van Levinas. Naast de aanspraak van die éne ander, in principe oneindig, komt een derde de relatie tussen het zelf en de Ander verstoren. Ook deze ‘derde’ heeft zijn aanspraken, en naast de derde is er natuurlijk een vierde, een vijfde enzovoorts. De binnenkomst van de derde maakt het noodzakelijk om te vergelijken tussen de – in principe oneindige – aanspraak van deze vrouw en de gerechtvaardigde aanspraken van anderen. De redenering van de derde heeft zeker een functie in het geheel van de filosofie van Levinas. Ze maakt duidelijk waarom ook op de oneindige aanspraak van de ander kan (en moet) worden gereageerd met procedures van afwegen, vergelijken, keuzes maken en

rechtvaardigen van die keuzes. Terecht wordt het argument van de derde door Duyndam en Poorthuis ingezet om de dilemma's die men in de zorg zoveel tegenkomt te verhelderen en te helpen dragen. Het gaat daarbij om beperkte tijd, beperkte budgetten, wachtlijsten, moeilijke keuzes die moeten worden gemaakt. Het is in de zorg begonnen om de éne, particuliere ander, maar in de praktijk dienen zich veel hulpvragers tegelijkertijd aan. Allen verwijzen zij naar het 'oneindige', maar geen van hen kan aanspraak maken op een oneindige zorg of ongebreidelde aandacht. Er moet gedeeld worden en ingeschikt. Uit het denken over de derde zou een hele sociale ethiek kunnen voortvloeien en dikwijls vraagt men zich af waarom Levinas deze ethiek dan niet geschreven heeft.

De auteurs van deze inleiding geven daarop het antwoord dat Levinas te zeer wordt beziggehouden door de ethische ervaring. Hij is de denker van één ding. Ik zou dat nog wat verder willen aanscherpen. In mijn optiek is Levinas steeds verder ingegaan op de wending naar het transcendentale en heeft dit een beweging tot gevolg die hem brengt naar de rand van het natuurlijke leven, op zoek naar fenomenen die iets van dubbelzinnigheid in zich hebben, die buiten zichzelf uit wijzen naar iets dat ze vooronderstelt. Zo komt hij telkens terug op de vraag naar het bewustzijn: waar heeft het zijn wakende staat aan te danken? Is het zomaar 'wakker' en 'ontwaakt', of vooronderstelt het ontwaaken iets anders, is het bewustzijn misschien ontwaakt omdat het geraakt is door iets, dat het tevoren niet kende en waardoor het uit zijn sluimer of halfslaap is weggerukt? En zijn de lichamelijke en de zintuiglijkheid zelf niet het teken van dit geraakt zijn, voor deze permanente openheid van het bewustzijn voor iets anders, voor 'het andere van zichzelf'?<sup>5</sup>

---

5 Zie voor deze thematiek o.a. Emmanuel Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève 1984 en *God en de filosofie*, met inleiding en aantekeningen van Theo de Boer, 's-Gravenhage 1990.

Wanneer ik deze passages leg naast de inleiding Duyndam en Poorthuis, krijg ik sterk de indruk dat Levinas in het laatste geval te veel de natuurlijke wereld ingetrokken wordt, de wereld van het zorgzame subject. De Ander gaat samenvallen met degene die een beroep doet op mijn zorg. Maar bij Levinas is dit nauwelijks het geval, zelfs niet in *Totalité et infini*. In dit boek komt de Ander naar voren als degene die mij bekritiseert, hij ‘onderwijst mij vanuit de hoogte’, zijn gelaat getuigt van ‘indiscretie’, van een onbescheidenheid die mijn bezit verlamt. In de confrontatie met de ander gaat het om schuldig gesteld worden, om een onderricht waardoor ik in staat ben mijzelf ter discussie te stellen, en daardoor afstand te nemen van mijzelf.<sup>6</sup> Door die afstand wordt het mogelijk de wereld te delen – iets dat ondenkbaar is voor een louter op zichzelf gericht ‘ik’. Dit is de werkelijke overgang bij Levinas: dat de inbreuk van de ander (en inbreuk/inbraak is een indiscretie waar niemand om vraagt) het oorspronkelijk solipsistische subject verandert in een subject dat in staat is te delen, een gastvrij subject. Zonder deze inbreuk zou ik het bejaarde vrouwtje niet eens zien vallen, het zou zijn alsof het in een andere wereld gebeurde, een wereld waarnaar ik alleen maar als toeschouwer sta te kijken.

Samenvattend: de inleiding van Duyndam en Poorthuis wekt soms de suggestie dat de primaire relatie met de ander de zorgzame relatie zou zijn. Ik denk op grond van de zojuist genoemde karakteristieken dat dit niet het geval is: niet het uitoefenen van zorg staat centraal, maar het kritisch appèl van de ander, waarvan de precieze herkomst zich aan mijn waarneming onttrekt. Deze onzekerheid omtrent de portee van de aanspraak van de ander is voor de relatie tussen het zelf en de Ander bij Levinas cruciaal. Anders gezegd: ik weet niet precies wat de ander van mij vraagt, hij laat mij daarover in het ongewisse. Daarom benoemt Levinas

---

6 *De totaliteit en het Oneindige*, p.199, 236.

de ervaring van verantwoordelijkheid als een ‘oneindige’ ervaring. Ik zou eenvoudigweg niet kunnen zeggen wat de maatstaven zijn waarmee ik gemeten word. Ik zou niet weten wanneer de schuld ten overstaan van de ander voldoende is uitgeboet.

### *Alledaagse ervaring versus trauma*

Langzamerhand wordt zichtbaar dat Levinas het niet heeft over een gewone en alledaagse ervaring, over iets dat mij bij wijze van spreken elk moment zou kunnen overkomen. Integendeel: hij rekt de ethische ervaring onbehoorlijk ver op, zo ver dat iedereen die het boek *Totalité et infini* met een onbevangen oog leest, op een gegeven moment tegen zichzelf moet zeggen: dit is niet betamelijk meer! Zo'n aanspraak van de ander op mijn leven, mijn inspanning, mijn bezit en mijn vrijheid gaat alle perken te buiten, ze is indiscreet en onwelvoeglijk! Wie zou zoiets van mij durven eisen? Wat denkt hij/zij wel? Hoe verschaft hij zich het recht mij zo verregaand op te eisen?

Dat dit precies Levinas' bedoeling is, blijkt uit zijn vocabulaire in het latere werk, dat zo mogelijk nog aanstootgevender is. Hij beweert daar dat de ander altijd al in het zelf is, zodanig dat het subject nooit kan worden beschouwd als een rustig bij zichzelf of op zichzelf zijn. Het zelf is steeds al de gijzelaar, de gevangene van de ander. Het zelf wordt door de ander achtervolgd, op de nek gezeten, getraumatiseerd en onrustig gemaakt. Het zijn allemaal dingen die herkenbaar zijn voor mensen die in de wereld van de zorg werken: telkens weer die ene patiënt die op de bel drukt omdat hij maar niet rustig te krijgen is, of omdat hij vergeten is dat hij net naar het toilet is geweest. En toch is het beter om deze situaties uit de wereld van de zorg op een afstand te houden van de oersituatie waar Levinas over spreekt. Want de oersituatie, de verwonding die ooit plaats had, is in zijn vocabulaire an-archisch, dat wil zeggen: ze ligt vóór het begin en verstoort de orde als ik aan haar herinnerd word. Zoals het trauma bij Freud, wanneer



iemand door kleine gebeurtenissen wordt herinnerd aan een oertrauma dat te groot is om in zijn geheel herinnerd te worden. Ik zou niet weten wanneer het precies begonnen is, maar ooit eens was het er en sindsdien maakt het mij onrustig wanneer ik vrouwen ontmoet die mij aan mijn moeder doen denken... In de concrete ontmoeting wordt de oersituatie aangeraakt en opgeraakt. De oersituatie die ik niet herhalen kan of voorstellen, die voor alle voorstellingen ligt en die de kleuring ervan sindsdien bepaalt. Zo is het met het transcendentale trauma, dat Levinas in *God en de filosofie* vergelijkt met de ervaring dat er een insluiper is binnengekomen zonder dat je het hebt opgemerkt: ‘Een beschikking die in mij sluipt als een dief ondanks de door het bewustzijn uitgespannen netten; een trauma dat mij absoluut verrast, altijd al voorbijgegaan in een verleden dat nooit tegenwoordig was en on-voorstelbaar blijft.’ (p.37)

De inleiding van Duyndam en Poorthuis geeft soms aanleiding tot het misverstand dat in de filosofie van Levinas de situatie waarin de zorgverlener verkeert gelijk zou zijn aan de hierboven omschreven oersituatie. Dit komt met name door de manier waarop in de inleiding de redenering van de ‘derde’ wordt ingezet. Hierdoor wordt de indruk gewekt dat in elke zorg-situatie deze onbetamelijke oneindigheid zou kunnen worden ervaren. Voorzover dat het geval is, is dat dan toch meer op de manier waarop bepaalde ervaringen verwijzen naar het oertrauma dat zelf niet meer tegenwoordig gesteld kan worden. En voor zover de concrete zorgsituatie de verwijzing naar het oertrauma in zich draagt, en deze dus niet is of vervangt, is de relatie met de derde niet iets wat er in tweede instantie overheen schuift, om de oneindigheid door vergelijking en afwegingen draaglijk te maken, maar iets wat er van meet af aan in zit. In de concrete situatie hebben we niet te maken met een tweetrapsraket – eerst oneindige aanspraak, vervolgens vergelijking – maar met een schaduw van het

oneindige die van meet af aan in de eindige wereld van vergelijkende overwegingen is opgenomen.

### ***Drie toepassingsgebieden***

Bijzonder aan dit boek over Levinas is dat er een aantal toepassingsgebieden van de filosofie van Levinas in worden behandeld. Ik noemde zojuist al het toepassingsgebied van de hulpverlening. Daarnaast komen ook de zorg voor het milieu en de ontmoeting tussen culturen aan bod. Is het mogelijk een ecologische ethiek te ontwikkelen op basis van de filosofie van Levinas? Wat betekent Levinas' perspectief van het absolute respect voor de ander voor ons denken over de verscheidenheid tussen de culturen? Dat in een inleiding deze toepassingsgebieden worden besproken en in kaart gebracht is zeker een pre. De vraag naar de toepasbaarheid van de filosofie van Levinas komt in het filosofie-onderwijs regelmatig aan de orde, en deze paragrafen geven naar drie kanten goede handvatten voor een gefundeerde bespreking. De auteurs geven inzicht in relevante discussies over de genoemde onderwerpen, bovendien wordt voor elk onderdeel een leidraad gegeven voor een adequate toepassing of verwerking van de filosofie van Levinas. Het gaat in elk van deze gevallen niet om eenvoudige vragen. Neem alleen al de kwestie van de natuur, die ik hier tot slot exemplarisch aan de orde wil stellen.

Ik begin met een andere ervaring, eveneens uit het onderwijs. Zodra in colleges over Levinas de figuur van 'het gelaat van de ander' aan de orde komt, rijst de vraag of dieren ons ook op deze wijze kunnen aanzien. Al gauw gaat het dan over de trouwe ogen van de hond, de mysterieuze blik van de kat en de merkwaardige discrepantie die er is tussen onze omgang met huisdieren (katten, honden, cavia's hamsters en kanaries) en de

behandeling van die dieren die het ongeluk treft deel uit te maken van de menselijke voedselketen (kalveren, mestvarkens, vleeskippen). De studenten stellen dan vervolgens de vraag of het niet vreemd is dat juist een filosoof die zich zo ver heeft ingelaten met de ethische ervaring, deze ervaring geheel en al beperkt tot het intermenselijke gebied? Had Levinas daarnaast niet ruimte kunnen maken voor een appèl dat de natuur op ons kan doen, in de vorm van een gemaltraiteerde kip of een stervende boom? Hoe verhouden we ons volgens Levinas eigenlijk tot de natuur?

### *Levinas en het milieuprobleem*

De inleiding van Duyndam en Poorthuis geeft op deze vraag niet een direct, maar een strategisch antwoord. Om te beginnen wordt de kritische vraag gesteld of de filosofie van Levinas niet veeleer bijdraagt tot het milieuprobleem. Is zijn denken niet uitermate antropocentrisch? Is hij niet zozeer gehecht aan een onttoverd perspectief op de natuur dat elk argument om de natuur nog in haar eigen recht te herstellen ons uit handen wordt geslagen?

Om dan toch een antwoord te geven op de vraag welke positieve bijdrage Levinas zou kunnen leveren aan een ethiek van het milieu wordt een beroep gedaan op het bijbelse scheppingsgeloof, waardoor Levinas zich liet inspireren. De mens is bijbels gezien een schepsel, dat wil zeggen dat hij bestaat in verbondenheid met de schepping waarvan hij deel uitmaakt. De Schepper sluit in de bijbel niet alleen een verbond met de mens, ook het dier is verbondspartner, en het leven van een dier mag daarom niet zomaar genomen worden.

Helaas levert deze omweg concreet weinig op, omdat de auteurs tot hun spijt moeten vaststellen dat er van verbondenheid tussen mens en dier in de filosofie van Levinas geen sprake is. Heilig is wat mijn verantwoordelijkheid voor de andere mens realiseert. Er loopt een scherpe scheidslijn tussen deze verantwoordelijkheid voor de andere mens en de verant-

woordelijkheid voor andere schepselen. Die is voor Levinas nooit doel in zichzelf, maar louter instrumenteel.

De omweg van het bijbelse scheppingsgeloof geeft dus geen zicht op de mogelijke toepassing van Levinas' filosofie op het denken over de omgang met de natuur. Er worden hoogstens een paar motieven genoemd die een rol zouden kunnen spelen in de teksten van Levinas, maar die feitelijk nergens voorkomen. Was het niet interessanter geweest om na te gaan waarom Levinas met deze motieven uit het scheppingsgeloof zo weinig doet? Is het zijn angst voor een nieuwe betovering van de natuur? Is het angst om de scheidslijn tussen mens en dier uit te wissen, of in elk geval minder markant te maken? Behalve over het beroemde hondje Bobby dat Levinas en zijn medegevangenen in Duitsland vrolijk welkom blafte als zij terugkeerden van hun werk in de bossen, zijn er weinig dieren te vinden bij Levinas.

#### *Angst voor de natuur*

De angst voor een nieuwe betovering door de natuur zie ik terug in het slot van het bekende artikel 'Heidegger, Gagarin en wij' dat is geschreven naar aanleiding van de eerste menselijke ruimtereis van de Russische kosmonaut Yoeri Gagarin in 1961, maar dat eigenlijk over Heidegger gaat.<sup>7</sup> Levinas spreekt daar over de manier waarop de natuur in de Bijbel voorkomt. Hij wijst erop dat een van de weinig unieke en bij name genoemde bomen in de Bijbel de tamarinde is, die Abraham in Beër-Sjeba geplant heeft: 'een van de zeldzame individuele bomen uit de Bijbel die fris en kleurig oprijst om de verbeelding van de reiziger (...) te bekoren'. Levinas wordt hier bijna lyrisch, maar hij zet de lezer en zichzelf meteen weer ook weer met de voeten op de grond, en snijdt de lyriek zelf de pas af:

---

7 Emmanuel Levinas, *Het menselijk gelaat*, Essays gekozen en ingeleid door Ad Peperzak, p.65-69.

*tamarinde* is een siglum, de drie letters die nodig zijn om het woord in het Hebreeuws te schrijven staan voor voedsel, drank en onderdak, drie dingen waar de mens niet buiten kan en die de ene mens aan de andere aanbiedt. Daar is de aarde voor. De mens is haar meester om de andere mens te dienen.

Dit zou genoeg zijn, en dan misschien nog wel acceptabel. Maar dan volgt nog de zin: ‘Wij moeten het mysterie dat zij ademt meester blijven.’ Alsof het niet voldoende zou zijn ons te realiseren dat de aarde er voor ons is, alsof de aarde ons op een of andere manier zou bedreigen, zou willen inpakken met mysteries, beelden van de fantasie, een soort sirenengezing. Levinas wil de sirenen het zwijgen opleggen. Alles wat de aarde te zeggen heeft is dat zij ons iets te geven, iets te genieten geeft. Wie bomen of rivieren hoort spreken, heeft verkeerd geluisterd. Ze hebben geen stem, ze hebben geen recht van spreken.

Wat de dieren betreft zwijgt Levinas nog veel hartgrondiger, misschien wel uit angst om afbreuk te doen aan de door niets geëvenaarde heiligheid van het gelaat van de andere mens. Benadrukt hij niet dikwijls en zeer heftig dat zijn ethiek ‘tegennatuurlijk’ is? Hoe zou dat kunnen worden volgehouden dan alleen door een heel scherpe scheiding tussen dieren en mensen? Levinas is de dieren vergeten en de aarde is er om te gebruiken. In dat opzicht vertoont zijn ethiek een storende blinde vlek en heeft Heidegger een scherpere neus gehad voor het teken van de tijd: het is nu niet de tijd om de nadruk te leggen op het geoorloofde gebruik van de aarde en de dieren. Techniek, technologie en industrialisering hebben te veel veranderd: er is geen oorspronkelijke verhouding meer tot de natuur en de dierenwereld. Alles is geperverteerd, dat valt ook door het scheppingsgeloof niet meer terug te dringen. Het eerste dat nodig is, is een inzicht in wat wij hier aan het doen zijn. Het is nodig dat ons een spiegel wordt voorgehouden, dat

we zien wat er gebeurt in de landbouw, in de veeteelt, in de regenwouden.

### *Ontwaken*

Hoe wakker worden? Het is een vraag die Levinas wel bezighoudt, maar waarop hij uiteindelijk een vrij beperkt antwoord geeft. Echt ontwaken kan mijn bewustzijn alleen wanneer het wordt herinnerd aan het *oertrauma*, de indiscrete vraag van de ander die zijn recht op mij doet gelden.

Maar is er ook niet een ander ontwaken, dat gebeurt als je een spiegel op de werkelijkheid wordt voorgehouden? Een documentaire kan veel duidelijk maken, kan laten zien wat vlakbij je gebeurt, ook al had je er geen weet van. Onlangs ben ik zelf erg geschrokken van een documentaire over de herkomst van de kipnugget in het programma Keuringsdienst van Waarden. Wouter Klootwijk, die het programma maakte, had een aantal vleeskippen opgekocht om te kijken wat voor dieren het zijn en hoe zij zich gedragen. Een portret van deze kippen was in dit programma te zien: zij bleken er zo gefokt te zijn dat ze zich van kuiken af helemaal vol kunnen eten in ongeveer 42 dagen. Dan kunnen ze niets meer en worden ze geslacht. Dit totaal van oorspronkelijke eigenschappen vervreemde dier is door mensen gemaakt, het is steeds verder doorgefokt op aspecten als snel eten en snel groeien tot men dat product had dat het minst kostte en het meest opleverde. Kippen zijn op deze manier industrieel geproduceerde waar geworden en verliezen daarmee alles wat ze ooit geweest zijn. De documentaire schokte mij en ik begon me af te vragen waarom de filosofie van Levinas voor dergelijke schokken zo weinig ruimte heeft. De schok die ik kreeg verwees me eerder naar de teksten van Heidegger, die in veel opzichten Levinas' leermeester is, maar als het gaat om de natuur zijn antipode.

Bij Heidegger zijn aanknopingspunten te vinden om deze uitbuiting van de natuur en haar samenhang met de industrie te begrijpen en aan de kaak te stellen. Ik denk dan met name aan zijn latere werk, aan teksten als *Bauen Wohnen Denken* en *Das Ding* – eigenzinnige opstellen, geschreven in het maniëristische jargon waar de denker uit het Zwarte Woud steeds vaker in terugviel.<sup>8</sup> Levinas heeft scherpe kritiek op deze teksten, hij ziet ze als als uitingen van ‘heidendom’, als pogingen om het heilige in deze wereld te ontdekken en als expressies van een nieuw materialisme. Maar waarom? Is het omdat de toenadering die Heidegger hier zoekt hem de angst op het lijf jaagt?

Voor mij is die angst voor de natuur, voor het recht van de natuur op ons, op onze aandacht en inspanning, de blinde vlek van Levinas. Deze blinde vlek maakt het onmogelijk om de inspanningen van mensen voor natuurbehoud of dierenbescherming te zien als ethische inspanningen. Zoals de activiteiten van Jane Goodall, die jonge verweesde chimpansees (verweesd omdat hun moeders op markten in Afrika verkocht werden aan toeristen!) te laten opgroeien op beschermde plekken in Tanzania en elders. Goodall interpreteert haar eigen acties als een gehoor geven aan het appèl dat deze jonge, verweesde dieren op haar doen. Het volgen van dit appèl staat voor haar los van de vraag of het overleven van deze chimpansees betekenis heeft voor het voortbestaan van mensen. De grens van de ethische evaring kan dus worden opgerekt in een richting die Levinas allerminst heeft verwacht of voorbereid. Maar is dat niet juist de indiscretie, de onbetamelijkheid, of liever gezegd: het verrassende van de ethische ervaring?

---

8 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen 1967<sup>3</sup>.

# Een denken dat meer denkt dan het denkt

## De filosoof Paul Ricoeur

*Door Macel Poorthuis<sup>0</sup>*

Er is een anekdote waarvan mij de vindplaats is ontschoten. Iemand is aanwezig op een filosofencongres dat wordt gehouden op een fraai kasteel. De deelnemers verpozen zich op het terras, maar de verteller ziet hoe de filosoof Paul Ricoeur van boven uit een raam op de deelnemers neerziet. Hij ziet allen, maar niemand weet dat men gezien wordt. Op dat moment bekruipt de verteller een onaangenaam gevoel.

Dat gevoel is heel begrijpelijk en is welhaast onvermijdelijk als je het werk van Ricoeur ter hand neemt. Een leven lang van reflectie – de man is dit jaar 90 geworden – is haast een geschiedenis van de filosofie van de twintigste eeuw. In de *Osservatore Romano* van 22 augustus van dit jaar stond een opmerkelijk bericht. De protestantse filosoof Paul Ricoeur ontving de vijfjaarlijkse Paulus VI prijs voor zijn denken ‘dat de vruchtbare relatie tussen filosofie en theologie, en tussen geloof en cultuur verheldert’. Het ging het Vaticaan bij het toekennen van de prijs aan deze nestor van de filosofie vooral erom dat diens denken over de religie werd geroemd. Curieus, een protestants denker die misschien wel de meest universele filosoof van het moment genoemd kan worden, bekroond door het Vaticaan. Wie is deze Ricoeur?

---

<sup>0</sup> Marcel Poorthuis is als theoloog verbonden aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, waar hij zich vooral bezig houdt met onderzoek naar de verhouding tussen jodendom en christendom. Zijn dissertatie betrefte de Messiaanse Talmuedcommentaren van Levinas (1992). Hij publiceerde over filosofie, jodendom en vroege kerk. Hij is redacteur van de serie *Jewish and Christian Perspectives* (Brill, Leiden).



Paul Ricoeur studeerde in Rennes en Parijs en werd in 1948 hoogleraar in Straatsburg. In 1957 ging hij naar de Sorbonne en in 1966 werd hij hoogleraar in Parijs-Nanterre waar ook de studentenrevolte van 1968 zou uitbreken. Vanaf 1973 was hij eveneens verbonden aan de Universiteit van Chicago.

Doordat in de zestiger jaren nogal wat Franciscanen in Parijs gingen studeren, zoals Ad Peperzak, Theo Zweerman, Henk Manschot en Harry Stroeken, werd Ricoeur ook in Nederland bekend. Peperzak gaf enkele bundels uit: *Politiek en geloof* (Utrecht 1968), dat zich vooral beweegt op het snijvlak van persoonlijke naastenliefde en structurele gerechtigheid, utopie en planning, ethiek en politiek. *Wegen van de filosofie* gaat in op het verband tussen de grote denkstijlen van de twintigste eeuw: hermeneutiek, structuralisme en psycho-analyse. Dan is er nog de bundel *Kwaad en bevrijding*, vertaald door Harry Stroeken, waarin een aantal studies verwant aan Symbolen van het kwaad zijn opgenomen. Van de nieuwere vertalingen noem ik *Tekst en betekenis*, vertaald en ingeleid door Maarten van Buuren (Ambo 1991), en *Het kwaad*, vertaald en ingeleid door Jacques de Visscher (Kok 1992).

Kenmerk voor zijn denken is niet één leidende gedachte die als een archimedisch punt heel de werkelijkheid moet verhelderen, zoals bij Sartre ('vrijheid'), Levinas, ('het gelaat van de ander') of Derrida ('differentie'). Ricoeur zal eerder gedoemd zijn te worden vergeten, omdat hij zo'n archimedisch punt ontbeert. Wat veeleer opvalt is de grondigheid waarmee hij met de grote denksporen in de geschiedenis in gesprek wil gaan. Voor Ricoeur is zelfverstaan – taak van de filosoof – geen kwestie van even naar binnen kijken, maar de omweg nemen van al datgene waarin de mens zich uitdrukt: taal, cultuur, riten en symbolen. Zo heeft hij zich de hermeneutiek eigen gemaakt: de filosofie die zich bezig houdt met het proces van begrijpen van het eigen verleden, waarvan niet slechts het object deel uitmaakt, bijvoorbeeld een tekst of een historische gebeurtenis, maar ook het subject zelf, degene die wil begrijpen.

Uiteindelijk betekent dit hermeneutisch uitgangspunt dat de mens door het verleden te interpreteren ook zichzelf leert begrijpen. Hiermee is de pretentie van een *objectieve* waarheid al op losse schroeven komen te staan, immers de geïnterpreteerde waarheid is niet los van het subject verkrijgbaar. Dit is al een aardverschuiving in de wetenschapsopvatting. De gevonden waarheid hangt mede af van degene die interpreteert: een rehabilitatie van het *subjectieve*, dat niet langer als een zwakke vorm van denken terzijde geschoven kan worden ten gunste van de objectieve waarheid die buiten het interpreterend subject om zou bestaan.

Het is echter kenmerkend voor Ricoeurs reflexief-filosofische denken dat hij niet blijft staan bij deze ongetwijfeld nuttige inzichten. Teneinde een voller inzicht te krijgen gaat hij deze hermeneutische filosofie confronteren met andere stromingen die duidelijk verschillen. Wat zegt bijvoorbeeld het marxisme over de manier waarop de mens zijn eigen verleden interpreteert en welke (economische) belangen gaan daarachter schuil? En dan is er het structuralisme dat leert dat de mens helemaal niet aan de oorsprong staat van zijn eigen denken, maar ingebed is in structuren van taal en cultuur die als het ware door hem heen denken. Niet 'ik denk' zou het begin zijn van de filosofie, zoals Descartes wilde, maar 'het denkt'. Het anonieme denken is een baaierd van betekenissen en het bewustzijn van de mens zou slechts een topje van de ijsberg zijn. Begrippen als creativiteit, vrijheid en initiatief zouden slechts illusies zijn van een individu dat zijn eigen gedetermineerdheid niet onderkent.

Ricoeur heeft zich zelf overigens nooit tot het gestaalde marxisme aangetrokken gevoeld, maar volgde meer een soort van personalistisch socialisme, getuige ook zijn artikelen over *Politiek en geloof*, zoals de Nederlandstalige bundel heet. Tijdens de studentenrevolte van 1968 trachtte hij in gesprek te blijven met de studenten, maar werd door hen toch afgewezen als behorend tot

‘de klik’. Berucht is het incident waarbij studenten een vuilnisbak boven zijn hoofd leegden tijdens een college. Toch erkent Ricoeur het marxisme als fundamentele betwisting van de pretenties van het menselijk bewustzijn. Ricoeur verdedigde in die woelige jaren de medezeggenschap van studenten in het universiteitsbestuur, een verworvenheid die overigens de laatste jaren weer is afgebroken.

Dan is er nog de psychoanalyse die ons vertrouwd heeft gemaakt met de gedachte van het onbewuste en met de begeerte als *drive* van het handelen. Het heldere ‘ik denk’ van de filosofie wordt ook hier een zware slag toegebracht. Het narcisme van het subject dat dacht redelijk en autonoom te zijn, wordt keer op keer door de ‘meesters van de argwaan’ (Marx, Nietzsche, Freud) gekrenkt.

We hebben nu drie ‘wegen van de filosofie’, zoals een van de al genoemde bundels van Ricoeur heet, verkend: structuralisme, hermeneutiek, psychoanalyse. Al die wegen hebben hun eigen implicaties voor wat de mens is, hoe de betekenissen in taal en cultuur zich ontfouwen en hoe de menselijke vrijheid zich al of niet ontplooit. Hoe nu verder?

Doorgaans kiezen filosofen voor één van de drie denkwegen, onder afwijzing van de ander. De omvang en complexiteit van elke van de denkrichtingen is al zo groot dat het voor de hand ligt om hier een keuze te maken. Maar is die keuze ook redelijk verantwoord? Dat kan alleen als de onderlinge verhouding grondig doordacht is. Vullen ze elkaar dan aan? Daarmee zouden we hun onderlinge rivaliteit ontkennen. Kan hun onderlinge verhouding dan anders doordacht worden? Dat is inderdaad wat Ricoeur vervolgens op zich wil nemen. De redelijke doordenking blijft voor Ricoeur de basis van zijn filosofie, maar niet zó dat de rede als het ware soeverein op een troon zit en zich kan uitspreken over waarheid en onwaarheid van al wat zich aandient.

Uiteindelijk komt Ricoeur tot een nieuwe opvatting van het bewustzijn dat niet langer samenvalt met het ‘heldere en onder-

scheiden' bewustzijn van het 'ik denk'. Het bewustzijn is ingebed in structuren van taal, economische verhoudingen en verlangens die het denken mede bepalen. Maar dat denken dat dus vanaf nu 'meer denkt dan het denkt' kan ik alleen achterhalen via het denken zelf.

Voor de lezer die het tot hier heeft volgehouden, ga ik het nu wat concretiseren. Ik denk dat de prijs die Ricoeur heeft gekregen uit handen van de huidige paus Karol Wojtyła, overigens zelf filosoof, vooral te maken heeft met het vroege werk van Ricoeur, waarin hij het probleem van het kwaad wil doordenken. In de twee delen *Symbolen van het kwaad*, in 1960 geschreven en in 1970 in het Nederlands verschenen, onderneemt hij een doordening van het kwaad. Deze twee boeken lagen, toen ik in 1973 net met theologie was begonnen, bij de Slegte en zo werden ze mijn eerste kennismaking met de filosofie. Het had slechter gekund. Ik herinner me hoe ik een keer met een roeibootje omsloeg en naar de kant waadde, terwijl ik uit het water nog een deel van Ricoeur wist te redden. Mooie tijden. Pas later realiseerde ik me hoe ik in al mijn studies van jodendom, kerkvaders en gnosis voortdurend gebruik maakte van de filosofische blik van Ricoeur. De ontzaglijke kosmologische speculaties van de gnosis kunnen als een subtiel denken over de macht van het kwaad gezien worden, waarbij de bijbelse noties grondig en vernietigend worden gedeconstrueerd.

Het 'protestantse' van Ricoeur zit 'm misschien in het feit dat hij even grondig als onbevangen de bijbelse werkelijkheid in een reflectie op het kwaad betreft. Filosofen 'van katholieke huize' (zoals dat voorzichtig heet) zijn juist eerder geneigd om van Herakleitos tot Hegel alles door te werken, maar daarbij zorgvuldig het bijbelse erfgoed te passeren, alsof daarmee een grensoverschrijding zou plaatsvinden. Maar de vraag waarom de Stoa wel en Paulus niet, blijft onopgehelderd.

De redelijke doordening staat bij Ricoeur voorop. Maar hij meent dat de redelijkheid van het 'ik denk' op zich leeg is, als we

niet op zoek gaan naar symbolen en mythen waarmee dat bewustzijn gevuld is. Het denken buigt zich over de werkelijkheid die ook het denken bepaalt. Het kwaad is wel bij uitstek geschikt om de redelijke doordenking van het menselijk bestaan op los te laten en zo de grenzen van de rede te verkennen: wil ik het kwaad zelf of is het onwetendheid? En als we Paulus nazeggen: ‘wat ik wil, dat doe ik niet en wat ik niet wil, dat doe ik?’ Wat heeft dat dan voor gevolgen voor de vrijheid van de mens? Die kan dan in elk geval niet langer als een soeverein uitgangspunt gelden van een bewustzijn dat helder en duidelijk zijn mogelijkheden overziet.

Ricoeur buigt zich over drie oersymbolen van het kwaad: smet, zonde en schuldigheid. Waar het eerste sterk een kracht van buitenaf suggereert die mij in de macht van het kwaad trekt, verwijst het tweede symbool meer naar een relatie met een God die mij ter verantwoording roept. Het derde symbool: schuldigheid, is de meest innerlijke van de drie en stelt de vraag op welke wijze het geweten een soort verdubbeling van mijn bewustzijn vormt: het geweten is *mijn* geweten, maar het roept *mij* ter verantwoording. Het geweten als het meest innerlijke en tegelijkertijd datgene wat van buitenaf op mij toekomt.

Vervolgens bestudeert Ricoeur de verhalen van het begin: Genesis, Babylonisch scheppingsverhaal, Gilgamesj. Wat impliceren deze verhalen over de oorsprong van het kwaad? Is het kwaad gelijkooorspronkelijk met het handelen van de mens zoals Genesis lijkt te suggereren in de overtreding van de Eerste Mens? Of is het kwaad eerder, door een strijd tussen de goden al in de kosmos neergelegd? Ricoeur steunt hier zwaar op de godsdienstfenomenologie en spreekt zich evenals die stroming niet uit over de waarheid van deze symbolen en verhalen. Hierin blijft hij dan ook buiten de theologie staan. Toch gaat hij verder dan de godsdienstfenomenologie doordat hij vervolgens deze symbolen en mythen van het kwaad verbindt met de vraag naar het subject. Hij constateert dat de vrije wil tegelijkertijd in slavernij is, zodat het kwaad waarvoor de mens zelf verantwoordelijk is, tevens als macht van buiten verschijnt. Het kwaad als *quasi-exterieure*

macht. Alsof het kwaad de mens van buitenaf zou overweldigen en hij niet zelf ervoor verantwoordelijk is. De symbolische werkelijkheid laat beide ervaringen toe: het kwaad als vrije daad van de mens en het kwaad als macht van buiten, die op reflexief niveau elkaar lijken tegen te spreken. Deze religieuze symboliek betekent niet het einde van het denken, zoals veel filosofen heden ten dage denken, maar vormt een onuitputtelijke bron voor het denken. Het symbool *geeft* te denken. Het geeft, dat wil zeggen is vruchtbaar en ondoorgrondelijk en kan niet worden vervangen door redelijkheid. Ontmythisering van de mythe is geen optie, alhoewel de weg voor het denken vrijgemaakt moet worden. Want: het symbool geeft *te denken*. De rede wordt niet buitenspel gezet door de mythe die zich nu eenmaal buiten het domein van de rede zou ophouden.

Het huzarenstukje in dit opzicht is ongetwijfeld Ricoeurs analyse van de erfzonde, een thema dat niet alleen door filosofen, maar ook door theologen doorgaans zorgvuldig wordt vermeden. De erfzonde als theologisch begrip zou immers het einde zijn van de eigen verantwoordelijkheid en wellicht alleen maar dienen om reactionaire en mensvijandige krachten in de kaart te spelen. Zo niet Ricoeur. Hij verdedigt de erfzonde niet en valt die ook niet aan. Hij beschrijft de erfzonde als een schijnbaar bestaand iets, als *quasi-ontologisch*. Door een schijnbaar-biologische besmetting en een schijnbaar-juridische aanrekening van de overtreding van de eerste mens zouden wij allen in het kwaad verenigd zijn. Maar hieronder gaat weer de existentiële ervaring schuil van het kwaad, niet als gevolg van een vrije handeling, maar als positie, als macht buiten mij en als slavernij der zonde (Paulus). We moeten dus, zegt Ricoeur, de erfzonde als begrip vernietigen (want het is helemaal geen ontologische zaak), om de ervaring ervan weer vrij te kunnen maken. Die ervaring is echter niet die van het gedompeld zijn in de zonde, maar allereerst die van de bevrijding daarvan door Christus. En zo concludeert Ricoeur: elke speculatie over de erfzonde, los van de bevrijding in Christus, leidt tot een

pessimistisch mensbeeld en doet onrecht aan het bijbels getuigenis.

Alhoewel men de indruk krijgt dat Ricoeur hier beter dan theologen uitlegt wat de erfzonde wél (en vooral wat ze níet is), ligt zijn uiteindelijke doel nog weer verder. Het gaat hem erom op welke wijze deze symbolen en mythen van het kwaad nieuw licht werpen op het subject als eindig, schuldig, vrij dan wel onvrij. Want deze studies vormen nog maar een onderdeel van een veel groter werk: *Eindigheid en schuld*, dat zelf weer onderdeel is van het nooit voltooide hoofdwerk *Filosofie van de wil*. Overigens heeft het thema van het kwaad Ricoeur nooit losgelaten getuige de tekst *Het kwaad*, door de filosoof Jacques de Visscher in 1992 vertaald en becommentarieerd.

De betekenis voor de theologie zit ‘m denk ik in het volgende. Allereerst bekritiseert Ricoeur de opvatting dat filosofie zich niet mag laten gezeggen door religieuze tradities. De bezinning van het denken op mythen en symbolen, met name op de categorie van heiligheid, onthult niet alleen de kern van de godsdiensten, maar werpt ook nieuw licht op het denken zelf. Het denken wordt tot een houding van luisterend interpreteren en ontdekt zichzelf als ontvankelijkheid. Is daarmee het denken zelf van zijn autonomie beroofd en wordt de filosofie hiermee tot theologie? Het feit dat het *denken meer denkt dat het denkt*, is zeker aanleiding om de autonomie nog eens grondig te onderzoeken, maar ook dat kan alleen voor het forum van het denken geschieden.

De tweede betekenis van Ricoeur voor de theologie kan aanvankelijk banaal klinken. Ik denk dat Ricoeurs werk als een rehabilitatie voor de theologie werkt. De filosofie heeft heden ten dage oneindig veel meer krediet bij de moderne mens dan de theologie. Bij de laatste vermoedt men vooroordeel, bekrompenheid en bevoogding, bij de filosofie openheid, ruimdenkendheid en zelfstandigheid. Enerzijds is dat zelf een vooroordeel, zoals ook de autonomie van het subject als voorwaarde voor kritisch denken zelf tot onkritisch dogma verheven kan worden. Ander-

zijds wijst het op een fundamentele spanning binnen de theologie tussen zelfstandig denken en je laten gezeggen door hetgeen ontvangen werd, de openbaring. In elk geval heeft de filosofie die zich buigt over de religie – niet als een filosofie van de religies, maar als fundamentele filosofie – de moderne mens veel te zeggen.

Is Ricoeur hiermee nog een protestantse filosoof? Het kan verrassend zijn om te bemerken hoe hij bijvoorbeeld Luthers notie van de slaafse wil, - de paradox van de wil die zichzelf voor God als in slavernij ontdekt -, of Paulus' notie van de eerste en de tweede Adam weet op te nemen in zijn analyse van het kwaad en bewustzijn. Maar de scopus van zijn filosofie is zo breed dat de specifiek protestantse inspiratie nauwelijks meer zichtbaar is. Daarbij komt de zorg om filosoof te blijven en daarmee een bepaalde afstand te houden tot geloofsovertuigingen, zeg maar de positie van agnost. Natuurlijk doet zich dan de vraag voor of die agnostische positie slechts methodisch is, of ook werkelijk het laatste woord is, maar daarop krijgt de lezer karakteristiek genoeg geen antwoord. Voor degene die daarover grondig voorgelicht wil worden kan ik alleen maar verwijzen naar het uitstekende betoog van de filosoof Theo de Boer, in het recent verschenen boek *God in Frankrijk* (Damon 2003).

Ten slotte wil ik kort een kwestie aanstippen die voor het denken van Ricoeur van eminent belang is: de metafoor. We spreken over God in metaforen: Vader, Koning, Herder. Kunnen wij achter die taal beter over het goddelijk mysterie spreken door begrippelijke taal? Met andere woorden: is de metafoor een inkleding van een kern, van een werkelijkheid die het begrip beter verwoordt? Hierachter schuilt heel het dualisme tussen kern en inkleding, tussen geest en lichaam, tussen begrip en beeld, tussen rede en mythe. De herontdekking van het verhaal als de harde kern van elk betoog en zelfs van het geloof, die niet te kraken is door de rede, zet ook heel het dualisme van lichaam en geest en van beeld



versus begrip op de helling. Wellicht is elk denken uiteindelijk metaforisch en steunt het op symbolische oergrond. Weer treft het denken zich aan als ontvangend, niet als zichzelf constituerend.

Na al deze filosofie over het verhaal dat niet kan worden vervangen door het begrip, kan ik dan ook niet beter eindigen dan met een verhaal, óver het verhaal.

Leerlingen vroegen aan hun leraar waarom hij zo vaak antwoordde met een verhaal als hem gevraagd werd over de waarheid. Hij vertelde daarop de volgende parabel.

‘Toen de Waarheid door de wereld trok was hij geheel naakt zoals zijn moeder hem ter wereld had gebracht en niemand wilde hem in zijn huis toelaten. Wie hem maar tegenkwam probeerde hem geschrokken te ontlopen... Toen nu de Waarheid in zo bittere nood rondtrok kwam hij de Parabel tegen. En de Parabel ging gekleed in mooie kleren met schitterende kleuren. De Parabel vroeg: ‘Zeg mij, mijn meester, waarom loop je hier zo terneergeslagen rond door de straten?’ Toen antwoordde de Waarheid: ‘Het gaat slecht met mij, broeder, ik ben al oud, zeer oud en niemand wil iets met mij te maken hebben.’ Toen sprak de Parabel: ‘Niet omdat je oud bent, hebben de mensen je niet lief. Uitgerekend ik ben ook zeer oud, echter hoe ouder ik word, hoe meer de mensen van mij gaan houden. Ik zal je alleen een geheim over de mensen vertellen. Zij houden alleen van dingen die opgesmukt en vermomd zijn. Ik zal je zulke kleren als de mijne lenen en je zult zien dat de mensen ook jou lief zullen hebben.’ De Waarheid heeft toen de raad van de Parabel opgevolgd en zich gehuld in de kleren van de Parabel. Vanaf dat moment gaan de Waarheid en de Parabel hand in hand en de mensen houden van hen allebei.’

# God in Frankrijk: als ziende de onzienlijke

*Door Anton Houtepen<sup>0</sup>*

‘Geen oog heeft gezien, geen oor heeft gehoord, geen mens kan het zich voorstellen, wat God heeft bereid voor die Hem liefhebben’ (Jes. 64,4; 1 Kor. 2,9).

‘Het echte zien van God bestaat hierin, dat wie naar Hem uitziet, niet ophoudt naar God te verlangen’ (Gregorius van Nyssa, *Vita Moysi*, p.233).

‘Het geloof is de vaste basis (*hupostasis*) van wat wij hopen, de stellige overtuiging (*elenchos*) van de werkelijkheid van het onzichtbare (*pragmatoon ou blepomenoon*)... In geloof weten we, dat het heelal (*tous aioonas*) berust op een woord (*rhèmati*) van God, zodat het zichtbare niet is ontstaan uit de dingen die we kunnen waarnemen (maar uit het onzichtbare)’ (Hebr. 11,1.3).

## ***Inleiding***

Wie via de zoekmachine Google op zoek gaat naar God in Frankrijk komt de verwijzing naar het boek, dat aanleiding is voor dit symposium<sup>01</sup>, tegen temidden van zeer veel reclame voor vakan-

---

<sup>01</sup> Prof.dr. Anton Houtepen (1940) is hoogleraar Oecumenica aan de Faculteit Godgeleerdheid van de UU en directeur van het Centrum voor Inter-culturele Theologie, Interreligieuze Dialoog, Missiologie en Oecumenica (IIMO) bij deze faculteit.

<sup>02</sup> P. Jonkers & R. Welten (red.), *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God*, Damon 2003.

tegenoegens in 'la douce France'. Leven als God in Frankrijk lijkt de samenvatting van alle welbehagen waarover de mens maar beschikken wil en kennelijk is het bijbehorende Godsbeeld dat van de *Deus otiosus*: God die zich koestert in volmaakt geluk en volmaakte rust, ver van het aards gewoel en de dagelijks zorgen van mensenkinderen. En als spiegel daarvan een leven in ruste, paradise regained, in Parijs of aan de Côte d'Azur, op golfterreinen en in de ongerepte natuur van de Ardèche, de Lot of de Provence. Of op zijn best een leven van gevulde bewondering en verwondering over de God die ooit *was* en die als cultureel erfgoed museaal voortleeft in het Louvre, in de majesteit van de Franse kathedralen als die van Rouen of in de Franse schilderkunst als die van Monet die de lyriek van goud en blauw heeft bezongen, die ook het omslag van het boek siert.

Zo niet het boek zelf, dat volgens de achterflap '...beoogt te laten zien welke belangwekkende nieuwe perspectieven het Franse denken opent voor filosofie, religie en theologie'. Dat wordt dus werken geblazen, ofschoon het 'beogen' in dit citaat een paradoxale beeldspraak bevat: het is geen 'tonen', geen 'demonstreren', geen nieuw 'Godsbewijs', maar een 'laten zien', het 'openen van perspectieven' en 'het werpen van licht'. Het is dan ook een *schouwend* boek, een bricolage van beschouwingen, niet zozeer *over*, maar *vanuit* de sfeer van het actuele Franse filosofische *contemplare*. Het gaat in dit boek, aan de hand van zes verschillende denkers – Ricoeur, Girard, Levinas, Henry, Derrida en Marion – om een belangrijk stuk cultuurfilosofie die aanknoopt bij de traditie van *fenomenologie* en *hermeneutiek* en die daarin zoekt naar een *iconische doorlichting* van de werkelijkheid van het leven en de dood, het zelf en de ander, de natuur en de geschiedenis, de taal en het verlangen.

Ik heb geen andere pretentie, tegenover de hoge vlucht en de denkkraft van deze denkers en van hun woord- en gezagvoerders in deze bundel, dan enkele kanttekeningen vanuit de vraag of *deze iconische hermeneutiek* en fenomenologie, die God weer toelaat tot het denken, de theologie *van dienst* kan zijn, misschien

wel plaatsvervangend voor haar eigen zwijgen over God ‘im Reich des Denkens’, waartoe Heidegger in 1957 had opgeroepen.

1. De fenomenologie is die denkweg in de filosofie van de twintigste eeuw, die afstand heeft genomen van het analytische en instrumentele denken, dat zich kenmerkt door het spiedende voren via microscoop en telescoop naar de geheimen van de kosmos of door het ontrafelen van de wetten van de taal, de logica en de communicatie – kortom van het *instrumentele denken*: van alle vormen van descriptie, *inspectie*, sturing en controle waarvan we ons, modernen, zozeer afhankelijk hebben gemaakt. Zij is evenmin een vorm van *introspectie*, die zoekt naar de onthulling van het ware zelf van de mens, diens projecten van de vrijheid en projecties van een ‘heile Welt’, die meekomen met de moderniteit, zoals dat plaatsvond in de *subjectfilosofie* vanaf Kant en Hegel tot en met Habermas en zoals het in de gedragswetenschappen, met name in psychologie en pedagogie zijn neerslag heeft gevonden. Zij is op zoek naar de zuivere waarneming en zijn ware oogmerk, naar de dingen zelf (*zu den Sachen selbst*), onafhankelijk van hun gebruikswaarde of nut, onafhankelijk van hun toeschrijving aan mijzelf, maar bezien vanuit de zuivere intentionaliteit van hun verschijnen als gebeuren dat mens en wereld samen constitueert, in het spoor van Husserl en Heidegger, zoals Peter Jonkers in zijn gedegen inleiding laat zien.

2. *Inspectie*, *introspectie* en *intentionaliteit* komen echter God niet op het spoor, lijden alle aan een fundamentele *reductie* van de werkelijkheid als onderworpen aan onze *blik*. De vraag van de besproken Franse denkers behelst dan ook een *omkering* van het fenomenologische perspectief in de richting van wat Ruud Welten noemt een *niet-intentionele fenomenologie* en een *vloeibaar denken*<sup>3</sup>: zouden we niet in plaats van de blik te sturen en te richten

---

3 R. Welten, *Fenomenologie en beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion*, Budel 2001.

naar WAT wij zien en willen zien, allereerst dienen te bedenken DAT wij zien en daarbij ook aandachtig *uit te zien naar* het onzienlijke (*ta mē fainomena*) als datgene waaruit al het geziene (*ta blepomena*) tevoorschijn treedt (Hebr. 11,3), fenomeen *wordt*, als *epifanie* van het mogelijk goede, als ‘*donation*’ aan een ‘*adonné*’, als gegeven gave aan begiftigden en begaafden, waarachter niet een abstracte waarheid, maar een Gever zich ontbergt, zonder ooit als Gever tevoorschijn te treden? Zoals dat geschiedt in *de icoon*, waarin het tafereel ons meeneemt, het gelaat van de afgebeelde heilige ons aanziet en onze blik meevoert naar het geheim van diens leven. En zoals dat gebeurt in de figuur van Jezus van Nazareth – Marion schroomt niet om hem als *icoon van de onzichtbare God* (2 Kor. 4,4; 1 Kol 15) ten tonele te voeren in de filosofie – die ons meevoert naar het zien van God, zonder dat God in hem tevoorschijn treedt, zelfs niet op het moment van zijn transfiguratie (Mk 9, 2-13; Mt. 17, 1-13; Lk 9, 28-36) als hij voor zijn leerlingen gehuld wordt in onbegrijpelijk en verblindend licht, voor Marion een voorbeeld van wat hij noemt het *gesatureerde fenomeen*: dat wat te groot, te fel, te rijk en te diep is om door ons te worden ‘gevat’, ‘begrepen’ of zelfs ‘gezien’: het onzienlijke dat ons overmeestert, meevoert, in beslag neemt en vragend achterlaat.

In deze iconische hermeneutiek, die volop fenomenologie wil blijven en die zich niet op openbaring wil beroepen als op een aparte kenbron, waarvan alleen gelovigen de decoder zouden bezitten, wordt niettemin *uitzicht* geboden op een mogelijk *zien van God* (*visio Dei*), in de dubbele betekenis van Gods *episkopè* – God die, als de vader van de twee zonen, de verlorene en de verspiller zo goed als de gezegende en de bezitter, met ontferming en welwillendheid *omziet naar de mens* en die hen hun *ousia*, *hun leeftocht* gunt (Lk.15,11-32) – en van het menselijke verlangen naar God, dat geen product of projectie is van infantiele illusies, maar van een aan ons gegeven, in ons gewekte, met de fenomenen meekomend *inzicht* in de verhouding van het zichtbare en

onzichtbare, dat onze ogen kan doen opzien naar de bron en gever van het licht waarmee we zien.

3. Ofschoon deze cultuurfilosofie beslist geen *ancilla theologiae* wil zijn en ook de hier besproken denkers keer op keer benadrukken dat zij geen theologie bedrijven – de beweringen van Janicaud<sup>4</sup> ten spijt – kan deze denkweg de theologie wel zeer van dienst zijn en is *God in Frankrijk* in mijn ogen een welkome aanzet tot een vernieuwde ‘eerste filosofie’ en ‘fundamentele theologie’, een begin van antwoord op Feuerbachs reductie van de Godsidee tot een functie van het humanum – de religie als onderdeel van de antropologie –, van Nietzsche’s ‘Requiem Aeternam Deo’ en van alle aanklachten aan het adres van God als zou deze de ziekmakende factor in de cultuur bij uitstek zijn sinds Marx, Freud en hun literaire en politieke nazaten tot op vandaag.

*God in Frankrijk* zou ons kunnen bevrijden van de welhaast aangeboren gêne om *denkwegen naar God* te beproeven, die we sinds Heideggers oproep om over God maar liever te zwijgen tot methodisch uitgangspunt hebben gemaakt van de filosofie en die we in de theologie met tal van varianten van *fideïsme* hebben zien beantwoord. Dat fideïsme heeft niet alleen de protestantse theologie in het spoor van Barth in zijn greep gekregen, maar ook, recent, doch steeds meer, ook de rooms-katholieke theologie in het kielzog van Josef Ratzinger: eerst geloven dan pas denken, eerst gehoorzamen, dan pas luisteren.<sup>5</sup> Het *fides quaerens intellectum* van Anselmus heeft daarbij het *intellectus quaerens fidem* vrijwel geheel verdrongen en als natuurlijke theologie afgewezen, tot schade van het geloof en het denken beide, van de filosofie en

---

4 D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.

5 J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.

van de theologie. Zo verdween God uit de filosofie en werd theologie immuun voor de rede, voor vragen en twijfels en voor de aporie van eindigheid en dood, tranen en rouw, zoals Hans Albert het ooit zelfs aan Hans Küng en Wolfhart Pannenberg verweet.<sup>6</sup>

4. De moderne Franse denkers die in dit boek behandeld worden blijven alle op een of andere manier leerlingen van Husserl en Heidegger, al zijn zij ook kritische en recalcitrante leerlingen. Daarin zijn zij postmodern, dat zij ‘la faculté de juger’ (Lyotard) niet verstaan als een keuzevrijheid tussen dit of dat, die ten grondslag ligt aan het rationaliteitsbeginsel van de Neuzeit, maar als het vermogen tot nemen van *initiatief* en als het bewustzijn van een originele *begaafdheid*, die het waarnemen van de werkelijkheid en het *kunnen* handelen als een aan ons gegeven gave en een aan ons gegeven opgave tot vrije reconstructie van de werkelijkheid in het imaginaire discours over de werkelijkheid ervaart. Er zijn dus, vanuit de fenomenologie zelf, dingen en symbolen die ons *te denken geven* (Ricoeur). Er zit een *gratuiteitsaspect* in de ervaring van dit of dat, zoals ook in de wegen van ons discours, zoals Foucault het al formuleerde in zijn inaugurale rede *L'ordre du discours*<sup>7</sup>: Ik kan en hoef niet als *tabula rasa* het leven in, ik hoef en kan niet ‘from scratch’ tot spreken komen, omdat ik altijd al door de voorgegeven werkelijkheid en de voorgevormde woorden wordt geleid, zodra ik tot bewustzijn en tot onderscheid van zaken kom. Doch evenmin zijn wij de complete gevangenen van de vertogen vóór ons: van wetten niet, van dogma's niet, van rituelen en instituties niet, juist door ons hermeneutische vermogen tot receptiviteit en interpretatie van het voor-gegevene (want: *omnis quod recipitur ad modum recipientis recipitur* (Thomas van Aquino). God is te hoog en te diep voor het oog en de scoop van de wetenschap van de natuur en de menselijke psyche – *intimior inti-*

---

<sup>6</sup> H. Albert, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982.

<sup>7</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1971.

*mo meo, ulterior ultimo meo* (Augustinus) –, doch tegelijk te werkelijk, te zeer verbonden met het leven zelf en met de liefde die sterker is dan de dood, om God te reserveren voor de ogen van het geloof of over te laten aan de theologie.

5. In zijn bijdrage aan de bundel over de denkweg van Ricoeur concludeert De Boer terecht: er was geen reden voor het filosofisch zwijgen over God in de periode van 1965 tot 1998.<sup>8</sup> Hij stemt daarmee in met Gianni Vattimo, die stelt: ‘Er zijn vandaag de dag geen aannemelijke, krachtige, filosofische redenen meer om atheïst te zijn, of in ieder geval om de godsdienst af te wijzen.’<sup>9</sup>

Het rationalisme en positivisme van de wetenschap en de politiek gingen uit van de gedachte, dat alles in de werkelijkheid in onze greep ligt, dat elk begrip een volstrekt product en een construct is van ons denken en dus een uitkomst van onze vrijheid als subject, zodat waarheid vereenzelvigd kan worden met de berekenbaarheid, de meetbaarheid en uiteindelijk de manipuleerbaarheid van het technisch-wetenschappelijke of politieke object, de wereld van de ‘totale organisatie’.<sup>10</sup> Vattimo laat zien, dat de eigenlijke betekenis van de werkelijkheid waarin wij leven - ons leven zelf en dat van onze medemensen en van onze leefwereld - niet kan bestaan uit datgene wat wij er zelf van *maken* - dat alles verdwijnt in de bodemloze put van het verleden en in de mond van de dood<sup>11</sup> -, maar in datgene wat zich daarin gaandeweg aanbiedt als aanleiding tot het doen van het *mogelijk goede*.<sup>12</sup> Niet de

---

8 *God in Frankrijk*, p.63.

9 G. Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, Boom, Amsterdam 1998 (*Credere di credere*), p.16 en flaptekst.

10 *Ib.*, p.19.

11 F. Dastur, *De mond van de dood* (La mort. Essai sur la finitude), Amsterdam 1999.

12 A. Peperzak, *Tussen filosofie en theologie*, Kampen 1991, p.188.



wil tot macht, maar de onderwerping aan het goede dat zich aan mij opdringt bepaalt de dynamiek van de vrijheid, ontbindt de rivaliteit, het geweld en de overheersing van de een door de ander (R. Girard). In dit leven als *pathos* van het mogelijk goede zoeken mensen als Levinas en Henry een denkweg naar God, komen zij God op het spoor als de voorbijgegane en de met ons meegaande, levende, eeuwige en oneindige die zich aan ons geeft.

Het blijft daarbij voor de fenomenologie en de hermeneutische rede volslagen irrelevant om over de werkelijkheid buiten de ervaring om te spreken, vanuit het zuivere begrip of het zogenaamde wezen der dingen of vanuit een soort achterkant van ons gelijk, genaamd openbaring of bovennatuur, vanuit de andere wereld van God of het goddelijke, het sacrale, het onzichtbare, *mana* of het heilige. Ons is alleen de zichtbare werkelijkheid gegeven met al zijn raadsels, geheimen, paradoxen, ambivalenties en aporieën, twijfels, vragen en verlangens, ook al weten en ervaren we daarin de ruimte van het onzienlijke, waaruit het opkomt en zich aan ons toont. Ons spreken omtrent God – God-talk en theologie – kan zich niet aan al het menselijke zoeken en vragen, hopen en verwachten, lijden en sterven onttrekken. Terwijl we toch nergens God binnen al dit zoeken en vragen, hopen en verwachten kunnen localiseren of present stellen. We kunnen over God niet spreken als een *zijnde* onder de zijnden en ook niet als het hoogste zijn dat alle zijnden doet zijn, omdat dit zijn zelf dan toch weer de idolatrische gestalte aanneemt van iets dat er is, een factor in de natuur of de geschiedenis, een grond waarop wij staan, een idee die ons leidt.<sup>13</sup> Over God spreken betekent daarom dat we in beelden spreken, zonder deze beelden ooit met God te kunnen vereenzelvigen. Dat is de blijvende waarde van Marions inzicht in het verschil tussen idool en icoon, of beter het idolatrische dan wel iconische karakter van onze religieuze concepten van God en van de rituelen en symbolen van de religie. En toch zoeken we naar we-

---

13 Zo J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, 2<sup>e</sup> druk, Paris 1991.

gen om het over *God zelf* te hebben, niet als product van onze verbeelding of als projectie van ons gemis, niet bij wijze van spreken, maar over God *zonder aanhalingstekens* (Marion).<sup>14</sup> Ons denken stuit daarbij op weerstanden, op een beeldverbod: geen begrip of voorstelling, geen droom of visioen, geen enkel nog zo fascinerend verschijnsel of nog zo triomferend machtsvertoon en zelfs geen schokkende tragedie die onze dromen van welvaart en veiligheid verstoort – zoals die van 11 september 2001 – herbergt ooit God zelf. Terwijl toch God niet samenvalt met onze beelden en metaforen van God, zoals sommige theologen en godsdienstfilosofen willen staande houden.<sup>15</sup> Hoe ontsnappen we aan dit dilemma, deze aporie van het denken en de taal, waarin God niet is te be-grijpen en zich toch zou kunnen aandienen?

6. Misschien helpt het onderscheid tussen *contingentie* en *gratuiteit*. De traditionele natuurlijke theologie of eerste filosofie bezag de werkelijkheid vanuit de *contingentie*, vanuit ‘Alles was der Fall ist’ en zocht daarin naar een absolute oorspong, oergrond, voorzienigheid, sturing en bestemming. In het Aristotelische schema van de vier *aitiai* was dit tot een denksysteem gemodelleerd: alles wat gebeurt en ons overkomt valt te begrijpen als gevolg van iets anders: het is bewerkt materiaal, gegeven vorm, beoogd effect of richtingwijzend ideaal. Dit denksysteem geeft schijnbaar ook een antwoord op de vragen van Kant: *woher, weshalb, woraufhin und wozu* van het leven? Het is alomvattend en klopt als een bus. Blijft er dan nog iets te verklaren of te begrijpen over? Wat overblijft is de *vraag*, de volstrekt *open* vraag die in de

---

14 Vgl. A. Houtepen, ‘God zonder aanhalingstekens’, in J. Goud (red.), *Een vermoede God*, Zoetermeer 2000, p.31-47.

15 G. Manenschijn, *God is zo groot, dat hij niet hoeft te bestaan*, Baarn 2001, p.21: ‘De symbolen van het geloof en de theologie hebben (daarentegen) een *construerende* functie, zij coinstrueren een werkelijkheid die buiten de taal van de symbolen niet bestaat.’

vraag naar het *woher*, *weshalb*, *woraufhin* en *wozu* opklinkt. Die daarvan de bron is en die in een verlangen wortelt, waarop in gebeden, riten, feesten van mensen de eeuwen door is gemoduleerd. Aan die vraag danken wij het religieuze erfgoed en daarmee een groot deel van de cultuur. Veel meer dan gericht te zijn op verklaring of nut, beheersing en sturing, houdt dit erfgoed het onzegbare, het nog niet gedachte, de vrijheid en de liefde *gaande*. Ze manifesteert het volstrekt belangeloze en *gratuiete* karakter van het leven. Deze open vraag vestigt onze blik, ons geestesoog op het ware, goede en schone als in zichzelf (en niet in iets anders) gegrond. De zin van het leven vindt zij in een voortdurende en normatieve *betrekking* tot de levensbron, het goddelijke appèl op de mens. Met een woord van Dag Hammarskjöld: ‘God sterft niet uit, als wij ophouden in God te geloven, maar wij houden op te leven, als we niet meer verlicht worden door die dagelijkse, wonderlijke ervaring van de levensbron, die alle begrip te boven gaat.’<sup>16</sup>

Valt, in het licht van de huidige wetenschap en de actuele filosofie, inderdaad opnieuw over God en aan God te denken? Kan God, behalve in de theologie, een thema zijn in de filosofie, de sociale wetenschappen, de letteren? Kan de filosofie haar denkkraft opnieuw inzetten om God te denken ‘zonder aanhalingstekens’, voorbij de metafoor, voorbij alle idolatrie die immers God opnieuw zou degraderen tot een linguïstische ‘code’ voor iets anders: het onnoembare, het nog ongedachte, het onstilbare verlangen van de mens?

De kern van de in *God in Frankrijk* beschreven fenomenologie die God weer toelaat tot het denken, bestaat in een verschuiving van de theologische aandacht: van een God, die zich *laat* denken naar een God die *doet* denken, die het denken schraagt als drijfveer in de vorm van een pathos. Van een sluitstuk van het denken, dat ons wereldsysteem moet schragen en dit fixeert tot een eeuwig samenspel van door God bestuurde krachten, wordt

---

16 D. Hammarskjöld, *Markings*, London 1997, p.32-33.

God tot de creatieve bron van alle denken, die het denken vloeibaar maakt en van al zijn fixaties ontdoet. In plaats van Anselmus' definitie van God als *Id quo maius cogitari nequit* (IQM) (hoger dan hetwelk niets gedacht kan worden) – waardoor God als sluitstuk van het denken wordt bepaald, als het onbegrensde hoogtepunt en in die zin als een *slechte oneindigheid* (Hegel: *indefinitum*), of als de garantie van een overigens zelfdragend systeem van krachten, oorzaken en gevolgen (*Urheber, prima causa, causa sui*) –, moet God gezien worden als *Id sine quo nihil cogitari possit* (ISQN) (zonder hetwelk niets gedacht kan worden): *indefinitum*. God is de oneindige die tijd en ruimte als categorieën van het denken schraagt, waaruit ook het denkende ik opkomt: Uit het *onzichtbare* ontstaat het *zichtbare*, zoals de Schrift al wist:

En wat is het geloof? Het geloof is een vaste grond van wat wij hopen, het overtuigt ons van de werkelijkheid van onzichtbare dingen. Om hun geloof zijn de ouden met ere vermeld. Geloof doet ons zien dat het heelal tot stand is gekomen door Gods spreken, zodat het zichtbare niet zomaar ontstaan is uit de kringloop van het zichtbare, maar uit het onzichtbare (Hebr. 11,1-3).

Het filosofisch-theologische grondprobleem van de Neuzeit leidt derhalve noodzakelijkerwijs tot een *metamorfose van de Gods-idee*. Terwijl Kant de onbereikbaarheid van het absolute – das Ding an sich: God, het heelal, de ziel of het zelf van de mens – poneerde, verduidelijkten Feuerbach, Schelling en later Scheler de onontkoombare samenhang van het God-wereld-zelf-complex.<sup>17</sup> God valt niet te denken, los van de wereld en van het zelf (bewustzijn) van de mens. In het prikkelende boek van Luc Ferry,

---

17 D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London 1981, p.429-456.

*L'homme-Dieu ou le sens de la vie*<sup>18</sup>, wordt dat nog een keer tegen de Godsidee ingezet: is het immers niet voldoende om over de mens te spreken en over zijn goddelijke talenten, zonder daarbij dit goddelijke zelf een eigen realiteitswaarde toe te kennen? In het werk van de Franse fenomenologen uit *God in Frankrijk* wordt echter omgekeerd duidelijk gemaakt dat de relatie van mens en wereld, voorzover gekenmerkt door vrijheid en verantwoordelijkheid, zonder verwijzing naar God niet degelijk te denken valt, tenzij men een plat evolutionistisch determinisme wil aanhangen. Die samenhang van het God-wereld-zelf-complex wordt immers doorbroken door de doodservaring en de doodsangst, de eigenlijke aporie van het denken als zodanig.<sup>19</sup> Maar ook door het inzicht in de ervaring van de vrijheid, waardoor het zelf zich afgrenst van de wereld en de ervaring van de alteriteit: waardoor het zelf zich ontsluit tot de identiteit/ipseïteit van de persoon.<sup>20</sup> De werkelijkheid is een netwerk van relaties in de tijd, met de mens, God en de wereld als de belangrijkste knooppunten.

7. God wordt aldus *co-extensief met al het gedachte*, maar daarvan niet het product, noch de oorzaak, de vorm (de structuur) noch de inhoud, zoals in de vroegere 'Godsbewijzen' het geval was. God kan slechts gedacht worden als *veld*, als *milieu*, dat het denken niet begrenst maar *ontgrenst*. Het denken traceert de *sporen* van God, van wie ons denken is als een *oppervlaktestructuur*.<sup>21</sup>

---

18 L. Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris 1996.

19 Cf. J. Derrida, *Aporias. Dying – awaiting (one another at) the 'limits of truth'*, Stanford 1993; F. Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris 1994, vertaald als *De mond van de dood*, Amsterdam 1999.

20 Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

21 Cf. R. Welten (red.), *God en het Denken. Over de filosofie van Jean-Luc Marion*, Nijmegen 2000, met name de bijdrage van S. van den Bossche. Zie ook diens dissertatie: S. van den Bossche, *Presentie en differentie. Vier essays over de*

In zijn belangrijke hoofdwerk *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*<sup>22</sup> heeft Emmanuel Levinas al in 1961 een programma ontvouwd voor een nieuw type metafysica of liever 'eerste filosofie': *voorbij* of letterlijk *voorafgaand* aan elke vorm van ontologie. Tot nog toe is bij alle *theologische* belangstelling voor het werk van Levinas alle aandacht gericht geweest op zijn *ethische* uitgangspunten: de verantwoordelijkheid van elk subject, die tot stand komt door het appèl van de soevereine ander. Wat Levinas' benadering voor een meer plausibel denken over God kan betekenen is echter onderbelicht gebleven en veelal in morele beschouwingen over het primaat van het goede blijven steken. Er is, en niet zonder reden, veelvuldig gewaarschuwd voor een te theologische lezing van Levinas. Toch speelt de vraag naar God een expliciete rol in Levinas' denken. Wat zouden de implicaties zijn voor de Godsidee, indien we zijn in *Totalité et Infini* uitgezette kritiek op het causaliteitsdenken serieus zouden nemen?

Het denken in termen van *causae* ordent de zijnden tot op een eerder of later zijnde van dezelfde aard. Het is daarmee totalitair: het brengt de zijnden onder in een orde: de materie, de energie, de vorm, de intentie. Als deze ordenende denkvorm wordt toegepast op de Godsidee, of liever gezegd, de overgeleverde religieuze Godsidee wordt ingeordend in deze denkvorm, wordt God tot deel van een netwerk van oorzaken en zelf uiteindelijk als eerste oorzaak of *causa sui* gedetermineerd (Leibniz). De ontologische differentie, de afstand tussen zijn en zijnden, tussen God en mens wordt aldus willekeurig uitgewist. Het zijn van God wordt ermee op het spel gezet, omdat God in een proces van zijn wordt opgenomen.

---

*godsontmoeting in een postmoderne context*, diss. Katholieke Universiteit Leuven 2000.

22 E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag/Boston/London 1980.

Nu zijn er bij dit denken al vroeg kanttekeningen geplaatst (en niet pas door Heidegger): door Augustinus en Dionysius de Areopagiet, door Thomas van Aquino en Suarez. De kritiek op het theïsme en op de onto-theologie liggen dan ook in elkaars verlengde. Als factor x is het denkbeeld ‘God’ hoogstens een *deus ex machina*, een ‘metaphysischer Lückenbusser’.

Is het mogelijk God te denken buiten de ontologie? In andere termen dan termen van *zijn*? Heidegger en Marion doen dat door *ousia* te begrijpen in zijn vóór-filosofische betekenis van ‘have en goed’, het vermogen, het gegevene, het hebben en houden van een persoon, zijn *living*. De Vulgaat vertaalt bijvoorbeeld in Lc 15,11-13 – het verhaal van de verloren zoon, of liever van de twee zonen – *ousia* tweemaal met *substantia*. De betekenis is dus: leeftocht, datgene wat ons in leven houdt en ons leven verzekert. Hetzelfde woord komt ook voor in de bede van het Onze Vader: ‘Geef ons heden ons dagelijks brood: *ton arton ton epi-ousion*: het brood dat we dagelijks ten leven nodig hebben.

Het aldus *gegeven* karakter van het zijn (Heidegger ‘Es gibt’ das Sein; Marion: *étant donné*) vindt bij Levinas zijn vertaling in de *jouissance*, in de *réproduction*, in *werk en taal*. Bij Ricoeur in het *gegeven en gevende* karakter van het symbool. Bij Jünger in het *gratuiete*, of het *niet-noodzakelijke*. Het is de *gevende liefde* van God: *Dieu donne*, in een *infinie générosité*. Dit gaat vooraf aan alle intentionaliteit en aan alle intuïtie.

Levinas en Marion beroepen zich voor dit denken op Descartes, maar nu niet om diens zoeken naar in God gevestigde zekerheid voorbij alle twijfel te hernemen, maar juist om het *zoekproces* te benadrukken, dat aan het denken zijn dynamiek geeft. Al ordenend, schikkend en herschikkend, zoekend en twijfelend, blijkt er binnen de orde der dingen, der verhoudingen en betrekkingen tot de dingen en binnen de ruimte van mijn persoon, een uitzicht op God mogelijk als op het oneindige en onzienlijke, dat al mijn bepalingen en perspectieven, begrippen en metingen, omvat en doordringt. Dit uitzicht, dat ook inzicht impliceert, is

niet een begrijpen, zoals het begrijpen der dingen of der betrekkingen met de dingen:

Men kan weten dat God oneindig is en almachtig, hoewel onze ziel, die immers eindig is, dat niet kan begrijpen; op dezelfde manier als men met zijn handen een berg kan aanraken zonder dat men hem kan omarmen zoals we dat met een boom kunnen doen of met iets anders dat niet te groot voor onze armen is. Want *begrijpen is met het denken omarmen*; maar om te weten is het voldoende dat men het met het denken *aanraakt*. (*Descartes aan Mersenne*, 3 juni 1630)<sup>23</sup>

We moeten dus niet zeggen: God *is oneindig*, alsof we van God iets zouden kunnen prediceren, zelfs niet het onmogelijke predicaat on-eindig of on-zienlijk. We moeten ook niet zeggen: Het oneindige, *dat is God*, alsof we van de reële denkbeweging die met de idee van het oneindige gegeven is en die de denker van zijn voetstuk haalt en meevoert op de wieken van het mogelijke, zouden kunnen zeggen: daar is God. Misschien is er immers evenzeer het oneindige kwaad, de afgrondelijke diepte van de angst of de entropie. Maar we kunnen wel zeggen: Oneindige God! Daarmee opent zich ons denken in de richting van het goede en ware, het sublieme en onschendbare, het waarachtig heilige. Daarmee ontsluit zich het zelf van de mens tot een ziel, die zich op weg begeeft op een zielereis, voorbij de limieten van de dood, voorbij de grenzen van de eindigheid, zonder eruit te vluchten, integendeel, voor eeuwig opgeroepen, bevraagd, gezonden, verplicht. Niemand beter dan Levinas heeft dit idee van de Oneindige onder woorden gebracht in zijn laatste collegeserie:

---

23 Geciteerd bij Th. Verbeek, *De wereld van Descartes. Essays over Descartes en zijn tijdgenoten*, Amsterdam 1996, p.41.



De idee ‘God’ wordt *in ons geplant*. In deze *inplanting* is sprake van een unieke *passiviteit*, want zij is een inplanting in ons van wat we niet op ons kunnen nemen. Misschien is in deze passiviteit aan gene zijde van iedere te aanvaarden passiviteit het *ontwaken* te herkennen – is de *slapeloosheid* te herkennen waar het bewustzijn als een door het zijn versteende modaliteit van is, slapeloosheid die de dogmatische sluimer onmogelijk maakt. Het is als zou de negatie die besloten ligt in het on-eindige niet zomaar een negatie uitdrukken, maar precies de idee van het oneindige, dat wil zeggen van het oneindige *in* mij. Als zou het psychisme van de wakkere subjectiviteit gelijkstaan met *het oneindige in het eindige*. Als zou – zonder dat er sprake is van enig woordspel – het *on* van het oneindige tegelijkertijd als een *on-* en als een *in* moeten worden opgevat: *in-fini*. De geboorte van de negatie zetelt hier niet in de subjectiviteit die die negatie uitsprekt – dat is de slechte oneindigheid van de eeuwige comparatief, *het ens perfectissimum* (AH) – maar in de idee zelf van het oneindige of in de subjectiviteit als idee van het oneindige.<sup>24</sup>

Levinas citeert hiervoor Descartes zelf uit zijn IIIe meditatie:

En ik moet me niet gaan inbeelden, dat ik het oneindige niet door een ware idee concipieer, maar slechts door de negatie van dat wat eindig is, alsof er een analogie zou zijn met de manier waarop ik de rust en de duisternis begrijp via de negatie van respectievelijk de beweging en het licht: ik zie immers juist duidelijk dat er meer aan werkelijkheid wordt ontmoet in de oneindige substantie dan in de eindige en derhalve dat op de een of andere manier de notie van het oneindige op een meer aanvankelijke wijze in mij zit dan die van

---

24 E. Levinas, *God, de dood en de tijd*, Baarn 1996, p.366.

het eindige, dat ik, met andere woorden, de notie God eerder in mij heb dan die van mijzelf.

Levinas noemt deze passieve inplanting van de idee van het oneindige een 'trauma' en een 'ontploffing' van het zelfbewustzijn:

In de idee van het oneindige wordt een passiviteit beschreven die een *overrompeling* inhoudt, een niet te bevatten openheid die opener is dan iedere opening. Het inplanten in mij van een idee werpt dat specifieke aan zichzelf tegenwoordig zijn, dat het bewustzijn is, omver, in een doorbreking van de blokkade en de controle waaraan al wat in het bewustzijn binnendringt wordt onderworpen, een te boven gaan van de noodzaak tot opnemen van alles wat van buiten binnendringt. Op die manier is het een betekenis-uitstralende idee.

Dit trauma, deze inbreuk, deze overrompeling van het zelf door de/het oneindige is als de worsteling van Jacob aan de Jabbok in Genesis 32. Is dat niet de fundamentele onrust van de mens, waarmee Augustinus zijn belijdenissen begint: 'Onrustig is ons hart tot het rust vindt in U'? En is het niet het inspiratiemoment, het roepingsmoment van zovele kunstenaars en vromen, heiligen en spirituele meesters die ons, behalve het christelijke culturele erfgoed, ook evenzovele mystagogische ervaringen hebben nagelaten? Een voortdurende opgang naar God, die zich in elementen van 'longue dureé' heeft neergeslagen en die we, mits we als hermeneutische gemeenschap samenkomen om in de bronnen van de traditie te speuren, opnieuw kunnen ervaren als *tekens van aanwezigheid*, ofschoon ze tegelijk ook tekens van afwezigheid zijn, zolang wij God nog slechts met gesluierd gelaat en van achteren mogen zien (Ex. 33)?

Doch in het Westerse denken hebben wij de gewoonte ontwikkeld om de Oneindige te zoeken in een al-overtreffende

Almacht en juist niet in de broosheid van een overrompeling, het pijnlijke moment van menselijk geboren worden tot zichzelf. Wij hebben God leren zien als degene die als straf voor de zonde de dood over ons gezonden heeft, en niet als iemand die zelf in de dood aanwezig komt als in een 'Chiffre' van zijn eigen ontleding (Fil 2,1-11). Wij hebben God gezocht als verklaring van het wereldraadsel. Maar een waarachtige (christelijke) theologie 'verklaart' niets. Zij toont ons een van zichzelf ontledigde God die het kwaad in zich ondergaat (1 Kor.1,23), voor de ene een aanstoot, voor de anderen een dwaasheid, voor de theologische contemplatie 'Gods kracht en wijsheid'.<sup>25</sup> Deze omslag in het denken over God, of liever in het denken vanuit God, het God-denken, is wellicht de meest omvattende metamorfose van het Godsgeloof in onze dagen, die met name door de in *God in Frankrijk* tot spreken gebrachte denkers wordt voltrokken.

Deze metamorfose van het Godsgeloof vormt een nog prille voedingsbodem voor een theologie, die het culturele erfgoed van het christendom zal koesteren, niet alleen omwille van zijn museale waarde of vanwege de pure nieuwsgierigheid die de historicus nu eenmaal bij elk onderwerp eigen is, maar omdat er werkelijk iets op het spel staat: of het met de aard van het geloven meegegeven *vraagvermogen* en de daarin vervatte blik van *verwondering* ook voor komende generaties behouden kan blijven.

8. Twee thesen van Herman Philipse uit zijn *Atheïstisch manifest*<sup>26</sup>, die ik ten volle onderschrijf, moet ik tot slot aanvoeren, als waarschuwing tegen de gedachte dat *God in Frankrijk* nieuwe *Godsbewijzen* zou opleveren. De eerste luidt: 'Het geloof kan zich niet beschermen tegen redelijke kritiek door het inroepen van

---

25 I. Verhack, *De mens en zijn onrust. Over het 'raadsel van de beweging'*, Leuven/Leusden 2000, p.448.

26 H. Philipse, *Atheïstisch manifest. Drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal*, Amsterdam 1995.

de these van de buiten-rationaliteit van religie.<sup>27</sup> Zoals ik al zei: gelovigen kunnen zich noch op het terrein van de wetenschap noch op het terrein van de samenleving of de cultuur beroepen op kenniskanalen waarvan zij alleen de decoder bezitten. Cultuurkritiek en argwaan ten opzichte van wetenschappelijke uitkomsten en inzichten is gewettigd, maar niet met een beroep op bijbel, openbaring of leergezag. Een goed methodisch inzicht rechtvaardigt geen concordisme, zoals we al zagen, maar nog minder de vermenging van twee taalvelden, twee denkwijzen, die allebei hun rechten hebben, maar niet direct mogen interfereren. Wie metaforen binnensmokkelt in chemische formules veroorzaakt catastrofes in chemische processen. Wie van metaforen voor het onzegbare logische proposities maakt die met wiskundige stelligheid kunnen worden bewezen, ontdoet de verbeelding van haar meest eigen zeggingskracht en veroorzaakt rampen van reductionisme in de cultuur. Doch erger is het verwijzen van de religie naar het domein van het irrationele en het occulte. Geloof en bijgeloof laten zich dan niet meer onderscheiden. Ieder die wat roept over dromen en visioenen kan evengoed bedrieger zijn als ziener, iedere goeroe kan gaan leven van zijn giro door de naïviteit van zijn cliënten. Daarom zijn volgens Paulus gezagvolle interpreten nodig (1 Kor. 12) die ook aan de buitenstaanders kunnen uitleggen wat er binnen de geloofsgemeenschap gaande is. Maar er is ook een betrokken geloofsgemeenschap nodig, als *hermeneutische gemeenschap*, waarin hoor en wederhoor geschiedt, die de koersvastheid en de trefzekerheid van het zoeken naar God beschermen. Die dimensie ontbreekt bij de betrokken Franse denkers in hoge mate en dat kan gevaarlijk worden. Het is daarom goed hun denkbeelden ook in de theologie in circulatie te brengen en te houden, om te zien of ze kunnen beklijven.

---

<sup>27</sup> Ib., p.51.

Philipse's tweede stelling die ik van harte onderschrijf luidt: 'Indien het woord 'God' geen beschrijvende – en te beschrijven, zo voeg ik toe – inhoud heeft is ook de uitspraak 'God' betekenisloos geworden.'<sup>28</sup> Met andere woorden: als het voorwerp van geloof en godsdienst, God in relatie met het zelf van de mens en diens leefwereld, niet denkbaar is, geen eigen referentiële betekenis heeft, onderscheiden van alle andere intramundane en humane categorieën van zin, betekenis, waardeschatting of beleid, dan is het woord 'God' van alle betekenis ontbloot. Als datgene wat we met 'God' bedoelen ook met volstrekt binnenwereldse categorieën kan worden uitgedrukt, is God-talk overbodig, laat staan dat zulke God-talk God zelf aan het woord zou kunnen laten komen. Religie betekent immers ten diepste, ook in etymologische zin, verbinding, verband, verbond. Ze impliceert een band van de werkelijkheid en van het menselijke bewustzijn met God: een meeweten, een gedeeld besef van verantwoordelijkheid, een gehechtheid en een appèl, zoals in het begrip *conscientia* wordt uitgedrukt. Ook atheïsten kunnen geraakt en geroerd worden door de Matthäuspassion, door de metafoer van het licht dat binnenvalt door gebrandschilderde ramen, door de figuur van een Mensenzoon die op ons wacht boven de wolken. Maar zij zullen het *referentiële* karakter van deze metaforen, als verwezen deze naar een eigen werkelijkheid van God, afwijzen. Ze zullen de oproep die er uitgaat van dit door metaforen gewonnen inzicht niet als oproep van hun geweten, laat staan als roeping van Godswege kunnen verstaan. Wie afscheid neemt van het referentiële karakter van het geloof in God bevindt zich daarmee logischerwijs met huid en haar in het kamp van de atheïsten.

Doch ook voor wie wel vasthoudt aan de referentiële betekenis van de Godsnaam en van het vertoog omtrent God, moeten er enige nuances worden aangebracht. De referent van wat of wie wij bedoelen met de uitspraak of aanroep 'God' is niet noodzake-

---

28 Ib., p.58.

lijkerwijs een referentieel object van ons verlangen of een referentieel aspect van onze aporie. Ook al beschouw ik de verwijzing naar God als het antwoord op ‘real problems’ van mensen, God is niet van de orde der verklaringen en der oplossingen van onze problemen. Ook gelovigen gaan dood, worden door de bliksem getroffen, komen onder het puin bij aardbevingen, al roepen ze nog zoveel ‘God’ en al wenden ze zich nog zo van harte tot de levende God van hun geloof. Reeds volgens Thomas van Aquino<sup>29</sup> komt ieder die op God een beroep doet ter *verklaring* van de dingen of ter *oplossing* van zijn problemen, bedrogen uit. De verklaring waar het label ‘act of God’ aanhangt is meestal een *Deus ex machina* en voor het grootste van ‘s mensen problemen – rampen, lijden en dood – levert God niet het medicijn. Het mislukken van de verklaring van het wereldraadsel en het uitblijven van probleemoplossingen zijn de beide meest voorkomende redenen volgens Thomas, waarom mensen afscheid nemen van geloof en godsdienst. Doch hij acht dat valse redenen, omdat de werkelijkheid van God *van een andere orde is*. De werkelijkheid van God zet onze waarneembare werkelijkheid *in een ander licht*. God verschijnt, vanuit het denken dat beschreven wordt in *God in Frankrijk* inderdaad in een ander licht. Ik hoop dat het verschijnen van dit boek velen licht mag brengen en vooral meer kleur in hun leven. Misschien is dat wel bedoeld met de uitdrukking: leven als God in Frankrijk.

---

29 *Summa theologica* I, q.2, a.3 (Utrum Deus sit).

# God in Frankrijk

## Zes hedendaagse Franse filosofen over God

R. Welten & P. Jonkers (red.), *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God*, Budel 2003.

*Door Marcel Poorthuis*

### *Inleiding*

Een prachtige voorplaat siert dit boek: de magnifieke kathedraal van Rouen zoals Claude Monet die geschilderd heeft. Kathedralen kunnen weer: New Age heeft ontdekt dat deze spirituele krachtcentrales gevestigd zijn op knooppunten van lelijnen die als het ware de aardbol omspannen. Om elke verdenking van religieus chauvinisme weg te nemen: die knooppunten zijn indicatie van een veel oudere vóórchristelijke cultus op die plek, ook al is dat de wetenschappelijke archeoloog ontgaan.

Ikzelf vind een kathedraal, die mastodont van gestold Middeleeuws geloof, ook bijzonder, omdat het gebouw in niets achterhaald lijkt door modernere ontwikkelingen. Het stelt me gerust dat de sculpturen en roosvensters duizelingwekkende geheimen bevatten die wij mensen nooit zullen waarnemen, laat staan begrijpen. Hoe verhoudt zich echter de afbeelding tot het gebodene in het boek? Is er inderdaad een hernieuwde interesse in religie waar te nemen bij deze filosofen: Ricoeur, Girard, Levinas (die als jood andere gedachten bij een kathedraal zal hebben), Henry, Derrida, Marion?

De titel *God in Frankrijk* is mooi gekozen. Niet dat het zin heeft om God aan een bepaalde plaats te verbinden – de wereld heeft eerder een plaats in God dan God een plaats in de wereld –, maar de besproken filosofen stammen allen uit eenzelfde culturele universum van de Franse filosofie. Dat is nog niet voldoende om het ook over ‘God in Frankrijk’ te hebben. Gezien de overal

om zich heen grijpende invloed van de secularisatie en voeg daarbij nog de grote invloed van de filosofie op de Franse middelbare school inclusief een atheïsme zou het waarschijnlijk correcter zijn te spreken van God *uit* Frankrijk.

Het gaat hier dan ook niet om een herleving van religieuze sentimenten die onze volle argwaan zou verdienen, noch om een gemeenschappelijk project om God in een godloze cultuur weer ter sprake te brengen.

De fenomenologie, waaraan zij allen schatplichtig zijn, leert dat het aannemen van een werkelijkheid buiten ons bewustzijn om, een natuurlijke maar onhoudbare neiging is. Wij kunnen niets zeggen over datgene wat zich nu eenmaal onttrekt aan ons bewustzijn. Dat betekent dat tegenover onze subjectieve interpretaties niet zoiets als een objectieve werkelijkheid staat buiten onze waarneming ervan om, maar dat de vraag naar de waarheid beslist wordt in onderlinge rivaliteit van die subjectieve waarnemingen. Hiermee is een bepaalde voorstelling van zaken als zou de mens God die principieel het bewustzijn overstijgt, niettemin ter sprake kunnen brengen door bevoorrechte kennis over Hem, problematisch geworden.

Al deze filosofen hebben dan ook een merkwaardige gebroken relatie tot de theologie. God kan niet als thema van het denken verschijnen. Ook goede theologie wist dat al, men denke aan de eerbiedwaardige traditie van de negatieve theologie: over God weten wij niets, we weten alleen steeds beter wier God niet is. Het komt bij deze filosofen wel extra pregnant naar voren. Het stelt tevens de vraag waarin deze filosofie eigenlijk verschilt van (goede) theologie, die zich uiteraard ook de vraag stelt op welke kritisch verantwoorde wijze God, die geen thema van het denken is en niet geobjectiveerd kan worden, niettemin ter sprake gebracht kan worden. Thomas van Aquino zei het al: theologie gaat over God én over alle dingen in hun betrekking tot God.



## *Waarom in Frankrijk?*

Filosofisch delen deze Franse denkers een denkklimaat, zoals de inleiding van Peter Jonkers helder uiteenzet. Het gaat hierbij om Descartes en Husserl, maar daarnaast ook om Hegel, Nietzsche en vooral om Heidegger, allemaal meesters uit Duitsland overigens. Als het gaat om God en de filosofie kan de vraag misschien zo eenvoudig worden gesteld: krijgt ook God een plaats, misschien wel de eerste, in een redelijke doordening van de werkelijkheid? Of is het juist kenmerk van God dat hij geen plaats heeft in een dergelijk systeem, maar altijd anders blijft? God niet langer begrepen vanuit de ontologie, maar ontdaan van het Zijn, aan gene zijde van het Zijn? Hier kunnen we differentiedenkers als Levinas en Derrida plaatsen. Heidegger zelf stelt zich een andere vraag: is er niet een vraag die nog vooraf gaat aan de vraag naar God: die naar het Zijn? Deelt de theologie als wetenschap niet al in de vergetelheid van het Zijn die eigen is aan alle wetenschappen? En kan ik die vraag naar het Zijn (dat niet samenvalt met het geheel van de zijnden), nog wel onbevungen stellen als ik eigenlijk al overtuigd ben van de werkelijkheid als schepping en van God als de grond van het bestaan? Zo bezien is filosoferen voor een gelovige 'een houten ijzer', meent Heidegger.

Nietzsche legt nog een ander accent: voor hem is religie altijd uitdrukking van iets anders en wel van een verborgen machtswil. Zelfs in zulke verheven ideeën als naastenliefde en onsterfelijkheid der ziel gaan subtiele vormen van overweldiging samen, vooral van het krachtige, sterke, voorname, dat vanaf dat moment de eerste plaats heeft verloren. Atheïsme is dan in elk geval een onontkoombare uitdaging, die misschien overwonnen, maar niet genegeerd kan worden.

Deze denkers brengen dan wel God ter sprake in de *filosofie* maar houden zich anderzijds op grote afstand van de *theologie*. Die zou God juist tot thema van het denken maken en daarmee opnemen in een ontologie. Een God ontdaan van het Zijn, daar gaat het om. Het is dan wel een simplistische vorm van theologie,

alsof die zich nooit zal hebben afgevraagd hoe God als Onnoembare ter sprake gebracht kan worden. Het brengt tot een intrigerende vraag die De Boer naar aanleiding van het werk van Ricoeur stelt: waarin verschilt deze filosofie die zich grondig laat gezeggen door de godsdienstwetenschappen, eigenlijk nog van theologie? Houdt de theologie ook niet een zekere afstand tot de te bestuderen religieuze verschijnselen; en brengt Ricoeur, die zijn eigen protestantisme terdege vermeldt, niet juist de noodzaak ter sprake om vanuit een godsdienstwetenschappelijke bestudering van religies ook een bepaalde *toeëigening* van die religieuze gegevens te voltrekken? Dat wil zeggen: Ricoeur stelt zich niet tevreden met het verzamelen en vergelijken van godsdienstige gegevens, maar betreft vervolgens de onderscheiden opvattingen over het heilige, over het kwaad en over de vrijheid, op de vraag naar het subject. Voor Ricoeur betekent de religieuze symboliek niet het einde van het denken, zoals nog wel eens gedacht wordt in de filosofie, maar vormt een onuitputtelijke bron voor het denken. Het symbool *geeft* te denken. Het *geeft*, dat wil zeggen is vruchtbaar en ondoorgrondelijk en kan niet worden vervangen door redelijkheid. Ontmythisering van de mythe is geen optie, alhoewel de weg voor het denken vrijgemaakt moet worden. Want: het symbool geeft *te denken*. De rede wordt niet buitenspel gezet door de mythe die zich nu eenmaal buiten het domein van de rede zou ophouden. Wel doet zich de vraag voor welke religieuze mythen een bevoorrechte plaats zouden verdienen in de reflectie op het subject, en hoe die bevoorrechte plaats dan te funderen is zonder een beroep te doen op argumenten van geloof, traditie en openbaring.

Een fascinerende vraag: waarin verschillen deze Franse filosofen over God van (goede) theologie, een vraag die ik verderop nog even wil opnemen. Ernstiger is echter de vraag in hoeverre deze filosofen, sprekend over God, eigenlijk wel met religie bezig zijn. En dan weet ik wel dat volgens de laatste wijsheid de institutionele religies eigenlijk niets meer met God te

maken hebben, maar dat is een modieus en onleefbaar standpunt dat trouwens door de feiten wordt gelogenstraft: over het religieuze buiten de institutionele religies voor zover zich dat zou uiten in een gezamenlijk het bestaan viëren, zich in gedenken en danken tot het goddelijke wenden en zich zou uiten in een hartelijk engagement met de medemens, hoeven we ons volgens godsdienstsociologen weinig illusies te maken. We nemen dus de religies in hun institutionele gestalte serieus en stellen dan vast dat deze filosofen zich daardoor weinig laten beroeren, en ook over het Godsgeloof weinig zeggen. Het lijkt er wel op alsof ze stuk voor stuk een ander probleem hebben dan het Godsgeloof: of het nu gaat om de grenzen van het redelijk denken, de illusie van het subject als eenheid van zin, of om het geweld.

Ik waag derhalve de stelling dat de Godsvraag niet het eerste probleem is waar deze filosofen mee bezig zijn. Het lijkt wel alsof deze denkers zich beijveren om met de rug naar God gekeerd te filosoferen en wellicht tot hun verrassing merken dat zij over God spreken of zwijgen. Het maakt hun denken voor de theologie enerzijds abstracter en minder ingevoerd, anderzijds klemmender. Waarom klemmender? Het is zonder meer een gegeven in onze cultuur dat de theologie enorm aan krediet heeft ingeleverd, terwijl de filosofie volle zalen trekt, als was ze een heilsleer. Gaat het hier om de opvulling van een existentieel vacuüm die het verdwijnen van de religie heeft achtergelaten, compleet met nieuwe hogepriesters die hun orakeltaal voor hun gehoor demonstreren? Dit valt niet uit te sluiten. Toch is het krediet van de filosofie van groter belang dan louter het succes bij de massa. De filosofie neemt de ervaring van de moderne mens ernstig en ziet die niet als een obstakel om tot dieper inzicht te komen. Filosofie is daarmee geen omweg noch een moeizame manier om te weten te komen wat de theologie allang en beter wist, maar een manier om recht te doen aan de twijfel en de kritiek als onontwijkbare gegevenheden.

Is het inderdaad zo dat deze filosofen zich eigenlijk geen van allen direct op de Godsvraag richten? Filosoferen zij met de rug naar God gekeerd, met hun blik op de werkelijkheid gericht? Laten we dat eens nader bezien.

### *De filosofen van 'God in Frankrijk'*

*Paul Ricoeur* spreekt, zo vertelt De Boer, over de wijze waarop het reflexieve subject tot inzicht over zichzelf kan komen en zichzelf aantreft als een denken dat meer denkt dan het denkt: in de mythen over kwaad en schuld drukt de mens zich uit en herkent hij zichzelf als opgenomen in een verhaal. De religies (meervoud) blijken bevoorrechte vormen van die uitingen te zijn zonder welke ook de moderne mens zichzelf niet kan begrijpen. De autonomie van de moderne mens treft zichzelf aan als gelaagd in onbewust en bewust, die zich alleen door interpretatie begrijpt. Ricoeur spreekt dus over de gelaagdheid van het subject dat meer denkt dan het denkt.

Waarom welke godsdienst normatief zou zijn blijft onhelder.

*René Girard* ziet, aldus Guido van Heeswijk, het geweld in de samenleving als het gevolg van de begeerte die ontstaat als ik een ander iets zie begeren. Diens blik wekt mijn begeerte op: dat wil ik ook! Mimesis. Men denke even aan de wijze waarop kinderen een kamer met speelgoed betreden. De ruzie ontstaat over het speelgoed welke het eerst gepakt wordt in weerwil van de overvloed. Begeerte ontstaat dus niet door schaarste op zich. Maar daarom ook vinden wij de nieuwe popmuziek, de mode, de idolen aantrekkelijk: omdat anderen ze aantrekkelijk vinden.

Het offer is de wijze waarop de samenleving het geweld probeert te kanaliseren. Het unieke van de christelijke God is de bereidheid van de Zoon om de plaats van het slachtoffer vrijwillig in te nemen. Onopgehelderd blijft de vraag waarom het christen-

dom zo snel na de geweldloze overgave van Christus een zondebok nodig had om haar eigen agressie te kanaliseren: het jodendom. Het lijkt erop dat alleen Christus de radicale geweldloosheid van het christendom zonder rancune kon leven, maar dat diens radicale ontmaskering van het geweld (niet het kanaliseren ervan) het geweld bij zijn volgelingen niet heeft kunnen stoppen, integendeel wellicht. Is Girard zelf wel van neo-Marcionisme vrij te pleiten, als hij de joodse samenleving vóór en ten tijde van Jezus schetst als op zoek naar een zondebok voor de inherente gewelddadigheid?

Hoe dan ook, Girards thema is het geweld in de samenleving.

*Emmanuel Levinas* beschrijft, zo leert Johan Goud ons, de verhouding van mij tot de andere mens. Het gaat om een zuiver menselijke aangelegenheid. Het gebod dat vanuit het gelaat van de ander op mij toekomt is openbaring, woord van God, gebod. Centraal blijft echter het verschil tussen mij en de ander als niet-onverschilligheid voor de ander. Is daarmee de religie recht gedaan? Ligt Levinas' denken als radicale onttovering van de wereld niet tevens aan de basis van wat we secularisatie noemen hetgeen een technisch veroverende omgang met de wereld heeft mogelijk gemaakt? Wie gelooft nog, behalve iemand als Vattimo, dat secularisatie en bijbels Godsgeloof eigenlijk hetzelfde zeggen?

*Michel Henry* is wel het meest radicale voorbeeld van een denker die juist niet over God wil spreken alsof God een apart thema zou zijn, maar over de werkelijkheid. God dient zich niet aan in een wereld die zich al heeft geconstitueerd, is geen element in een ontologie. Dat geldt ook voor Levinas. Ruud Welten laat zien hoe verrassend bij Henry is dat God zich niet ergens aan de marge als Andere openbaart, als spoor of als niet-zijn, maar dat God het leven zelf blijkt te zijn. Deze sterk op het Johannesevangelie steunende filosofie doet wel de vraag rijzen welke betekenis het christendom nog heeft als historische religie. Is er wel verschil tussen de tijd dat Gods Woord nog niet onder ons heeft

gewoond en de tijd daarna, als fenomenologie en christendom zo nauw samenhangen?

*Jacques Derrida* spreekt, aldus Rico Sneller, over het geweld dat schuil gaat achter de suggestie van de ene zin die de verscheidenheid zou dragen en die in vroegere tijden met 'God' werd benoemd. Het logocentrisme, de suggestie dat de werkelijkheid als zodanig te begrijpen is, zou de moderne vorm zijn van dit eenheidsdenken. Daartegenover stelt Derrida de blijvende betekenis van het verschil, waarmee God toch weer verschijnt, maar als doorgekruiste Naam, als spoor.

Misschien nog het meest op God zelf gericht is het denken van *Jean-Luc Marion* dat niettemin volledig fenomenologisch wil zijn: de ikoon van Gods presentie, Christus, is geen aanwezigheid maar pure verwijzing, als een venster naar de eeuwigheid. En ontsnapt zo aan het verbod van idolatrie.

## *Indirect over God spreken*

Het valt dus te verdedigen dat deze denkers geen van allen op directe wijze over God spreken. Een van de redenen dat hun denken niettemin fascineert is dat wij allergisch zijn voor een denken dat zich die pretentie wel aanmatigt direct over God te kunnen spreken, op naïeve of autoritaire wijze, waaraan vervolgens machtsaanspraken ontleend worden. Dit kan hartgrondig worden verworpen, maar we kunnen het er ook snel over eens worden dat goede theologie meer behelst dan dit. Niettemin is de angst voor machtsaanspraken en voor bevoogdend denken misschien wel de voornaamste reden voor de belangstelling juist voor filosofen over God: zij hebben (schijnbaar) niets te verdedigen, ambiëren (ogenschijnlijk) geen macht en durven (zo lijkt het althans) voor eigen rekening te denken in plaats van zich door gezagsargumenten te laten gezeggen. Het niet-engagement als grondhouding van de moderne tijd lijkt goed te verenigen met filosofie als kritiek en met een grote afstand tot de religie, maar kan zelf ook weer worden ontmaskerd als almachtsfantasie: het streven onkwetsbaar en universeel te zijn.

Bovendien doet zich de vraag voor of deze filosofen het eigenlijk wel over God hebben, als ze hun eigen problematiek uiteenzetten. Is God voor hen niet zoiets als een metafoor voor de grens van de rede, 'de open plaats', de differentie, het geweld, de uitvinding van de oorsprong, enzovoort? Het zwijgen over God kent immers twee gestalten: het zwijgen dat nog onder de maat van het spreken blijft én het zwijgen waar alle woorden tekort schieten. Dat laatste zwijgen is het domein van de mystici van de negatieve theologie, die weet hebben van de oneindige rijkdom van God die zich openbaart. Is misschien het kenmerk van deze filosofieën dat ze tegelijkertijd deel willen hebben aan die rijkdom en vóór de openbaring willen blijven? Een zwijgen dat zowel tekort doet aan het spreken en het spreken overstijgt, zo ongeveer als het verzadigde fenomeen waarover Marion spreekt als hij over de openbaring in Christus als fenomeen spreekt?

Dit boek biedt stuk voor stuk boeiende en deskundige inleidingen op deze denkers. Als zodanig is de uitgave zonder meer geslaagd. Maar kan men behalve deze lof ook nog proberen verder te denken, mogelijk zelfs kritiek opwerpen, waardoor het spoor van de filosofie zich verder aftekent? Dat zou stellig neerkomen op het boek óvervragen. Laat ik hetgeen nu volgt, eerder dan als kritiek, presenteren als een denkspoor waartoe dit boek uitdaagt.

### *Terug naar de religie*

Het lijkt mij dat een kritisch verder denken over deze filosofen alleen mogelijk is als de religie nadrukkelijk in het vizier wordt genomen. In dit verband wil ik op een merkwaardige verdubbeling wijzen die dit boek te zien geeft. Ik heb gezegd dat alle filosofen zich in feiten op aspecten van de werkelijkheid richtten: het kwaad, de mythe, de andere mens, het geweld, en op deze wijze stuitten op God, als spoor, als raadsel, als gebod enzovoort. De bijdragen in deze bundel richten zich echter niet eveneens op deze aspecten van de werkelijkheid en ondernemen niet van daaruit een poging om in het licht van dat onderzoek genoemde filosofen onder kritiek te stellen. Nee, de *fenomenologische beschrijving van de werkelijkheid* maakt in dit boek plaats voor *exegese van een oeuvre*. Het gaat niet langer over het offer en de overgave van de religieuze mens die in het brengen van het offer een radicale relativering van zijn eigen bezit onderneemt en daarin God of goden als meester van het leven betuigt, het gaat om wat Girard zegt van het offer. Het gaat er niet om of mijn verantwoordelijkheid voor de ander misschien wel een mateloze eis is die vervolgens alleen voor mijzelf geldt, en die daarmee het einde van alle religie en alle filosofie zou inluiden, maar het gaat om wat Levinas zegt en of zijn oeuvre ontwikkelingen dienaangaande vertoont. Zouden we Levinas willen bekritisieren, dan



zouden we ons kunnen afvragen of de ervaring van het Heilige als ontzagwekkend en mysterieus werkelijk helemaal geduid kan worden in het licht van mijn relatie tot de andere mens. Zijn de dimensies van het gebed daarmee werkelijk uitputtend omschreven? En is alle ontzag voor God uitdrukking van ethiek – van mijn betrekking met de medemens? Is het zo dat Kaïn verrot fruit aan God offerde, zoals joodse uitleggers menen, of dat hij al moordzuchtige gedachten jegens Abel koesterde op het moment dat hij zijn offer bracht zoals kerkvaders menen? Of is het aanstootgevende juist dat God hier ondoorgrondelijk en majesteitelijk en niet op basis van calculatie van schuld en verdiensten, Abels offer aanneemt en Kaïn verwerpt? Hiermee wordt in elk geval het meten van Gods handelen aan menselijk- morele maatstaven moeilijker.

En ontkomt Levinas aan religieus chauvinisme als hij de ervaring van het heilige als *tremendum et fascinans* als het wezen van afgoderij beschouwt en als doorgaans slechts het jodendom die dans der afgoderij ontspringt, zijnde een godsdienst van volwassenen?

## *Heiligheid*

We kunnen dus alleen deze denkers kritiseren als we bereid zijn zelf de werkelijkheidservaringen waarnaar zij verwijzen, opnieuw op ons toe te laten en te beschrijven, ook waar het religieuze ervaringen betreft. Daarom is, met inachtneming van kritische afstand, de toewending tot de religie geboden. Hoe is die verschuiving van beschrijving van religieuze verschijnselen naar exegese van een filosofisch oeuvre die ik in dit boek meen waar te nemen, te verklaren? Natuurlijk heeft het te maken met het gegeven dat filosofie vaak geschiedenis van de filosofie wordt, het weergeven wat gecanoniseerde denkers reeds gezegd hebben. Maar er is meer. Ik kwam op dat idee toen ik een filosoof vertelde over een project dat ik al jaren coördineer en dat de joodse en christelijke visies op heiligheid ter sprake wil brengen. Heilige tijd, heilige plaatsen, heilige personen, heiligheid en reinheid enzovoort. Een gevaarlijke thematiek: is de claim van een heilig volk te zijn geen vrijbrief voor machtsaanspraken, heilige plaatsen geen taferelen van oorlog, heiligheid en reinheid geen basis voor discriminatie? Toen ik uitlegde dat wat mij boeide juist die gevaarlijkheid was, maar ook de wijze waarop de omgang met de dood een heilige vrees inboezemt en de dode tegelijkertijd heilig en onrein is, zoals ook een Tora-rol de handen onrein maakt, hoe seksualiteit voertuig is van het heilige en goddelijke, maar tegelijkertijd een niets ontziende demonische heiligschennende macht kan zijn; hoe reinheidsregels discriminerend kunnen werken maar ook de erkenning van lichamelijke in relatie tot het heilige impliceren, hoe taboes voor de rede een primitieve ontoelaatbare grens vormen, maar tegelijkertijd kunnen verwijzen naar een oorspronkelijke diepte van bestaan die niet redelijk gefundeerd kan worden, zei hij: ‘Ja, dat is interessant want Derrida houdt zich ook met die zaken bezig.’

Dat leek me nu de zaken op zijn kop zetten: het is niet interessant omdat Derrida zich ermee bezig houdt: Derrida houdt zich er mee bezig omdat het interessant, belangwekkend, verwarrend, bedreigend, ja essentieel is. Derrida maakt niet salonfähig en daarmee minder bedreigend wat in de religies een rol speelt.

We zullen kortom zelf het gevaar moeten opzoeken, de hitte van de dag trotseren, het gevaar van ondermijning van autonomie aangaan, de grenzen van het bestaan opzoeken. We buigen ons dan over verhalen van de oorsprong, rituelen rond geboorte, seksualiteit, genieten en dood, liturgie en offer, precies die thema's die het werk van mensen als Ricoeur, Levinas, Girard, Marion, kleur geven maar die verdwijnen in een benadering die niet verder zou willen gaan dan nog eens weer te geven wat zij zeggen.

### *Eerbied voor de voorouders en magie*

Ik dacht even dat de bespreking van Derrida in dit opzicht soelaas zou bieden, waar het ging om Woestijn, Schaamhaar en Uitwerpselen. Maar het bleef bij die ene intrigerende verwijzing. Het deed me niettemin denken aan wat de antropoloog Van Binsbergen vertelt over zijn onderzoek in Afrika. Hij heeft zich dermate met zijn onderzoeksveld geïdentificeerd dat hij sangoma, Afrikaanse priester, is geworden.

Hij vertelt over vier mysterieuze 'houten tabletten' van het sangoma-orakel. Elke tafel had een naam: 'de oude vrouw als een steen', 'de oude man met een bijl', 'jeukend schaamhaar als van een jonge vrouw' en 'de huig als een jonge penis'. Het betreft magie: de zestien verschillende combinaties hebben, als ze ritueel geworpen worden en dan ieder met de boven- of onderzijde boven terecht komen, betekenis in verband met hekserij, voorou-

dertaboes, offerdansen en allerlei variëteiten van lokale dierentems. Centrale elementen: magie en voorouderverering.

De voorouderverering stuit echter bij de Westerling en dus bij ons op een onvermogen om dat na te voelen. Hier gaat het precies om logocentrisme, een dominantie van begrippelijk denken, waardoor de geesten van de voorouders slechts als bijgeloof kunnen verschijnen, het werpen van tafelen als magie (in tegenstelling tot redelijk handelen). Als we dus gebruik maken van wat de godsdiensten ons werkelijk voorleggen, kunnen we de vraag naar magie als verbinding tussen heiligheid en de materiële werkelijkheid, gebed, offer, enzovoort niet langer ontwijken. Het theologische onderscheid tussen monotheïsme en polytheïsme komt evenzeer in beeld als de ongeneselijke (door Reformatie gevoede?) argwaan tegen rituelen die zeker heeft bijgedragen tot logocentrisme. De scheiding tussen geloof en magie, tussen geloof en bijgeloof, tussen innerlijk en uiterlijk, zijn maar nauwelijks doordachte kloven die ons leven wel overzichtelijk maken, maar misschien meer op afweer dan op werkelijk begrip gebaseerd zijn. Ook iemand als Levinas biedt geen handreiking om dit (ethnocentrische) vooroordeel te boven te komen. De voorouders die ons niet met rust laten en om respect vragen laten zich echter niet wegredeneren en behoren al evenmin naar de spreekkamer van de therapeut te worden gedelegeerd als intrapsychisch verschijnsel.

Een vriend van me is dominee en hem werd een tijd geleden gevraagd door een begrafenisonderneming om in bijzondere gevallen een woordje te spreken op een uitvaart. Waar ging het om? Het ging om gestorvenen die werkelijk niemand meer hadden die zich om hen bekommerde. Hoe moeten de begrafenisondernemers zich gedragen in zo'n geval? Hier was een werkelijke nood. En zo spreekt mijn vriend af en toe een woordje voor iemand die hij niet heeft gekend. 'Dat is voor de begrafenisondernemers,' zult u zeggen. Nee, het is voor de overledene.

‘Die hoort het toch niet!’ En toch is het een bewijs van beschaving dat zo’n woord gesproken wordt, geen toegeven aan primitieve ideeën dat de dode geen rust vindt, of liever nog: de gedachte van de dode die geen rust vindt is minder primitief dan we denken. Deze dominee had dat begrepen.

De toewending naar de religie – die breder is dan het zich bekennen tot een specifieke confessie – maakt duidelijk hoe God ook buiten Frankrijk zich manifesteert en te denken geeft.

Misschien zou het volgende boek God in Nederland kunnen heten, en dan denk ik niet aan dat boek met die gelijknamige titel die voorspelbare enquetes bevat naar het geloof in God in onze samenleving, maar aan een oorspronkelijke zoektocht van Nederlandse filosofen naar het religieuze. Het zou een waardig vervolg zijn van dit mooie boek.