

ISSN 1385-4739

# **Mededelingen van de Levinas Studiekring**

Halfjaarlijks Bulletin



LEVINAS - STUDIEKRING

---

11<sup>e</sup> jaargang  
december 2006  
Dubbelnummer

Mededelingen van de Levinas Studiekring  
*Journal of the Dutch-Flemish Levinas Society*  
Halfjaarlijks Bulletin

*Colofon*

Redactieraad: Prof.dr. Th. de Boer (VU Amsterdam)  
Prof.dr. R. Burggraeve (KU Leuven)  
Prof.dr. J.F. Goud (Universiteit Utrecht)  
Drs. L. Levy (Rotterdamse Raad voor Kunst  
en Cultuur)  
Prof.dr. A. Peperzak (Loyala University  
Chicago)  
Dr. M. Poorthuis (KTU Utrecht)  
Dr. A. Schulte Nordholt (Universiteit Leiden)

Hoofdredactie: Dr. J. Duyndam  
Dr. R.D.N. van Riessen

Vormgeving: Drs. M. Kremers

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

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

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

ISSN 1385-4739  
Houten (Nederland)

## Inhoud

Woord vooraf .....	3
<i>Joachim Duyndam en Renée van Riessen</i>	
Kenosis: identiteit voorbij winst en verlies .....	5
<i>Renée van Riessen</i>	
Conscience as breaking through identification.....	21
<i>Emilie Van Daele</i>	
Aanzetten voor een fenomenologische ethiek .....	33
<i>Joachim Duyndam</i>	
Wat is geduld?	
Enkele overwegingen bij een citaat van Levinas.....	66
<i>Ruud Welten</i>	
In memoriam Atie Brüggemann-Kruijff.....	74
<i>Renée van Riessen</i>	
Drie nieuwe Nederlandstalige boeken over Levinas .....	77
<i>Renée van Riessen</i>	
Personalialia van de auteurs.....	79

## Woord vooraf

De jaarlijkse studiedag van de Levinas Studiekring bestond in het Levians-jaar 2006 in de deelname, met een eigen seminar (workshop), aan de grote internationale Levinas conferentie in Nijmegen: *First Philosophy, Phenomenology, and Ethics. Conference in celebration of Emmanuel Levinas' 100th birthday* (21-23 september 2006). Ons seminar op 22 september was getiteld *Identity: Gaining it by Losing it*. Er waren presentaties door Renée van Riessen, Emilie Van Daele, Ruud Welten en Joachim Duyndam. De daar gepresenteerde en bediscussieerde papers zullen te zijner tijd verschijnen in de *Proceedings* van de conferentie.

Het in het seminar gepresenteerde paper van Emilie Van Daele is reeds opgenomen in het voorliggende nummer van de *Mededelingen*. Ook twee andere artikelen in dit nummer houden verband met de conferentie, respectievelijk met ons seminar daar. De bijdrage van Renée van Riessen over *kenosis* is een Nederlandstalige bewerking van haar conferentiepaper. In het artikel van Joachim Duyndam over fenomenologische ethiek is het thema van zijn conferentiepaper over ontsnapping, identiteit en uitverkiezing vanuit een nieuw perspectief geïntegreerd. Voorts bevat dit nummer van de *Mededelingen* een overdenking door Ruud Welten van het voor Levinas zo belangrijke thema geduld. Ten slotte vermeldt de redactie een drietal nieuwe Nederlands-talige boeken over Levinas. Helemaal ten slotte, maar zeker niet ten minste, staan wij stil bij het overlijden van Atie Brüggemann-Kruijff in 2005.

In 2005 is onder auspiciën van de Levinas Studiekring een nieuwe online primaire en secundaire bibliografie van Levinas opgezet. Deze bibliografie is destijds tevens in druk verschenen in het dubbelnummer van de *Mededelingen* (2005). Blijkens de vele verwijzingen op tal van Levinas-gerelateerde internet websites wereldwijd, is onze online bibliografie een groot succes. De bibliografie is, evenals de *Mededelingen*, als afzonderlijke periodieke publicatie (electronic serial) opgenomen in het internationale ISSN-register. Zij wordt op dit moment door UvH-onderzoekstagiair Harm Schoonekamp geüpdatet tot een geactualiseerde versie, die de jaren 1990 t/m 2006 bestrijkt. De bibliografie is te vinden op [www.uvh.nl/levinas](http://www.uvh.nl/levinas), of via onze eigen website [www.levinas.nl](http://www.levinas.nl).

De redactie is zeer verheugd dat enkele prominente Levinas-specialisten hebben willen toetreden tot de redactieraad van de *Mededelingen*. Het betreft, in alfabetische volgorde: prof.dr. Theo de Boer (VU Amsterdam), prof.dr. Roger Burggraeve (KU Leuven), prof.dr. Johan Goud (Universiteit Utrecht), prof.dr. Adriaan Peperzak (Loyola University Chicago) en dr. Annelies Schulte Nordholt (Universiteit Leiden). De redactieraad adviseert de hoofdredactie en beoordeelt op verzoek (anoniem) voorgelegde artikelen. Twee bestuursleden van de Levinas Studiekring hadden reeds zitting in de redactieraad: drs. Liesbeth Levy (Rotterdamse Raad voor Kunst en Cultuur) en dr. Marcel Poorthuis (KTU Utrecht).

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

Joachim Duyndam & Renée van Riessen

# Kenosis: identiteit voorbij winst en verlies<sup>1</sup>

*Renée van Riessen*

Het onderwerp van dit seminar – *Identity, gaining it by losing it* – doet denken aan een bekende frase uit de het Evangelie van Mattheus, die onderdeel uitmaakt van een passage waarin Jezus van Nazareth zijn leerlingen waarschuwt voor de moeilijkheden die hen te wachten staan wanneer ze hem zullen volgen. Ze worden opgeroepen om zich voor te bereiden op haat en achtervolging, maar hen wordt ook gezegd dat ze niet bang moeten zijn.

‘Wat kosten twee mussen? Zo goed als niets. Maar er valt er niet één dood neer als jullie Vader het niet wil. Bij jullie zijn zelfs alle haren op je hoofd geteld. Wees dus niet bang, jullie zijn meer waard dan een hele zwerm mussen.’

Jezus maakt dan duidelijk dat hij niet gekomen is om vrede te brengen, maar dat zijn optreden mensen met elkaar in conflict zal brengen. Deze consequentie – die levensgevaar met zich mee kan brengen – moeten de volgelingen niet uit de weg gaan. Direct daarna volgt de uitspraak die ik bedoel. Jezus zegt:

‘Wie zijn leven probeert te behouden, zal het verliezen, maar wie zijn leven verliest omwille van mij, zal het behouden.’<sup>2</sup>

Deze woorden kunnen op veel manieren worden uitgelegd, maar de ondertoon is altijd: wie het echte leven wil vinden moet niet

---

<sup>1</sup> Dit was oorspronkelijk een Engelstalige bijdrage aan een seminar dat de Levinas Studiekring heeft aangeboden in het kader van het Levinas Memorial Congress op 22 september j.l. te Nijmegen, onder de titel ‘Identity, gaining it by losing it’.

<sup>2</sup> Mattheus 10:39. Ik citeer hier uit de Nieuwe Bijbelvertaling (2004). Een eerdere, en dus bekende vertaling (die van het Nederlands Bijbelgenootschap uit 1951) van deze tekst luidt: ‘Wie zijn leven vindt zal het verliezen, maar wie zijn leven verliest om mijnentwil zal het vinden.’

vasthouden aan wat hij heeft, maar moet bereid zijn iets – misschien wel alles – op te geven. Het is opmerkelijk dat de formele structuur van deze uitspraak van Jezus terugkeert in veel vormen van moderne filosofie, die sinds Hegels pogingen zijn om de weg van het bewustzijn naar zelfverwerkelijking uit te tekenen. ‘Zijn leven verliezen’ begint in de context van Hegels denken over identiteit en zelfwording te betekenen dat het subjectieve bewustzijn zijn ongereflacteerte particulariteit moet opgeven om de confrontatie aan te gaan met de werkelijkheid en met de ander, die verschijnt als een ander zelfbewustzijn dat een directe bedreiging vormt voor de zekerheid van het mijne.

In dat verband is de moderne filosofie zich onder invloed van Hegel bewust geworden van het feit dat de vraag naar identiteit (‘zichzelf vinden’) nogal gecompliceerd is. Wanneer vinden we onze identiteit? Is er ooit sprake van het ‘hebben’ van identiteit, in die zin dat je er zeker van kunt zijn? Of is het zo dat we voortdurend zoeken naar bevestiging van onze eigen identiteit in de ogen en in het gedrag van anderen? Hangt onze identiteit af van de goedkeuring of afkeuring van anderen? Onnodig te zeggen dat de ‘blik van de ander’ datgene kan worden wat we het meeste vrezen, juist omdat we deze blik zo nodig hebben om er zeker van te zijn dat we degene zijn die we zijn, en dat onze identiteit niet het product is van een eenzame illusie.

Wat is dat dan: zich een identiteit verwerven? Het lijkt niet mogelijk te zijn zonder het bestaan van anderen. Dan bedoel ik niet alleen de anderen die ons zien en erkenning geven, maar ook de anderen die we imiteren om ons een identiteit te verwerven. Dat begint al bij vaders, moeders en andere ‘ouderen’ in de omgeving van het opgroeiende kind. Het gaat ook op voor de puber, die graag andere pubers imiteert, maar tegelijk op ouderen blijft leunen, en het keert terug in de verwerving van een beroepsmatige

identiteit. Wie fietsenmaker, leraar of verpleegkundige wil worden, doet dat voor een groot deel door de kunst af te kijken van andere fietsenmakers, leraren en verpleegkundigen. We leren van anderen door hun gedrag te imiteren en daar dingen uit te lenen: een manier van handelen, spreken, lopen en vooral ook denken. Dit zijn manieren waarop mensen een identiteit verwerven, en in zekere zin kun je hier spreken van een winst-en-verlies-rekening. Het verwerven van de identiteit betekent op een bepaalde manier verlies van originaliteit, verlies van een contact met een oorspronkelijk zelf dat er was voordat ik de identiteit van een verpleegkundige of fietsenmaker verwierf.

Het verwerven of vinden van identiteit gaat dus gepaard met gedeeltelijk verlies, want al imiterend raken we een oorspronkelijke eigenheid kwijt. Het eerste handschrift van de persoonlijkheid raakt uitgewist en wordt vervangen door andere handschriften. Maar dat is nog niet alles wat er te zeggen valt over identiteitsverlies. Naast het gedeeltelijk verliezen van identiteit zijn er ook absolutere vormen van verlies, waar het kwijtraken van identiteit niet gecompenseerd wordt door het min of meer evenwichtig verwerven van een nieuwe identiteit. Dikwijls zijn dat situaties van waarin iemand zo gegrepen is dat hij helemaal opgaat in een bepaalde manier van denken of in een nieuw levensproject. Wanneer iemand lid wordt van een sekte, bijvoorbeeld, dreigt er identiteitsverlies doordat oude ervaringen helemaal worden uitgewist en elk kritisch besef tegenover de nieuwe ervaringen verloren gaat. Zo iemand kan dan ‘een ander worden’, met als gevolg dat zij door vrienden en familie niet meer herkend wordt. Ook extase, dronkenschap en situaties waarin we zeggen dat we ‘onzelf niet waren’ horen daarbij. Op al die momenten is sprake van een ervaring van zelf-verlies waarbij het afwezig-zijn van het zelf opvalt. We zeggen dan ook wel: ‘ik was er even niet bij’ of ‘het was als-



of er een andere persoon namens mij handelde.’ Of: ‘Je kunt mij er niet de schuld van geven, want ik was het niet’.

In feite zijn er dus twee manieren waarop je van identiteitsverlies kunt spreken. De eerste is relatief, het verlies is hier gerelateerd aan het opgeven van een oorspronkelijke identiteit (als die er ooit was, en als die ooit voor mij toegankelijk was), waarbij het verlies gecompenseerd wordt door de winst van een nieuwe identiteit, bijvoorbeeld een beroepsmatige identiteit, die stevig in het zelf verankerd zit. Hier zou je kunnen spreken van een identiteit die gewonnen wordt door te verliezen, in de zin van de titel van dit seminar. Deze betekenis van een ‘winst door verlies’, of een vinden (behouden) door verlies is herkenbaar in het moderne denken over identiteit in het spoor van Hegel, zowel bij Sartre als bij Ricoeur. Om de notie van een ‘gedecentreerd’ of ‘gewond’ cogito te illustreren citeert Paul Ricoeur in dit verband letterlijk uit het Evangelie van Mattheus, waarmee hij de universaliteit van de ervaring van winst door verlies te onderstreept. Dit gedecentreerde bewustzijn, zegt Ricoeur, moet zijn narcisme en zijn gerichtheid op zichzelf verliezen, het moet zich openen voor de ander of het andere om een rijkere vorm van bewustzijn te krijgen.<sup>3</sup> Ik herken hier een gedeeltelijk zelfverlies, een spel van verliezen en winnen dat uiteindelijk een rijkere identiteit tot resultaat heeft.

De andere manier om zichzelf te verliezen is absoluut van karakter. We hebben hier niet te maken met een spel van winst en verlies, want het verlies is totaal en betekent een absoluut losraken van de wortels van het zelf. De nieuwe identiteit is niet een variatie van de oude, maar vervangt de oude en wist haar uit. Of: er is helemaal geen nieuwe identiteit. Uiteindelijk kan deze manier van zichzelf verliezen eindigen in de ervaring van het ‘zwarte gat’. Het subject is er niet meer, het heeft zijn plaats verlaten en

---

<sup>3</sup> Paul Ricoeur (1969), *Le Conflit des Interpretations*, Paris, p.153.

er is niets voor in de plaats gekomen. Deze idee van leegheid en zelfverlies wordt beschreven in het werk van Georges Bataille en Maurice Blanchot, wanneer ze verwijzen naar de ervaring van de 'nacht', opgevat als een grenservaring waarin elke representatie van het zelf vernietigd is. In het benadrukken van juist deze ervaring zit overigens ook een verwijzing naar Hegels filosofie van het bewustzijn, maar nu in negatieve zin. Laurens ten Kate legt uit dat Bataille en Blanchot weigerden om de nachtervaring in Hegeliaans zin op te vatten, als een negatieve fase die weer overwonnen kan worden door haar te negeren. Bataille was van mening dat de ware vrijheid ervaren kan worden wanneer iemand zichzelf verliest zonder in de fase van het verlies alweer te zinspelen op mogelijke winst.<sup>4</sup>

In de filosofie van Levinas is er een echo van deze nachtervaring in de notie van het *il y a*. Ook hier is sprake van een verdwijning van het zelf, en daaraan verbonden, de verdwijning van een object-wereld die door het zelf als bewustzijn gerepresenteerd wordt. Wat overblijft is een dreigend niet-zijn, een voortdurend gemurmel, het rusteloze geluid van het *il y a*.<sup>5</sup> Maar Levinas laat ook zien dat deze fase in de ontwikkeling van het subject overwonnen moet worden. Het is juist de ervaring van het *il y a* die leidt tot de noodzaak om andere ervaringen te benadrukken die evengoed tot het subjectieve leven behoren: ergens zijn, een vaste plaats en tijd hebben, identiteit verwerven van binnen uit, door te genieten. In feite beschrijft Levinas het hele subjectieve leven als een van binnenuit groeiende identiteit die rijker wordt naarmate ze verder groeit en zich wijder vertakt.

Deze subject-substantie met zijn eigen economie is echter niet het laatste woord van Levinas over de subjectiviteit. In zijn

---

<sup>4</sup> Laurens ten Kate (1998), De schuld van de vrijheid, Bataille's 'innerlijke ervaring' als blinde vlek van het existentialisme', in H.A.F. Oosterling en A.W. Prins (red.), *Existentialisme en humanisme in postmoderne tijden, Sartre, Camus en Bataille herdacht*, Rotterdam, p.41-57.

<sup>5</sup> Emmanuel Levinas (1978 [1946]), *De l'existence à l'existant*, Paris, p.93-106.

eerste oorspronkelijke werken (*Le temps et l'autre* en *De l'existence à l'existant*) komt hij al voortdurend terug op het gevaar dat het subject als zelfstandigheid bedreigt: geketend te raken aan zichzelf, en zo op een tragische manier slachtoffer te worden van het eigen project van zelfwording, waarin voor werkelijke openheid tegenover de ander ('werkelijke communicatie') geen plaats is.

De uitweg die Levinas ziet wordt, heel typerend, telkens omschreven als de confrontatie met een anders-zijn dat de grenzen van het zelf transcendeert. Daarvan geeft hij een reeks interpretaties: het anders-zijn van de dood, van de erotische ander, en (radicaler) van de ethische ervaring wordt ingebracht. In al deze figuren van het andere gaat het in feite om de mogelijkheid van echte communicatie die het subject bevrijdt van het tragische lot aan zichzelf geketend te moeten blijven.

De vraag die me bezig hield toen ik aan dit stuk begon, en die ik nog steeds heb luidt:

Is het mogelijk om Levinas' idee van identiteit te plaatsen in één van de vormen van identiteitsvorming als een spel van winst en verlies die ik in het begin heb onderscheiden.

Is de 'echte communicatie' een vorm van 'jezelf winnen, door jezelf te verliezen'?

Of is het 'être-pour-l'autre', dat in *Autrement qu'être...* wordt omschreven als een 'onteigening' en een 'zich ontdoen van zichzelf'<sup>6</sup> een subtiele vorm van totaal zelfverlies? Dat zou wijzen op een gelijkenis tussen de ethische ervaring van Levinas en de nacht-ervaring zoals Blanchot en Bataille die beschrijven, en het gevolg zou zijn dat in het 'er zijn voor de ander' de nachtelijke ervaring van het *il y a* terugkeert.

---

<sup>6</sup> Emmanuel Levinas (1974), *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye (verder als AE). Zie onder andere pp. 132, 138, 141, 143, 177.

Ik zal in het vervolg laten zien dat geen van beide het geval is. Ten eerste vinden we bij Levinas geen identiteit als uitkomst van een spel van winst-en-verlies zoals bij Hegel en Ricoeur. Maar het is evenmin terecht om de ethische ‘identiteit’, waarin het zelf bestaat ‘voor de ander’ en dus in een toestand (die tegelijk een non-toestand is) van onteigening verkeert, op te vatten als een totaal verlies van het zelf.

### *Identiteit volgens Levinas*

Later we nog eens terugkeren naar een eerdere vraag: wat is identiteit volgens Levinas?

Op deze vraag zijn twee antwoorden mogelijk. Het eerste is het antwoord vanuit de ontologie van *Totalité et Infini*, en luidt: het zelf ontstaat door de contractie van het genieten. Een ervaring die zo fundamenteel is voor Levinas’ idee van het zelf dat er veel uitvoerige paragrafen aan gewijd zijn.<sup>7</sup>

Het tweede antwoord is: identiteit is er pas als het zelf door de ander geroepen is tot verantwoordelijkheid. Deze identiteit is niet langer op de ervaring van groei, de noodzaak van expansie en het verwerven van zekerheid gericht. Het is een identiteit die beschreven wordt als antwoorden, als open voor de vragen en de noden van de ander. In *Autrement qu’être* blijkt deze identiteit *in concreto* te bestaan als een er-zijn-voor de ander. In *Totalité et Infini* ligt nog de nadruk op de gebeurtenis waarin het ontologische zelf wordt opengebroken door het oordeel dat de ander erover velt. In *Autrement qu’être* (in het vervolg: AE) benadert Levinas de ethische identiteit vanuit het contrast met Spinoza’s op-

---

<sup>7</sup> Emmanuel Levinas (1974 [1961]), *Totalité et Infini, Essai sur l’extériorité*, La Haye. Veel paragrafen uit ‘Section II, Interiorité et Economie’ zijn gewijd aan het genieten en de effecten die het genieten heeft op de groei van de identiteit en de soevereiniteit van het zelf; zeer geconcentreerd hierover p. 81-94.

vatting van het zelf als een ‘conatus essendi’: de poging zichzelf in het zijn te handhaven, zijn eigen bestaan door te zetten. De ware, ethische identiteit is de tegenbeweging van deze conatus; ze wordt in de inleidende paragrafen van AE nader beschreven als een breuk van de identiteit, waarin het subject zich laat kennen als kwetsbaarheid en passiviteit.<sup>8</sup>

Deze nieuwe identiteit is het resultaat van een geroepen worden, geappelleerd worden van buitenaf, door iets (iemand) dat anders is dan het zelf, op zo’n radicale manier dat het zelf zich dit anders-zijn niet eigen kan maken. Het is een anders-zijn dat het subject raakt en wekt, maar tegelijk op een afstand blijft en zich niet vermengt met de plannen en strategieën van het subject zelf.

Een voorafschaduwning van dit concept van identiteit kan gevonden worden in de notie van lichamelijke en zintuiglijke die Levinas in AE ontwikkelt. Voortdurend benadrukt hij het verband tussen kwetsbaarheid en betekenisgeving, tussen communicatie en zintuiglijkheid (AE 77-102). Kennelijk heeft de zintuiglijkheid de mogelijkheid in zich om het subject te helpen uit een gesloten identiteit te ontsnappen.

Door die ontsnappingsmogelijkheid was Levinas vanaf zijn eerste werken gefascineerd; nieuw is dat ze in AE concreet gemaakt wordt met voorbeelden uit het gebied zintuiglijkheid en lichamelijke, zoals kwetsbaarheid, moederschap, gevoeligheid voor lijden en pijn. Aspecten van de lichamelijke die worden samengevat onder het opschrift ‘malgré soi’ of ‘ondanks zichzelf’, waarvan Levinas zegt dat het het leven zelf kenmerkt:

‘Het ondanks zichzelf kenmerkt het leven in zijn geleefd-worden zelf. Het leven is leven ondanks het leven – in zijn geduld en zijn ouder worden. Het ondanks-zichzelf staat hier niet tegenover een wens, een wil, een natuur of een voortbestaan in een subject dat

---

<sup>8</sup> AE, pp. 17,18.

door een vreemde macht wordt tegengegaan. De passiviteit van het 'voor de ander' drukt in dit 'voor de ander' een betekenis uit waarin geen verwijzing, noch positief, noch negatief, naar een voorafgaande wil aanwezig is. Ze doet dat vanwege de menselijke levende lichamelijke als mogelijkheid van pijn, een gevoeligheid die uit zichzelf de mogelijkheid betekent van geraakt worden, als een zelf dat openstaat, zich aanbiedt en lijdt tot in zijn huid' (AE 65, vertaling RvR).

### *Identiteit en tijd: het verval*

Met deze ervaring van subjectiviteit als zintuiglijkheid verbindt Levinas een bepaald perspectief op de tijd van het subject als 'temporalisering', in termen van een verlies of een verval ('laps' AE 66) van de tijd. Dit is de tijd die het subject niet meer kan terugwinnen op een Husserliaanse manier, door vooruit te lopen op wat komt of terug te grijpen op wat is geweest (protenties en re-tenties). Het is de tijd die voorbijgaat, gewoon *gebeurt* en daarmee onomkeerbaar wordt verwijderd uit de presentie en de representatie. Levinas brengt dit aspect van de tijd in verband met het fenomeen ouder worden, waarin concreet wordt hoe de tijd zich manifesteert als verval en verlies, en daarmee als een proces waarmee de identiteit zich niet kan verbinden alsof het een project van haarzelf was. Het subject staat hier als het ware onder een 'regime' waardoor het is uitgekozen om gehoorzaam te zijn aan iets waarvoor het nooit vrij heeft kunnen kiezen. Het is opvallend dat Levinas precies in deze passage verwijst naar de bijbelse idee van het koninkrijk van God ('la Règne de Dieu') én naar Plato's waarschuwing, in de *Phaedo*, dat het plegen van zelfmoord niet geoorloofd is, ondanks het feit dat de dood op een bepaalde manier als een bevrijding opgevat kan worden (*Phaedo* 61c-62e). In beide gevallen gaat het om regime dat het subject oproept tot een verantwoordelijkheid (het heeft te leven en het moet daarmee

instaan voor de ander) waarvan het zichzelf niet kan en mag ontslaan. Vandaar dat in deze niet gekozen verantwoordelijkheid de opstand op de achtergrond aanwezig is, als een pruttelend geluid ('la révolte mijote', AE 67).

De drie aspecten van identiteit die ik noemde (het geappelleerd worden van buitenaf; de analogie met de sensibiliteit van het lichaam en het verlies van tijd dat niet in het heden kan worden teruggehaald) lopen samen uit op een ander perspectief op identiteit, namelijk als een proces waarin het subject zich constant van zijn eigen kern ontdoet. Dit vindt plaats op alle drie niveau's: in de lichamelijke, de beleefde tijdelijkheid en in het contact met de ander. Steeds wordt de identiteit van het ego hier omgekeerd in een 'zelf', wat leidt tot een de-situering, een loslaten van de centrale positie van het ego (AE 65).

Aan het einde van het tweede hoofdstuk van AE maakt Levinas duidelijk dat dit beeld van het subject als achtervolgd en ontdaan van zijn zelfheid tegelijk absoluut is, in de zin van 'heilig'. Hij stelt bovendien dat deze heiligheid in zijn filosofie een centraal punt is, juist in een tijd dat er onophoudelijk gesproken wordt over de 'dood van God' en het 'einde van de mens'. Hij zal gedacht hebben aan de groeiende invloed van Nietzsche op de filosofie, en aan het structuralisme en het opkomende post-structuralisme. Met het vasthouden aan het begrip 'heiligheid' bedoelt hij niet een heilsweg uit te tekenen, maar te wijzen op de (ethische) onmogelijkheid van onverschilligheid voor het menselijke. Het moment waarop het subject geraakt wordt door het lot of de vraag van een ander is altijd het moment waarop het ik zich van zijn soevereiniteit en zijn centrale positie ontdoet (AE 76).

## *Kenosis*

Het effect hiervan op de subjectiviteit is dat zijn diepste identiteit, de identiteit die iets zegt over de ‘zin van het leven’ niet het resultaat is van eigen plannen en modellen van wat het leven zou moeten zijn. Het is niet zijn bezit, maar het is er alleen als het subject bereid is de greep op zijn eigen bestaan te doen verslappen, en zichzelf, de soevereiniteit van zijn ego, los te laten. Er is een oud woord voor dit loslaten, uit de wereld van de joodse en christelijke religie: het woord *kenosis*. De bekendste verwijzing naar dit woord vinden we in de brief van Paulus aan de Philippenzen, waar van Christus wordt gezegd dat hij zich ‘ontledigd’ heeft van zijn goddelijke natuur en gelijk aan de mensen geworden is.<sup>9</sup>

Eén van de interessante dingen die ik de afgelopen jaren heb ontdekt over Levinas’ idee van subjectiviteit, identiteit en zelf, is dat bij hem de notie van het zelf als een proces van loslaten van zichzelf, contractie en zich van zichzelf ontdoen niet beperkt blijft tot de menselijke subjectiviteit. Ze is ook wezenlijk voor zijn denken over God. Levinas ziet dan ook een verband tussen denken over Gods transcendentie en denken over de ethische subjectiviteit die niet tot de essentie en de immanentie (het gebied van de *conatus essendi*) gereduceerd kan worden (AE 20). Op een gegeven moment begint hij voor deze overeenkomst het woord *kenosis* te gebruiken. In *Judaïsme et kénose* doet hij bijvoorbeeld onderzoek naar de mogelijkheden van een joodse benadering van de *kenosis* aan de hand van het werk *Nefesj Hachaim* van Chaim van Volozhin (1759-1821), een rabbijn uit Litouwen die weer een leerling was van de beroemde Gaon van Vilna. Rabbi Chaim grijpt terug op bepaalde aspecten van de joodse mystiek. In de

---

<sup>9</sup> Ik ga in dit verband voorbij aan de vele interpretaties van deze tekst binnen de christelijke theologie. Zie voor een overzicht: Rinse Reeling Brouwer (2002), *Kenosis in Philippians 2:5-11 and in the History of the Christian Doctrine*, in Onno Zijlstra (ed.), *Letting go, Rethinking Kenosis*, Bern, p.69-109.



lijn van Chaim van Volozhins' denken ontwikkelt Levinas een perspectief op God als degene die slechts kan regeren door de tussenkomst van een ethische orde, waarin de ene mens de andere antwoordt. Gods almacht wordt dan omgekeerd in een onderschikking van zijn macht aan de ethische instemming van de mens. In deze onderschikking wordt iets openbaar van de kenosis, die eigen is aan God.<sup>10</sup>

Als gevolg daarvan kunnen we ook een parallel zien tussen Gods 'manier van zijn' en de identiteit of subjectiviteit van de mens. Kenosis betekent, zowel aan de menselijke als aan de goddelijke kant, een opgeven van de soevereiniteit van het zelf. Het zelf wordt losgelaten, en er is sprake van een overgave aan de ander. Centraal staat hier het begrip leegte of leegheid. De plaats van het zelf is leeg, maar deze leegte wordt meteen ethisch geïdentificeerd. De contractie van het zelf is de beweging waarin ruimte wordt gemaakt voor de ander.

Aan beide connotaties van kenosis geeft Levinas dus een ruimtelijke betekenis. Ruimte verbindt hen met elkaar, een verbinding die van belang is omdat dan duidelijk wordt dat het verlies van het zelf niet gecompenseerd hoeft te worden door een 'winst' om toch zinvol te kunnen zijn. Wat betekent het woord 'zinvol' hier dan? Mijns inziens gaat het om de mogelijkheid dat niet alleen op het menselijke niveau, maar ook in de verhouding tussen God en mens een doorbraak plaats vindt waarin wat 'identiteit' heette niet bij zichzelf blijft, maar opengebrouwen wordt naar de ander toe. Kenosis is dan de gebeurtenis waarin God en mens ruimte voor elkaar maken. Dit ruimte maken voor de ander is in Levinas' denken het moment waarop 'het heilige gebeurt'.

---

<sup>10</sup>A *l'heure des nations*, Paris 1988, p. 145. In een ander verband blijkt dat Levinas zich wel degelijk bewust was van het gevaar om als joodse denker aansluiting te zoeken bij een term die zo overduidelijk door de christelijke traditie gemunt was. Hij sprak hierover in de discussie die volgde op zijn lezing 'Transcendentie en Intelligibiliteit' (*Transcendance et Intelligibilité, suivi d'un entretien*, Genève 1984.)

In het voorwoord van *De Dieu qui vient à l'idée* wordt nog een ander verband zichtbaar, namelijk tussen de ervaring van de tijd als verlies van greep op zichzelf en de ervaring van het oneindige als een breuk in de tijd (diachronie). Ook hier komt God ter sprake. Levinas merkt op dat het ervaren van de tijd als verlies, als een permanent laten-gaan van zichzelf (zodat nu de tijdservaring zelf een vorm van kenosis of ontleding wordt) niet hoeft te worden opgevat als een absoluut verlies. Dit in-de-tijd-zijn en aan de tijd overgeleverd zijn is de manier waarop het subject toegewijd is aan de ander. Daarom loopt het 'zich verliezen' van het zelf ook niet uit op winst, maar op een bewustzijn dat met de jaren dieper wordt: het bewustzijn dat leven niet een leven is in de richting van de dood, maar dat het zich als geheel beweegt in de richting van de ander en uiteindelijk toegewijd is aan God.<sup>11</sup> De diachronie van de tijd als een 'ont-eigening' van het zelf is verbonden met de mogelijkheid om de idee van het oneindige ('God') filosofisch ter sprake te brengen zonder dat de beweging van het subject naar de ander uiteindelijk als doel heeft om bij God aan te komen.<sup>12</sup>

Om terug te komen op het begin: dit is de eigenlijke reden die mij doet denken dat Levinas' idee van identiteit geen kwestie is van een winst-en-verlies rekening. Het is weliswaar mogelijk om in

---

<sup>11</sup> *De Dieu qui vient à l'idée* 12. De hele passage heeft betrekking op een 'diepste lijn' die Levinas in zijn eigen denken ontdekt en die te maken heeft met de mogelijkheid de idee van het oneindige te denken aan de hand van de diachronie van de tijd, die gekenmerkt wordt door het niet kunnen samenvallen met zichzelf. Hierin wordt zichtbaar wat Levinas noemt: 'une façon d'être vouée avant toute acte de conscience, et plus profondément que la conscience... Façon d'être vouée qui est dévotion. À Dieu, qui n'est précisément pas intentionnalité dans sa complexion noético-noématique.' Meer uitleg over deze passage en het kenosismotief bij Levinas is te vinden in mijn artikel 'An Empty Place of God, Kenosis in the Philosophy of Levinas' in Onno Zijlstra (ed.), *Letting go, Rethinking Kenosis*, Bern 2002, p. 141-176.

<sup>12</sup> Over het thema van de onteigening bij Levinas schreef ook Rudi Visker, onder andere in *Vreemd gaan en vreemd blijven, Filosofie van de multiculturaliteit* (Amsterdam 2005), met name hoofdstuk 4 en 5 (p.101-170). Een discussie over Viskers visie op de onteigening bij Levinas, met bijdragen van Johan Goud, Rudi Visker en ondergetekende verscheen in *Mededelingen van de Levinas Studiekring* 3 (1997).

zijn opvatting van het subject als een permanent proces van ont-eigening en loslaten van het zelf iets van verlies te herkennen. Maar Levinas verbindt dit verlies nooit aan de mogelijke winst van een andere, meer essentiële (ethische) identiteit. Zijn werken beloven niet de ontdekking van ons ‘echte zelf’, en ze beperken de kwestie van de identiteit evenmin tot het niveau van zelfhandhaving of het zich voeden met bepaalde ervaringen die het subject laten groeien (behalve dan op het niveau van de behoefte en het genot).

Wanneer het over de relatie met de ander gaat, dan hebben de werken van Levinas betrekking op het probleem van echte communicatie – dus de vraag in hoeverre echte communicatie met de ander, en met God, mogelijk is. Anders gezegd: zijn vraag is hoe een subject denkbaar is dat zich in werkelijke communicatieve verhoudingen begeeft. Het begin van de paragraaf over communicatie in AE laat al een verband zien tussen het ‘kenotische’ subject en de mogelijkheid van echte communicatie: Levinas zegt daar dat de relatie met de ander pas echte communicatie kan zijn als het subject niet als ‘ik’, maar als ‘zich’ benaderd wordt, dat wil zeggen: vanuit het perspectief van de contractie en de ont-eigening (‘dépossession’).

Deze echte communicatie is iets anders dan het zoeken van zekerheid of het streven om met zichzelf samen te vallen. Beide moeten worden losgelaten, dan is communicatie met de ander ‘une vie dangereuse’ en ‘un beau risque à courir’. Levinas stelt daarbij de ironische vraag of de diepere betekenis van het woord ‘beau’ in deze staande uitdrukking wel voldoende doorgedrongen is (AE 154). Ook in ander verband haalt hij het open-einde karakter naar voren van het bestaan van de subjectiviteit als ‘kenosis’. Het is een werkelijk avontuur waarvan we niet weten hoe het kan verlopen of aflopen.

‘Want er is geen eind en geen voleinding. Het Verlangen naar het absoluut andere is geen behoefte die in geluk tot rust komt.’<sup>13</sup>

### *Identiteit en biografie*

Een vraag die altijd terugkomt met betrekking tot Levinas’ idee van identiteit als uitverkoren tot uniciteit zonder zijn eigen uitverkiezing te hebben gekozen, is de plaats of mogelijkheid van reflectie daarbinnen. Kan de subjectiviteit ten aanzien van het ‘loslaten van zichzelf’ nog een standpunt innemen? Is zelfreflectie niet noodzakelijk, voor een werkelijke ervaring van verantwoordelijkheid die verbonden kan worden aan je eigen levensverhaal, je biografie?

En wat zou deze biografie voor mij en anderen kunnen betekenen als ik niet in staat was om ook op het leven van anderen te reflecteren, en mezelf zou kunnen verbeelden in de plaats van de ander te staan, zoals omgekeerd de ander in mijn plaats kan komen? Dit proces van verbeelding en representatie is belangrijk in Ricoeurs idee van een hermeneutisch zelf. Maar hoewel Levinas citeert uit de grote werken van de wereldliteratuur, besteedt hij niet veel aandacht aan deze kant van het verwerven van een identiteit, aan vormende activiteiten als lezen, naar biografieën van anderen luisteren, of met vrienden te discussiëren over ethische en politieke vragen. Ik ben het met Levinas eens dat onze verantwoordelijkheid voor anderen en onze gevoeligheid voor hun welzijn aan de basis ligt van menselijke interactie. Maar ik denk ook dat deze nadruk op de asymmetrie in de intermenselijke relaties om een correctie vraagt. En dat betekent dat het nodig is om opnieuw te denken over de relatie tussen identiteit als biografie of betekenisvol verhaal aan de ene kant en het gescha-

---

<sup>13</sup> Emmanuel Levinas (1990), *Humanisme van de andere mens*, Ingeleid, vertaald en toegelicht door prof.dr. A.Th. Peperzak, Kampen, p.99.

pen-zijn tot verantwoordelijkheid aan de andere kant. In dat opzigt verdient Ricoeurs kritiek op Levinas in *Soi-même comme un autre* opnieuw de aandacht.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Paul Ricoeur (1999), *Soi-même comme un autre*, Paris. Van belang is met name de vraag op welke manier het subject zich het gebod en de vraag van de ander eigen kan maken, en welke rol de zelfkennis en de hulpbronnen van de communicatie hierbij spelen (p.391).

## Conscience as breaking through identification

*Emilie Van Daele*

According to Levinas, Western philosophy has been a reduction of the other to the same by interposition of a middle and neutral term that ensures the comprehension of being.<sup>15</sup> This reduction of the other to the same has manifested itself mainly in the search for knowledge, in the search for truth. The subject of knowledge becomes then the outstanding example of the Same or the event of identification. But this reduction is not only limited to the search for knowledge. It has infiltrated other levels of existence such as social life, politics, ethics, and also – and this will be the main subject of my paper – how we view conscience.

We will try to illustrate this with the view of conscience Hannah Arendt develops in *The Life of the Mind*. In this book Arendt considers conscience as a side effect of thinking.<sup>16</sup> As a disciple of Husserl and Heidegger we will see that she holds on to a strong ‘sense-giving’ subject – sense-giving as a way of identification. She bases her view on the experiences of several Western Philosophers – experiences that concern thinking, consciousness, and conscience – although these philosophers’ view of conscience is quite different from the one she develops in *The Life of the Mind*.<sup>17</sup>

In what follows I will put forward a few aspects of how she conceives thinking and how she relates it to conscience. I admit that I will be selective in putting forward the ideas of Arendt and

---

<sup>15</sup> E. Levinas (1969), *Totality and Infinity*, translated by A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, p.43.

<sup>16</sup> H. Arendt (1971), *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace & Company, p.191.

<sup>17</sup> Only the view of Socrates concerning conscience is literally adopted.

that I will emphasize certain aspects in order to contrast them in a clear way to the philosophy of Levinas.

### *Hannah Arendt's view of thinking and conscience*

Thinking is the soundless dialogue of the I with itself. To have intercourse with itself the mind reduces plurality of the world to the duality of me and myself – the split which is inherent in all consciousness. So thinking is the withdrawal from the common-sense world. In this withdrawal we make absent what was present – we reduce plurality to duality -, but we also make present what was absent. This implies remembrance and anticipation. ‘Thinking is out of order [...] because it inverts all ordinary relationships: what is near and appears directly to our senses is now far away and what is distant is actually present. [...] Thinking annihilates temporal as well as spatial distances. I can anticipate the future, think of it as though it was already present, and I can remember the past as though it had not disappeared. [...] Time and space themselves are abolished in the thinking process.’<sup>18</sup>

She also describes thinking as a self-destructive tendency with regard to its own results. She writes: ‘ [...] the business of thinking is like Penelope’s web; it undoes every morning what it has finished the night before. For the need to think can never be stilled by allegedly definite insights of wise men; it can be satisfied only through thinking, and the thoughts I had yesterday will satisfy this need only today to the extent that I want and am able to think them anew.’<sup>19</sup>

It is this deconstructive activity of thinking that can lead – according to Arendt – to a way of moral behavior. Moral behav-

---

<sup>18</sup> Ibid., p.85-86.

<sup>19</sup> Ibid., p.88.

ior is not the result of a principle that we apply to every single situation. This would lead to immoral behavior. The constant deconstruction of moral principles through thinking on the other hand could lead us to moral behavior because it forces us to react to each situation differently.

In *Responsibility and Judgment* Arendt writes that the reason why certain people didn't collaborate with the Nazi's was not that they held on to the principle 'Thou shalt not kill', but that they were not willing to live with a murderer – namely themselves. They were able to maintain a soundless dialogue with themselves. They were able to think and question existing norms. That is why we should distrust people who hold on strongly to norms because when norms are changed people are so used to having these norms that they will probably adopt the new ones. Sceptics on the other hand will be more reliable in this situation because they are used to question norms and to live without them. But although thinking is in Arendt's view a deconstructive activity – of which she can say that conscience is a side effect –, we will see that she holds on to the identity of the self and that thinking cannot escape the subject that thinks.

Arendt has tried to see thinking not only as a quest and desire for knowledge. For her thinking is also the quest for meaning. She bases her view on the distinction Kant made between reason (*Vernunft*) and intellect (*Verstand*). The intellect desires to grasp what is given to the senses, its criterion is truth and truth is located in the evidence of the senses. Reason on the other hand wishes to understand its meaning. It asks what it means for something to be. We also see here how much she holds on to Husserl when she writes: "All thought arises out of experience, but no experience yields any meaning or even coherence without undergoing the operations of imagining and thinking. Seen from the perspective



of thinking, life in its sheer thereness is meaningless”.<sup>20</sup> In other words, meaning results from the thinking subject. The criterion will be – instead of truth that is located in the evidence of the senses – to be in harmony with oneself.

This she gets from Socrates. She gives us one of the few positive statements Socrates ever made: “It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord, and that the multitudes of men should disagree with me rather than that I, being one, should be out of harmony with myself and contradict me.”<sup>21</sup> So for Socrates it is important to stay consistent with oneself and not to become one’s own adversary.<sup>22</sup> And this is what Arendt calls conscience. “No matter what thought-trains the thinking ego thinks through, the self that we all are must take care not to do anything that would make it impossible for the two-in-one to be friends and live in harmony.”<sup>23</sup> If I commit a murder, I will become my own adversary. Conscience is to anticipate this adversary. And because it is thinking that causes this duality of me and myself, it can be said that conscience is a side effect of thinking.

We shall try to criticize this view from a Levinasian point of view and try to show why for Levinas there can be no conscience as long as the identity of the subject – as viewed above – is central. Further we shall try to develop a way in which conscience can be produced in a more Levinasian way as breaking through identification.

---

<sup>20</sup> Ibid., p.87.

<sup>21</sup> Ibid., p.181, Arendt refers to Gorgias, 482c.

<sup>22</sup> It is to this rather simple consideration of the importance of agreement between you and yourself that Kant’s Categorical Imperative appeals. Underlying the imperative, “Act only on the maxim through which you can at the same time will that it should become a universal law” is the command “Do not contradict yourself”. H. Arendt, *The Life of the Mind*, p.188.

<sup>23</sup> Ibid., p.191.

### *Criticism from a levinasian point of view*

A first objection could be that conscience cannot be based on thinking because in thinking all initiative lays in the subject. The subject is the *archè*. In this view everything can be reduced to the present of the subject: he can anticipate the future, think of it as though it was already present, and he can remember the past as though it had not disappeared. Levinas calls this synthesizing of the past, present and future the subject's synchrony.<sup>24</sup>

Levinas offers us an objection to this view of temporality. Time, he says, is a relationship to what cannot be assimilated or comprehended by consciousness. For Levinas the future is an exteriority in an absolutely surprising way. Expectation can never be the mastery of the future; it remains an event in the present. Levinas also says that there exists a past 'so past' that it is irrecoverable and unrepresentable because it was never present. For Levinas there exists an aspect of time that 'breaks up' temporality despite the self's effort to recuperate everything through memory and prediction. Levinas calls this diachrony. It is a structure that no thematizing movement of consciousness can recuperate. It is a disruption by the face of the other person.

The appearance of the face of the other person is not merely a temporal event that one could predict. It is ungraspable. This face calls into question the self's mastery of time because the time of the other is not one that can be synthesized into the thematic grasp of the present moment. The other also carries with it a past that the self cannot remember, because the self cannot remember the events the other person once experienced. 'For the self, the time of the other person is incommensurate with its own consciousness of time. There is no way that the self may reduce

---

<sup>24</sup> In what follows I make use of the book *Levinas: A Guide for the Perplexed* by B.C. Hutchens, p.68-74.

the other person's experiential perspective on time to its own arrogation of time. Once diachrony is apparent to the self, there is a refusal of conjunction, an inability to bring the two times together into a single [...] time.'<sup>25</sup>

So Arendt doesn't take the other – and the time of the other – into serious consideration. We can try to be in harmony with ourselves and represent the past and future in the present but we cannot represent through thinking the past and future of the other person into our present. Thinking reduces plurality into a duality and the other person is not a part of this duality.

A second objection from a Levinasian point of view can be directed towards the idea that thinking is the quest for meaning. Hannah Arendt wrote that “life in its sheer thereness is meaningless”.<sup>26</sup> Meaning results from the thinking subject. Meaning results from the subject as *archè*. In this way the subject can reduce everything to itself without meeting any obstacles. If we want to see thinking as a quest for meaning, than we have to take into consideration that the other person will not be involved in this quest. Thinking reduces all plurality to the duality of me and myself. In this view meaning has got nothing to do with the other person.

For Levinas however there exists a meaning, a sense that has a meaning out of itself, and not by virtue of the meaning I give to it. A sense that expresses itself. For him sense is impossible on the basis of an ego which exists, as Heidegger puts it, in such a way that “he is in his very existence in question as to his existence”.<sup>27</sup> In other words, sense is impossible on the basis of an ego that is only interested in itself, and is only defined by care for himself, and as a tendency to persist in his own being.

---

<sup>25</sup> B.C. Hutchens, *Levinas: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London, 2004, p.71.

<sup>26</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, p.87.

<sup>27</sup> E. Levinas (1987), *Collected Philosophical Papers*, translated by A. Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, p.90.

The other who faces me is not included in the totality of my sense-giving activity. The epiphany of the other involves a signifyingness of its own, independent of the meaning received from the subject. The other comes to us without context or mediation; he signifies by himself. He is sense, for he gives sense to expression itself.

So if it is the subject that confers meaning to life through thinking then this can be interpreted as a central violence to the other that denies the other his or her sense. Levinas calls this violence “totalization”. We could ask ourselves if the quest for meaning shouldn’t be maintaining a dialogue with that which signifies out of itself – the other – instead of maintaining a dialogue with me and myself – which is thinking.

A third objection is that against the harmony with oneself. Conscience was formulated as an attempt to stay in harmony with oneself. From this it already follows that there has to be something that precedes this harmony. From where arises this need to stay in harmony with oneself? Remorse in this view appears only when one becomes one’s own adversary. Conscience appears as an after-thought. It appears when it is already too late. For Levinas, however, the ethical command appears before wrong has been done. The face commands me ‘Thou shalt not kill’ and pursues and accuses us before any initiative has been taken to do any wrong. And even if we try to anticipate not becoming one’s own adversary, this anticipation relies only on the harmony and consistency of the I.

Starting from its own initiative and constantly returning to itself the subject is a self that stays identical with itself without referring to something else. It is like Ulysses, whose adventure in the world was only a return to his native island – a complacency in the Same, an unrecognition of the other.<sup>28</sup> This identity howev-

---

<sup>28</sup> Ibid., p.91.

er is not a static identity, it is a dynamic process, namely the process of identification.

Levinas also refers to Socrates. But he understands his teaching in a slightly different way. For him Socrates' teaching is the primacy of the same, namely: to receive nothing of the Other but what is in me.<sup>29</sup> Levinas sees the same thing in Socrates as Arendt, but he doesn't appreciate it in the same way as Arendt does.

According to Levinas we will not reach conscience as long as we start from this process of identification because this would be a conscience that remains totalizing and doesn't give a proper account of the other.

### *Conscience as deconstructing identification*

For Levinas conscience is the opposite of identification, the opposite of being in harmony with oneself. Ethical behavior and conscience appear there where the subject cannot stay in harmony with itself. They emerge when there appears an opposition to my synthesizing synchrony. This opposition calls into question the self's mastery of time. It is the opposition of something that cannot be synthesized into the thematic grasp of the present moment. Conscience cannot result from thinking because pure criticism does not lie in the thematization operated by reflection on the self. The ego, in consciousness reflecting on itself escapes its own critical eye.<sup>30</sup> It cannot radically criticize itself because the criticism it practices is a thematizing reflection on itself that has its initiative out of itself. This radical criticism can only come from the other. It is the opposition of the other that breaks through my

---

<sup>29</sup> E. Levinas, *Totality and Infinity*, p.43.

<sup>30</sup> E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, translated by A. Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1981, p.92.

conceptual grasp. The other incessantly surpasses the meaning I want to give to it; it breaks through the forms of my intentionality and questions it.

This opposition is not something that is coming up against my freedom. It is something that escapes my freedom. It hinders me in my being in harmony with myself. It is an inversion of consciousness that Levinas calls obsession. Obsession appears when we cannot grasp something that bothers us and that occupies us, something that we cannot leave behind us. It is the impossibility of the self's mastery. "Obsession undoes thematization, and escapes any principle, origin, will or archè."<sup>31</sup> Something infiltrates us that we cannot recognize and thereby hinders the return to our self. We are being expelled from our identity, from our harmony and forced in the opposite direction.

It is in other words a process that departs from the other and that doesn't occur out of my initiative. It is the obsession by the other that reduces the ego to a self on the hither side of my identity, prior to all self-consciousness. This reverting to oneself – as Levinas calls it – is not to establish oneself at home. It is to be like a stranger, hunted down even in one's home, contested in one's own identity. It is to empty oneself constantly of oneself. To be emptied of the identity of being someone.

This inversion of consciousness is no doubt a passivity – but it is a passivity beneath all passivity.<sup>32</sup> It is not like the process of intentionality, where even if we are undergoing things, we also are assuming them at the same time. This undergoing is already an active passivity. What one undergoes is already caught in a horizon of retention and protention. This is why the inversion of consciousness, this reverting to oneself where Levinas speaks of is called a passivity more passive than every passivity – as in op-

---

<sup>31</sup> Ibid., p.101.

<sup>32</sup> Ibid., p.101.

position to being in harmony with oneself, which is still an active process of thinking.

The obsession by the other penetrates the ego with a distrustful of oneself. This unsettling condition confronts it with an anxiety and restlessness that makes it impossible to stay with oneself. In *Humanism of the Other* Levinas writes: “something has overflowed my freely made decisions, has slipped into me unbeknownst to me, alienating my identity.”<sup>33</sup> This alienation hinders the harmony with itself – the ego that is identified in finding itself. “The reunion of self and self is a flop. [...] I is an other.”<sup>34</sup> The return to the self becomes interminable detour.”<sup>35</sup>

Because of this impossible return “men seek one another in their incondition of strangers”<sup>36</sup>. And further he writes: “No one can stay in himself.”<sup>37</sup> This is something completely different from the conscience that Arendt puts forward. In her view conscience is not interested in the world where the wrong is committed or in the consequences that the wrong will have for the future course of the world. It is mainly interested in its individual self and its integrity and not in the other person.<sup>38</sup> As long as we see conscience in that way it stays a way of totalization, because: “What I cannot live with may not bother another man’s conscience. The result will be that conscience will stand against conscience.”<sup>39</sup>

---

<sup>33</sup> E. Levinas (2003), *Humanism of the Other*, translated by Nidra Poller, Urbana: University of Illinois Press, p.62.

<sup>34</sup> Idem, p.60.

<sup>35</sup> Idem, p.67.

<sup>36</sup> Idem, p.66.

<sup>37</sup> Idem, p.67.

<sup>38</sup> H. Arendt (1969), Civil Disobedience, in: *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, p.60-61.

<sup>39</sup> Ibid., p.64. We see in this text how well Arendt is aware of the consequences of her view on conscience.

### *Paradoxical recurrence*

But in spite of this impossible return, Levinas also affirms a certain kind of recurrence. He seeks this recurrence beyond or on the hither side of consciousness.<sup>40</sup> The reflection on oneself proper to consciousness, the ego perceiving the self, is not like the antecedent recurrence of the oneself, the oneness without any duality of oneself.<sup>41</sup> This recurrence of the oneself in the subject is prior to any distinction between moments which could present themselves to a synthesizing activity of identification.

So there is something paradoxical at work: on the one hand the subject is constantly being emptied of itself – because of the restlessness caused by the other that makes it impossible to stay with oneself; on the other hand there is a withdrawal in-oneseff which is an exile in oneself, a folding back upon oneself. So there is an impossible return to oneself and a withdrawal in oneself – a recurrence – at the same time! Simultaneously there appears a break-up and a contraction. This recurrence by contraction is the self.

And this contraction caused by the other makes room for the other. Through its inwardness the self leaves so much room for the other that it will become in a way for the other. So this recurrence to oneself is not seen as a return like that in thinking; instead of a reduction and identification of the other to the same it is seen as a contraction of the subject that leaves room for the other.

---

<sup>40</sup> E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p.103.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.104.



## *Conclusion*

According to Levinas conscience cannot be based on thinking because in thinking we cannot escape the ontological game of totalization. The main reason however is that thinking doesn't take the other into serious account. It reduces plurality to the duality of I and myself; and the other will never be a part of this soundless dialogue. The conscience Arendt puts forward is mainly interested in its individual self and its integrity and not in the other person.

So we are inclined to support the view of Levinas, namely that ethical behaviour and conscience appear there where the subject cannot stay in harmony with itself and encounters an opposition that breaks through its synthesizing identification. Levinas speaks of this opposition as a transcendence that attends its presence. The face. The task is then upon us to see what this transcendence can mean in our contemporary world.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> And this would be the subject of an entire new paper.

# **Aanzetten voor een fenomenologische ethiek (deel 1)**

*Joachim Duyndam*

## *Inleiding*

In dit artikel wil ik de mogelijkheid van een fenomenologische ethiek verkennen. Wat is dat: fenomenologische ethiek? Hoe verhoudt deze zich tot andere vormen van ethiek, en wat kan de betekenis ervan zijn in ethische en morele debatten? Ik wil de verkenning van deze vragen uitvoeren aan de hand van de ‘ethiek’ van Levinas. Deze ‘ethiek’ is namelijk in belangrijke opzichten anders dan de ethieken van zijn grote voorgangers, zoals Aristoteles en Kant. Het meest opmerkelijke verschil is wel dat wat gewoonlijk ‘de ethiek van Levinas’ wordt genoemd, eigenlijk helemaal geen ethiek is. Vandaar de aanhalingstekens. Terwijl Aristoteles een ethiek formuleert van deugden: onontbeerlijke en verwervbare kwaliteiten die het leven tot een moreel goed leven maken zoals moed, rechtvaardigheid, vrijgevigheid, vriendschap – en terwijl Kant een in de menselijke rede gefundeerde categorische imperatief formuleert die de grondslag biedt van de moraal, doet Levinas niets van dit alles. Nergens, in geen enkel boek of artikel, schrijft hij ons voor, noch beveelt hij ons aan, hoe we moeten leven, welke handelingen geoorloofd zijn en welke niet, wat nu eigenlijk goed is, hoe de ideale samenleving eruit ziet en welke deugden daartoe leiden, of iets van dien aard.

Wat doet Levinas dan wel? De filosofie van Levinas kan een fenomenologie van de morele ervaring worden genoemd. Fenomenologie vertrekt vanuit de ervaring. Zij behelst, bondig gezegd, een beschrijving en reconstructie van wat zich in de ervaring toont als onderliggende structuur ván die ervaring. We zullen nog

zien wat deze cryptische formulering precies inhoudt. De morele ervaring waar het bij Levinas over gaat is de ervaring van het aangesproken worden door de ander. Als elke ervaring is dit primair een ervaring in de eerste persoon: mijn ervaring. De morele ervaring is *mijn* ervaring van aangesproken worden door de ander. De inhoud van het appèl dat de ander in deze morele ervaring op mij doet is dat hij mij verantwoordelijk maakt. Levinas spreekt zelfs over uitverkiezing tot een oneindige verantwoordelijkheid. Deze verantwoordelijkheid in de eerste persoon, *mijn* verantwoordelijkheid voor de ander, vormt de kern van Levinas' filosofie.

Maar is dit dan geen ethiek? Fungeert Levinas' primaire verantwoordelijkheid in de eerste persoon niet als een soort categorische imperatief, die het uitgangspunt is van daarop gebaseerde normen en waarden? Nee. Weliswaar maakt de ander mij verantwoordelijk, oneindig verantwoordelijk zelfs, maar over de *inhoud* van deze verantwoordelijkheid, over wat ik zou moeten doen om deze verantwoordelijkheid waar te maken, over hoe ik mijn verantwoordelijkheid zou moeten invullen, zegt Levinas niets. Hij leidt er geen normen, waarden of deugden uit af. Verder is het niet zo dat Levinas een fundament voor de moraal zoekt, en dit vindt in de verantwoordelijkheid voor de ander. Het is eerder andersom. Hij zoekt niet een fundering voor de moraal, maar hij laat zien dat de moraal of het morele zélf het fundament is. Levinas gaat er dus van uit dat de werkelijkheid een morele basis heeft. Niet dat dit voor iedereen een evidente ervaring is, of dat men het daarover eens zou zijn. Integendeel, het wordt juist zelden onderkend, of in elk geval veel te weinig. Metaforen als 'basis' en 'fundament' moeten ons er niet toe verleiden te denken dat het hier om iets heel stevigs en sterks zou gaan. Het is juist iets kwetsbaars, iets dat meestal over het hoofd wordt gezien. Het is

een besef dat soms maar moeilijk doordringt, terwijl het op andere momenten plotseling en hevig oplicht.

Hoewel het morele volgens Levinas dus niet gefundeerd maar zelf oorspronkelijk is, is het wel te ervaren, en wel precies in de relatie met de ander; in het aangesproken worden door de ander; in het appèl dat uitgaat van ‘het gelaat van de ander’, zoals Levinas het vaak noemt. Het is dus wel een bijzondere en belangrijke ervaring, de morele ervaring die Levinas fenomenologisch beschrijft en reconstrueert. Niets minder dan het morele fundament van de werkelijkheid toont zich daarin. In dit artikel zullen we zijn beschrijving en reconstructie van wat zich in deze morele ervaring toont fenomenologisch volgen. Ons volgen van Levinas’ fenomenologie van de morele ervaring loopt parallel met de chronologie van zijn belangrijkste werken. Zo zullen we eerst ingaan op twee ervaringen die in Levinas’ vroege werk de morele ervaring van de ander voorbereiden. Dat is in de eerste plaats de ervaring rond wat Levinas noemt: de behoefte te ontsnappen, en in de tweede plaats de ervaring van transcendentie: de ervaring van datgene wat mijn bestaan overstijgt. Concreet gaat het bij deze ervaring van transcendentie om de erotiek en de dood. Vervolgens kan op basis hiervan de eigenlijke morele ervaring besproken worden, zoals deze naar voren komt in Levinas’ rijpere werk. Ten slotte bespreken we Levinas’ latere werk. Om de ‘ethiek’ van Levinas – en dat wil dus zeggen: zijn fenomenologie van de morele ervaring – te verbinden met eerdere ethieken van de westerse geschiedenis, gaan we vanuit hetzelfde fenomenologische perspectief eerst kort in op de twee eerder genoemde grote voorgangers van Levinas: Aristoteles en Kant. In overzicht<sup>43</sup>:

---

<sup>43</sup> In deze editie van de *Mededelingen* is dit artikel opgenomen t/m §3. De rest van dit artikel verschijnt volgens plan in een volgende aflevering van dit tijdschrift.

1. Fenomenologische ethiek: Aristoteles, Kant, Levinas
2. Levinas en de ervaring van en rond ontsnapping, aan de hand van *Over de ontsnapping (De l'évasion, 1935)*.
3. Levinas en de ervaring van erotiek en dood als de momenten waarin transcendentie optreedt in mijn bestaan, aan de hand van *Van het zijn naar het zijnde (De l'existence à l'existant, 1947)* en *De tijd en de ander (Le temps et l'autre, 1947)*.
4. De morele ervaring van de ander als ander, zoals deze naar voren komt in Levinas' rijpere werk, culminerend in zijn eerste hoofdwerk *Totaliteit en Oneindig (Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, 1961)*.
5. Levinas' latere werk: zijn tweede hoofdwerk *Anders dan zijn (Autrement qu'être ou au delà de l'essence, 1974)*.
6. Bevindingen ten aanzien van de mogelijkheid van een fenomenologische ethiek.

### *1.1 Fenomenologische ethiek: Aristoteles en Kant*

Vanuit een fenomenologische perspectief kijken naar de ethieken van Aristoteles en Kant betekent die ethieken begrijpen vanuit hun respectievelijke ervaringscontexten. Deze benadering wordt geïnspireerd door de Amerikaanse filosoof Alasdair MacIntyre (1929), die met zijn boek *After Virtue* (1981) de aanzet heeft gegeven tot de hedendaagse herleving van de deugdethiek. We kunnen, zegt MacIntyre, in de ethiek niet doen alsof we zouden beschikken over een soort gereedschapskist waarin allerlei ethisch instrumentarium naast elkaar voorhanden is: deugden, morele principes, idealen, bijbelse voorschriften, enzovoort. Niet alleen zijn deze door hun ongelijksoortigheid onderling nauwelijks verenigbaar, maar zij zijn bovendien afkomstig uit volstrekt verschil-

lende cultureel-historische contexten. Wanneer je deze afkomstigheid zou negeren en de deugden, principes, idealen en geboden gelijkelijk zou toepassen op morele kwesties, zoals vandaag veelvuldig gebeurt in ethische verhandelingen en toepassingen, leidt dat tot een abstracte en onvruchtbare vorm van ethiek. Men moet, met andere woorden, bij het hanteren van deugden en principes, idealen en geboden, altijd hun cultureel-historische gesitueerdheid verdisconteren, aldus MacIntyre.

Onze fenomenologische benadering volgt deze belangrijke les van MacIntyre, maar beperkt wat hij noemt de cultureel-historische gesitueerdheid tot de ervaringscontext. Een ethiek komt altijd op in een ervaringscontext, zo luidt ons uitgangspunt, en zij moet dan ook altijd mede in het licht van die ervaringscontext worden begrepen. Alleen op deze wijze kan de actualiteit van een bepaalde ethiek aan het licht komen, en alleen zo zijn een vruchtbare praktische bruikbaarheid en toepassing mogelijk. Dit geldt in het bijzonder voor Levinas, wiens ethiek eigenlijk geen ethiek is maar een fenomenologie van de morele ervaring. Maar het geldt ook voor Aristoteles en Kant.

### *Aristoteles*

Zoals bekend ontwerpt Aristoteles in zijn *Ethica* een idee van het goede leven, een leven waarin mensen kunnen opbloeien in een florierende samenleving. Voor de ontwikkeling of bloei van samenlevende mensen zijn bepaalde deugden noodzakelijk: kwaliteiten die mensen, in tegenstelling tot de meeste andere dieren, niet vanzelf hebben maar die door opvoeding, scholing en gewoontevorming moeten worden ontwikkeld en gevormd. Zoals moed, oprechtheid, vrijgevigheid, rechtvaardigheid en vriendschap. Er komt bij Aristoteles een beeld naar voren van een harmonische samenleving waarin ontwikkelde en welgestelde burgers, levend in een hoogstaande cultuur, zich temidden van hun

vrienden bezighouden met sport, politiek, kunst, filosofie, en al het andere dat het bestaan waardevol en mooi maakt.

Maar het is niet onbelangrijk om te weten dat Aristoteles zijn ethiek schreef in de vierde eeuw vóór onze jaartelling, op een moment dat de Atheense beschaving waarin hij leefde, reeds verregaand in verval was. Het hoogtepunt van Athenes culturele bloei lag daarvóór, in de vijfde eeuw, in de periode tussen de laatste Perzische oorlog, die de Grieken door hun overwinning vrijheid had gebracht, en de Peloponnesische oorlog, die een oorlog was tussen Grieken, en waarin Athene werd verslagen. Politiek gezien waren het voor Athene roerige tijden in de vierde eeuw, waaraan pas een einde kwam door de hegemonie van Alexander de Grote. Vanuit dit historische oogpunt is het aannemelijk dat Aristoteles zijn ethiek niet schreef als een feitelijke beschrijving van het leven om hem heen, maar als een ideaalbeeld van hoe het eens was, en zoals het hopelijk ooit weer zou worden. Vanuit een ervaren verval wilde hij een ideaal van het goede leven verdedigen; wilde hij het goede leven *redden*. Het valt zelfs te verdedigen dat Aristoteles zijn ethiek niet eens zou hebben geschreven als hij een eeuw eerder had geleefd, omdat dat dan niet nodig was geweest.

### *Kant*

Iets dergelijks geldt ook voor Kant. De morele ervaringscontext waarin Kant zijn ethiek van de autonomie ontwikkelde was er een van heteronomie. Net als in onze tijd zijn ook in de achttiende eeuw mensen overwegend geneigd om het antwoord op de vraag ‘wat is goed; wat moet ik doen om het goede te doen?’ te zoeken bij anderen, in Kants tijd in het bijzonder bij het gezag van kerk en staat. Maar dat is helemaal niet nodig, zegt Kant, want in plaats van je door anderen (kerk, staat, traditie) de wet te laten stellen, hetero-noom te zijn, kun je als redelijk wezen zelf beden-

ken wat goed is, kun je op grond van je redelijkheid jezelf de wet stellen, auto-noom zijn. Zelf denken verwijst voor Kant niet zonder meer naar individuele keuzevrijheid – integendeel, die wijst hij juist af als *Willkür* – maar naar het uitgangspunt dat je door zelf te denken het antwoord kunt vinden op de vraag: wat moet ik doen om het goede te doen? Je hoeft je voor het antwoord op deze vraag niet te verlaten op externe morele autoriteiten, op heteronomieën, want het volgt uit de onvoorwaardelijk geldende morele imperatief die met de menselijke rede gegeven is, en die je dus zelf kunt kennen. ‘Handel slechts volgens die stelregel waarvan je tegelijk kunt willen dat deze tot algemene wet wordt’ en ‘handel zo, dat je de mensheid zowel in je persoon als in de persoon van ieder ander, altijd tegelijk als doel, nooit alleen als middel hanteert’ – zo luiden de bekendste formuleringen van Kants imperatief. Maar Kant ontwikkelde deze absolute en universele morele regel, die iedere mens autonoom kan kennen, in de achttiende eeuw juist in oppositie met de dominante heteronomie van zijn tijd.

Als we vandaag Kants autonomie inzetten in ethische discussies, en daarbij abstraheren van de heteronome ontstaanscontext ervan, verwordt autonomie tot een losse flodder – zo zouden we in de lijn van MacIntyre kunnen zeggen. En dat zien we inderdaad gebeuren. In hedendaagse ethische debatten fungeert autonomie vaak als synoniem voor individuele keuzevrijheid. Autonomie betekent: zichzelf de wet stellen. Maar in plaats van dat ik mijzelf de algemene wet stel die mijn wil beteugelt, zoals Kant bedoelt, betekent autonomie vandaag dat mijn wil wet is. Precies wat Kant zou afwijzen als *Willkür*. We zouden daarentegen ook vandaag autonomie in de context van heteronomie moeten zien. Weliswaar is de achttiende-eeuwse context waarin de kerk ons de moraal voorschrijft niet meer de onze, maar dat betekent niet dat er geen heteronomie meer zou zijn waartegen de autonomie van



het zelf denken moet worden verdedigd. Integendeel, er is volop heteronomie. In de hedendaagse globalise-rende massacultuur neigen mensen er sterk toe te denken en te handelen zoals ‘iedereen’ dat doet. Vandaag zijn het de hetero-nomieën van de markt en de media die het zelf denken tot een lachertje dreigen te maken. Imitatief consumentisme domineert onze vrijheid, niet alleen in het handelen maar ook in het denken, waardoor de autonomie en het daarmee verbonden mensbeeld het gevaar lopen louter ideologisch te worden, louter een product van wensdenken. Mits in de juiste context begrepen, is autonomie dus ook vandaag urgent als moreel principe.

### *Ervaring*

Zowel de Aristotelische deugden als de Kantiaanse autonomie zijn, ondanks hun onderlinge tijdsafstand van ruim tweeduizend jaar en ondanks hun cultureel-historische afstand tot ons, voor de hedendaagse ethiek van onomstreden groot belang. Maar hun betekenis kan niet los van hun beider ontstaanscontext worden begrepen. Een fenomenologische benadering geeft hiervan reken-schap. Een fenomenologische benadering van de ethiek van Aristoteles veronderstelt dat Aristoteles in de tijd waarin hij leefde een verval ervoer van Griekse idealen van het goede leven. En dat hij dat goede leven wilde redden door een programma op te stellen van kwaliteiten die het leven tot een goed leven maakt; een theorie van deugden dus, die door het praktische verstand – de *phronèsis*, als de deugd der deugden – worden bestuurd. En Kant, op zijn beurt, verschijnt fenomenologisch als de denker die, ruim tweeduizend jaar filosofie overziend, gegrepen is door de idee van de waardigheid van de mens die eindelijk zijn verstand gebruikt, die durft te denken, en die evenzeer wordt verheven door de categorische imperatief in onszelf als door de oneindige sterrenhemel boven ons.

Maar hoe kunnen we, op zoek naar de actuele betekenis van de ethieken van Aristoteles en Kant, de *ervaring* als uitgangspunt nemen? De ervaringswerelden van een allochtone Athener uit de Oudheid en van een achttiende-eeuwse Koningsberger zijn toch volstrekt verschillend van de onze? Dat zijn zij inderdaad, maar toch biedt hun ervaring – of beter: wat wij als hun ervaring reconstrueren – ons wel degelijk aanknopingspunten. Zo zagen we zo-even bij Kant dat de inhoud van de door hem ervaren heteronomie een andere is dan de onze, maar dat zowel Kant als wij zoiets als heteronomie kunnen ervaren, daaraan lijden, en van daaruit een principe van autonomie kunnen ontwerpen en inzetten. En zo worden heel wat hedendaagse gemeenschapsdenkers of communitaristen, MacIntyre voorop, waarschijnlijk door eenzelfde nostalgie bewogen als Aristoteles in zijn tijd. Waar Aristoteles een hoogstaande vorm van goed leven probeerde te redden, die voor hem vanzelfsprekend een leven in gemeenschap was, proberen de hedendaagse communitaristen eveneens zoiets als gemeenschap te redden, in een context van toenemende individualisering in onze cultuur. Iemand als MacIntyre doet dat door, net als Aristoteles, de deugden in de ethiek te revitaliseren.

Terug naar Levinas. In de volgende paragrafen zullen we zo-als aangekondigd Levinas' fenomenologie van de morele ervaring chronologisch reconstrueren aan de hand van zijn belangrijkste werken. Daaraan vooraf gaan we nu eerst in op wat voor Levinas een grondervaring genoemd kan worden: de ervaring van vernedering. Een ervaring die zo beslissend is voor zijn denken, dat zijn 'ethiek' beschouwd kan worden als het tegen deze ervaring in denken.

## 1.2 Fenomenologische ethiek: Levinas

De ervaring die beslissend is voor het denken van Levinas is zonder enige twijfel die van de Shoah, de uitroeiing van de joden in de Tweede Wereldoorlog. Levinas zelf ontsnapte aan deze vernietiging door zijn krijgsgevangenschap als Frans militair in Duitsland. Hij was als genaturaliseerde Fransman onder de wapenen geroepen toen Frankrijk in 1940 door Duitsland werd aangevallen. Zijn vrouw kon in een katholiek klooster in Frankrijk onderduiken. Maar zijn verdere familie werd vrijwel geheel vermoord. In een autobiografische tekst, die onder de titel *Signatuur* is opgenomen in de bundel *Het menselijk gelaat*, zegt hij dat de ontwikkeling van zijn denken wordt beheerst door een voorgevoel van de nazi-verschrikking en de herinnering daaraan.<sup>44</sup> Dat voorgevoel mag men gerust letterlijk nemen. In Litouwen, waar Levinas in 1906 werd geboren, heerste een voor Oost-Europa bijna gebruikelijk antisemitisme. In de Oekraïne, waarheen Levinas met zijn familie in 1917 was verhuisd en waar hij de Russische revolutie meemaakte, waren de joden het slachtoffer van zowel de ‘witte’ contrarevolutionaire troepen als van de beperkende maatregelen van de ‘rode’ communistische overwinnaars. In navolging van veel andere Russische joden wijkt Levinas in 1923 uit naar Frankrijk.<sup>45</sup>

Het is waarschijnlijk onmogelijk voor een niet-jood zoals ik, die bovendien pas na de Tweede Wereldoorlog is geboren, om Levinas’ ervaring ten volle te doorgronden. Toch valt daarvan vanuit een bepaald perspectief wel degelijk iets te reconstrueren, namelijk vanuit het perspectief van vernedering. In *Het menselijk*

---

<sup>44</sup> E. Levinas (2003<sup>9</sup>), *Het menselijk gelaat. Essays*. Gekozen, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ad Peperzak, Amsterdam, p.30

<sup>45</sup> Roger Burggraeve (1980), *E. Levinas’ metafysisch-ethische herdefiniëring van het subject vanuit joodse en filosofische achtergronden* (deel 1), Leuven.

*gelaat* zegt Levinas, in een lezing in 1957 voor een gezelschap van joden, christenen en moslims:

[Hier] wil ik in herinnering brengen wat de jaren 1933-1945 voor de joden van Europa betekend hebben. Onder miljoenen menselijke wezens die toen ellende en dood ondergingen, maakten de joden de unieke ervaring door van een totale verlatenheid. Zij maakten kennis met een toestand die nog beneden die van de dingen ligt – een ervaring van totale passiviteit... Het lijden dat zij moesten delen met alle slachtoffers van de oorlog, kreeg zijn unieke betekenis door de rassenvervolging. Immers, deze is een absolute vervolging, omdat haar intentie iedere vorm van vluchten verlamt, bij voorbaat elke mogelijke bekering onmogelijk maakt, elke overgave of afvalligheid verbiedt, en hierdoor het tot zijn diepste identiteit gereduceerde wezen juist in zijn onschuld treft.<sup>46</sup>

In het perspectief van vernedering, van waaruit we Levinas' ervaring hier willen benaderen, vallen in dit citaat drie dingen op: (1) de ervaring van een toestand die nog beneden die van de dingen ligt; (2) de onontkoombaarheid van die ervaring; en (3) het subject van die ervaring als een tot zijn diepste identiteit gereduceerd wezen. Deze drie punten, die tezamen de ervaring van vernedering articuleren, vormen het uitgangspunt van onze fenomenologische reconstructie van Levinas' fenomenologie van de morele ervaring. Zoals gezegd, kunnen Levinas' filosofie als geheel, en in het bijzonder zijn fenomenologische benadering, worden beschouwd als een *tegen de vernedering in denken*.

### *Vernedering*

Een mens behandelen als een ding geldt in het algemeen als vernederend voor die mens. Een toestand ervaren die nog beneden die van de dingen ligt, is dan wel een zeer vernederende ervaring. Maar is het begrip vernedering wel toereikend om datgene te be-

---

<sup>46</sup> *Het menselijk gelaat*, p. 38

schrijven wat uiteindelijk een massale en systematische moord was? Laten we bij deze vraag even stilstaan. De moeilijkheid is dat vernedering een zeer ruim begrip is. Allerlei vormen van kleineren vallen eronder, van het opzettelijk negeren tot toebrengen van leed. Ook instituties en overheden kunnen mensen vernederen. Vernedering is waarschijnlijk zo oud als de mensheid en lijkt in alle culturen voor te komen, al is de betekenis en de waardering ervan niet in alle culturen gelijk. Juist omdat het zo'n ruim begrip is, is het moeilijk om theoretisch precies te definiëren wat vernedering is.

En ook praktisch is het soms lastig om uit te maken of er in een bepaalde situatie sprake is van vernedering. De Israëliische politieke filosoof Avishai Margalit, die veel over vernedering heeft geschreven, wijst op het gevaar dat iets te gemakkelijk als vernedering wordt aangemerkt, waardoor het begrip verwatert en geen morele zeggingskracht meer heeft. Hoe kunnen we bijvoorbeeld weten of een beweerde vernedering ook een echte vernedering is? Iedereen weet, zegt Margalit, dat zoals er mensen zijn die vissen naar complimentjes, er ook mensen zijn die dol zijn op beledigingen. De slachtofferrol heeft nu eenmaal een bepaalde morele status, en daardoor ook iets aantrekkelijks. Je kunt ten onrechte het gevoel hebben dat je bent beledigd of vernederd. Margalit: 'Je kunt je in een gezelschap onwelkom voelen, bijvoorbeeld op een feestje. Maar dat betekent nog niet dat je wordt vernederd. Als ik echter als gastheer aan alle gasten een stuk taart uitdeel, maar jouw stuk voor je voeten op de grond gooi, dan weet je niet alleen zeker dat je niet welkom bent, maar ook dat je wordt behandeld als een hond. De kwestie is of je wordt ontmenselijkt of niet.'<sup>47</sup>

Losgekoppeld van Margalit's voorbeeld van de hond, lijkt het criterium van ontmenselijking wel geschikt om de ervaring

---

<sup>47</sup> Avishai Margalit (1996), *The Decent Society*. Cambridge Mass.

van Levinas mee te benaderen. Het is belangrijk om echte en serieuze vernedering te onderscheiden van vermeende, en trouwens ook van kleinere, meer alledaagse vormen van vernedering. Bij dit laatste kan men bijvoorbeeld denken aan het uitlachen van iemand om het struikelen over de spreekwoordelijke bananenschil. Niet voor niets treft men dergelijke taferelen eerder aan in een komedie dan in een tragedie. Het criterium van ontmenselijking maakt verder duidelijk dat vernedering behalve heel ruim ook een fundamenteel begrip is, in de letterlijke betekenis van het woord. Vernedering kan worden beschouwd als het onderliggende en verborgen thema van veel morele normen en waarden, zoals die tot uitdrukking komen in morele handvesten en verklaringen, en in reflecties daarover in de ethiek. Verborgен, want het komt opmerkelijk genoeg weinig expliciet voor. Ethische theorieën en opvattingen gaan over het goede leven, over rechtvaardigheid, over gelijke rechten, over vrijheid, over leven en dood, maar zelden over het kwaad van vernedering. Dit is niet alleen het geval in hedendaagse theorieën en opvattingen, het geldt ook voor meer historische morele bronnen en autoriteiten. Zo komt in het oudste en waarschijnlijk invloedrijkste morele handvest van de westerse geschiedenis, de tien geboden van de bijbel, vernedering niet expliciet voor. De tien geboden zeggen wel dat men niet mag doden, niet mag stelen en zijn buurmans vrouw niet mag begeren (noch diens vee), maar er staat niet dat men een ander niet mag vernederen. Er ontbreekt een gebod of verbod met betrekking tot vernedering, in het bijzonder de vernedering van ondergeschikten (die men immers het gemakkelijkst kán vernederen), zoals ‘Gij zult iemand die onder uw zeggenschap staat, of die aan uw zorg is toevertrouwd, niet vernederen’. En dit terwijl er ook in bijbelse tijden wel machtsverhoudingen bestonden waarin vernedering voorkwam. Het joodse volk, aan wie de tien geboden werden geopenbaard volgens de bijbel, was nota bene zelf net bevrijd uit de

slavernij. Dus als er iemand kon weten wat vernedering is, en dat ook een slaaf respect verdient, dan waren zij het wel.

In de westerse morele traditie figureert vernedering pas voor het eerst expliciet als thema in verschillende versies van de rechten van de mens. Historisch gezien zijn mensenrechten echter tamelijk recent. Aanvankelijk ontstaan als burgerrechten, zoals in de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring (1776) en tijdens de Franse Revolutie (1789), zijn zij pas na de Tweede Wereldoorlog in 1948 door de Verenigde Naties als universele mensenrechten geproclameerd. Maar ook in deze VN-verklaring wordt vernedering alleen expliciet genoemd in verband met de behandeling van gevangenen, in slechts één van de dertig artikelen. Artikel 5 van de VN-verklaring zegt: ‘Niemand zal onderworpen worden aan foltering, noch aan wrede, onmenselijke of ontorende behandeling of bestraffing’. Het is dus vooral in de context van foltering en onmenselijke behandeling van gevangenen dat vernedering in mensenrechtenverklaringen aan de orde is. Dat is niet zo verwonderlijk, als men bedenkt dat mensenrechten betrekking hebben op de verhouding tussen de staat en burger, en de bedoeling hebben rechten te formuleren die burgers hebben ten opzichte van hun overheid (van de vrijheid van meningsuiting tot het recht op voedsel en onderwijs).

### *Menselijke waardigheid*

Ook de ervaring van Levinas heeft betrekking op de relatie tussen een misdadige overheid en ontmenselijkte gevangenen, die bovendien geen enkel burgerrecht meer hadden. Maar de betekenis van vernedering gaat toch verder dan deze relatie tussen overheid en individu, ook met betrekking tot de rechten van de mens. In de preambule van de VN-mensenrechtenverklaring uit 1948 is menselijke waardigheid het centrale uitgangspunt. Menselijke waardigheid wordt niet alleen de vooronderstelling van alle afzonder-

lijke mensenrechten genoemd, maar zij vormt de reden om überhaupt zoiets als mensenrechten te proclameren. Blijkbaar hebben alle landen die er in 1948 bij betrokken waren, dwars door hun religieuze en culturele verschillen en tegenstellingen heen, inclusief de verschillen in moraal, elkaar gevonden op het gemeenschappelijke uitgangspunt van de menselijke waardigheid. Misschien was dit, bij alle religieuze, culturele en morele tegenstellingen, zelfs het enig mogelijke. Vandaar waarschijnlijk dat de VN-verklaring van 1948 intussen de status heeft van heilige tekst. Als we nu onder ontmenselijking – het criterium van vernedering – schending van de menselijke waardigheid kunnen verstaan, dan lijkt vernedering het omgekeerde, of preciezer: het contradictorische tegendeel van menselijke waardigheid te zijn. Vernedering is schending van de menselijke waardigheid en, omgekeerd, herstel van menselijke waardigheid impliceert het einde van de vernedering.

Als verdediging van de menselijke waardigheid dus de achtergrond vormt van de verschillende artikelen van de VN-verklaring, kunnen deze omgekeerd dus ook als een ban op vernedering worden beschouwd. Dit betreft niet alleen de zogeheten burgerlijke en politieke vrijheidsrechten onder de mensenrechten, maar ook de economische, sociale en culturele mensenrechten. Ook al ligt het misschien meer voor de hand om slavernij, onderdrukking, censuur, willekeurige vervolging en detentie, verbanning en marteling als vernederend te beschouwen dan honger, armoede, analfabetisme, werkloosheid en dakloosheid, toch worden al deze vormen van onrecht in de VN-verklaring van 1948 veroordeeld in naam van dezelfde menselijke waardigheid. Dus als het waar is dat vernedering omgekeerd evenredig is met menselijke waardigheid, dan kunnen we concluderen dat alle in de mensenrechten veroordeelde zaken vormen van vernedering zijn.



En is vernedering dus het fundamentele thema van de mensenrechten.

Maar niet alleen van de mensenrechten. Kijken we vanuit ons vernederingperspectief nog eens naar de tien geboden van de bijbel, die niet zozeer betrekking hebben op de verhouding van overheid tot burger maar op intermenselijke relaties in het algemeen, dan verschijnen zulke schijnbaar verschillende zaken als afgoderij, diefstal, liegen, overspel en zelfs moord als vernederende handelingen, als praktijken van vernedering. Dat is interessant. Op de vraag waarom afgoderij, diefstal, liegen, overspel en moord fout of slecht zijn, zou het antwoord vanuit dit perspectief kunnen luiden: omdat zij vernederend zijn. Wanneer we deze handelingen begaan, vernederen we de ander (en misschien in een bepaald opzicht ook onszelf). Wanneer ik bijvoorbeeld iets van iemand steel, verneder ik hem. Ook al ben ik in het stelen voornamelijk gericht op het kostbare ding dat ik wil ontvreemden. Door dat te doen, namelijk, behandel ik de betrokkene als iemand van wie je zomaar van alles kunt afpakken. En dit geldt *mutatis mutandis* ook voor liegen, voor overspel en zelfs voor moord. Je behandelt mensen in deze gevallen als louter middel, als oud vuil, als ‘minder dan een ding’, met wie je zoiets zomaar kunt doen. Voor ons moderne westerlingen klinkt het misschien niet zo voor de hand liggend om stelen, bedriegen, overspel en moord als vormen van vernedering te zien, maar in culturen en subculturen waar *eer* een openlijke en centrale waarde is, lijkt dit idee veel meer geaccepteerd. Toch *ervaren* ook moderne westerlingen wel degelijk vernedering wanneer ze worden beroofd, bedrogen, in de steek gelaten, verraden of verkeerd gediagnosticeerd, terwijl het gangbare morele discours in zulke gevallen eerder van onrecht of schending van autonomie spreekt.

### *Vernedering en Levinas*

We kunnen nu dus inzien, tegen de achtergrond van deze overwegingen en constatering over de mensenrechten en de tien geboden, dat het tegen de vernedering indenken van Levinas werkelijk fundamenteel is. Hoewel Levinas' 'ethiek' van de verantwoordelijkheid geen ethiek van normen, waarden of deugden is, heeft zijn fenomenologie wel degelijke ethische consequenties voor de hier besproken terreinen. Hij verschaft deze een moreel uitgangspunt.

Vernedering speelt in het gangbare morele discours, in het officiële en openlijk beleden morele leven van de moderne westerse mens een onderliggende, funderende, maar tegelijkertijd meestal verborgen rol. De relatie tussen vernedering en eer in sommige niet-westerse culturen wijst erop hoezeer de betekenis van vernedering samenhangt met culturele diversiteit. Iets dat in de ene cultuur als vernederend wordt beschouwd, hoeft dat in een andere cultuur helemaal niet te zijn. Dat zal wel de reden zijn van de vele misverstanden tussen mensen en groepen met een verschillende culturele of etnische achtergrond over zaken als eer, gezichtsverlies, respect en vernedering. Maar ondanks de culturele diversiteit komen in elke cultuur ervaringen van vernedering voor, hoe verschillend de praktijken, instituten of tradities waarin de vernedering optreedt ook zijn. Omdat vernedering – zeker als het om ernstige vernedering gaat – door de betekenisgrenzen van de cultuur heen gaat, zijn dergelijke ervaringen in principe communiceerbaar. Ik kan als westerse man, behorend tot een bepaalde klasse, enzovoort, mij inleven in vernederende ervaringen van mensen met geheel andere diversiteitcoördinaten. En wij kunnen ons verplaatsen in de allesbepalende ervaring van vernedering van Levinas, ook al hebben wij zelf niet zoiets ernstigs meegeemaakt.

Het cultuuroverstijgende karakter van de ervaring van vernedering is voor Levinas van grote betekenis. Zijn ervaring, waarover hij in het citaat hierboven spreekt, is niet alleen uniek maar ook universeel. Als zijn ervaring alleen maar uniek zou zijn, zouden wij deze niet kunnen navoltrekken; zouden wij ons er niet in kunnen verplaatsen. Maar omdat het een ervaring van vernedering is, kunnen wij dat wel. Vernedering is een schending van de menselijke waardigheid, en die is universeel.

Ten slotte nog even terug naar het citaat van Levinas waarmee deze paragraaf begon. Twee punten daarvan hebben we nog niet besproken: (2) de onontkoombaarheid van die ervaring (namelijk: van een toestand die nog beneden die van de dingen ligt); en (3) het subject van die ervaring als een tot zijn diepste identiteit gereduceerd wezen. De onontkoombaarheid van zijn ervaring van vernedering, die samenhangt met het absolute karakter van de rassenvervolging die hij meemaakte, lijkt in het licht van het leven van Levinas evident, maar is zoals we zullen zien ook kenmerkend voor vernedering als zodanig. Wat betekent echter het derde punt: dat het subject van de ervaring van vernedering een tot zijn diepste identiteit gereduceerd wezen is? Voor een antwoord op deze vraag gaan we over naar de ervaring die Levinas bespreekt in het eerste zelfstandige werk dat hij publiceerde na zijn proefschrift uit 1930, namelijk *Over de ontsnapping*.

## 2 *Ontsnoapping*

*Over de ontsnoapping* (*De l'évasion*, 1935) is in veel opzichten een opmerkelijke tekst. De relatie met de ander, waarmee Levinas in zijn latere werk zo beroemd geworden is, komt er bijvoorbeeld helemaal niet in voor. Evenmin is in deze tekst sprake van een ethische of morele kern van de werkelijkheid. Toch is het essay

qua stijl en denktrant een typische Levinas-tekst. Zo begint hij hier met te benadrukken wat de ontsnapping *niet* is. Dat zien we vaker bij Levinas. Wanneer hij in zijn latere werk zaken aan de orde stelt als gelaat, transcendentie, scheiding tussen zelf en ander – die overigens in deze vroege tekst nog geen van alle voorkomen – besteedt hij onvermoeibaar de meeste van zijn woorden aan wat deze zaken *niet* betekenen.

Zo ook in *Over de ontsnapping*. De behoefte te ontsnappen, zoals Levinas het noemt, is geen psychologisch of pathologisch escapisme. Evenmin verwijst zij naar een romantiek die het ware leven elders verwacht. Het is niet de behoefte om grenzen of beperkingen te overstijgen, van het ‘lagere’ naar het ‘hogere’ op te klimmen, de slavernij van het lichaam los te laten of te breken met de sociale dwang van conventies. Nee, zegt Levinas, dit zijn allemaal slechts varianten van een fundamentele onderliggende ontsnappingsbehoefte, die pas in een filosofische analyse begrepen kan worden: de behoefte om aan het zijn zelf te ontsnappen.

Aan het zijn willen ontsnappen? Het is niet moeilijk om hierin een verzet te zien van Levinas tegen zijn leermeester Martin Heidegger. Levinas was eind jaren twintig zeer onder de indruk van Heidegger, bij wie hij colleges volgde. En hij is *Sein und Zeit* (1927) altijd als een van de belangrijkste werken van de filosofie blijven beschouwen. Het was dan ook niet minder dan een aardshok voor de jood Levinas toen Heidegger zich begin jaren dertig tot het nazisme bekende. Verzet tegen Heidegger zal de filosofie van Levinas gedurende zijn hele leven blijven beheersen. Centraal in het werk van Heidegger staat het zijn. Of preciezer: de verhouding van de mens tot het zijn. In het menselijk bestaan gaat het volgens Heidegger eigenlijk en uiteindelijk om het zijn. Niet de mens is de maat van alles, zoals het klassieke en moderne humanisme menen, maar het zijn. De mens heeft slechts het zijn te verstaan en te ‘gehoorzamen’. Van hieruit wordt het begrijpelijk

dat Levinas het zijn als iets verschrikkelijks beschouwt en beleeft, en dat hij een uitweg daaruit zoekt.

In zijn vroege werk doet Levinas dat door de ontsnapping te thematiseren. In het werk van kort na de oorlog zet hij deze zoektocht voort (te bespreken in §3 van dit artikel), en in zijn eerste hoofdwerk *Totaliteit en Oneindig* benadrukt hij het totaliserende karakter van het zijn (§4). Voor wat betreft zijn latere werk spreekt de titel van zijn tweede hoofdwerk: *Anders dan zijn*, voor zichzelf (§5). Telkens zal Levinas de massieve tegenwoordigheid en de vernederende macht van het zijn bekritisieren. Het is echter de vraag of Levinas de filosofie Heidegger hiermee recht doet. De kwestie van de verhouding tussen het denken van Levinas en dat van Heidegger blijft de geleerde commentatoren puzzelen, en het laatste woord is er nog niet over gezegd.

### *Schaamte, walging*

Levinas geeft geen voorbeelden van situaties waarin de behoefte aan het zijn te ontsnappen zich voordoet. Toch is *Over de ontsnapping* wel een echt fenomenologische tekst, in die zin dat hij de ervaring beschrijft waarin deze behoefte zich manifesteert en van waaruit de ontsnapping filosofisch kan worden gereconstrueerd. Deze ervaring is bij Levinas drieledig: verstrooiing, schaamte, walging. Uit deze drieledige ervaring wordt duidelijk dat de behoefte aan het zijn te ontsnappen de schijnbaar onmogelijke behoefte is te ontsnappen aan wie men *is*, aan zichzelf. Ontsnappen aan de gevangenschap van het zijn, zegt Levinas, is ontsnappen aan de meest radicale en onvermijdelijke ketening: het feit dat het ik zichzelf is. Het is het willen ontsnappen aan identiteit.

Op het eerste gezicht lijkt de verstrooiing de druk van het zijn te verlichten of te verdunnen. Door genietend op te gaan in allerlei vormen van verstrooiing, lijkt je jezelf even te vergeten.

Maar onvermijdelijk tref je jezelf daarna weer aan, als vastzittend aan jezelf. Dit vastgeklonken zijn aan jezelf doet zich voelen als schaamte. Het gaat daarbij niet om schaamte over een morele fout, waardoor je je niet meer met het beeld van jezelf kunt identificeren. De hevigheid van de schaamte, zegt Levinas, bestaat juist in de *onmogelijkheid* je *niet* met jezelf te identificeren. Je kunt niet anders dan jezelf zijn. Schaamte is de onmogelijkheid jezelf te verbergen, niet eens zozeer voor anderen maar vooral voor jezelf. Heel dit onbehagen van verstrooiing en schaamte culmineert ten slotte in de walging. Onze misselijkheid betreft niet een ziekmakend obstakel van buitenaf, dat overwonnen kan worden of waarvan men zich kan afkeren, maar komt van binnenuit. Het is de weerzinwekkendheid van het zijn, van de onontkoombare aanwezigheid van onszelf bij onszelf die, aldus Levinas, *zum Kotzen* is.

*Over de ontsnapping* is een tekst uit de jaren dertig, van vóór de Tweede Wereldoorlog. Vóór de ervaring van totale vernedering dus, die voor Levinas zo beslissend was. Maar het is duidelijk dat het voorgevoel van de nazi-verschrikking, waarvan Levinas aangeeft dat het tezamen met de herinnering eraan zijn denken beheerst, zoals we hierboven zagen, geen loos woord is. De krachtige fenomenologische taal van *Over de ontsnapping* drukt dit voorgevoel heftig uit. Daarbij is het wel goed om te bedenken dat het voor ons na-oorlogers nauwelijks meer mogelijk is om de jaren dertig van de twintigste eeuw anders te bezien dan door de bril van wat er daarna is gebeurd. Alsof de Holocaust toen al begonnen was. Toch moeten we proberen het bij Levinas' voorgevoel te houden, als we de betekenis van deze vroege tekst op waarde willen schatten, en vooral als we de actualiteit van de tekst in beeld willen krijgen. Wat betekent het om aan identiteit te willen ontsnappen, en hoe zou men zoiets kunnen doen?

Levinas bespreekt wel de behoefte om te ontsnappen maar geeft niet aan hoe men zou kunnen ontsnappen. Maar misschien is dit juist wel typerend voor zijn beklemmende voorgevoel, dat zich uit in zulke onontkoombare gevoelens als schaamte en walging, die hij in *Over de ontsnapping* fenomenologisch bespreekt. Dezelfde onontkoombaarheid die we hierboven tegenkwamen in het belangrijke citaat, dat van veel later datum is.

### *Identiteit*

Op het eerste gezicht lijkt Levinas' tekst over de behoefte te ontsnappen aan wie men is helemaal niet actueel. Zien we vandaag niet vooral ideologische beklemtoning en therapeutische versterking van identiteit? Je kunt toch alleen maar gelukkig zijn als je jezelf bent? Het zit anders. En Levinas' analyse uit de jaren dertig is actueler dan ooit. Juist vanwege deze actualiteit zullen we er nu wat dieper op in gaan.

In een belangrijk, maar weinig bekend essay: *Een hoofdstuk theologie na 'de dood van God'*, maakt de bevrijdingstheologe Dorothee Sölle onderscheid tussen religieuze en postreligieuze identiteit.<sup>48</sup> In een religieuze constructie van identiteit wordt wie je bent niet bepaald door de vele rollen die je maatschappelijk en privé vervult, maar door de unieke relatie die je als individuele ziel onderhoudt met God. Achter de rollen die een persoon in het leven vervult, en waarin iemand in principe vervangbaar is, ziet God het onvervangbare ik, aan wie hij als regisseur de verschillende rollen heeft toebedeeld. Het zijn in deze visie uiteindelijk niet de altijd vervangbare en vergankelijke maatschappelijke functies, posities, status, aanzien, relaties of vriendschappen, die iemands identiteit bepalen, maar het is de relatie met God – de

---

<sup>48</sup> Dorothee Sölle, *Plaatsbekleding. Een hoofdstuk theologie na 'De dood van God'*. Utrecht, 1966. Vertaling van: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'*. Berlin, 1965.

uitverkiezing Gods – die iemands eigenlijke identiteit als unieke en onvervangbare persoon áchter al deze rollen bepaalt.

Sinds de zogeheten ‘dood van God’ in de westerse cultuur – wat uiteraard niet een historisch dateerbare gebeurtenis is, maar een proces dat zich sinds de Verlichting langzaam heeft voltrokken – is de moderne zelffundering als constructie van identiteit voor de religieuze identiteit in de plaats gekomen. Het moderne individu ontleent zijn identiteit niet aan zijn relatie met God maar aan de relatie met wat het zelf voortbrengt: zijn werk, zijn prestaties, zijn status, zijn hobby’s, zijn smaken en voorkeuren, kortom de zelfstilering van zijn leven. Deze tonen het authentieke zelf van het moderne individu. Als het gaat om identiteit is authenticiteit de opdracht die de postreligieuze mens zichzelf stelt. Men moet zichzelf zijn, en dit bereikt men door zelfconstructie van de eigen identiteit. Maar identiteit die wordt ontleend aan werken en prestaties is per se voorwaardelijk. Want precies in zijn werk, prestaties en producten is men altijd vervangbaar of inwisselbaar door anderen, en is niemand onmisbaar.

Daardoor is met de overgang naar postreligieuze identiteit, hoe historisch begrijpelijk en onvermijdelijk ook, wel iets belangrijks verloren gegaan, namelijk de vanzelfsprekende en onvoorwaardelijke uniciteit of onvervangbaarheid van het individu. Het grote belang hiervan is gelegen in de dreiging van het afschrikwekkende tegendeel van uniciteit: overbodigheid. In onze globaliserende massacultuur, waar het zijn zich massief als massaal voordoet, is overbodigheid een gevaar dat het individu ten diepste raakt. Het besef overbodig te zijn is voor een mens onverdraaglijk, met alle gevolgen van dien. En authenticiteit kan geen wapen of schuilplaats zijn tegen dreigende overbodigheid, omdat men in dit opzicht altijd vervangbaar is.

Toch beleven we vandaag een massale zucht naar authenticiteit. In de media en op het internet trekt een onafgebroken



stroom van zelfvertoon en zelfophemeling voorbij, in de hoop gezien en erkend te worden. Het is al vaker door cultuurfilosofen opgemerkt dat in onze tijd het oog van de camera in de plaats is gekomen van het oog van God. Het is niet onwaarschijnlijk dat onder het opzichtige streven naar authenticiteit eigenlijk een verlangen naar uniciteit schuilgaat, naar onvervangbaarheid, naar niet-overbodigheid. Want in de hedendaagse verschijningsvorm van authenticiteit treden enkele opmerkelijke paradoxen naar voren. In de eerste plaats is het opvallend te zien hoe zeer al die authentieke individuen hun keuzes en zelfstilering afstemmen op erkenning door anderen, op erbij-horen, en hoezeer men daardoor juist op elkaar gaat lijken: in keuzes, in smaken, in levensvoering, en vooral in het elkaar napraten. In de tweede plaats is het de vraag in hoeverre authenticiteit iets normatief kan zijn – een norm, een waarde, een ideaal – iets waartoe men kan worden opgeroepen ('wees authentiek!'). Is het volgen van zo'n oproep niet juist het tegendeel van authentiek? Als je deze oproep gehoorzaamt, ben je precies om die reden niet authentiek; maar als je de oproep afwijst, wil je blijkbaar niet authentiek zijn!

Als authenticiteit voor het ware zijn en de ware identiteit doorgaat, zoals vandaag, dan is het zijn inderdaad weerzinwekkend, zoals Levinas zegt. *Over de ontsnapping* is meer dan actueel. We zullen verderop zien hoe Levinas juist de verantwoordelijkheid in de eerste persoon een uitverkiezing noemt, een uitverkiezing tot verantwoordelijkheid die mij uniek maakt.

### *Een toepassing: zelfmoordterrorisme*

Deze overwegingen over identiteit, en het verschil tussen uniciteit en authenticiteit, bereiden de weg voor een belangrijke 'toepassing' van het denken van Levinas. Laten we met het bovenstaande in gedachten eens proberen ons de identiteit van een aangepaste ingeburgerde immigrant in het westen voor te stellen. Ons pro-

beren in te leven in de zelfbeleving van iemand van monotheïstisch gelovige afkomst, wonend en functionerend in een postreligieuze cultuur. Monotheïsme betekent een relatie met een God van wie je aanneemt of hoopt dat hij jou ziet, maar die jij niet kunt zien. In de moderne westerse cultuur waarin jij als allochtoon functioneert, speelt deze God geen gezaghebbende of doorslaggevende rol meer. Hij is, zogezegd, dood. Op de vraag wie jij bent, of zou moeten zijn, luidt het antwoord van de cultuur dat jij dit zelf moet uitmaken. Het is aan jou je eigen identiteit te construeren, als het maar authentiek is. Opmerkelijk genoeg – want verdraagt authenticiteit zich wel met het navolgen van voorbeelden? – reikt de cultuur daarbij indrukwekkende ideaalbeelden aan. Van vrouwen die een succesvolle carrière in een creatief beroep schijnbaar moeiteloos combineren met toegewijd moederschap en een interessant vriendennetwerk, en die daarnaast ook nog eens een aantrekkelijke echtgenote zijn. En ook de hedendaagse ideale man is zo'n alleskunner die zijn uitdagende en creatieve werk combineert met zorgend vaderschap, een rijke vriendenkring, sport, uitgaan en vakanties, en natuurlijk een bloeiend seksleven.

Dergelijke idealen zijn maar voor weinigen bereikbaar. Voor de meesten die met de lege huls van authenticiteit worden opgescheept, zijn ze ziekmakend. Als autochtonen er al *burnt out* van raken, hoe is dit dan voor allochtonen? Aanpassing en inburgering vereisen dat men zich de authenticiteitverwachting eigen maakt, maar onze cultuur laat allochtonen meer dan autochtonen op dit punt in de steek. Daardoor is de authenticiteits eis voor hen bedreigender dan voor de meeste moderne westerlingen, die er domweg achteraan lopen. Authenticiteit werpt het individu volledig terug op zichzelf, ze isoleert, ze bindt je vast aan wie je bent. Maar wie ben je dan eigenlijk, als aangepaste en op jezelf aangewezen? Ineens wordt de ervaring van verstrooiing, schaamte en

walging heel voorstelbaar. Je komt niet meer onder jezelf uit, je stikt er haast in, je walgt van jezelf. En laten we niet vergeten dat schaamte en walging gepaard gaan met woede. Wanneer je vervolgens je eigen kleine verhaal van schaamte, walging en woede kunt verbinden met een groter verhaal, ook al is dit oud en verbrokkeld, dan kan dit een bevrijding van jezelf lijken, zeker wanneer het grote verhaal een externe oorzaak van de ellende aanwijst. Het bestrijden van ‘ongelovigen’ kan door de verbinding van het kleine met het grote verhaal de allure krijgen van een goddelijke opdracht, waartoe jij bent uitverkoren.

En uitverkiezing maakt iemand uniek, zoals we zagen. Dat is niet te versmaden. Ze is bovendien een krachtige remedie tegen de schaamte en de walging waarmee de authenticiteit jou opzadelt. Want door je van bovenaf (onzichtbaar) aan te roepen, doorbreekt ze je gevangenschap in jezelf. Ze biedt ontsnapping. En door je woede te kanaliseren helpt uitverkiezing ook tegen de verstrooiing. Uitverkiezing is bevrijdend en levensgevaarlijk tegelijk. Want het maakt je geschikt voor elke opdracht die als goddelijk wordt ervaren. Zelfs als deze de hoogste prijs van je vraagt, die van je eigen leven? Ja, het geldt ook – en misschien wel júst – voor de zelfmoordterrorist. Want hoe paradoxaal het ook klinkt (en hoewel Levinas de dood als ontsnappingsmogelijkheid afwijst), met het ultieme zelfoffer bevestig je je onvervangbaarheid.

### 3 *Transcendentie*

Als Levinas zich na de oorlog in Parijs vestigt en zijn werk weer oppakt, is ontsnapping niet meer expliciet een thema in zijn publicaties, maar zijn worsteling met het zijn van Heidegger is dat des te meer. Levinas publiceert in deze jaren twee belangrijke

werken: ten eerste het boek *Van het zijn naar het zijnde* (*De l'existence à l'existant*, 1947), dat tijdens zijn gevangenschap gedurende de oorlog al werd geschreven; en ten tweede een serie lezingen die hij in 1946/47 heeft gehouden op het Collège Philosophique van Jean Wahl in Parijs, en die zijn gepubliceerd onder de titel *De tijd en de ander* (*Le temps et l'autre*, 1948). In deze twee werken doet zich een duidelijke ontwikkeling voor in het denken van Levinas.

Deze ontwikkeling zet in met een verschuiving naar het eerstpersoonsperspectief. Levinas spreekt niet meer over de mens of over het bestaan in het algemeen, maar over ik en mijn bestaan. De algemene mens is om zo te zeggen subject geworden: ik. Niet meer drukt het zijn als een massieve en misselijkmakende identiteitslast op het individu, maar ik word subject door het bestaan als mijn bestaan op me te nemen. Levinas noemt dit proces de hypostase. Het subject probeert niet meer zomaar te ontsnappen aan het zijn, als subject stel ik mij tegenover het zijn. Het zijn is niet meer mijn aan mijzelf vastgeklonken zijn, maar ik heb als subject een zekere afstand, een zekere onafhankelijkheid ten opzichte van het zijn. Het zijn verschijnt in deze periode van Levinas' werk als een verschrikkelijk anoniem gedruis, in het Frans *il y a* geheten ('er is'). We kunnen ons het *il y a* voorstellen als datgene wat er overblijft als de wereld zou zijn vergaan. Niet niets, maar een onbepaalbaar anoniem zijn, waarover niets meer te zeggen valt dan dat het 'er is'.

Toch is het ontsnappingsmotief nog niet helemaal verdwenen, als Levinas zegt dat het *il y a* te ervaren is in de slapeloosheid. Als je in het donker vergeefs de slaap probeert te vatten, dan heb je niet een helder bewustzijn van de dingen, zoals wanneer je overdag wakker bent, maar je bent ook niet buiten het wakende bewustzijn zoals in de slaap. Je zou willen ontsnappen door in slaap te vallen, maar dat lukt niet. Juist in deze schemerige tus-

sentoestand ervaar je het zijn als een anoniem, bij wijze van spreken oorverdovend gedruis.<sup>49</sup> Deze beschrijving van het *il y a* is typisch voor Levinas' fenomenologische werkwijze. Door zijn beschrijving van de slapeloosheid geeft hij niet een algemene theorie van het bewustzijn en de verschillende graden van helderheid daarin. Zijn beschrijving van de slapeloosheid is zelfs verre van volledig. Maar in het fenomeen van de slapeloosheid laat hij iets essentieels zien, namelijk de ervaring van het anonieme zijn waartegen het subject zich overdag teweer kan stellen.

Hier zien we overigens een mooie demonstratie van onze omschrijving van fenomenologie aan het begin van dit artikel, namelijk als de beschrijving van wat zich in de ervaring toont als onderliggende structuur ván die ervaring. In de beschrijving van de ervaring van slapeloosheid toont zich de onderliggende structuur van die ervaring, namelijk een subject dat zich als hypostase handhaaft tegenover het zijn, waarbij dit zich handhaven een voortdurend zich teweestellen is tegen het zijn, een permanent afstand houden. Dit wordt duidelijk in de grenservaring van slapeloosheid, als het subject door het anonieme zijn verzwolgen dreigt te worden, dat wil zeggen: als subject dreigt te verdwijnen. Subjectwording is dus voor Levinas niet het resultaat van een eenmalige gebeurtenis maar een permanent proces. De perspectiefwisseling naar de eerste persoon in deze periode van Levinas' werk versterkt zijn fenomenologische aanpak. Ervaring is immers primair iets in de eerste persoon: mijn ervaring. Door de protagonist van zijn betoog in de eerste persoon te zetten, wordt de hoofdpersoon van het verhaal een ervarend subject. Iemand als wij, zijn lezers, die de beschreven ervaring kunnen herkennen en meevoltrekken.

### *Subjectiviteit*

---

<sup>49</sup> Zie ook Ruud Welten, *Zijn en waken. Denken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Best, 1995.

Het subject zoals Levinas dat in deze periode beschrijft is een eenzaam subject. Eenzaamheid is om zo te zeggen de prijs die het subject betaalt voor zijn hypostase: zich onttrekken aan en zich positioneren tegenover het zijn. Het komt alleen te staan. De eenzaamheid houdt verband met de lichamelijke van het subject. Het aan zichzelf vastzitten, de identiteit of het zichzelf zijn, die in *Over de ontsnapping* werd beschreven als de druk van het zijn, is in *De tijd en de ander* de definitie van mijn lichamelijke geworden. Lichamelijk zijn betekent aan zichzelf vastzitten, zich niet aan zichzelf kunnen onttrekken.

Het aan zichzelf gebonden zijn is geen statische toestand, maar het is een dynamische beweging. Het is een uit zich weggaan en weer tot zichzelf terugkeren. Dit lijkt op het eerste gezicht een nogal abstracte omschrijving van het lichamelijke subject. Toch is deze structuur aanwijsbaar is tal van alledaagse concrete fenomenen, zoals wonen, werken, eten, drinken, en zelfs ademen. Hierin haal ik iets van 'buiten' mezelf en breng het naar 'binnen'. Deze dynamische structuur vormt de kern van subjectiviteit. Het is de dynamiek van alles wat het subject doet: waarnemen, denken, ervaren, handelen, zingeven. Al deze activiteiten bestaan er in dat het subject buiten zichzelf treedt, om zo te zeggen de wereld in gaat, om daar iets waar te nemen, te bereflecteren, te ervaren, te doen, of betekenis te geven, om vervolgens met het waargenomene, bedachte, ervaren, met het handelingsresultaat of de verworven betekenis weer tot zichzelf terug te keren. Zich het waargenomene, het ervaren, het bedachte en de betekenis als het ware toe te eigenen. Het subject is van dit alles het middelpunt. Niet alleen van wat het actief doet maar ook van wat het passief overkomt. Ook daarvan ben ik onvermijdelijk het centrum. Wat mij overkomt, overkomt *mij*. Al deze concrete alledaagse activiteiten vertrekken vanuit een centraal subject en keren daarheen weer terug. Later zal Levinas deze centralistische dy-

namiek *totaliserend* noemen, een dynamiek die de ander uitsluit of negeert.

De ander is in *Van het zijn naar het zijnde* en *De tijd en de ander* nog niet in morele zin present. Slechts in de gedaante van de dood en de erotiek, als momenten van andersheid of vreemdheid in mijn bestaan, komt de ander of het andere in deze werken ter sprake. De nadruk ligt in deze periode van Levinas' werk op de subjectiviteit van het ik. In *De tijd en de ander* komen het lijden en het genieten als twee grondervaringen van het lichamelijke subject naar voren. Lijden is precies de ervaring van identiteit: het aan zichzelf geketend zijn. Het lijden is de onmogelijkheid deze keten te verbreken; de onmogelijkheid om de cyclus van uit zichzelf treden en weer tot zichzelf terugkeren te doorbreken. Het is pas de ander die deze circulariteit zal onderbreken of verstoren. Dit betekent dat de zojuist genoemde activiteiten van de subjectieve dynamiek: waarnemen, denken, ervaren, handelen, zingeven, dus allemaal een aspect van lijden hebben. Maar ook van genieten! Daarover later meer.

### *Dood*

In het lijden kondigt zich de dood aan, zegt Levinas. Dat wil zeggen: in mijn identiteit als subject, in mijn aan mijzelf geklonken zijn, kondigt zich de eindigheid en de begrenzing van mijn subjectiviteit aan. Maar door mijn sterfelijkheid heb ik, al tijdens mijn leven, een relatie met de dood. Dood is een mysterie; het is de grote onbekende in ons leven. Met de dood ben ik in relatie tot iets dat niet van mij afkomstig is en wat ik niet kan integreren. De dood staat buiten de dynamiek van cyclische subjectiviteit die mijn activiteiten (waarnemen, handelen, zingeven, enzovoort) mogelijk maakt, en doorbreekt deze. Tegenover de dood sta ik volstrekt passief. In oppositie met Heidegger, voor wie de dood de ultieme mogelijkheid is van mijn bestaan, de mogelijkheid van

het onmogelijke – door *zum Tode* te leven ontwerp ik volgens Heidegger mijn eigenlijke bestaansmogelijkheden – benadrukt Levinas juist dat de dood de onmogelijkheid van elke mogelijkheid impliceert. De dood is de situatie waarin ik niet meer kan kunnen.

Mijn sterfelijke subjectiviteit, waarin ik lijd door mijn identiteit (mijn aan mijzelf gebonden zijn), in welk lijden zich de dood aankondigt, impliceert dus een relatie met iets dat transcendent is, dat zich onttrekt aan iedere mogelijke activiteit en waartegenover ik volstrekt passief sta, maar die mijn subjectiviteit niet opheft. Integendeel, door mijn sterfelijkeheid krijg ik tussentijd toebedeeld, de tijd tussen mijn heden en mijn altijd toekomstige dood, die mijn subjectieve mogelijkheden pas mogelijk maakt. Door mijn relatie met de transcendente dood word ik pas echt subject. Tussen haakjes zij opgemerkt dat Levinas, ondanks zijn hevige kritiek, op dit punt juist zeer overeenstemt met Heidegger: dankzij mijn sterfelijkeheid, dankzij mijn relatie met de ongewisse dood, krijg ik als subject mogelijkheden.

Het subject verweert zich op twee manieren tegen de dood. Ten eerste door het uitstellen van de dood. In de tussentijd leef ik zoveel en zo lang mogelijk in mijn mogelijkheden. Ten tweede door mijn generativiteit. Dat de mens niet alleen sterfelijk maar ook een generatief wezen is, een wezen dat nageslacht voortbrengt dat op zijn beurt ook weer nageslacht voortbrengt, is iets dat door filosofen traditioneel weinig serieus wordt genomen. Door Levinas wel. Dit gegeven leidt bij hem zelfs tot een andere, nieuwe tijdsopvatting. De tijd is voor Levinas niet in de eerste plaats een continuüm, een doorlopend geheel zoals ‘de geschiedenis’, maar een discontinuüm, een medium met breuken, waardoor op ieder moment een nieuw begin mogelijk is, en men geen slachtoffer hoeft te zijn van de oorzaak/gevolg-keten van de geschiedenis of van het lot.



### *Erotiek*

Met het thema van de generativiteit of vruchtbaarheid zijn we in het werk van Levinas bij de erotiek aangekomen. De erotische relatie figureert in deze periode van Levinas' werk als een tweede gedaante van transcendentie, naast de dood, waarmee het subject ondanks zichzelf een relatie heeft. Net als in de dood kondigt zich in de erotiek een radicale andersheid aan, een andersheid die de dynamiek van cyclische subjectiviteit doorbreekt, maar waarmee het subject toch in relatie staat, en wel zonder als subject te verdwijnen. Het gaat om een niet-totaliserende relatie. Een relatie waarin ik de ander niet of niet volledig kan kennen, begrijpen, behandelen of er de betekenis van kan bepalen. De ander is volstrekt anders. De 'plaats' waar dit kan worden ervaren, zegt Levinas fenomenologisch, is de erotiek. In de erotiek treedt een radicaal verschil op. Het is de ervaring van volstreekte andersheid of transcendentie.

Hierbij moet worden opgemerkt dat Levinas de erotische relatie helemaal vanuit zijn heteroseksuele mannelijke perspectief beschrijft. Dit is geen tekortkoming maar hangt samen met zijn fenomenologische werkwijze. Levinas pretendeert helemaal niet een theorie over erotiek te geven, laat staan een volledige theorie, hij beschrijft en reconstrueert via een (zijn) ervaring van erotiek een onderliggende structuur van die ervaring, namelijk de 'structuur' van radicaal verschil of andersheid. Aanvankelijk werd Levinas vanuit feministische hoek wel bekritiseerd vanwege zijn 'eenzijdig mannelijke' visie. Dat was in de tijd van het gelijkheidsfeminisme, dat er van uit ging dat man en vrouw gelijk zijn, of althans zouden *moeten* zijn, en zo de emancipatie van de vrouw nastreefde. Nu tegenwoordig in feministische kring – vanuit hetzelfde ideaal van emancipatie – juist verschillen en diversi-

teit worden beklemtoond, is men veel milder voor de in dit opzicht zo consequente Levinas.

Het sekseverschil verdeelt de werkelijkheid radicaal, zegt Levinas in *De tijd en de ander*. Het is geen verschil binnen een gemeenschappelijk genus, bijvoorbeeld het genus 'mens'. Het is evenmin een complementaire dualiteit, zoals bij Plato. Het pathos van de liefde bestaat juist in de onoverkomelijke tweeheid. De erotische relatie is het verlangen naar de ander die zich steeds terugtrekt; die mij steeds ontsnapt; die mijn greep en mijn begrip transcendeert. Ik ga in de erotische relatie op; ik word als het ware losgemaakt van mijzelf; ik lijk mijzelf te verliezen. De tederheid is geen greep. Ze kan niet worden gereduceerd tot een bewustzijn van de aanraking. De tederheid heeft een eigen intentionaliteit: als zoeken weet ze niet wat ze zoekt. De ervaring van de erotiek is de ervaring van een radicaal en onoverbrugbaar verschil. In deze ervaring tekent zich de structuur van andersheid en transcendentie af.

Hiermee stelt Levinas niet andersheid gelijk met sekseverschil; hij laat alleen fenomenologisch zien dat in de *ervaring* van het sekseverschil in de erotiek radicale andersheid wordt ervaren, die een fundamentele structuur is. Hiermee is de bodem gelegd voor wat in de periode na *Van het zijn naar het zijnde* en *De tijd en de ander* wordt ontwikkeld tot de ethische relatie tussen mij en de ander. Deze ontwikkeling culmineert in Levinas' eerste hoofdwerk *Totaliteit en Oneindig*. Deze periode bespreken we in de nu volgende paragraaf. Daar zullen we ook ingaan op het voor Levinas zo belangrijke genieten, en zullen we dit opnieuw verbinden met belangrijke toepassingen van de 'ethiek' van Levinas.

(wordt vervolgd<sup>50</sup>)

---

<sup>50</sup> Zie noot 1

## Wat is geduld?

### Enkele overwegingen bij een citaat van Levinas

*Ruud Welten*

*La violence n'arrête pas le Discours; tout n'est pas inexorable. Ainsi seulement la violence reste supportable dans la patience.*

*Het geweld roept het spreken geen halt toe; niet alles is onverbiddeijk. Alleen zo blijft het geweld in het geduld te verdragen.<sup>51</sup>*

Het is waar: het geduld is een deugd, maar voor Levinas is het veel meer dan dat. In dit citaat wordt het geduld tegenover de onverbiddelijkheid van het geweld geplaatst. Een citaat over geweld en geduld.

Wat is geweld? Geweld is het ondergaan van iets dat mij doet lijden. Want nooit neem ik zelf het initiatief om te lijden onder het geweld. In het lijden *onderga* ik. Ik onderga pijn of verdriet. De term 'ondergaan' geeft al aan, dat het hier gaat om iets dat ik niet heb gewild, dat geen resultaat is van mijn intenties. Toch gaat het er niet om, dat ik slachtoffer ben van een onrecht dat mij wordt aangedaan, maar veeleer dat ik een wezen ben dat bij machte is te ondergaan. Dat betekent: ik ben een wezen dat in staat is geraakt te worden. En deze *affectiviteit* vormt het hart van Levinas' filosofie. Op een bijzondere manier is het geweld dus precies datgene wat niet met een dialectiek van niet-geweld overwonnen kan of moet worden, maar draagt het feitelijke bestaan van het geweld de overwinning ervan al in zich mee. Het geweld wordt dus niet door een contrageweld overwonnen. Het geweld manifesteert de affectiviteit. We spreken van 'natuurgeweld' wanneer na een bliksemingslag rotsblokken kletterend met

---

<sup>51</sup> E. Levinas (1971), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag: Martinus Nijhoff, p. 267

een vernietigende kracht de berghelling omploegen. Maar is hier sprake van *geweld*? Kunnen stenen geweld ondergaan? Of is het geweld omdat, wij, die begiftigd met zijn affectiviteit het als geweld herkennen? Het geweld wordt dus wezenlijk *ondergaan*. Het overkomt mij. Mijn wil verzet zich ertegen, totdat ik eronder dreig te bezwijken.

Waar het lijden het subject benauwt en in zijn bewegingsruimte beperkt, daar is het geduld als een 'ondergaan' veel passiever. In het lijden wordt de wil gevangen gehouden. We kunnen geen kant meer op, het lijden duurt voort, de wil blijkt machteloos te zijn. Maar wat moeten we willen? Het lijden roept onmiddellijk op tot verzet terwijl het geduld echter een passieve acceptatie impliceert. Het is daarom goed om ons bij deze overwegingen te laten leiden door het Franse 'patience'. In 'patience' treffen we de stam *pati* aan, die het woord in verband brengt met passiviteit. Het Latijnse *patiens* betekent dan ook onder andere 'alles verdragend'. Het Nederlandse 'dulden' echter draagt een sterkere connotatie in zich van een 'volharden' dat actief is. Geduld heeft iets van beide. Wie geduldig is, laat zich passief meevoeren op de tijdsstroom. Hij *ondergaat* zonder bijzondere weerstand. Het lijden dat de gedaante aanneemt van het steunen en kreunen, waarin het subject vooral een klagend subject is dat zich zo snel mogelijk van zijn staat van zijn wil verlossen, gaat in het geduld over in een spiritueel meesterschap dat misschien doet denken aan de Eckhardiaanse *Gelassenheit* of het gedurige ondergaan zonder te willen van de mystici.

Maar we moeten niet te snel zijn met een dergelijke vergelijking. Levinas is beslist geen mysticus. Niets in zijn denken wijst naar het verlangen naar een *Unio Dei*. De eenheid die de moedige, heroïsche mens nastreeft snijdt de weg naar het goddelijke eerder af dan dat zij hem opent. In het geduld is het subject geen *heros*, maar is hij kwetsbaar. Het geduld heeft voor Levinas

dus uiteindelijk weinig te maken met gelatenheid of het ‘laten zijn’. Het geduld is een manier van het zijn in de tijd, waarin de tijd niet als een reeds overzien panorama voor mij open ligt.

Het geduld draagt iets van ‘hoop’ of ‘verlangen’ in zich, zonder dat het daardoor gereduceerd kan worden. De hoop en het verlangen komen niet voort uit de wil, maar uit het verloop van de tijd zelf. Wat is het verschil? Wanneer ik hoop op iets, dan anticipeer ik op datgene waarop ik hoop vanuit mijn verleden en heden. Mijn verleden heeft als het ware een slingerbeweging in gang gezet waarvan de verdere loop tamelijk voorspelbaar is. De beelden en ideeën die ik in mijn verleden heb gevormd worden het gereedschap waarmee ik de hoop vorm geef. De hoop en het verlangen komen zogezegd voort uit mijn wil. In feite is dit een uiterst paradoxaal gebeuren: datgene waarop ik hoop, is anders dan ikzelf, maar niettemin is het mij al bekend. Het is voorspelbaar, gesneden naar de maat van mijn behoeften. De toekomst ligt ‘in het verschiet’. Verlangens vragen om bevrediging en hoop wordt zo gezien als een verlangen dat bevredigd moet worden. Bij Levinas is er letterlijk iets heel *anders* aan de hand. De ‘economische’ benadering van het verlangen herleidt het volstrekt andere dat in de toekomst is, dat mij immers fundamenteel onbekend is, tot iets bekends, of, zoals Levinas het vaak zegt, tot ‘Het-zelfde’. Vervalt de tijd daarmee niet, weliswaar via een omweg, tot dezelfde inerte massa van het geweld van de pijn?

De onmogelijkheid het te ontvluchten hoort bij het lijden. ‘Onmogelijkheid om terug te wijken’, noemt Levinas het.<sup>52</sup> Het ontvluchten is een thema dat al speelt in het vroege werk van Levinas, waarin de beroemde thematiek van de ander nog niet centraal staat. Het toppunt van het lijden wordt dan ook bereikt wanneer het lijden de wil zelf, de krachtsinspanning die zich tegen het lijden verzet, neerslaat. In een dergelijke situatie is men wanho-

---

<sup>52</sup> TI, p. 281

pig, dat wil zeggen: iedere hoop is vervlogen. Het ondergaan van het lijden zelf – en wat is lijden anders dan een zuiver ondergaan? – is altijd al een ondergaan in de tijd. Probeer het lijden maar zonder tijd te denken en het lijden manifesteert zich al wezenlijk en niet bijkomstig als een vervlieden in de tijd. Daarom zegt Levinas ook meerdere keren dat de uiterste beproeving van de wil niet de dood is, die immers ieder tijdsbesef elimineert, maar het lijden.<sup>53</sup> In de dood ervaart men niets. In de dood is er geen lijden. Daarom hoort het lijden niet bij de dood, maar bij het leven. ‘Och, waarom houdt mijn kracht mij nog op de been? Hoe kan ik het geduld opbrengen te wachten op mijn dood?’ klaagt Job (Job 6, 11).

Om Levinas goed te kunnen begrijpen is het nodig om het geduld met twee thema’s uit zijn filosofie in verband te brengen, die overigens ten aanzien van elkaar onlosmakelijk verbonden zijn: het messianisme en de fenomenologie van de tijd. Geduld is dus niet te reduceren tot een deugd, maar te begrijpen als de zijnswijze die de tijd in zijn afgrondelijke onkenbaarheid laat.

Wat heeft geduld met messianisme te maken? De lijdende moet geduld hebben. Wat op het eerste gezicht troostende woorden lijken voor hen die in een uitzichtloze pijn ten onder dreigen te gaan, herbergt veeleer een belofte die zich alleen door het geduld kan vervullen. Daarom is het geduld de eigenlijke zijnswijze van het messianisme. Messianisme betekent dan ook niet het wachten op een verlosser die mij van het lijden zal verlossen. Het is waar dat het wezenlijk aan een Messias is dat we op hem wachten, maar wanneer we dit juist begrijpen, dan laat de komst van de Messias zich niet afkopen door een vervulling. Messianisme betekent nu: geduldig uitzien naar een toekomst. Het is niet wachten op iets of iemand, maar is het geduld zelf. Met andere woorden: wachten en verwachten zijn niet hetzelfde. Wie *verwacht*, is

---

<sup>53</sup> TI, p. 264, 266

met zijn gedachten bij datgene wat het wachten nu juist overbodig maakt. Evenals het messianisme is het geduld een modus van het tijdsbewustzijn. Maar wachten als geduld betekent: het verwachte niet inlossen omdat het wachten onduelbaar is. Als er geen tijd was, dan zou geduld niets betekenen en dan zou messianisme overbodig zijn. Belofte en hoop zouden niets betekenen. Immers, alles zou zijn zoals het was, zonder dat het ooit zou veranderen. Zonder verleden, zonder toekomst. Zonder zelfbewustzijn.

Laten we dus eerst de rol van de tijd nader beschouwen. Het is niet overdreven om Levinas' filosofie van zijn vroege werk *Le temps et l'autre* tot aan *Autrement qu'être* te kenschetsen als een filosofie van de tijd. De tijd is voorwaardelijk voor ons bewustzijn, dat wil zeggen: bewust-zijn is altijd al bewust-zijn in de tijd. Geduld hebben is tijd hebben. Geduld hebben is de tijd 'haar be- loop laten'. Wat betekent dit? In navolging van Bergson begrijpt Levinas de tijd niet als een heden dat zoals de seconde-wijzer van de klok voortgaat. De filosofie van Bergson, die onophoudelijk de aandacht vestigt op de tijdservaring als een levende duur, in tegenstelling tot de gemeten tijd van de klok, de agenda of de tv-gids, is van grote invloed op het werk van Levinas. Iedere tijdsanalyse die uitgaat van een vaststelbaar 'nu' dat zich zelf aan de duur van de tijd onttrekt, maakt iedere filosofie van de tijd onmogelijk. Waarom zou het ene moment immers overgaan naar het andere? Toch leven wij doorgaans ons leven alsof het uit een voortdurende stroom van 'nu-momenten' bestaat. Deze 'nu-momenten' kunnen we terugvorderen (*recuperer*) door middel van de herinnering. Ook de toekomst beschouwen wij veelal als een 'nu' dat nog niet is. Wanneer we op iets hopen, dan ontdoen we datgene waarop we hopen als het ware van dat 'nog niet'. We zien het als een beeld voor ogen. Maar wat is een beeld anders dan een gefixeerd moment dat zich aan de tijd onttrekt? Met an-

dere woorden: ons bewustzijn zou dus een bewustzijn zijn dat zich min of meer vrij beweegt langs de lijn van de tijd door middel van beelden. Voor Bergson en voor Levinas is er een tijdsbewustzijn dat zich niet op deze wijze laat begrijpen. Maar anders dan bij Bergson heeft dit voor Levinas een ethische betekenis. Datgene wat zich namelijk niet laat terugvorderen of datgene waar we niet op kunnen anticiperen is het *andere*. Ethiek is zich verhouden tot het andere. Het betekent het andere niet eerst terug te vorderen in kant en klare beelden, maar het anders te laten zijn, zonder dat het zich aan mijn verantwoordelijkheid onttrekt. Levinas' gedachten over het geduld tonen duidelijk dat het ethische wel degelijk zijn grond in mijzelf heeft, in mijn affectiviteit. Het andere moet allereerst begrepen worden in de tijd, omdat ons bewustzijn een bewustzijn in de tijd is. Het heeft geen zin om in het wilde weg te roepen dat ik verantwoordelijk ben voor de ander: waarom zou ik? De grond voor deze frase, die zo vaak verkeerd begrepen wordt, alsof het zou gaan om een psychologie van barmhartigheid, is bij Levinas te vinden in zijn radicale kritiek op het westerse denken over tijd.

Het andere onttrekt zich dus niet aan de tijd, integendeel: het andere is de authentieke duur van de tijd zelf. Zolang de fenomenologie zich baseert op een tijdsfilosofie waarin verleden en toekomst fixeerbare 'beelden' zijn van een 'nu', wordt het andere in zijn anderszijn veronachtzaamd. Hoofdthema's uit *Totalité et Infini* als het begin, het geduld, de vruchtbaarheid, de dood, de geschiedenis maar ook thema's als het messianisme zijn geen willekeurig gekozen aandachtspunten, maar door middel van deze en andere thema's tracht Levinas een fenomenologie van het bewustzijn te beschrijven die zich niet ontvouwt als een filosofie van *recuperatie*.

Wat betekent deze nieuwe tijdsfilosofie, of beter gezegd, deze filosofie die de tijd niet overwint maar vanuit zijn eigen



voortvloeiende ‘wezen’ wil begrijpen zonder het tot een ‘concept’ te maken, nu voor het geduld? De houding die de tijd respecteert is het geduld, niet het wachten ‘op iets of iemand’. Het geduld is: weigeren om de stromende tijd van de lijdzaamheid van het lijden te stil te zetten. Levinas spreekt er dan ook over als ‘de passiviteit van het ondergaan en toch de heerschappij zelf’.<sup>54</sup> Het ondergaan, de affectiviteit of sensibiliteit die boven werd genoemd, wordt niet overwonnen door een heerschappij, door een bravoure, maar in zijn eigen wezen erkend.

Zoals gesteld is het lijden in eerste instantie een temporeel gebeuren, dat wil zeggen: het lijden is altijd al een lijden in de tijd. Het lijden benadrukt als het ware de tijd. Voort durend. Maar de tijd treedt hier niet op als een neutrale noodzakelijkheid, veel-  
eer is het lijden verschrikkelijk omdat er nooit een einde aan lijkt te komen. Het lijden bevestigt het onherroepelijk voortgaan in de tijd. Alsof het een enkel moment is dat wordt opgerekt, zonder dat het zich plaatst in de driedimensionale spanwijdte van verleden, heden en toekomst. Hield de tijd maar op! Toch is het nu juist de tijd waarin hoop en verlossing mogelijk worden. Dat is wat messianisme betekent. De frase ‘niet alles is onverbiddelijk’<sup>55</sup> zegt nu juist dat het geweld van het lijden en de pijn *niet* uitzichtloos is. Juist omdat wij wezens zijn die in de tijd bestaan, ons er nooit aan kunnen onttrekken, is niets onverbiddelijk. De tijd is wezenlijk nooit voorspelbaar. Voorspelling vernietigt nu juist het meest bijzondere aan de tijd: namelijk dat het in het verschiet ligt.

We kunnen dus alleen maar hopen, omdat de tijd ons meevoert naar een zijn dat we onmogelijk kunnen kennen. Dit is de eerste en meest ‘fundamentele’ betekenis van het andere bij Levinas. Het andere, dat is de tijd. Nooit is er een zuiver ‘heden’,

---

<sup>54</sup> TI, p. 282

<sup>55</sup> TI, p. 267

omdat het altijd al vervliegt in de tijd, en nooit 'is' de toekomst. De toekomst en het vergeten verleden zijn het andere.

Het geduld is een houding ten aanzien van het lijden. Geen 'rationele' houding, waarin ik volhard en waarin het ondergaan van het lijden zelf 'overschreeuwd' wordt, maar een ondergaan dat echter niet opgaat in de immanentie van het zijn. Het geweld van het lijden, zoals de pijn een lijden is die mijn wil op de proef stelt, is niet onverbiddelijk, zegt Levinas. Met andere woorden, het ergste lijden, de ergste pijn is altijd al een pijn in de tijd. Daarmee ligt er een toekomst open die niet onherroepelijk door deze pijn verzwolgen zal worden.

## In memoriam Atie Brüggemann-Kruijff

*Renée van Riessen*

Op 11 mei 2005 is ons lid Atie Brüggemann-Kruijff overleden. Ze was al lang betrokken bij de Levinas Studiekring, in elk geval sinds het midden van de tachtiger jaren, toen ze begon met het schrijven van haar proefschrift over Levinas.

Zelf heb ik haar leren kennen toen ze als wetenschappelijk medewerker verbonden was aan de Faculteit Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit, in de tijd dat ik daar studeerde. Ze gaf leiding aan een onderzoeksproject over ‘de taak van de universiteit’ en was jarenlang het enige vrouwelijke staflid. Later zorgde zij er met andere vrouwelijke docenten en studenten voor dat er aandacht kwam voor het filosoferen van vrouwen en over vrouwelijkheid – wat nu zo mooi, maar ook verhullend, het ‘genderperspectief’ genoemd wordt.

Haar dissertatie over Levinas is een vrucht van die aandacht. De titel luidt: *Bij de gratie van de transcendentie. In gesprek met Levinas over het vrouwelijke*. In dit boek brengt ze Levinas in gesprek met Hegel en Irigaray over de plaats van het vrouwelijke en de verhouding van ethiek en erotiek. Bovendien denkt ze naar aanleiding van Levinas door over het verband tussen de ‘gratie’ van de vrouwelijke aanwezigheid en de openbaring van de/het Oneindige. Zij was van mening dat in het partnerschap van mensen (mannen-vrouwen) een spoor van God herkend kan worden, aan de hand van een verschijnsel als wederzijdse behulpzaamheid. Aan de andere kant signaleerde zij, met Irigaray, de noodzaak van een kritiek op Levinas, vanwege zijn onvermogen om het vrouwelijke als zodanig te verbinden met de fenomenen autonomie en taal. Zelf was ze in haar dissertatie op zoek naar aanknopingspun-

ten om het bestaan van vrouwen meer te kunnen benaderen vanuit de autonomie dan voorheen het geval was.

Ook na haar proefschrift bleef Atie geboeid door Levinas. Ze schreef 'Levinas en de liefde', in *Grote filosofen (1991)*. In de afscheidsbundel *Liber Amicarum (1997)* voor Theo de Boer verscheen 'Met Heidegger en Levinas kijken naar de *Jobstijding* van Carel Willink'; en in de afscheidsbundel voor Johan van der Hoeven, *Levensecht en bescheiden (1998)*, behandelde zij visies op menselijkheid bij Levinas en Kant. ('Mondig en ootmoedig. Noties van menselijkheid bij Levinas en Kant'). Dikwijls verwoordde ze haar eigen gedachten over een onderwerp aan de hand van een schilderij, van Rembrandt of van Carel Willink.

In 2004 ging ze met vervroegd pensioen, na een moeilijke en bewogen tijd in haar leven, waarin haar echtgenoot, Dick Brügge-mann, overleed en zij nieuw levensgeluk vond met Henk Verkuil, met wie zij in 2003 trouwde. Haar afscheid van de faculteit Wijsbegeerte aan de VU werd gevierd op 12 maart 2004 met een minisymposium rond het thema Vriendelijkheid. Voor dit thema had ze zelf gekozen omdat er, zoals ze zei, er wel over vriendschap wordt gefilosofeerd, maar niet over vriendelijkheid. Het was een mooi afscheid, met een zaal vol vrienden, familie en collega's. In de zomer van 2004 maakte ze een reis naar Zuid-Afrika om haar goede vriendin Elaine Botha te bezoeken. Ook verhuisde ze in september van dat jaar van Hoogblokland naar Gorinchem.

Twee maanden later werd geconstateerd dat ze aan een ongeneselijke vorm van kanker leed. Ze onderging verschillende kuren, maar werd lichamelijk steeds zwakker. Geestelijk was ze sterk en bleef ze zich openstellen voor andere mensen. Op 11 mei 2005 overleed ze, na enkele dagen in coma te hebben gelegen. Ze is 60 jaar geworden.

De woorden die mij invallen, als ik aan de ontmoetingen met Atie terugdenk, zijn wijsheid, bedachtzaamheid en vriendelijkheid.

De kamer waar ze werkte op de VU stond altijd op een klein kiertje; als je wilde kon je er binnen gaan voor een gesprek (dat gold ook voor studenten). Atie had merkbaar plezier in discussies, of het nu ging over filosofie, faculteitszaken, of over vrouwenzaken. Ze liet haar mening duidelijk horen, maar was ook benieuwd naar die van een ander en ze gaf je de ruimte om uit te spreken. Zo hebben we haar ook leren kennen op de studiedagen en zomerweken van de Levinas Studiekring, waar ze vaak kwam en soms als inleider optrad. Ze liet anderen graag en gul delen in haar kennis en wijsheid; als er een gesprek van kwam, was het altijd een echt gesprek, waarin ze belangstelling toonde voor het andere standpunt en dat in haar overwegingen betrok.

Ook in deze kring zullen we haar missen, en wordt ze nu al gemist: vanwege haar boeiende invallen, vanwege haar eerlijke vragen, die tot een eerlijk antwoord aanzetten en vanwege de vriendelijke en open manier waarop ze deelnam aan de discussies. Moge haar nagedachtenis tot een zegen zijn.

## **Drie nieuwe Nederlandstalige boeken over Levinas**

*Renée van Riessen*

In de afgelopen tijd zijn er drie boeken over Levinas verschenen van auteurs die lid zijn (of zijn geweest) van onze Studiekring. In een volgend nummer willen we ze uitvoeriger bespreken, maar nu al maken we melding van de titels, met een korte omschrijving van het onderwerp. De drie auteurs willen we geluk wensen met de verschijning van hun boek, en Peter Heij en Naud Verhoeven bovendien met het behalen van de doctorstitel.

1. Jan Keij (2006), *De filosofie van Emmanuel Levinas, in haar samenhang verklaard voor iedereen*, Kampen: Klement/Pelckmans, 608 pagina's.

Een omvangrijk boek waarin veel thema's uit het werk van Levinas worden uitgelegd en in hun onderlinge samenhang zichtbaar gemaakt. Er zijn drie delen: het eerste gaat over 'Leven in de wereld', het tweede over 'Leven als tijd'. Het derde deel behandelt diverse thema's zoals de erotiek, Levinas' denken over het milieu en zijn relatie tot het postmodernisme en het differentiedenken.

2. Peter Heij (2006), *Grondslagen van 'verantwoord' bewegingsonderwijs. Filosofische en pedagogische doordenking van relationeel gefundeerd bewegingsonderwijs*, Budel: Damon, 431 pagina's.

Dissertatie waarin aanzetten worden gegeven voor een radicale vernieuwing van het bewegingsonderwijs. Naast Levinas liet Peter Heij zich inspireren door de bewegingsagoog C.C.F. Gor-

dijn en de pedagoog Janusz Korczak. Kernbegrippen zijn rationaliteit, gezamenlijkheid, uniciteit en het leren oplossen van bewegingsproblemen. Peter Heij promoveerde op dit boek op 21 juni 2006 aan de Vrije Universiteit, Amsterdam.

3. Naud van der Ven (2006), *Schaamte en verandering, Denken over organisatieverandering in het licht van de filosofie van Levinas*, Kampen: Klement, 2006, 271 pagina's.

Een onderzoek naar de veranderproblematiek in organisaties, waarbij Van der Ven voor een reflectie op de rationaliteit van veranderingsprocessen gebruik maakt van de filosofie van Levinas. De centrale vraag is, in hoeverre de imperialistische rationaliteit die Levinas beschrijft, in organisaties is terug te vinden. Aan de hand van casussen onderzoekt de auteur bovendien of daar ook de weerstand tegen rationaliteit (de rationaliteitschaamte) te signaleren valt. Van der Ven verdedigde deze dissertatie op 23 oktober 2006 aan de Radboud Universiteit te Nijmegen.

## Personalialia van de auteurs

**Renée van Riessen** doceert filosofie aan de Protestantse Theologische Universiteit en bereidt momenteel een boek voor over Levinas' filosofie van de religie, dat in 2007 zal verschijnen. Ze publiceerde over Levinas, o.a. in *Religion and the Good Life. Studies in Theology and Religion* (M. Sarot & W. Stoker eds.), Assen, 2004; en in *Filosofie, Jodendom, joodse filosofie* (redactie Reinier Munk), Budel, 2005.

**Emilie Van Daele** studeerde wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit Brussel en bereidt momenteel een doctoraal proefschrift voor over Emmanuel Levinas. Ze is lid van het Centrum voor de Studie van de Verlichting en van het Hedendaagse Humanisme. Ze publiceerde over Peter Sloterdijk in het boek *Het verstaan van de ander, dialogische benaderingen van de diversiteit*.

**Joachim Duyndam** is voorzitter van de Levinas Studiekring. Hij is als filosoof verbonden aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht. Op [www.duyndam.net](http://www.duyndam.net) staat een overzicht van zijn werkzaamheden en zijn belangrijkste recente publicaties.

**Ruud Welten** is als filosoof verbonden aan Academia Vitae te Deventer en aan het departement voor religiestudies van de Universiteit van Tilburg. In 2001 promoveerde hij op het werk van Levinas. Hij publiceerde in binnen- en buitenland vele artikelen over Franse fenomenologie. Zie [www.ruudwelten.nl](http://www.ruudwelten.nl).





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

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

Over thema's op deze en andere gebieden organiseert de Levinas Studiekring ten minste eenmaal per jaar een studiedag. Daarnaast organiseert zij – met tussenpozen – congressen en zomercursussen. Voorts geeft de Levinas Studiekring tweemaal per jaar – of eenmaal per jaar in een dubbelnummer – het voorliggende tijdschrift *Mededelingen van de Levinas Studiekring* (ISSN 1385-4739) uit. Ten slotte beheert zij de internet website [www.levinas.nl](http://www.levinas.nl), waarop naast allerlei informatie over Levinas en de Levinas Studiekring ook een vrije toegang mogelijk is tot de online primaire en secundaire Levinas bibliografie (1990-2006), die door de Levinas Studiekring wordt beheerd (ISSN 1870-8230).

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

Het bestuur van de Levinas Studiekring bestaat thans uit Joachim Duyndam (UvH), voorzitter, Liesbeth Levy (Rotterdamse Raad voor Kunst en Cultuur), Marcel Poorthuis (KTU), en Ruud Welten (UvT), webmaster.  
E-mail van het bestuur: [levinas@uvh.nl](mailto:levinas@uvh.nl)