

ISSN 1385-4739

## **Mededelingen van de Levinas Studiekring**

Halfjaarlijks Bulletin



LEVINAS - STUDIEKRING

---

12<sup>e</sup> jaargang  
december 2007  
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>	
Wie is de Ander in organisaties? .....	5
<i>Naud van der Ven</i>	
De complementaire perspectieven van Girard en Levinas .....	24
<i>Joachim Duyndam</i>	
Het talmoedische concept <i>jetses hara</i> in relatie tot Girards mimetische begeerte.....	40
<i>Michael Elias</i>	
Uitverkiezing als remedie tegen geweld.....	50
<i>Marcel Poorthuis</i>	
Ik ben gekeeld sinds het wereldbegin. Een worsteling met het slachtoffersyndroom .....	57
<i>Wiel Eggen</i>	
Recensie .....	72
<i>Renée van Riessen</i>	
Boekaankondiging .....	77
<i>Joachim Duyndam</i>	

## Woord vooraf

De jaarlijkse studiedag van de Levinas Studiekring werd in 2007 voor het eerst gehouden in samenwerking met de Girard Studiekring. De Girard Studiekring verenigt bestudeerders in Nederland van het werk van de Frans-Amerikaanse denker René Girard (1923). Zij is verbonden aan het Blaise Pascal Instituut van de Vrije Universiteit in Amsterdam, en organiseert, net als de Levinas Studiekring, regelmatige studiebijeenkomsten. Afgelopen zomer organiseerde zij het jaarlijkse internationale congres van het *Colloquium on Violence en Religion* ([www.uibk.ac.at/theol/cover/](http://www.uibk.ac.at/theol/cover/)), dat dit jaar van 4 t/m 8 juli in Nederland plaatsvond (VU Amsterdam en Kontakt der Kontinenten Soesterberg). Bovendien beheert de Girard Studiekring een uitgebreide website met veel informatie en teksten van en over Girard: [www.bezinningscentrum.nl/links/special\\_links3/special\\_links3.shtml](http://www.bezinningscentrum.nl/links/special_links3/special_links3.shtml).

De teksten van de tijdens onze gezamenlijke studiedag op 26 oktober 2007 gehouden lezingen zijn in het voorliggende nummer van de *Mededelingen* opgenomen, in dezelfde volgorde als tijdens de studiedag. Het betreft bijdragen van Joachim Duyndam (LSK), Michael Elias (GSK), Marcel Poorthuis (LSK) en Wiel Eggen (GSK). In deze artikelen worden verbandingen gezocht en gelegd tussen het denken van Levinas en dat van Girard – wat ook het doel van de gezamenlijke studiedag was.

Vooraf aan deze teksten staat een artikel van Naud van der Ven, die op 23 oktober 2006 in Nijmegen promoveerde op het proef-

schrift *Schaamte en verandering. Denken over organisatieverandering in het licht van de filosofie van Emmanuel Levinas.*

Ten slotte bevat dit nummer een recensie door Renée van Riessen van het recent verschenen boek van Bas Baanders: *Overgeleverd aan de toekomst. Emmanuel Levinas en de Talmoed* (Damon, 2007).

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

Joachim Duyndam en Renée van Riessen

## Wie is de Ander in organisaties?

*Naud van der Ven*

Wanneer mensen kennismaken met het denken van Emmanuel Levinas komt vaak spontaan de vraag op wat dat denken betekent voor concrete, praktische zaken. Bijvoorbeeld op het vlak van de zorg, de verpleging, de politiek. Ook het terrein van management en organisatie, waarop onderstaand de aandacht gericht zal zijn, is een gebied waarvoor de betekenis van Levinas' ethiek niet onmiddellijk duidelijk is. Die ethiek vertrekt vanuit de centrale positie van de Ander en spreekt over de Ander in termen van de weduwe en de wees. Maar hoe is dit te vertalen naar de bedrijfs-ethiek? Weduwen en wezen zijn niet echt relevante categorieën voor zakelijke organisaties. Dus de vraag is: hoe ziet de ander er dan wél uit in organisaties? Die vraag zal centraal staan in dit artikel.

In de visie van Levinas is de ander degene die mij bewust kan maken van mijn imperialistische rationaliteit. Volgens Levinas (bijvoorbeeld 1987: 15, 78, 102) heeft de activiteit van het denken een inherent totalitaire strekking, waardoor we in impasse-situaties terecht kunnen komen. Het denken kan ons klem zetten. Maar voor hem hoeven deze impasse-situaties niet definitief te zijn. Want, er bestaat zoiets als een schaamtevolle confrontatie waarin de denker geconfronteerd wordt met de weerstand van zijn slachtoffer (de ander). Hij ziet zichzelf en zijn denken ter discussie gesteld. Dit kan leiden tot zelf-kritiek en tot meer reflectie en compassie.

Als het waar is wat Levinas zegt, dan moet deze ander terug te vinden zijn in organisaties. Maar de vraag is: op welke wijze

kan Levinas' spreken over de ander gerelateerd worden aan de wereld van management en organisatie?

Voor een antwoord op die vraag kunnen we aanknopen bij onderdelen van Levinas' antropologie zoals die te vinden zijn in zijn vroege werken *Le temps et l'autre* (TA), *De l'existence à l'existant* (EE) en in *Totalité et Infini* (TI). Zijn beschrijvingen van de menselijke conditie behandelen onderwerpen zoals actie, arbeid en rationaliteit, en raken daarmee direct aan het dagelijks leven in organisaties. De genoemde onderwerpen zullen onderstaand aan de orde komen. Maar voordat ik ze presenteer zal ik eerst het kader introduceren waarin Levinas ze plaatst, dat wil zeggen: het kader dat gevormd wordt door de begrippen *il-y-a* en hypostase. Daarnaast zal ik een schets geven van de manier waarop dat kader is toe te passen op organisaties.

### *Il-y-a en hypostas*

Een centraal begrippenpaar in het werk van Levinas is de combinatie *il-y-a* en hypostase. De combinatie is van grote betekenis voor Levinas' beschrijving van de menselijke conditie.

*Il-y-a* staat bij Levinas voor het zijn, maar dan de variant van het vormeloze, onbepaalde zijn. Hij noemt het ook wel een gedruis, een ruis. Het is afschrikwekkend van karakter, aan de ene kant vanwege het niet te stoppen karakter ervan: het is oeverloos, gaat eindeloos door. Maar nog meer door het huiveringwekkend onverschillige karakter van het *il-y-a*, de kolossale neutraliteit ervan. Het oeverloze aspect ervan roept walging op met betrekking tot het eindeloze en zinloze, het neutrale aspect roept angst op. Levinas komt het tegen in de slapeloosheid (TA: 27, EE: 93 e.v.).

De hypostase is de losmaking van een zijnde uit het *il-y-a*. Het is de beweging van verzelfstandiging, afstand nemen van het

omringende zijn, om te beginnen door middel van het innemen van een positie in ruimte en tijd en vervolgens door het creëren van een wereld, dat wil zeggen door dingen te benoemen en bewustzijn te ontwikkelen. Het is: subject worden. De hypostase bedient zich van het kiezen van positie en van het zich toeëigenen van een moment, dat wil zeggen van het creëren van een eigen tijd, als eerste ontsnapping aan het walgelijke *il-y-a*. En als vervolg daarop plant het aldus ontstane wezen, de mens, zijn toekomst en richt op rationele wijze zijn wereld in. De hypostase betekent dus een verzelfstandiging ten opzichte van het *il-y-a*.

Maar die verzelfstandiging blijkt broos te zijn. De hypostase is nooit voldoende sterk om het *il-y-a* volledig uit te schakelen. De zee van het *il-y-a* blijft beuken tegen het eiland dat zich in haar midden heeft gevormd en neemt ook, soms in oorspronkelijke, soms in versluisde vorm, weer bezit van de verworvenheden van de hypostase. Het *il-y-a* kleeft aan. Het keert terug in het hart van de rationeel ingerichte wereld van de mens. De verworvenheid van de tijd slaat om in een nieuw eindeloos continuüm, namelijk dat van een geplande en gesloten toekomst. De verworvenheid van een geordende en benoemde wereld verwordt tot een verzameling van dogma's en reïficaties, of, vanuit de weezin daartegen, tot nieuwe onbeslistheid en onverschilligheid. De hoogste vorm van de overwinning op het *il-y-a*, de rationaliteit, blijkt drager te kunnen zijn van dezelfde kwalijke eigenschappen als die welke het *il-y-a* kenmerkten: betekenisloosheid en onverschilligheid.

Hier komt naar voren wat je het 'tekort van de rationaliteit' kunt noemen. De rationaliteit die ons helpt ontsnappen aan de walging van het betekenisloze *il-y-a*, leidt tot vormen van geslotenheid, zelfgenoegzaamheid en onbehagen die de verdreven walging doen terugkeren. Levinas gaat niet in op de verklaring hiervoor, maar constateert met nadruk (EE: 142, 143) dit tekort



van de rationaliteit ten opzichte van het *il-y-a* en hij tilt er zwaar aan. Is er dan geen ontsnapping, zo vraagt hij zich af. Is deze impasse het laatste wat er over te zeggen valt?

Levinas denkt van niet. Hij stelt vast dat wij mensen de impasse intens beleven, maar dat we er ook vaak genoeg uitkomen. Zijn interesse is daarop gericht. Wat gebeurt er precies als we eruit komen? Levinas meent (TA: 34) dat voor de beschrijving daarvan de fenomenologische methode, die hij zo graag gebruikt, tekort schiet. Om over de ontsnapping iets te kunnen vertellen moet hij zijn toevlucht nemen tot thema's met een wat hij noemt mystiek of transcendent karakter. In de confrontatie met de dood, de tijd, de erotiek en de ander wordt, aldus Levinas, een opening geboden die het *il-y-a* werkelijk op afstand zet, zij het altijd tijdelijk. Naarmate het werk van Levinas zich verder ontwikkelt spitst zijn aandacht zich steeds meer toe op de ander als degene die bij uitstek die opening biedt.

### *Organisaties*

Organisaties bevinden zich in het krachtenveld van het *il-y-a* en de hypostase. Je zou kunnen zeggen dat organisaties zelfs een belichaming vormen van de hypostase in zijn meer ontwikkelde vorm. Maar dan niet op het niveau van een individuele mens (subject) maar van groepen mensen. De verschijnselen die de hypostase kenmerken, zoals de toeëigening van de tijd, het plannen van de toekomst, het werken met voorstellingen en het rationeel inrichten en beheersen van de eigen wereld zijn wezenlijke aspecten van organiseren en organisaties.

Dat betekent dat de impasse waarvan boven sprake was, en die gegeven is met het tekort van de rationaliteit, ook binnen de wereld van het organiseren een bekend verschijnsel is. Dit mag blij-

ken uit het eeuwig terugkerende beheersingsdilemma: de noodzakelijke beheersing blijkt op gespannen voet te staan met de behoefte aan creatieve en gemotiveerde medewerkers.

Tegelijkertijd kan gesteld worden, in overeenstemming met de grote lijn van de filosofie van Levinas, dat men ook in organisaties vaak genoeg de *escape* weet te vinden. Men ontsnapt regelmatig aan de geslotenheid van de geplande toekomst en aan de totalitaire dwang van de rationele structuren. Er is betekenisgeving binnen organisaties. Het gebeurt dat overgeleverde rigide beheerssystemen vervangen worden door systemen die de medewerkers meer vrijheid laten. Het komt voor dat bazen die naar eigen willekeur een zaak konden inrichten naderhand zich willen kunnen verantwoorden voor hun acties. Het gebeurt dat organisatiekundigen die er nooit mee zaten om hun rationeel verantwoorde ideeën aan organisaties op te dringen, in confrontatie met de praktijk zich openstellen voor geheel andere geluiden vanuit de werkvloer.

Nu kun je je afvragen of hier werkelijk een *escape* in het spel geweest moet zijn, zoals Levinas wil. Past het niet geheel binnen de autonome dialectiek van de redelijkheid en van verlichting om tot humanere vormen van organisatie te komen?

Ik verdedig de stelling dat op grond van het werk van Levinas daar zeker een plaats aan toegekend kan worden, maar een secundaire. Vanuit het gezichtspunt van Levinas gaat de grootste impuls tot vernieuwing en humanisering uit van een inslag van buiten de rationele orde. Dat heeft alles te maken met het totalitaire karakter dat hij aan de rede en het organiserend bewustzijn toekent. Het is in zijn ogen juist de confrontatie met het totalitaire karakter van de eigen rationaliteit en de verlegenheid met de eigen ideologie die een werkelijk nieuw inzicht kunnen doen ontstaan.

Zoals boven aangegeven vindt voor Levinas die confrontatie primair plaats in de ontmoeting met de ander. Om de werking van die confrontatie binnen organisaties beter te begrijpen is het daarom van belang om nader te bepalen hoe binnen de context van organisaties die ander eruit ziet. Wie is in organisatieverband de Ander?

### *Actie, arbeid en rationaliteit*

Voor het beantwoorden van die vraag is het behulpzaam om uit te gaan van wat Levinas zegt over het tot actie komen, over arbeid en rationeel handelen. Deze thema's komen bij Levinas ter sprake als hij de hypostase behandelt. Zoals we zagen beschrijft Levinas de hypostase, opgevat als een verzelfstandiging ten opzichte van het *il-y-a*, als een proces dat meerdere fases omvat. Het proces start met het positie kiezen ten opzichte van het *il-y-a*, doorloopt de fase van het versterken van die positie waarbij nog geen sprake is van inzet van het bewustzijn, en loopt uit op een fase waarin het bewustzijn een grote rol speelt. Het thema 'tot actie komen' vormt onderdeel van de eerste fase, de arbeid wordt door Levinas iets later in de hypostase gesitueerd.

### *De eerste fase van de hypostase*

Het gedachte-uitgangspunt voor de hypostase is een situatie van weerzin tegenover het *il-y-a*, in combinatie met de noodzaak voor het ontluikend subject, wil het werkelijk subject worden, om positie te kiezen ten opzichte van het anonieme *il-y-a*. We kunnen daarvoor het woord 'afstand nemen' gebruiken, maar dat is slechts de helft van het verhaal. Het subject zal het *il-y-a* niet geheel uit kunnen bannen, het zal bij het op zich nemen van zijn eigen zijn, ook een relatie met het *il-y-a* moeten onderhouden, dat

wil zeggen: met dat zijn dat tegelijkertijd schrik en walging opwekt. Zoals Levinas schrijft in *De l'existence à l'existant*: 'La question d'être est l'expérience même de l'être dans son étrangeté. Elle est donc une manière de l'assumer... La question est la manifestation même de la relation avec l'être. L'être est essentiellement étranger et nous heurte' (EE: 28).

De kwestie is dus die van het aangaan van een relatie met wat afstotend is. Walging en luiheid karakteriseren deze situatie en vormen de uitdrukking van de weerzin die het ontluikende subject in de greep houdt.

De walging betreft de onmogelijkheid om aan het oeverloze zijn te ontsnappen, misschien nog wel sterker in gehypostaseerde vorm dan zonder hypostase omdat de hypostase een verstandhouding met en dus acceptatie van het zijn vooronderstelt. In alle gevallen geldt: Je móet wel zijn, er is een '...engagement à exister, de tout le sérieux, de toute la dureté d'un contrat irrésiliable' (EE: 31). De walging is niet zozeer een bewustzijnsinhoud (daarvoor bevindt het zich ook te vroeg in de hypostase), maar een gebeuren, en wel primair van een *weigerung*, een weigering tot bestaan: '...La lassitude par tout son être accomplit ce refus d'exister' (EE: 32). Deze walging heeft dan ook geen enkele verbinding met actie. De walging hikt daartegenaan.

Met de luiheid is dat anders. Die koppelt Levinas aan actie van de mens, en wel het begin van actie: 'Elle est essentiellement liée au commencement de l'acte: se déranger, se lever' (EE, 33). De luiheid '...peut être inhérente à l'acte en train de se faire; c'est qu'alors précisément l'exécution roule comme sur une route mal pavée, cahotée par les instants dont chacun est un recommencement – la besogne ne marche pas, ne colle pas, apparaît dans une discontinuité qui est, peut-être sa nature même' (EE: 34). Het ontluikende subject heeft zich opgericht, maar valt steeds terug. Het moet steeds opnieuw beginnen. Dezelfde weerzin die voorafgaat

aan het absolute begin van actie keert hier terug. De weigering van het bestaan doortrekt ook de luiheid en manifesteert zich juist in die herhaaldelijke terugval uit de actie. ‘Et la paresse en tant que recul devant l’acte est une hésitation devant l’existence, une paresse d’exister’ (EE: 37).

Levinas benadrukt dat dit alles niet leuk is. Het plezier van de hypostase bereikt het ontluikende subject in een later stadium, dat van de genieting. Daar is sprake van spel, hier van de noodzaak van het *il faut tenter de vivre*. De luiheid wordt in dit stadium geassocieerd met de weerzin tegen de bestaansdwang. De kansen die het subject in dit stadium geboden worden leveren vooral moeite op: de zorg van het subject ‘...est souci de lui-même... Il possède des richesses qui sont source de souci, avant d’être source de jouissance’ (EE: 36).

Waar de luiheid ergens in het midden hangt tussen een begin van actie, het verlies van het begin en de volgende herstart, plaatst Levinas de vermoeidheid in de volle uitoefening van de activiteit. Het subject heeft het eigen bestaan al op zich genomen, of liever gezegd: is ononderbroken bezig het bestaan op zich te nemen. Maar het bestaan neemt een voorsprong op het subject, het subject kan het bestaan niet goed bijhouden; het subject loopt een ogenblik achter op zijn bestaan. Deze verslapping van de greep op zijn eigen bestaan, dat is de vermoeidheid. ‘It struggles behind the instant it is going to take on’ (EE, Engelse vertaling: 22). ‘L’effort est l’accomplissement même de l’instant’ (EE: 48). Vermoeidheid gaat over de inspanning die dat kost. Die inspanning verleent de activiteit een dubbel karakter: ‘Par là l’acte est essentiellement assujettissement et servitude (namelijk: aan het bestaan); mais d’autre part la première manifestation ou la constitution même de l’existant, d’un *quelqu’un* qui est’ (EE: 49). De inspanning en de vermoeidheid maken dus onderdeel uit van de wording van het subject, dat in de opvatting van Levinas kernach-

tig kan worden gekarakteriseerd als het op zich nemen van het bestaan door het bestaande.

### *De tweede fase van de hypostase*

Tegen de tragiek en zwaarte die de eerste fase van de hypostase kenmerken steekt de tweede fase een stuk prettiger af. Als eenmaal een begin gemaakt is met de verzelfstandiging van het subject zet die beweging zich voort op een wijze die door Levinas vooral in positieve bewoordingen beschreven wordt. Hij duidt de hypostase na de fase van de vermoeidheid ook wel aan als ‘de scheiding’ (namelijk tussen het onbepaalde zijn en het ontluikende subject) en die kenmerkt zich allereerst door de genieting, de arbeid en ten slotte de voorstelling.

De genieting staat voor het stadium in de verzelfstandiging van het subject waarin het subject niet meer zomaar overvloeit in het omringende zijn. Het heeft met dat zijn een verstandhouding gekregen. Er is op een gegeven moment meer dan ontbering, vermoeidheid, honger en dorst. Er is nu ook de betrekking tot die inhouden: de liefde voor het leven, en die vormt een nieuwe inhoud op zichzelf, namelijk de genieting. Levinas spreekt van een positie van de mens ‘in de tweede graad’ (TI: 127) en verwoordt dat als volgt: ‘De gehechtheid aan de inhouden die het leven vullen verschaft het leven een inhoud in de hoogste zin. Het verbruik van voedsel is het voedsel van het leven’ (TI: 128).

Het voedsel dat het genietende wezen geniet onttrekt hij aan wat Levinas noemt ‘de elementen’. We moeten daarbij denken aan wind, aarde, zee, hemel, lucht en al het overige waar de mens van leeft en die, sinds de scheiding, het milieu vormen van het genietende zijnde. Elementen moeten niet beschouwd worden als dingen maar als kwaliteiten die zich aanbieden aan de zintuigen. Je kunt ze voelen, ruiken, proeven maar niet vastleggen of kennen als objecten. Dit correspondeert met het affectieve, zintuiglijke

karakter van de genieting waar Levinas op diverse plaatsen (TI: 130, 133) de nadruk op legt.

De rol die de genieting speelt in het proces van de hypostase is gelegen in de bijzondere vorm van afhankelijkheid die de genieting introduceert. Voorafgaand aan de genieting is er sprake van een situatie van on-onderscheidenheid: het zijnde valt samen met het geheel waaraan het zijn voeding ontleent, te duiden als een pure afhankelijkheid. De genieting volgens de beschrijving van Levinas brengt daarin verandering. Er wordt een afstand geschapen, de afhankelijkheid kan opgeschort worden en zo ontstaat de paradoxale figuur van een zijnde dat zich heeft losgemaakt van de wereld waarmee het zich desondanks voedt! (TI: 131). Het subject is onafhankelijk *in* zijn afhankelijkheid. De genieting vormt een beslissende stap in het proces van losmaking van het *il-y-a*.

De arbeid is zowel een reactie op de genieting als een verdieping ervan. Arbeid is reactie voor zover het zintuiglijk genieten en de onbetrouwbaarheid van de elementen onzekerheid met zich meebrengen. De arbeid kan door het grijpen en vastleggen van de dingen de onzekerheid reduceren, ze ontrukken aan het elementale. Zo bezien kleeft de moeite van de inspanning ook de arbeid aan: ‘L’antique malédiction du travail ne tient pas seulement à la nécessité de travailler pour se nourrir; elle se retrouve tout entière dans l’instant de l’effort’ (EE: 50).

Aan de andere kant is de arbeid een verdieping van de genieting. De arbeid leidt ons immers de wereld van de dingen binnen, met de mogelijkheid om die te grijpen en te genieten. Dat was in de fase van het louter op zich nemen van het bestaan, namelijk: in de actie, niet aan de orde. ‘Mais si le moment actif de l’acte, ce qui en constitue l’actualité, n’est rien d’autre que l’assomption du présent, le travail dirigé sur les objets du monde semble contenir plus que cette assomption’ (EE: 52). Door de ge-

richtheid op objecten, de verovering ervan en de voldoening die daar het gevolg van is doet een spelelement zijn intrede dat aansluit bij de genieting. Grijpen, verzamelen en naar de mond brengen kenmerken, naast de inspanning, de arbeid, en dat niet omwille van de strijd om het bestaan, maar omwille van de tevredenheid en het spel die ermee gepaard gaan. ‘...Tout cela n’est pas *pour* vivre. Tout cela est vivre’ (EE: 67). Het subject ontwikkelt een soort verstandhouding met de arbeid die lijkt op de verstandhouding met het elementale in de genieting: er is afhankelijkheid, maar de afhankelijkheid kan opgeschort worden en zo omslaan in spel en genieting.

Levinas hecht eraan van deze fase van de scheiding te benadrukken dat er nog geen sprake is van kennen of denken. De arbeid en de inbezitneming zijn het werk van de hand, ‘het orgaan van grijpen en nemen, van een eerste en blinde greep in het gewemel’ (TI: 185), en niet van de geest die ziet en zich voorstelt.

Die stap naar kennen en denken, de voltooiende stap van de hypostase, wordt gezet met de ontwikkeling in het subject van bewustzijn, rationeel denken of van wat Levinas noemt het licht. Die stap kenmerkt zich door het optreden van voorstellingen en wordt mogelijk gemaakt door het voorbereidende werk van de arbeid en het bezit. Zij verzorgen de ‘mobilisatie van het ding, gegrepen door de hand’ (TI: 190), en dat is een voorwaarde voor het optreden van voorstellingen (*représentations*) in het bewustzijn. Dit optreden van voorstellingen beschouwt Levinas als het hoogtepunt van de hypostase: de scheiding tussen het subject en het omringende zijn wordt daarin geradicaliseerd. ‘La vie dans le monde est conscience dans la mesure où elle fournit la possibilité d’exister en retrait de l’existence’ (EE: 70). ‘L’existence dans le monde en tant que lumière...est donc, au sein de l’être, la possibilité de se détacher de l’être’ (EE: 79). Het subject heeft nu zijn eigen wereld.



In dit stadium aanbeland besteedt Levinas veel aandacht aan de aard van de voorstelling. Wat hem daarin vooral interesseert is het illusoire karakter ervan. De illusie van de voorstelling is gelegen in de mogelijkheid van het voorstellende bewustzijn om zichzelf te zien als oorsprong van de wereld. Dit toont zich in optima forma in het idealisme dat ervan uitgaat dat de wereld van de objecten a priori door het denken wordt geconstitueerd, maar geldt in principe voor elke intellectualistische kenopvatting waarin de voorstelling een rol speelt. ‘De voorstelling bestaat in de mogelijkheid rekenschap te geven van het object, alsof het geconstitueerd was door het denken, alsof het noëma was’ (TI: 147). Dat dit een illusie is, is voor Levinas zonneklaar. Hij geeft zich veel moeite om aan te geven dat denken geconditioneerd is: pas als aan voorafgaande voorwaarden voldaan is – via onder andere de arbeid – kan een mens aan denken en kennen toekomen. Met als eigenaardigheid dat het denken vervolgens de neiging heeft om zijn eigen voorwaarden te vergeten: het ziet *zichzelf* als voorwaarde voor de wereld in plaats van omgekeerd. Dat is de illusie (maar voor Levinas soms ook wel: de genialiteit) van de voorstelling.

Dit illusoire karakter van de voorstelling wordt door Levinas niet per se negatief opgevat. Daarvoor hecht hij teveel waarde aan de verworvenheden van de hypostase en de ontsnapping aan het *il-y-a*. Maar hij wijst wel op het grote probleem dat dit problematische karakter van de voorstelling een nieuwe vorm van totalitarisme schept. ‘La raison est seule. Et dans ce sens, la connaissance ne rencontre jamais dans le monde quelque chose de véritablement autre. C’est là la profonde vérité de l’idéalisme’ (TA: 53).

## *Hypostase en organisaties*

Als Levinas de voorstelling bespreekt brengt hij die in zijn werk nergens in verband met het arbeidzame bestaan van de mens, zoals hij dat wel doet met de walging, de luiheid en vanzelfsprekend de arbeid. Maar het is niet moeilijk om die relatie te leggen. De organisatorische functie van de mens, resulterend in bijvoorbeeld arbeidsorganisaties, maakt bij uitstek gebruik van de rationele vermogens van de mens. Robert Cooper heeft laten zien hoe het werken met voorstellingen een wezenlijk kenmerk is van organiseren (Cooper 1992).

Dat betekent dat op organisatieniveau de ambivalentie van de hypostase terugkeert. Aan de ene kant is er de niet genoeg te waarderen verworvenheid van de ontsnapping aan het *il-y-a*. Maar aan de andere kant is er de voortdurende terugkeer van het *il-y-a*, en dat nog wel in twee gedaanten. Het oer-*il-y-a* slaagt er op gezette tijden in om onze rationele inrichting en beheersing te doorbreken, waardoor overspoeling door losgebroken elementen een permanente dreiging blijft. Maar daarnaast brengt de eenzaamheid die de rede aankleeft, en die dus gegeven is met het hoge rationaliteitsniveau van organisaties, zijn eigen variant van het *il-y-a* met zich mee. Dat *il-y-a* manifesteert zich in het gesloten, totalitaire karakter van organisaties dat gekoppeld is aan het misplaatste gevoel van soevereiniteit en het vergeten van de eigen oorsprong, kenmerkende eigenschappen van de voorstelling. De totalitariteit die bij deze tweede gedaante hoort is niet meer die van het oer-*il-y-a*, maar het is wel totalitariteit. Eigen vormen van weerzin en walging horen daarbij, die echter wel herinneren aan het verdreven gewaande oer-*il-y-a*, met name in de beleving van betekenisloosheid en onbehagen die ermee gepaard gaan. In oorspronkelijke én in versluisde vorm blijft het *il-y-a* dus terugkeren, het kleeft aan. ‘Dans l’hypostase de l’instant – où sa maîtrise,

sa puissance, sa virilité de sujet se manifestent comme être dans un monde: où l'intention lui est oubli de soi dans la lumière et le désir des choses, dans l'abnégation de la charité et du sacrifice – il est possible de distinguer le retour de l'il-y-a. L'hypostase, en participant à l'il-y-a, se retrouve comme solitude, comme le définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi' (EE: 142, 143).

We kunnen concluderen dat organiseren en organisaties verbonden kunnen worden met de hypostase in haar meest uitgekristalliseerde vorm: die van de voorstelling, dat wil zeggen van de rationaliteit. Dat betekent dat organisaties sterk getekend worden door een belangrijk kenmerk van de rationaliteit volgens Levinas, namelijk de neiging om zichzelf in het voorstellende denken te beschouwen als oorsprong van de wereld (TI: 147). Het voorstellende denken heeft last van de illusie dat zijn bestaan vanzelfsprekend is en een voorgegeven orde weerspiegelt. Het heeft dan geen weet meer van een situatie die daaraan voorafging, het vergeet zijn eigen oorsprong. Walging is – in die toestand van verblinding – daarom geen thema voor organisaties, evenmin als luiheid of de weigering van het bestaan waarvan het tot actie komen is doortrokken. Arbeid is voor organisaties dan slechts bekend als wat volgens Levinas slechts de halve waarheid ervan is: een spel, of als '...toute la mystique du travail qui exploite les thèmes de la joie ou de la liberté par le travail' (EE: 47).

### *De Ander*

Maar in tegenstelling tot organisaties laat de mens zich niet zomaar koppelen aan een van de fases van de hypostase. Dus ook de mens in organisatieverband kan daar niet zomaar aan gekoppeld worden. De beschrijving bij Levinas van de subject-wording is lineair maar moet mijns inziens zo begrepen worden dat de mens

steeds alle stadia van de hypostase met zich meedraagt. Hij kan ze ook steeds opnieuw beleven. Het zal duidelijk zijn dat wij in onze geestelijke arbeid ons bezighouden met voorstellingen. Maar wij kennen ook het moeizaam tot actie komen, dwars door de walging en de luiheid heen.

Het feit dat aan de mens in organisaties vele stadia van de hypostase gekoppeld kunnen worden en aan organisaties slechts één hypostase-stadium, levert een spanning op tussen organisaties en de mensen die er werken. Organisaties, als fenomenen waarbinnen bereidheid tot actie al als vanzelfsprekend gegeven wordt aangenomen, hebben de neiging om de problemen van de vroege hypostase-stadia zoals de walging en de luiheid te negeren. Maar in organisaties werkzame mensen vergeten die oorsprong niet. Wat organisaties negeren blijft voor individuen voortdurend terugkeren: de moeite om zichzelf bijeen te rapen en zichzelf te organiseren temidden van een anoniem en dreigend bestaan.

Daar komt nog een factor bij. Zoals we gezien hebben in het voorafgaande keert het *il-y-a*, in versluiserde vorm, op het niveau van de voorstelling terug. Organisaties blijken zelf drager daarvan te kunnen zijn. Daarbij staat het versluiserde *il-y-a* voor de beleving van betekenisloosheid en vergeefsheid, samenhangend met het eenzame en totaliserende karakter van de voorstelling. Het versluiserde *il-y-a* doet de walging en weerzin terugkeren die het oorspronkelijke *il-y-a* opriep en waaraan het subject middels de hypostase wilde ontsnappen.

De twee factoren samen: enerzijds de discrepantie tussen het hypostase-stadium van organisaties en dat waarin mensen zich bevinden, en anderzijds het versluiserde *il-y-a* dat organisaties aankleeft, kunnen, bij medewerkers die daar gevoelig voor zijn, weerzin en walging opwekken tegen het organiseren. Dit kan tot uitdrukking komen in de weigering om georganiseerd te worden, in werkweigering of melancholie of minder gearticuleerde weer-

stand. In al deze gevallen is er sprake van een zeker lijden van de medewerker binnen de organisatie.

Kunnen we op basis van het bovenstaande nu iets meer zeggen over hoe in organisatieverband de ander eruit ziet? Mijn voorstel is om die mens, die lijdt onder de rationele eenkennigheid van organisaties en onder het betekenistekort dat daarmee samenhangt, te benoemen als de Ander waar Levinas op doelt, maar dan in de context van organisaties. Die term impliceert dat er sprake is van een zeker gebrek aan inpasbaarheid van die Ander in organisaties. Gegeven de vanzelfsprekendheid waarmee organisaties hun eigen bestaan beschouwen, en gegeven de prentie van redelijkheid en verantwoorde orde die organisaties hebben, verschijnt het lijden van de Ander, de weerzin en de walging, als onbegrijpelijk en onredelijk. Degene die de organisatie confronteert met die walging en weerzin valt er werkelijk buiten.

Iets van deze beschrijving is terug te vinden in het onderstaande verhaal over Bartleby de kantoorklerk van Herman Melville:

*Bartleby* is het verhaal van een kantoorklerk op een advocatenkantoor op Wallstreet in het midden van de 19<sup>e</sup> eeuw. Bartleby is aangenomen op het kantoor om samen met twee andere klerken juridische documenten te kopiëren. Dat is uiterst droog en saai werk, maar Bartleby verrast door de ijver, nauwkeurigheid en productiviteit die hij daarbij aan de dag legt. De advocaat is als baas van het kantoor dan ook zeer ingenomen met zijn nieuwe kracht, al had het van hem wel een opgeruimder type mogen zijn dan de teruggetrokken, bleke figuur van Bartleby. Het enthousiasme wordt getemperd als op de derde dag Bartleby een voor dit werk zeer gebruikelijk karweitje weigert. Kopieën van documenten moeten vergeleken worden met de originelen en ieder van de klerken wordt daar regelmatig voor gevraagd. Zo ook Bartleby, maar hij geeft zijn baas te kennen dat hij het liever niet doet, of in zijn woorden: I would prefer not to. De advocaat is even helemaal uit het veld geslagen, maar het werkt roept. Hij zal er een andere keer wel op terugkomen.

Maar de scène herhaalt zich en steeds bedient Bartleby zich daarbij van dezelfde formule: *I would prefer not to*. De baas slaat aan het piekeren. Normaal gesproken zou voor hem werkweigering zonder mankeren aanleiding zijn voor ontslag, maar op een of andere manier wordt hij ontwapend door het optreden van Bartleby. De wijze waarop hij zijn weigering formuleert heeft daar alles mee te maken. De baas wordt geraakt en zoekt het overleg met hem maar dat blijkt met Bartleby niet mogelijk. Op het verzoek tenminste een beetje redelijk te zijn komt het antwoord dat hij er op dit moment de voorkeur aan geeft om niet een beetje redelijk te zijn. Dat alles brengt de advocaat in een kluwen van tegenstrijdige gevoelens en gedachten, variërend van vastbesloten afwijzing van Bartleby tot melancholie en solidariteit met een verloren mens. De zaak escaleert als Bartleby op een gegeven moment aankondigt dat hij er de voorkeur aan geeft ook niet meer te kopiëren. Ontslag kan nu niet uitblijven, Bartleby dient binnen zes dagen opgestapt te zijn. Als de baas hem op de zevende dag nog op kantoor aantreft moet hij moeite doen een woedeaanval te onderdrukken. Tegelijkertijd voelt hij de onmogelijkheid om wreed te zijn tegenover Bartleby. Hij vraagt zich af wat zijn geweten hem op dit moment voorschrijft. De advocaat kiest voor de oplossing om dan maar zelf het pand te verlaten: hij verhuist zijn kantoor onder achterlating van Bartleby. In een leeggeruimde kamer neemt de baas nog een keer afscheid. Hij moet zich van Bartleby losrukken, van dezelfde man van wie hij zo graag verlost wilde zijn. De huisbaas van het pand doet ten slotte wat de advocaat niet lukte: de politie bellen om Bartleby te laten verwijderen. Als de advocaat daarvan hoort is zijn reactie ambivalent: 'In eerste instantie was ik verontwaardigd; maar uiteindelijk stemde ik er bijna mee in. Ik zou het zelf zo nooit gedaan hebben, maar onder zulke bijzondere omstandigheden leek dit het beste plan'. Bartleby sterft in bewaring bij de politie.

In dit verhaal fungeert Bartleby als de Ander van Levinas. Hij confronteert zijn baas zodanig dat deze zich lam geslagen voelt en niet in staat tot actie tegen Bartleby. Natuurlijk heeft de baas daar fysiek en juridisch de middelen wel voor, maar er heeft een raadselachtig onvermogen in hemzelf post gevat. En dat lijkt te maken te hebben met de waarneming van een van zeer diep ko-

mende weerzin bij Bartleby die niet tot agressie of tot uitleg leidt, maar tot een soort innemende melancholie. Het vanzelfsprekende handelingspatroon van de baas is doorbroken. '[Het gelaat] impliceert een ter discussie stellen van zichzelf, een kritische houding die optreedt ten overstaan van de Ander en onder zijn gezag' (TI: 88). Hier gebeurt op het niveau van de organisatie wat Levinas voor de filosofie heeft willen beschrijven: 'It is this resistance, this point of exteriority to the appropriative movement of philosophical conceptuality, that Levinas seeks to describe in his work' (Critchley 2002: 17).

#### *Afkortingen*

- EE Levinas, E. De l'existence à l'existant.  
TA Levinas, E. Le temps et l'autre.  
TI Levinas, E. Totalité et Infini.

#### *Literatuur*

Cooper, R. (1992), *Formal Organization as Representation: Remote Control, Displacement and Abbreviation*. In Reed, M., *Rethinking Organization*. London: Sage.

Critchley, S. (2002), *Introduction*. In Critchley, S. & Bernasconi, R. (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levinas, E. (1983) [1947], *Le temps et l'autre*. Parijs: Presses Universitaires de France.

Levinas, E. (1987) [1961], *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. Oorspronkelijk verschenen als Totalité et Infini. Vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers; met aantekeningen van Theo de Boer. Baarn: Ambo.

Levinas, E. (1990) [1947], *De l'existence à l'existant*. Parijs: J. Vrin. In Engelse vertaling: (2001) *Existence and Existents*, vertaald door Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Melville, H. (1997) [1853], *Bartleby the Scrivener: A Story of Wallstreet*. New Jersey: Simon and Schuster.



# De complementaire perspectieven van Girard en Levinas

*Joachim Duyndam*

## *Inleiding*

René Girards theorie van de mimetische begeerte en het zondebokmechanisme steunt grotendeels op de interpretatie van literaire bronnen.<sup>1</sup> Naast bekende romans uit de wereldliteratuur en klassieke mythes en legendes zijn dat ook verhalen uit de Bijbel, zowel uit het Oude als uit het Nieuwe Testament. Een bijzondere belangstelling heeft Girard voor zogeheten oorsprongsverhalen. Verhalen waarin over het begin van de wereld wordt verteld, of bescheidener: het begin van een cultuur. In veel van deze verhalen staat aan het begin van de cultuur een moord. Dit is ook het geval in het oorsprongsverhaal van de Bijbel, het verhaal van Kain en Abel. Maar Girard wijst op een belangrijk verschil tussen het bijbelse oorsprongsverhaal en wat hij noemt de mythische oorsprongsverhalen. Terwijl bijvoorbeeld in het mythische verhaal over de stichting van Rome en het Romeinse rijk de moord van Romulus op Remus onveroordeeld en onbestraft blijft – deze moord wordt in zekere zin juist gerechtvaardigd door de overtreding die Remus beging door over de grensmuur te springen –

---

<sup>1</sup> En in veel mindere mate bijvoorbeeld op empirisch onderzoek. Zie o.a. de volgende in het Nederlands vertaalde werken van Girard: *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (Kampen 1986), vertaling van *Mensonge romantique et vérité romanesque* [1961]; *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was* (Kampen 1990), vertaling van *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [1978]; *De zondebok* (Kampen 1986), vertaling van *Le bouc émissaire* [1982]; *God en geweld* (Tielt B, 1994), vertaling van *La violence et le Sacré* [1972]; *Ik zie Satan vallen als een bliksem* (Kampen 2000), vertaling van *Je vois Satan tomber comme l'éclair* [1999].

wordt de moord van Kaïn op Abel door God veroordeeld en bestraft. In tegenstelling tot Remus is Abel onschuldig. Daarmee wordt het mimetische motief, dat volgens Girard in beide moorden aanwezig is, zij het verborgen, alleen in het Bijbelverhaal ontmaskerd en aan de kaak gesteld.<sup>2</sup>

Terwijl in de mythes mimetische conflicten tot het offeren van een zondebok leidt, waarna deze niet zelden wordt vergoddelijkt omdat met hem, zij het tijdelijk, een einde is gekomen aan het mimetische geweld, wordt in de Bijbel het slachtoffer niet vergoddelijkt maar gerehabiliteerd. Dit verschil geldt volgens Girard niet alleen ten aanzien van oorsprongsverhalen, maar voor tal van andere mythen en Bijbelverhalen. Girard geeft bijvoorbeeld een prachtige en overtuigende interpretatie van het verschil tussen de Oedipusmythe en het verhaal van Jozef uit het boek Genesis.<sup>3</sup> Vanuit mimetisch perspectief zijn in de eerste plaats de overeenkomsten tussen deze twee verhalen opvallend. Beide hoofdpersonen worden tot twee maal toe uitgestoten door de gemeenschap waartoe zij behoren, waarbij zij beiden de eerste keer ternauwernood aan de dood ontsnappen. Oedipus wordt eerst als pasgeborene verstoten door zijn ouders, en later na zijn ontmaskering door de burgers van Thebe opnieuw. Jozef wordt eerst door zijn broers als slaaf verkocht, en later in Egypte wordt hij uit het huis van Potifar gestoten wanneer hij door toedoen van diens vrouw in de gevangenis belandt. Beiden worden telkens gewelddadig als zondebok verstoten ter oplossing van een crisis. In het geval van Jozef en zijn afgunstige broers is de crisis het duidelijkst mimetisch van aard. Een volgende overeenkomst tussen deze verhalen is dat beide hoofdpersonen geniaal zijn in het oplossen van raadsels. Oedipus die het raadsel van de Sfinx oplost, en Jozef die

---

<sup>2</sup> René Girard (1990), *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, p. 184-189. Kampen: Kok Agora.

<sup>3</sup> René Girard (2000), *Ik zie Satan vallen als een bliksem*, p. 110-122. Kampen: Agora.

dromen verklaart. Beiden redden hiermee hun gemeenschap. Ten slotte vertonen beide hoofdpersonen ‘hybris’: zelfoverschatting of hoogmoed. Oedipus komt als typische klassieke tragedieheld ten val door zijn overmoed te menen dat hij zijn lot kan ontlopen; Jozef bevordert met de dromen die zijn heerschappij voorspellen de mimetische afgunst van zijn broers.

Maar het grote verschil tussen beide verhalen is volgens Girard dat de vervolgers van Oedipus gelijk krijgen, en die van Jozef niet. Oedipus is schuldig aan vadermoord en aan bloedschande met zijn moeder, ook al deed hij dit onbewust en heeft hij het niet zelf gewild. Jozef wordt onschuldig geslachtofferd, maar hij wordt gerehabiliteerd. Of liever: hij rehabiliteert zichzelf door op zachte wijze zijn vervolgers te overwinnen. Via de list met de beker in de tas van Benjamin, de andere lieveling van zijn vader, brengt hij zijn broers in dezelfde situatie als toen ze hem verstootten. Hij dreigt Benjamin slaaf te zullen maken. Pas als Juda vervolgens plaatsvervangend instaat voor Benjamin, maakt Jozef zich aan zijn broers bekend, en vergeeft hij zijn vervolgers. In het Bijbelverhaal worden de rollen van de mythe omgekeerd: niet de mimetisch gedreven vervolgers hebben gelijk, maar het slachtoffer. Ook bij Kain en Abel is dit het geval. Abel is onschuldig, en God straft Kain voor zijn misdaad.<sup>4</sup>

### *Vraagstelling*

Laten we nog eens wat nauwkeuriger naar het verhaal van Kain en Abel kijken. Het bevat belangrijke aanknopingspunten voor wat ik in dit artikel aan de orde wil stellen: een verband tussen Girard en Levinas. Op het eerste gezicht lijken deze twee Franse denkers weinig met elkaar gemeen te hebben. Maar precies op het

---

<sup>4</sup> ... ‘Dolend en dwalend zul je over de aarde gaan.’ (Gen 4:11-12)

punt van het inzetten van een moreel tegenwicht tegen de amorele menselijke natuur delen zij een gezamenlijk motief, en vullen zij elkaar op een belangrijke manier aan. De verhouding tussen Girard en Levinas: hun gezamenlijke motief en hun complementariteit, wil ik hier nader onderzoeken.

### *Het morele*

Men kan verdedigen dat bij Kaïn en Abel in de Bijbel het morele wordt geïntroduceerd. Als God aan Kaïn vraagt: ‘Waar is Abel, je broeder?’<sup>5</sup>, maakt Hij hem verantwoordelijk voor zijn broer, verantwoordelijk voor een ander dus. Eerder is dat nog niet gebeurd. In het paradijs vraagt God aan Adam: ‘Waar ben je?’ en niet: ‘Waar is [Eva] je vrouw?’<sup>6</sup> Kaïn antwoordt retorisch: ‘Ben ik mijn broeders hoeder?’<sup>7</sup> Het antwoord is ja! Kaïn wordt ter verantwoording geroepen: ‘Wat heb je gedaan?’<sup>8</sup> Verantwoordelijkheid is iets voor buitenparadijselijke mensen.

Ook Girard benadrukt dat het unieke karakter van de Bijbel ten opzichte van de mythes gelegen is in het morele perspectief waarin de gebeurtenissen worden geplaatst. De gebeurtenissen tussen Kaïn en Abel dragen overduidelijk de kenmerken van een mimetisch conflict: Kaïn benijdt en bestrijdt Abel om iets dat deze krijgt waarvan hijzelf verstoken blijft: de acceptatie door God van zijn offer. Maar vanuit mimetisch perspectief is er nog meer aan de hand. Kaïn is de eerste die ‘de Heer een offer van wat hij had geoogst’ bracht. ‘Ook Abel bracht een offer; van de eerstgeboren dieren van zijn kudde koos hij de mooiste uit’<sup>9</sup> (cursivering

---

<sup>5</sup> Gen. 4:9

<sup>6</sup> Gen. 3:9

<sup>7</sup> Gen. 4:9

<sup>8</sup> Gen. 4:10

<sup>9</sup> Gen. 4:4

JD). Je zou kunnen zeggen dat Abel Kain navolgt, en dus mime- tisch handelt, maar er is hier nog geen sprake van mimetische *be- geerte*. Waarschijnlijk is Kain de eerste omdat hij de oudste is. Maar dan gebeurt er iets opmerkelijks: God reageert het eerst op Abels offer, dat Hij accepteert, en daarna pas op het offer dat het eerst werd gebracht: dat van Kain, dat Hij afwijst. Door God wordt een natuurlijke of logische volgorde omgekeerd: eerst komt de jongste, dan pas de oudste. Onmiddellijk daarna, als Kain woedend reageert, waarschuwt God Kain voor de begeerte die van de zonde uitgaat, en dat hij deze begeerte de baas moet zijn. Deze waarschuwing gaat vooraf aan de moord.

Is er een verband tussen deze omkering, het morele perspec- tief en de waarschuwing de begeerte de baas te blijven? Aan de hand van deze vraag wil ik de gezochte verhouding tussen Girard en Levinas articuleren. De omkering van de natuurlijke, logische of traditionele volgorde tussen kinderen, waardoor de jongere bo- ven de oudere wordt verkozen, komen we verderop in de Bijbel nog vaker tegen: als Isaac door God Abrahams *enige* zoon wordt genoemd<sup>10</sup>; als God tegen Rebecca in verwachting zegt dat haar oudste zoon haar jongste zal dienen<sup>11</sup>, en Jacob vóór Esau wordt gezegend<sup>12</sup>; en als Jacob later in Egypte de zoons van Jozef ze- gent. Hij doet dat met gekruiste armen, eerst met zijn rechterhand de door Jozef links van hem geplaatste Ephraïm en daarna met zijn linkerhand de rechts van hem geplaatste Manasse<sup>13</sup>. Omke- ringen als deze worden in het Nieuwe Testament voortgezet. Denk bijvoorbeeld aan de parabel van de verloren zoon.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Gen. 22:2. En Ishmael dan? Abraham heeft zijn eerste zoon de woestijn in- gestuurd (Gen. 21:14), maar helemaal weg is hij niet, want later zal hij nog sa- men met Isaac hun vader begraven (Gen. 25:9). Toch is het na Abrahams dood Isaac die door God wordt gezegend (Gen. 25:11).

<sup>11</sup> Gen. 25:23

<sup>12</sup> Gen. 27

<sup>13</sup> Gen. 48:8-20

<sup>14</sup> Luc 15:11-32

Het gezochte verband tussen deze omkeringen, het morele perspectief en de beheersing van de begeerte kan worden gevonden en verhelderd via de notie uitverkiezing. Daarmee leggen we een verbinding met Levinas, want uitverkiezing is voor Levinas een centrale notie. In de zojuist genoemde omkeringen lijkt er sprake van uitverkiezing. Abel wordt met zijn offer verkozen boven Kain, Isaac wordt verkozen boven Ishmael, Jacob boven Esau, Jozef boven zijn broers, Ephraïm boven Manasse. En de verkwistende jongste zoon boven de oppassende oudste, die zijn hele leven hard heeft gewerkt. Zo zou je althans deze voorbeelden kunnen lezen. Maar er lijkt in al deze voorbeelden sprake van een zekere willekeur. Er is in het verhaal geen duidelijke reden voor de uitverkiezing van de een boven de ander. Geen positieve reden, bijvoorbeeld een bepaalde verdienste die tot uitverkiezing heeft geleid, en ook geen negatieve, bijvoorbeeld omdat degene die wordt gepasseerd iets slechts of verkeerd heeft gedaan. Het lijkt een kwestie van toeval, willekeur, of Gods ondoorgrondelijke wegen. Daar komt nog bij dat in deze voorbeelden een voor de hand liggende, traditionele of gevestigde orde wordt doorbroken. Wat de onverwachte vreemdheid van het toeval, de willekeur of Gods ondoorgrondelijke wegen alleen maar versterkt.

De ‘inhoud’ van de uitverkiezing is in de genoemde voorbeelden niet steeds dezelfde. Is het bij Abel de erkenning of het gezien worden van zijn offer; bij Isaac, Jacob en de zoons van Jozef is het de zegen. Zegen – letterlijk: teken (signum) – betekent goddelijke bescherming. Overigens wordt ook Kain na zijn schuldbekentenis gezegend met een teken.<sup>15</sup> Maar het teken van de zegen impliceert ook een taak. Het is niet een eenmalig geschenk, het wijst naar een toekomst. Jacob kan na zijn zegening niet achterover leunen; op hem komt de hele last van de zorg voor zijn volk te liggen, en ondanks zijn bescherming blijft hij terecht

---

<sup>15</sup> Gen. 4:15

bang voor Esau. En Jozef redt zoals gezegd niet alleen de Egyptenaren, voor wie hij de zorg heeft, maar ook zijn eigen volk, voor wie hij als uitverkorene de zorg op zich neemt. Het uitverkoren zijn tot een taak tot zorg, op de vervulling waarvan men kan worden aangesproken.<sup>16</sup> Beter kan het begrip verantwoordelijkheid niet worden omschreven. Uitverkoren zijn tot verantwoordelijkheid betekent daartoe worden uitgenodigd of gevraagd. Want het woord zegt het al: verantwoordelijkheid is een antwoord. Een antwoord op een daaraan voorafgaande vraag. In deze zin spreekt ook Levinas over het uitverkoren zijn tot verantwoordelijkheid.

Ik zal nu, met het oog op onze vraag naar de verhouding tussen Girard en Levinas, eerst beknopt Levinas' idee van uitverkiezing tot verantwoordelijkheid uiteenzetten. Vervolgens zal ik een verband leggen tussen Levinas en Girard.

### *Verantwoordelijkheid*

Het uitverkoren zijn tot verantwoordelijkheid is voor Levinas iets dat gebeurt in de relatie met de ander. Dit kan het best worden verhelderd aan de hand van Levinas' bekende notie van het gelaat. Zijn denken begint namelijk bij de ervaring die ik heb van het gelaat van de ander. Dit is voor Levinas een morele ervaring. Het is mijn ervaring van het aangesproken worden door de ander. De betekenis van het appèl dat de ander in deze morele ervaring op mij doet, is dat hij mij verantwoordelijk maakt. Ik word door de ander uitgenodigd of uitverkoren tot, wat Levinas noemt, een oneindige verantwoordelijkheid. Deze verantwoordelijkheid in de eerste persoon, mijn verantwoordelijkheid voor de ander, vormt

---

<sup>16</sup> Vgl. Paul van Tongeren (1986), Kollektieve verantwoordelijkheid. In *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 78, p. 117-134.

de kern van Levinas' filosofie. Een kern die dus gelegen is in de ervaring van het gelaat.

Waarom gelaat? In de eerste plaats omdat het appèl tot verantwoordelijkheid alleen in een rechtstreekse relatie met de ander vernomen kan worden. Het is geen algemeen appèl, voortkomend uit een ethische theorie, en gericht tot iedereen. Levinas formuleert niet een algemeen gebod of een universele oproep tot verantwoordelijkheid. Het gaat om mij. *Ik* ben uitverkoren tot verantwoordelijkheid, mij is deze taak tot zorg door de ander opgelegd. Hoe weet ik dat? Dat zie ik in het gelaat van de ander. Ik kan het weten doordat de ander mij aankijkt. Daarom begint het denken van Levinas bij het gelaat van de ander.

Dat de ander mij verantwoordelijk maakt, zoals Levinas zegt, is echter niet iets dat de ander dóet. Het appèl van de ander is niet een daad van een handelend subject. Het is een effect dat van de ander uitgaat, nog voordat hij of zij als subject iets gezegd of gedaan heeft. Het is, filosofisch gezegd, een effect van de ander als ander, het gevolg van de andersheid van de ander. Dit vormt een tweede betekenis van gelaat, en een tweede reden voor Levinas om het gelaat van de ander tot uitgangspunt te nemen. Het gelaat van de ander drukt onmiddellijk zijn andersheid uit, en deze onmiddellijke andersheid gaat vooraf aan de bemiddelde relaties die wij als subjecten in diverse culturele contexten met elkaar onderhouden. De ander als ander gaat vooraf aan de ander als docent, als student, als patiënt, als klant, als vriend, als buurman, als adviseur, of wat dan ook. De andersheid van de ander gaat ook vooraf aan de rivaliteit die ik met de ander kan hebben. Ik kom hierop nog terug.

Het gelaat van de ander doorbreekt in zekere zin de culturele contexten waarin de dingen om ons heen betekenis krijgen en waarin wij betekenis geven aan ons leven. Het gelaat van de ander is buitencultureel of transcultureel. Hier ligt een derde bete-



kenis van het gelaat. Dat we geïnteresseerd kunnen zijn in een andere cultuur, dat we bereid zijn een andere taal te leren, dat we onze eigen cultuur kunnen zien als een cultuur temidden van andere – dat zijn voor Levinas aanwijzingen voor een onderliggende of transculturele betekenis die zelf niet cultureel bepaald is, maar die, daaraan voorafgaand, gegeven is in de andersheid van het gelaat van de ander.

Zo heb ik bijvoorbeeld zelf eens als docent van een mastercursus filosofie ervaren hoe de deelname aan de cursus van een buitenlandse student, een Iranese vluchteling, een bepaald effect had op de groep, die voor de rest enkel uit Nederlandse studenten bestond. Alleen al door zijn aanwezigheid, en los van zijn inbreng in de discussies, hield hij ons scherp, confronteerde hij ons met onze gewoontes, onze gebruikelijke manier van onderwijs geven en krijgen, onze vooroordelen. Zijn aanwezigheid maakte ons verantwoordelijk voor hem. Dat deed hij niet zelf, als handelend subject, bijvoorbeeld door erom te vragen, maar dat ‘deed’ hij om zo te zeggen ondanks zichzelf. Het was een effect van zijn gelaat, van zijn aanwezigheid in ons midden. Toevallig betrof het een mastercursus over de filosofie van Levinas, die daar dus wel heel actueel in de praktijk werd gebracht.

Hoewel het effect van het gelaat van de ander dus een moreel effect is, is de filosofie van Levinas toch geen ethiek. Levinas zegt niets over de inhoud van de verantwoordelijkheid waartoe ik door de ander wordt uitgenodigd, over wat ik zou moeten doen om deze verantwoordelijkheid waar te maken. Hij leidt er geen normen, waarden of deugden uit af. Hij zegt, in zijn latere werk, alleen dat het antwoord van de verantwoordelijkheid erin bestaat dat ik plaatsvervangend voor de ander instaat (substitutie). Niet dat ik dat zou *moeten* doen. Evenmin zoekt hij, zoals in een ethische theorie gebeurt, een fundament voor de moraal, dat te vinden zou

zijn in de verantwoordelijkheid voor de ander. Het is eerder andersom. Hij laat zien dat de moraal of het morele zélf het fundament is. Het morele staat aan de basis van de wereld, of bescheider: van de cultuur. 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.

De schrijfster Astrid Roemer gaf me eens een mooi voorbeeld van dit plotselinge oplichten. Lopend over het perron van het treinstation in Utrecht, ziet zij voor zich een oud vrouwtje, dat zich moeizaam voortbeweegt. Net op het moment dat Astrid Roemer haar passeert, dreigt het vrouwtje te vallen. In een reflex vangt zij de vrouw op en begeleidt haar naar een bankje. Vervolgens vraagt ze zich af wat ze verder voor deze vrouw zou kunnen doen. Dat is heel veel, in principe. Ze zou haar naar huis kunnen brengen, verschonen, te eten geven, naar bed helpen, enzovoort. Maar hoever reikt haar taak tot zorg? Moet zij de rest van haar leven bij het vrouwtje blijven om voor haar te zorgen? Nee, dat zou absurd zijn. Maar waarom precies? We voelen enerzijds dat de verantwoordelijkheid grenzen heeft, maar anderzijds lijkt het stellen van die grens een vorm van onrecht. Misschien moet die verantwoordelijkheid niettemin begrensd zijn omdat zij, en wij allemaal, nog meer mensen op de wereld ontmoeten? Zij zou door haar exclusieve zorg voor die ene mens alle anderen tekortdoen voor wie zij ook verantwoordelijkheid draagt. En uiteindelijk ook haarzelf. Als dit waar is, dan zijn het ‘de anderen van de ander’, ofwel ‘de derden’ zoals Levinas het noemt, die mijn oneindige verantwoordelijkheid voor die ene ander beperken. En het komt

dus door de derde dat ik ook ten aanzien van mijzelf een taak tot zorg heb.

Bij de derde, bij meerdere anderen, begint voor Levinas de geregelde samenleving van wederzijdse rechten en plichten, en de wet waarvoor wij allen, ik ook, gelijk zijn. Bij de derde begint het vergelijkende perspectief. Daarom is het ook bij de derde dat de rivaliteit begint. Maar vooraf aan deze gelijkheid gaat dus mijn primaire verantwoordelijkheid voor de ander. Dat Levinas deze verantwoordelijkheid oneindig noemt, betekent dat deze mij overkomt, van de ander, en dat ik deze niet zelf kan begrenzen. Mijn verantwoordelijkheid wordt alleen begrensd doordat er meerdere anderen zijn.

### *Uitverkiezing, verantwoordelijkheid, uniciteit*

Met het oog op onze vraag naar de verhouding tussen Girard en Levinas zijn de volgende aspecten van Levinas' idee van uitverkiezing tot verantwoordelijkheid van belang:

1. Uitverkiezing is iets tussen de ander en mij. Het treedt op en wordt ervaren *in* deze relatie. Dit betekent dat uitverkiezing gebeurt in een binnenperspectief van de relatie. Verantwoordelijkheid wordt niet vanuit een buitenperspectief toegekend, van buiten de relatie, bijvoorbeeld vanuit een algemene moraal of een ethische theorie.
2. Omdat uitverkiezing tot verantwoordelijkheid *in* de relatie tussen de ander en mij optreedt, maakt zij mij uniek. Het gaat om mijn unieke verantwoordelijkheid, die niemand van mij kan overnemen. Anders gezegd: het is deze verantwoordelijkheid waartoe ik word uitverkoren die mij uniek maakt.

3. Unicité wordt niet van buitenaf vastgesteld, als ging het om een vergelijking van eigenschappen waaruit iemand met unieke kenmerken naar voren kan komen. Unicité is een bepaalde vorm van erkenning (uitverkiezing) *binnen* een relatie. Anders dan een vandaag veelgehoord (maar ook overschat) parool als authenticiteit, is uniciteit en relatiebegrip. Je bent niet op zichzelf uniek, zoals je authentiek kunt zijn, maar je bent uniek *voor iemand*. Voor je vrienden, voor je ouders, voor je kinderen, of voor God.
4. En bij Levinas ben ik uniek voor de ander, doordat hij/zij mij uitverkiest tot verantwoordelijkheid. Zoals gezegd: niet door een handeling van de ander als subject, maar daaraan voorgaand: door het effect van de ander als ander. Vanuit dit binnenperspectief kan ik niet zeggen hoe verantwoordelijkheid er voor een ander uitziet, of voor anderen in het algemeen. Dat weet ik pas als ik het binnenperspectief verlaat en, vanuit een buitenperspectief, mijzelf en anderen vergelijkend overzie (de situatie van 'de derde').
5. Het verschil tussen binnen- en buitenperspectief is cruciaal als het gaat om uitverkiezing. Uitverkiezing is onvergelijkbaar en heeft alleen betekenis vanuit een binnenperspectief. Van buitenaf sprekend over iemand, of over een groep, als uitverkoren, betekent dat men deze vergelijkend boven andere mensen of groepen plaatst. Dit geldt ook als men over zichzelf spreekt als uitverkoren. Ook dat gebeurt van buitenaf, meestal via een narcistische spiegeling. Vanuit een buitenperspectief kan het maar één de enige zijn: de beste, de grootste, de mooiste, etc. Maar vanuit evenzoveel binnenperspectieven kan iedereen 'de enige' zijn: uniek en onvervangbaar.

## *Mimesis en het morele*

Hoe verhoudt zich nu uitverkiezing in deze zin tot de bijbelse voorbeelden van uitverkiezing? Wordt Jacob niet boven Esau verkozen, Jozef boven zijn broers, en Abel boven Kaïn? Met andere woorden: is hier geen sprake van een vergelijkend buitenperspectief? Ja zeker, en dat is precies het probleem! Het probleem is dat Kaïn zijn offer vergelijkt met dat van Abel. Esau vergelijkt zich met Jacob, en voelt zich tekortgedaan. En de broers van Jozef zijn afgunstig op hem, omdat zij zich met hem vergelijken. En het ergste is: ze hebben gelijk, Kaïn, Esau, de broers van Jozef, en de oudste zoon in de parabel van de verloren zoon. Het is toch onverteerbaar dat een verkwister en een bedrieger (Jacob) boven hen, hardwerkende en gehoorzame mensen, wordt verkozen? Dat is de wereld op zijn kop. Het doorkruist de natuurlijke, voor de hand liggende, logische, traditionele, gevestigde, kortom de rechtvaardige orde.

Het is inderdaad onverteerbaar, *vanuit een mimetisch vergelijkend perspectief*. En dat is nu precies wat de oudste broer van de verloren zoon, de broers van Jozef, Esau en Kaïn *niet* zouden moeten doen. Want het is precies dit vergelijkende buitenperspectief dat hun mimetische begeerte opwekt en versterkt. Zegt God niet tegen Kaïn, als zijn offer is afgewezen, maar nog vóór de moord: ‘blijf je begeerte de baas’? God waarschuwt Kaïn zijn begeerte te beheersen, en als deze dan toch, door de moord, mimetisch heeft gezegevierd, maakt God Kaïn verantwoordelijk voor zijn naaste (‘Waar is Abel, je broeder?’), en zegent hem met een teken. Ook hier al is verantwoordelijkheid een uitverkiezing. Dit morele perspectief gaat gepaard met een waarschuwing tegen het vergelijkende, mimetische buitenperspectief.

De introductie van het morele perspectief, vergezeld van een waarschuwing tegen het vergelijkende mimetische perspectief geldt niet alleen voor Kaïn, maar ook voor ons, lezers. De uitverkiezing van Abel, Jacob, Jozef en de verloren zoon is niet alleen voor hun tegenspelers een relatieve uitverkiezing, en verkiezing van de een boven de ander, maar ook voor de lezer, voor ons. De lezer zal zich ongetwijfeld in zekere mate met een bepaald personage identificeren, maar staat toch ook op afstand, en heeft hoe dan ook te maken met meerdere personages. De lezer zal dus noodzakelijkerwijze vergelijken. Dat lijkt zelfs uitdrukkelijk de bedoeling. De lezer is God niet, maar een mens, die zelf behept is met mimetische begeerte. De lezer zal zich dan ook gemakkelijk herkennen in het mimetische perspectief van Kaïn, de oudste zoon, en de anderen.

De omkering van de natuurlijke, voor de hand liggende en gevestigde orde drukt de lezer met zijn neus op deze mimetische realiteit. En deze omkeringen stellen het morele perspectief van de verantwoordelijkheid tegenover en vóór deze natuurlijke mimesis. Als dat lukt, ontstaat bij de lezer een catharsis. In het *suspense* verhaal van Jozef komt dat moment als Juda plaatsvervangend voor Benjamin in gaat staan – een substitutie in de zin van Levinas – en Jozef zich bekend maakt. Dit ontroert niet alleen hemzelf, maar ook de lezer.

### *Conclusie*

Hiermee hoop ik het gezochte verband tussen de omkeringen, het morele perspectief van de verantwoordelijkheid en de beheersing van de begeerte te hebben verduidelijkt. Deze verbinding is gelegen in het binnenperspectief van de uitverkiezing tot verantwoordelijkheid. En het is op dit punt, het inzetten van het morele per-

spectief tegen de amorele menselijke natuur, de natuurlijke, logische, gevestigde orde, dat Levinas en Girard een motief delen en elkaar aanvullen.

Ten slotte wil ik de aanvullende verwantschap tussen Girard en Levinas illustreren aan de schitterende interpretatie door Girard van de passage uit het Johannes evangelie over de overspelige vrouw.<sup>17</sup> Girard wijst erop dat in de uitspraak van Jezus ‘wie zonder zonden is, werpe de eerste steen’, alle nadruk ligt op de *eerste steen*. Deze echoot na in de oorverdovende stilte die na deze woorden optreedt. Omdat de eerste te werpen steen zonder precedent is, zonder model, vormt deze het laatste obstakel tegen de steniging, zegt Girard. Als de eerste steen eenmaal geworpen zou zijn, zouden de volgende stenen gemakkelijk want mimetisch volgen. Dat Jezus’ uitspraak spreekwoordelijk en symbolisch is geworden, bewijst volgens Girard dat het mimetische mechanisme nog even actueel en virulent is als 2000 jaar geleden.<sup>18</sup>

Door de nadruk op de eerste steen te leggen maakt Jezus de aanklagers ieder voor zich verantwoordelijk. Ieder van de aanklagers met een steen in zijn hand, heeft de eerste steen in zijn hand. Daardoor is ieder van hen ‘de enige’, uniek. Er is immers maar één eerste steen, ook al heeft iedereen deze mogelijk in zijn hand. Wat we hier zien gebeuren is de verenkelling, de individualisering van de verantwoordelijkheid. Uitverkoren zijn tot verantwoordelijkheid – het klinkt groot en zwaar, maar het kan zomaar toevallig gebeuren. Ineens word je op je verantwoordelijkheid aangesproken. En ben je plotseling de enige. De verenkelling verbreekt het *Mitsein* van de horde, waartoe we volgens Heidegger eerst en vooral behoren.<sup>19</sup> Door de uniciteit van de verantwoordelijkheid

---

<sup>17</sup> Joh 8:3-11

<sup>18</sup> René Girard (2000), *Ik zie Satan vallen als een bliksem*, p. 55-66. Kampen: Agora.

<sup>19</sup> Martin Heidegger (1972), *Sein und Zeit*, §25-27. Tübingen: Max Niemeyer Verlag

valt de meute uiteen. Ook Jezus zelf onttrekt zich aan het *Mitsein* waar de Farizeeën hem in willen betrekken. Door zich te bukken en in het zand te schrijven, voor en na zijn uitspraak over de eerste steen, kijkt hij zijn uitdagers niet aan. Zo voorkomt hij, terwijl hij plaatsvervangend voor de overspelige vrouw in gaat staan, dat hij in haar plaats zelf als zondebok wordt geofferd. De hele scène was immers bedoeld om hem in de val te lokken.

De verleiding van de mimetische begeerte en het zondebokmechanisme weerstaan vanuit een moreel perspectief. Ziedaar het gezamenlijke motief dat Levinas en Girard delen, en het punt waar ze elkaar aanvullen.



# Het talmoedische concept *jetser hara* in relatie tot Girards mimetische begeerte

*Michael Elias*

## *Opvattingen over jetser hara en jetser tov*

Kort gezegd verstaan de rabbijnen onder de *jetser hara* de neiging, de impuls, de aandrift ten kwade. Ter illustratie een verhaal uit de Talmoed:

Eens had het volk Israël drie dagen gevestigd en toen werd de *jetser hara* aan hen overgeleverd. Hij kwam uit het Heilige der Heilige als een trotse jonge leeuw. De profeet zei: 'Dit is de *jetser hara*, die de mensen tot afgoderij brengt.' Terwijl de mensen hem vasthielden, viel er een haar uit zijn baard en zijn gebrul was op 800 mijl te horen. De profeet zei: 'Doe hem in een loden pot, met verzegeling.' [...] Toen, na drie dagen wilde men een vers ei zoeken voor een zieke. Maar in heel Israël was geen ei te vinden.<sup>1</sup>

Veel van wat ik over de *jetser hara* weet, ontleen ik aan de lessen van Dodo van Uden in een studiegroep over dit onderwerp.<sup>2</sup> Zij heeft een boek van Erich Fromm vertaald, *Gij zult zijn als goden*, dat in 1980 mijn eerste kennismaking was met de begrippen *jetser hara* en *jetser tov*. Het laatste staat voor 'de goede neiging'. Het Hebreeuwse woord *jetser* is afgeleid van van de wortel J-TS-R, wat 'vormen' betekent - zoals een pottenbakker een pot vormt uit klei. Het zelfstandig naamwoord *jetser* betekent 'vorm', 'gestalte', 'opzet', en met betrekking tot de geest 'voorstelling', 'verbeelding', 'overlegging', 'gezindheid', 'geneigdheid'.<sup>3</sup> Uit de *jetser tov* komt de wil voort om naar Gods geboden te leven, uit

---

<sup>1</sup> *B. Yoma* 69b; *B. Sanh.* 64a; geciteerd uit De Kruijf & Poorthuis (1993: 42).

<sup>2</sup> Dalfsen, najaar 2006, Stichting LeV ([www.stichtinglev.nl](http://www.stichtinglev.nl)).

<sup>3</sup> Fromm (1977: 116).

de *jetser hara* de wens je daartegen te verzetten.<sup>4</sup> In de rabbijnse discussie daarover gaat het echter niet om een dualisme tussen goed en kwaad, want de *jetser hara* is een centrale hartstocht van de mens, ‘het instinctieve leven dat in ons aller vitaliteit voelbaar is, in onze lusten en begeerten.’<sup>5</sup> We kunnen er niet buiten. De kwade neiging dreigt de mens weliswaar van God af te houden, maar is tevens de bron van creativiteit en van de seksuele drift. Hij is alleen maar kwaad als hij niet beteugeld wordt.

De midrasj bespreekt verschillende plaatsen in de Bijbel waarop de discussies over de beide aandriften voortborduren. Zo is in *Beresjiet Rabba* een uitspraak te vinden over Genesis 1:31 waar God nadat hij de mens heeft geschapen alles overziet wat hij gemaakt heeft. Er staat dan: ‘En ziet, het was zeer goed.’ Waarom *zeer* goed en niet gewoon goed (zoals eerder in dit scheppingsverhaal telkens staat geschreven), zou men zich kunnen afvragen. De verklaring luidt dat dit vers een dubbele verwijzing heeft, eenmaal naar de goede neiging en eenmaal naar de kwade neiging. Zonder de kwade neiging zouden mensen geen huizen bouwen, kinderen krijgen of handel drijven.<sup>6</sup> Het gaat er om het leven met hartstocht te leven.

De Talmoed legt expliciet een verband tussen het woord *jetser* en het werkwoord *jatsar* naar aanleiding van Genesis 2:7, een van de verzen uit het tweede scheppingsverhaal, ‘toen vormde de Eeuwige God de mens uit stof van de aardbodem en blies in zijn neus levensadem.’ Levinas bespreekt de Talmoedische discussie (vanuit een andere optiek) in de paragraaf ‘Les deux penchants’

---

<sup>4</sup> In deze korte verkenning ga ik niet op de vraag hoe de *jetser hara* zich verhoudt tot het christelijke begrip van ‘zonde’.

<sup>5</sup> Marx (2004): 5.

<sup>6</sup> Midrash Rabbah, *Bereshit* IX, 7.

van zijn *leçon* 'Et Dieu créa la femme'.<sup>7</sup> In het Hebreeuws staat er *wajjitsjer*, 'vormde, schiep', hier met twee keer de letter *jod* geschreven in plaats van eenmaal.<sup>8</sup> Dat is in de rabbijnse opvatting natuurlijk niet zonder betekenis en ook hier duiden die twee *jods* op de twee neigingen, die beide door God zijn geschapen.<sup>9</sup>

En dan is er nog een veel aangehaald vers uit Deuteronomium 6:5: 'Gij zult de Eeuwige uw God beminnen met heel uw hart'. Er staat in plaats van *lev* 'hart': *levav* met tweemaal de letter *beth* geschreven. Ook hier de dubbelheid. De belangrijke commentator Rasji (1040-1105) verwijst naar *Sifree*,<sup>10</sup> een midrasjverzameling op (o.a.) Deuteronomium als hij opmerkt: 'Met geheel uw hart, met uwe beide neigingen [de goede en de kwade].'<sup>11</sup> Met moet God dus liefhebben met beide.

Hoe is de slechte drijfveer ten goede aan te wenden? Ido Abram schrijft in zijn dissertatie *Joodse traditie als permanent leren* naar aanleiding van de discussie over de *jetser hara* en de *jetser tov*, dat je ook Hitler of Stalin kunt dienen met beide impulsen:<sup>12</sup> met moed, intelligentie en zelfcontrole stort je je helemaal op een slechte zaak. Maar daarvoor hebben we de Tora. 'God schiep de *jetser ha-ra*, maar hij schiep ook de Thora als tegengif [lett.: kruiden]'.<sup>13</sup> Het is de taak van de mens om met behulp van zijn goede aandrift en de studie van de Tora de onstuimige *jetser hara* dagelijks als het ware op te voeden. Sublimering zou men kunnen zeggen. Door iedere dag te *lernen* kunnen we te weten komen hoe de slechte drijfveer ten goede aan te wenden. Aange-

---

<sup>7</sup> Levinas (1977): 127 e.v., waar hij, de traditie volgend, over 'les deux penchants' spreekt, zij het met de kanttekening: 'Le mot [*yetzer*] signifie en réalité créature.'

<sup>8</sup> Zoals in Gen. 2: 19.

<sup>9</sup> Babylonische Talmoed, *Berachot* 61a; vgl. ook Midrash Rabba, *Bereshit* XIV.

<sup>10</sup> *Berachot* 54a.

<sup>11</sup> Uit Onderwijzer (1901).

<sup>12</sup> Hij citeert Kaufmann (1973): 181.

<sup>13</sup> *Baba Batra* 16a. Geciteerd uit Fromm (1977): 117.

zien de strijd daartegen ons hele leven duurt, moeten we permanent leren en het geleerde voortdurend in de praktijk toetsen. De joodse traditie leert dat leren een hartstocht kan zijn en hartstochten kan reguleren. Het is een religieuze waarde.

Dit getuigt van optimisme, want de *jetser hara* is van jongsaf aanwezig, volgens sommigen verschijnt hij al bij de geboorte en volgens weer anderen al bij de conceptie.<sup>14</sup> De goede drijfveer, de *jetser tov*, komt veel later tot ontwikkeling, tijdens de puberteit, als het verstand tot rijping komt en in staat is goed van slecht te onderscheiden. En dan is het ook nog zo dat de *jetser hara* dagelijks wordt vernieuwd, wat een reden zou kunnen zijn voor pessimisme. Ter illustratie een verhaal dat Aryeh Kaplan navertelt in zijn *Jewish Meditation*. Rabbi Israël Meir ha-Kohen (1838-1933), beter bekend als de ‘Chafetz Chaim’, zei dat hij eens op een koude winterochtend opstond om zijn gebeden te zeggen. ‘The Evil Urge said to him: “How can you get up so early? You are already an old man, and it’s so cold outside.” The Chafetz Chaim replied to the Evil Urge, “You are a lot older than me, and you’re up already.”’<sup>15</sup> Dit illustreert tevens, zegt Kaplan, dat je met het kwaad moet *rivaliseren* in plaats van eraan te bezwijken.

Die opvatting lijkt paradoxaal: valt rivaliseren nu juist niet bij uitstek onder de *jetser hara*? Hiermee kom ik bij de mimetische rivaliteit zoals die in het werk van René Girard een centrale plaats heeft. Hij heeft dit begrip vanuit de *humaniora* uitgebouwd, maar er zijn interessante parallellen met de talmuedische inzichten, die ten slotte ook van doen hebben met het onbewuste, met motivaties, verlangens en conflicten. In de woorden van Levinas: ze verbinden ‘in een ogenschijnlijk kinderlijke taal’ een ‘onontwarbare ingewikkeldheid met een ontwapenende naïveteit.’<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. *Avot de Rabbi Natan (The Fathers According to Rabbi Nathan)* 16.

<sup>15</sup> Kaplan (1985): 123-24.

<sup>16</sup> Levinas (1984): 43.

## *Mimesis en begeerte bij René Girard*

Rivaliteit speelt ook een rol in de midrasj<sup>17</sup> waarin God over de schepping zegt ‘Zie het was zeer goed’. *Beresjiet Rabba* (IX: 7) verwijst hier naar een vers uit Prediker (4:4) waar de ik-persoon al het harde werk van mensen ziet en hun bedrevenheid daarin constateert. En dat is bij monde van Rabbi Nachman de rivaliteit van iemand met zijn naaste. In het Hebreeuws gaat het om het woord *qinah*, dat ook wel wordt vertaald als ‘naijver, wedijver, afgunst’ of (in de Statenvertaling) ‘nijd’. – Het woord is via het Jiddisch het Nederlands binnengekomen in het woord *kinnesinne*, letterlijk ‘afgunst en haat’.

Vanuit de woorden *qinah* en *jetser hara* is het semantisch veld te verhelderen waar de Frans-Amerikaanse denker Girard<sup>18</sup> op doelt met het eerste stadium van het cultuurscenario dat hij nu zo’n veertig jaar in tal van boeken vormgeeft, dat van de mimetische begeerte. Hieronder geef ik de hoofdlijnen van zijn theorie met behulp van de samenvatting die hij zelf gaf aan degenen die hem interviewden voor *Les origines de la culture*.<sup>19</sup> Girard heeft zijn cultuurscenario vormgegeven in de sequentie *begeerte – rivaliteit – crisis – zondebok – sacrificiële praktijk*. Te beginnen dus met de begeerte, de *désir mimétique* – anders dan het biologische *appétit* ‘behoefte, trek, lust’. Zin in seks en behoefte aan voedsel zijn nog geen begeerten: dat worden ze pas door imitatie van een model. Voor onbewuste imitatie gebruikt Girard het begrip *mimesis*, dat hij niet, zoals gebruikelijk is, min of meer gelijkgesteld met representatie, maar opvat als een mechanisme dat patronen van actie en interactie genereert. Mimesis vormt de per-

---

<sup>17</sup> Om bij Levinas te blijven: *apologie*.

<sup>18</sup> Voor informatie over zijn persoon en werk zie [www.girard.nl](http://www.girard.nl).

<sup>19</sup> Girard (2004). Dit boek is het meest recente dat zijn hele theorie omvat; een Engelse vertaling verschijnt in maart 2008.

soonlijkheid en is van invloed op geloofsvoorstellingen, attitude, symbolische vormen, culturele praktijken en instituties.

Centraal is de nauwe band tussen mimesis en *le désir* ‘begeerte, verlangen’: mensen ontwikkelen hun begeerten doordat zij via de begeerte van een ander (het model) hun zinnen ergens op zetten. Dat model kan buiten de wereld van het subject liggen – iemand doet Madonna, Elvis Presley of Jan Wolkers na – maar er is ook zogeheten ‘interne bemiddeling’: als subject en model in dezelfde omgeving verkeren en rivalen kunnen worden. Dan kan zelfs wederzijdse imitatie ontstaan, zodat rivalen *dubbels* worden, die hun interesse in een extern object kunnen vergeten en er slechts door geobsedeerd zijn elkaar te verslaan. Als de hele samenleving door dergelijk gedrag wordt besmet, hebben we een mimetische crisis, gekenmerkt door ongedifferentieerdheid – rijp voor *scapegoating*.

De mimetische begeerte staat dus tussen instincten en sociaal milieu in, is typisch menselijk en heeft eerder van doen met de vrijheid om een *model* te kiezen dan een object. Girard gaat daarmee lijnrecht in tegen wat onze moderne wereld voorschrijft: wees authentiek, origineel, blijf jezelf.<sup>20</sup> Begeerte is evenwel niet strikt individueel en uniek, een inzicht dat schaamte oproept, ook bij iemand die zijn begeerte niet baseert op wat hem aangereikt wordt in de modellen van Coca Cola of Louis Vuitton, maar Dostojewski leest. Wat doet hij bij de ontdekking dat de verteller in *Witte Nachten* aangetrokken wordt door Nastenka omdat ze verloofd is met een ander als hij zich realiseert, zelf verliefd te zijn geworden op een vrouw doordat zijn beste vriend op haar viel?

---

<sup>20</sup> ‘...maar drink daarom net als anderen Coca Cola!’ Volgens Girard (1978: 315) gaat het hier om de *double bind* van de nabootsing, die zich tegen de nabootsers keert, terwijl de hele cultuur juist zegt dat vooral wel te doen. De inzichten van Gregory Bateson over *double bind* heeft Girard verwerkt in boek III, ‘Psychologie interdividuelle’, van zijn hoofdwerk *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, met name in hoofdstuk I, D en E (p. 315 e.v.).

Dat het concept van de mimetische begeerte geen luchtkasteel of literaire fantasie is, maar empirisch gefundeerd, is de laatste jaren verrassenderwijs aan het licht gekomen door onderzoek naar *spiegelneuronen*,<sup>21</sup> hersencellen die niet alleen geactiveerd zijn wanneer een subject een bepaalde beweging uitvoert, maar ook als hij diezelfde beweging bij iemand anders observeert.

### Lernen *als remedie*

Op de simpele vraag ‘Hoe slecht is dat nu eigenlijk, die mimetische begeerte?’ is misschien een antwoord te geven met behulp van een passage over de decaloog die Girard behandelt in zijn boek *Ik zie Satan vallen als een bliksem*.<sup>22</sup> Daar is een parallel te trekken met de discussies over de *jetser hara*. Het gaat vooral om het tiende woord – misschien is de theorie over mimetische begeerte wel als een voetnoot daarbij te beschouwen. ‘Gij zult niet begeren het huis van uw naaste. Gij zult niet begeren de vrouw van uw naaste, noch zijn knecht, noch zijn dienstmaagd, noch zijn os, noch zijn ezel, noch iets wat uw naaste toebehoort’ (Exodus 20:14).

Girard vraagt zich bij dit langste van alle geboden van de tweede tafel eerst af: valt ook dit niet ‘onder die bedillerige angel van het “gij zult niet”, onder die redeloze haat tegen de vrijheid waarvan de moderne denkers het godsdienstige in het algemeen en de joods-christelijke traditie in het bijzonder beschuldigen?’<sup>23</sup> Nee, is zijn antwoord. Het doel van de Tora is vrede tussen de mensen en als je conflicten wil vermijden, moet je beginnen het een en ander te verbieden, want de naaste maakt objecten voor

---

<sup>21</sup> Garrells (2004).

<sup>22</sup> Girard (1999, 2000).

<sup>23</sup> Vertaling door Robert Lemm; Girard (2000: 18).

ons begerenswaard. Toch is het mimetisch verlangen (net als de *jetser hara*) niet *verkeerd*: zonder dat zouden wij geen vrije mensen kunnen zijn. Als de competitiezucht echter niet wordt ingetoomd, is er een bedreiging voor de saamhorigheid en zelfs het overleven van elke gemeenschap. Het gaat erom de oorlog van allen tegen allen te voorkomen.

De remedie van de talmoed, dat wij onze begeerte richten op het bestuderen van de Tora, is een uitweg lijkt me, uit de objectgerichte begeerte van rivalen. Traditioneel wordt van de Tora immers gezegd dat deze zo groot is dat niemand hem kan toe-eigenen. De bedoeling is dus jezelf in dat *lernen* te hervinden. Niemand kan hetzelfde pad bewandelen om dat éne leerdoel, ‘het worden van een gaaf mens’, te bereiken. In de woorden van Ido Abram: elke traditie kent daar voorbeelden van, maar ze zijn niet om te imiteren, maar om ervan te leren.<sup>24</sup> Iedereen heeft zijn eigen weg, die er in ieder geval niet uit bestaat nog eens over te doen wat een ander reeds met succes gedaan heeft. Om een bekende uitspraak van Rabbi Soesja van Anipol te citeren: ‘In het toekomstige Rijk zal me niet gevraagd worden: “Waarom zijt gij niet Moses geweest?” Mij zal gevraagd worden: “Waarom zijt gij niet Soesja geweest?”’<sup>25</sup>

Er is een lijn te trekken naar een passage uit het evangelie van Lucas (hoofdstuk 4), waar Jesus na veertig dagen vasten in de woestijn door de duivel op de proef gesteld wordt. Op geen enkele verlokking gaat hij echter in. Hij kiest voor het niet-begeren, d.w.z. voor het doen van de wil van zijn hemelse vader. Met betrekking tot de ‘navolging van Christus’ schrijft Girard dat Jesus ons niet narcistisch uitnodigt om in zijn voetstappen te treden,<sup>26</sup> maar dat hij zulks doet om ons van de mimetische naijver af te

---

<sup>24</sup> Abram (1986): 224.

<sup>25</sup> Cooper (1998): 128.

<sup>26</sup> Girard (1999): 32 e.v.



helpen: het gaat er niet om ‘jezelf te zijn’, maar om beeld te worden van God. Dit in tegenstelling tot de moderne goeroes, valse modellen van zelfgenoegzaamheid en onkwetsbaarheid, die hun leerlingen aanzetten in hen de grote mens na te volgen die niemand navolgt. Ook in de *imitatio Christi* dus een paradox: volgen wij het belangeloos goddelijke na, dan zal het afglijden in de competitiegeest ons bespaard blijven.

#### Literatuur

Abram, Ido (1986), *Joodse traditie als permanent leren*. Kampen: Kok.

Avot de Rabbi Natan (1990), *The Fathers According to Rabbi Nathan*. Translated by Judah Goldin. Yale University Press

Cooper, Rabbi David A. (1997), *God is a verb. Kabbalah and the Practice of Mystical Judaism*. New York: Riverhead Books. Nederlandse vertaling, met een inleiding van Willem Zuidema (1998): *God is een werkwoord. Een mystieke visie op de kabbalá*. Deventer: Ankh Hermes.

Fromm, Erich (1966), *You shall be as gods*. New York: Holt, Rinehart & Winston. Nederlandse vertaling door Dodo van Uden (1977<sup>2</sup>, herziene editie 2006): *Gij zult zijn als goden. Een radicaal humanistische interpretatie van het Oude Testament en zijn traditie*. Utrecht: Bijleveld.

Garrels, Scott R. (2004), *Imitation, Mirror Neurons, & Mimetic desire*. Op [www.girardianlectionary.net](http://www.girardianlectionary.net).

Girard, René (1987), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort (Paris: Grasset, 1978). Engelse vertaling: *Things Hidden since the Foundation of the World*. Stanford CA: Stanford University Press. Nederlandse vertaling (1990): *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*. Kampen: Kok Agora/Kapellen: Pelckmans.

Girard, René (1999), *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset. Nederlandse vertaling door Robert Lemm (2000): *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. Kampen: Kok/Kapellen:Agora. Engelse vertaling (2001): *I See Satan Fall Like Lightning*. New York: Orbis Books.

Girard, René (2004), *Les origines de la culture*. Paris: Desclée de Brouwer. Engelse vertaling (te verschijnen in 2008): *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*. Continuum Intl Pub Group.

Kaplan, Aryeh (1985), *Jewish Meditation. A Practical guide*. New York: Schocken Books.

Kaufmann, Walter (1973), *Without Guilt and Justice. From Decidophobia to Autonomy*. New York: Peter H. Wyden Inc.

Kruijf, Th. C. de & M.J.H.M Poorthuis (1993<sup>6</sup>) [1985], *Abinoe. Onze Vader. Over de joodse achtergronden van het Onze Vader* (1-2-1 reeks 7). Utrecht: RKK.

Levinas, Emmanuel (1963), Une religion d'adultes. In: *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel. In het Nederlands vertaald als: Een godsdienst van volwassenen (1984<sup>6</sup>) [1969]. In *Het menselijk gelaat*, p. 34-49. Baarn: Ambo.

Levinas, Emmanuel (1977), Et Dieu créa la femme. In *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, p. 126-150. Paris: Minuit. Engelse vertaling: And God Created Woman (1994). In *Nine Talmudic Readings*, p. 161-177. Bloomington.

Marx, Tsvi, Een tijd om te beminnen. In *De levenscyclus 4* (2004): 3-20, *Tenachon*. Hilversum: B. Folkertsma Stichting voor Talmudica.

Midrash Rabbah (1939), *Genesis*. Vertaald door H. Freedman and Maurice Simon, Vols. 1–2. London: Soncino Press.

Onderwijzer, A.S. (5661/1901), *Nederlandsche vertaling van den Pentateuch, benevens eene Nederlandsche vertaling van Rahie's Pentateuch-commentaar*. Amsterdam: Van Creveld.

## Uitverkiezing als remedie tegen geweld

*Marcel Poorthuis*

Is nabootsing en je drift volgen door te rivaliseren, alleen maar bron van geweld of ligt het tevens aan de basis van de cultuur? Doordat ik jaloers kan zijn op wat de ander begeert, weet ik tenminste wat ik wil in het leven. Met mijn gezin op Vlieland gingen we naar die onmetelijke zandvlakte, de Vliehorst. Mijn twee dochtertjes, een tweeling, waren even overweldigd door de weidse aanblik waarin je jezelf lijkt te verliezen. Toen sprong een van mijn dochters op een heuveltje af en zei: ‘Deze is van mij’. ‘Nee, van mij’, riep de ander en ze probeerden elkaar lachend van het heuveltje af te duwen.

Er is blijkbaar een economie van rivaliteit mogelijk die de onmetelijkheid ordent en tot overzichtelijke proporties terugbrengt. Door dat de ander haar blik op de nieuwe mode laat vallen weet ik ook weer wat mode is en wat belangrijk is voor het komende jaar. De begeerte die de nieuwe mode opwekt schuilt echter niet in het object als zodanig – er is geen aanwijsbare verbetering te ontdekken in de mode van pakweg de laatste tien jaar –, maar in de blik van de ander. Het zandheuveltje was echt niet van uitzonderlijke kwaliteit vergeleken met de talloze andere heuveltjes, maar werd begerenswaardig omdat haar zus het wilde bezitten.

De Franse filosoof René Girard meent dat nabootsing en rivaliteit de basis vormt van heel de cultuur. Zijn werk bevat een verbluffende analyse van romans, tragedies, menselijke conflict-situaties en uitleg van heilige schriften, allemaal rond de *mimesis* (nabootsing) en de begeerte. Toch meent hij niet dat het hier om een vicieuze cirkel gaat. Er is er ook een weg om eruit te komen.

Hij wijst hierbij op Christus die als zondebok de plaats van het onschuldige slachtoffer inneemt. Misschien is dit als eindpunt wel het visioen waar het om gaat, maar laten we wat dichterbij huis beginnen en enkele wegen onderzoeken.

### *Religie en geweld*

Tegenwoordig is het gangbaar om religie en geweld dicht bij elkaar te zetten. Inderdaad moeten we niet zo naïef zijn te denken dat religies alleen maar medemenselijkheid, tolerantie en liefde verbreiden. Hetzelfde geldt overigens van de Verlichting als recept voor de moderne maatschappij: ook hier wordt tolerantie op zo'n wijze benadrukt dat weinig meer wordt toegelaten, wordt religie zo onder curatele gesteld dat censuur en bevoogding aan de orde van de dag zijn en wordt zo opgeroepen wat bestreden wil worden. De Paul Cliteurs worden zo de nieuwe hogepriesters van een uiterst intolerante religie. Niet ondenkbaar is dat extremisme hierdoor in de hand wordt gewerkt in plaats van bestreden.

Intussen komen we zo wel bij de paradox waarover we het moeten hebben: niet: waarom zijn er zoveel slechte mensen en waarom is er zoveel geweld, maar: waarom zijn er zoveel goede mensen en is er niettemin zoveel geweld? Het valt te verdedigen dat juist een ideologie die het kwaad wil ontkennen door het uit te bannen het meest het gevaar loopt het kwaad op te roepen, of dit nu een religie of een politiek stelsel is.

Dat kan met een klein voorbeeld worden geïllustreerd: als absoluut pacifisme het enige is dat een religie toestaat, dan moet de samenleving wel verschijnen als de poel des verderfs. De wetten die het geweld in banen kunnen leiden door daartegenover het 'geweld' van de staat te stellen moeten dan wel zelf als de bron van het kwaad verschijnen. Deze anarchistische positie die voort-

komt uit een radicale geweldloosheid wordt zelf gewelddadig door lankmoedig tegenover het onrecht te worden. Iets anders is het of een individu door zijn eigen levenshouding het verborgen geweld van de wetten en van de samenleving aan het licht kan brengen. Als zoiets in volkomen vrijheid geschiedt, kan dat niet anders dan een appèl betekenen aan de samenleving als zodanig en een aanzet zijn tot zelfonderzoek. Wordt echter deze buitengewone houding van een individu dwingend opgelegd aan het geheel dan wordt ze zelf weer gewelddadig. Zo kan Christus de geweldloosheid door zijn vrijwillige offer voorhouden, door de plaats van de zondebok in te nemen, maar op het moment dat de vroege christenheid een nieuwe zondebok zoekt voor de moord op Christus, wordt die geweldloosheid bron voor nieuw geweld, i.c. tegen de joden.

Het is dus niet zo eenvoudig om Christus na te volgen zonder dat de liefde van Christus omslaat in haat bij zijn volgelingen, waarmee het lijden van Christus paradoxalerwijs wordt nagebootst door het leed dat zijn volgelingen aan anderen toebrengen. Christus navolgen is uitverkiezing, maar hoe?

Keren we terug tot de vraag die samenhangt met zoiets als ‘uitverkiezing’. Is het mogelijk om als individu iets buitengewoon goeds te doen zonder impliciet aan te nemen dat anderen dat ook wel bijzonder goed zouden moeten vinden? Hoe kan uitverkiezing goedheid betekenen zonder zelf bron van geweld te worden? En zonder bij de ander ergernis dan wel jaloezie op te wekken? Het gaat hier niet om een kwestie die alleen de religie betreft – ik zou de modieuze verbinding tussen religie en geweld even willen laten rusten –, maar die wel door de religies indringend aan de orde wordt gesteld. Religies zijn in elk geval de instanties die het probleem van het kwaad aan de orde stellen.

Zoals bekend handelt Genesis, het eerste boek van de Bijbel, al in de eerste hoofdstukken over het probleem van kwaad en

jaloerie. Met voorbijgaan aan de intrigerende verleiding in het paradijs, bevinden we ons nu bij de twee broers. Is er rivaliteit tussen beiden? Of is het drama juist dat Kain zich in de concurrentie begeeft terwijl Abel zich van niets bewust is? Hoe dan ook, ze brengen beiden een offer, dat product is van hun bezigheden: Kain brengt vruchten van het veld, Abel een schaap van de kudde. Latere uitleggingen suggereren dat de vruchten van Kain rot waren terwijl Abel het beste dier koos; zelfs draait een tekst het om en stelt dat het Kain was die het bloedige dierenoffer brengt terwijl Abel zich met vruchten tevreden stelt. Nog subtieler is de uitleg dat Kain al moordplannen koesterde voordat hij zijn offer bracht en een offer met een slecht geweten is nu eenmaal onaanvaardbaar voor de heiligheid van God.

### *De wrok door het kijken naar de ander*

Ik stel voor dat we deze op zich boeiende uitleggingen even laten voor wat ze zijn en aannemen dat er geen verschil was in kwaliteit van het offer. Er is een bepaald verschil in de wijze waarop hun offer aanvaard wordt. Of is het verschil gelegen in hun mentale houding? Was Abel inderdaad de onuitstaanbare vrome die behagen heeft in het feit dat zijn offer door God is aanvaard? We weten immers allemaal hoe arrogant gelovigen zich op een meerwaarde kunnen laten voorstaan? Dan is Kains woede zonder meer begrijpelijk. Of dácht Kain alleen maar dat Abel zich zo onuitstaanbaar gedroeg terwijl Abel zich van niets bewust was?

Hoe dan ook, we zouden het kunnen vergelijken met de verloren zoon (Lukas 15) die in liefde wordt onthaald door de vader, terwijl de oudste zoon – geen schurk al wordt dat in preken gesuggereerd – wrok voelt opkomen doordat hij niet die bijzondere attentie krijgt. Of kreeg hij dagelijks die aandacht zonder dat hij

het zich realiseerde en voelt hij zich nu tekort gedaan? Dat lijkt de vader te suggereren: 'Je was altijd bij me en al het mijne is het uwe'. De broer spreekt tot de vader over 'jouw zoon', de vader spreekt over 'jouw broer'. Herstel van relatie.

Toch, het lijkt een uitzichtloze situatie: pas doordat de ander in beeld komt heb ik de mogelijkheid tot vergelijking en komt onvermijdelijk jaloezie bij me op. Enerzijds krijg ik door de ander oriëntatie op het leven en zicht op mijn eigen situatie, kan ik rivaliseren, anderzijds komt zo de wrok en jaloezie naar boven. Een milde vorm van rivaliteit lijkt aan te bevelen, zoals sport een milde nabootsing is van de strijd, die evenals spel mag worden opgeroepen om bij het bier onmiddellijk weer te verzinken in verbroedering.

Maar we moeten nog dieper denken. Een parabel uit het Nieuwe Testament is zo aanstootgevend dat die wel iets van de waarheid in zich moet dragen (Lukas 17, 7-10). Het vervreemdingseffect van parabellen bestaat er nu juist in de toehoorder te schokken en zo ontvankelijk te maken voor een waarheid die niet alledaags is, maar 'meer dan het gewone'. De toehoorders worden daar vergeleken met slaven. 'Dacht je nou echt dat de heer, als de slaaf naar huis komt, het eten gaat klaar maken voor hem en hem gaat bedanken? De slaaf deed immers wat hem was opgedragen!' Geen prettige les, we horen liever dat we vrienden zijn, kinderen van God, liever dan slaven. De les is hard: als je denkt goed te doen, beroem je nergens op, want dat was je opdracht.

Ontdaan van het dogmatisme herkennen we hierin de vooral in het streng-protestantisme gangbare opvatting dat de mens niet door eigen inspanning maar alleen door de genade gerechtvaardigd wordt (*sola gratia*). Uiterste bescheidenheid? Of uiterste arrogantie? De huiveringwekkende vergroeiingen en onverdraagzaamheid die hiermee gepaard zijn gegaan, paradoxaal voortkomend uit religieuze arrogantie van uitverkorenheid, laat ik maar

even rusten. Het is weer een voorbeeld van hoe het geweld dat bestreden wordt (i.c. gelovige arrogantie op basis van vermeende verdienste) erdoor wordt opgeroepen. Dat vervolgens alle andere religies (jodendom, islam, maar ook de 'Roomsen') afgewezen kunnen worden omdat die wél menen zich te kunnen rechtvaardigen door eigen inspanning, geeft alleen maar aan hoever die paradox van bescheidenheid en onverdraagzaamheid gaat. Het is het kenmerk van alle fundamentalisme dat dan ook in elke religie kan voorkomen: de mens die op Gods troon gaat zitten. Het valt evenwel niet te ontkennen dat deze streng-protestantse lijn, mits ontdaan van onverdraagzaamheid, een sleutel bevat tot ons probleem van geweld en rivaliteit. Die sleutel vinden we tevens in die parabel van het evangelie en ook in de filosofie van Levinas.

*Ik ben uniek... als slaaf*

Waar gaat het de parabel om? Ons wordt hier in het evangelie een mogelijkheid geboden om uit de cirkel van jaloezie en trots te komen. Het gaat om een unieke eigen verantwoordelijkheid die alleen jou betreft, maar die je niet kunt vergelijken met die van de nader. Jij bent de slaaf die, al doe je goed, toch niet meer dan zijn plicht doet. Die uniciteit verschijnt alleen aan mij, maar niet als een voorrecht waarvan ik me behaaglijk bewust kan zijn, maar als een opdracht waaraan ik niet kan ontkomen en die ik nooit zo adequaat vervul dat er reden is tot tevredenheid. Wat dat betreft is de typering slaaf goed gekozen.

Als ik mijn verantwoordelijkheid op me neem, ben ik als het ware alleen op de wereld. Ik handel alsof ik de enige ben die tot die verantwoordelijkheid ben geroepen en ontleen er vervolgens niet eens het besef van uitverkorenheid aan. Het is alsof ik niet weet dat ik verantwoordelijk ben maar me er toch niet aan



kan onttrekken. Alsof mijn linkerhand niet weet wat mijn rechter doet, alsof ik goed doe zonder te weten dat ik goed doe. Ik word daarmee afgesloten van de mogelijkheid tot onderlinge vergelijken en rivaliteit, omdat daarmee onmiddellijk het geweld zich zou opstapelen. Goed beschouwd brengt dat de ‘uitverkorene’ in een gelukkige onwetendheid over de ander. Hij weet van zichzelf dat hij als een slaaf doet wat hem is opgedragen.

Een laatste, weerbarstig voorbeeld, uit de zo belangrijk geworden mantelzorg. Als iemand, gezeten tussen broers en zussen, zegt: ‘Ik heb veel voor moeder gedaan’, is rivaliteit, beschuldiging en geweld al binnen handbereik. Maar als iemand het gevoel heeft dat het alleen maar een logische plicht was en niet eens veel moeite, zal hij/zij geen behoefte hebben aan vergelijking. De broers en zussen zullen zich dan veilig genoeg voelen om waarderend te zeggen: ‘Je hebt veel voor moeder gedaan’. Rivaliteit en jaloezie maken zo plaats voor ruimte en waardering. Degene die zijn verantwoordelijkheid op zich neemt, voelt dat als louter zijn plicht. Meer is het niet. Van de andere gelovigen en andere religies weet hij ‘niets’. Uitverkiezing tot verantwoordelijkheid ontnemt dus niets aan de ander. Gods onbegrijpelijke goedheid voor alle mensen gaat hem verre te boven. Het is de uiterste consequentie van de erkenning dat niet ik maar God op de troon zit.

# ***Ik ben, gekeeld sinds het wereldbegin.*** **Een worsteling met het slachtoffersyndroom**

*Wiel Eggen*

## *GesmEEK om tolerantie*

Laat de titel geen te hoge verwachtingen wekken. Ons thema van ‘sacraal slachtoffer’ wil ik verbinden met het debat tussen Ian Buruma en Pascal Bruckner over het slachtoffersyndroom van rond de Girard-conferentie (COV&R in juli 2007 over ‘Vulnerability and Tolerance’). Zowel voor de Girard-kring als voor de Levinas-kring hoop ik zó een onderzoekslijn uit te zetten. Daarbij laat ik me mede leiden door enkele boeken die ik sindsdien ter bespreking kreeg. Een artikel over Simone Weils visie op God als oorzaak en drager van het kwaad gaf mij de idee dat zij een brug kon slaan tussen beider worsteling met een aporie in het westers patroon.<sup>1</sup> Het herinnerde me aan de wending die de laatste twee pausen sinds dertig jaar ingezet hebben naar een johanneïsche theologie rond het thema van het Lam Gods, dat ook Girard zo dierbaar is. Maar ik verbind dit wel met het sociologische inzicht dat elk religieus ideaal een bron van radicaal kwaad kan worden.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> McCullough, Lissa (2007), *The Void: Simone Weil’s Naming of Evil*. In Hendrik M. Vroom (ed.), *Wrestling with God and with Evil, Philosophical reflections*, Amsterdam: Rodopi, p. 25-41.

<sup>2</sup> Zelf heb ik de analyse van dit verschijnsel ooit ‘schisma-analyse’ genoemd, aansluitend bij wat ‘de meesters van de achterdocht’ aanduiden met hun visie dat alle religie sociale en pedagogische idealen misvormt. Immers, wees Webers stelling dat Calvijns binnenwereldse ascese en de groei van het kapitalisme samenhangen enkel op een onbedoeld bijverschijnsel of is de godsídee ge-doemd schijnheilig te worden en de historie te doen druipen van bloed?

Dit dringt zich vooral op bij de lezing van Kilani's *Guerre et violence*, waar hij stelt dat juist de christelijke offertheologie tot een verwesterde wereldorde met extreme geweldsvormen heeft gevoerd.<sup>3</sup>

In de titel van mijn bijdrage staat de godsnaam 'Ik ben', die vaak is weggehoond vanwege de ontologische duiding. Toch benauwt mij meer het gemak waarmee die naam verbonden wordt met het Lam Gods, geslachtofferd om onze zonden, en vooral hoe sinds de Middeleeuwen de emotionele binding met die lijdende Heer via de compassie met elk slachtoffer uitgelopen is op de compassie met nummer één. Het Ik dat een genadige en vergevende God zocht, toonde steeds meer de neiging om zich slachtoffer te achten van allerlei zaken. Die victimisatie heeft in het Franse denken niet alleen Girard en Bruckner getroffen. Zo heeft ook Paul Ricoeur geworsteld met Hegels notie van *Anerkennung*, die niet alleen uitgelopen is op het zelfbeklag van een 'ik' constant op zoek is naar erkenning, maar zich daarom ook toont in het probleem van multiculturalisme.<sup>4</sup> Binnen een sociale structuur die de onkwetsbaarheid tot perfectie via zijn politieke, medische en sociale regelingen heeft opgevoerd floreert er aldus een groeiende claimcultus vol van slachtoffergejammer. *Ik ben gekeeld in het diepst van mijn wezen* lijkt de keerzijde te worden van *Ik ben een god in het diepst van mijn gedachte*. De Westerling – op wereldschaal tot een superheerser geworden – roept om tolerantie en

---

N.B.: Ik wil er hier op wijzen dat de tijdslimiet bij de presentatie van deze tekst mij verplicht heeft een deel van de argumentatie in de voetnoten te verwerken. Die bevatten dus meer dan enkel literatuurverwijzingen.

<sup>3</sup> Kilani, Mondher (2006), *Gueree et sacrifice, La violence extreme*. Parijs: PUF.

<sup>4</sup> Zie Ricoeur, Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*. Parijs: Stock. Zie ook: Moyaert, Marianne (2007), De strijd om erkenning en de gratuititeit van de gift. In *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology* 68 (2007) 3, p. 318-349. Hegel toont dus de individualiseringstendens die, mede door het christelijke geloof, geleid heeft tot een 'ik' dat om erkenning zucht juist vanwege die dreigend-oordelende God.

wil meer vrije tijd om kostendeclaraties, subsidieverzoeken en schadeclaims te kunnen vullen. Wat is dat *Ik ben*? Een zijn dat niet genoeg kan krijgen van het zijn, anderen de schuld geeft van zijn gebrek eraan en zich gekeeld voelt *in principio*? Hoe de oorsprong te verklaren van dat westers (Hegeliaans) individu dat om erkenning mekkert en dit vertaalt in de roep om ‘tolerantie’?

### *Weil, Levinas en de mystiek*

Bij zijn opname in *L'Academie Française*, werd René Girard geprezen door Michel Serres die zijn werk loofde en indirect de Franse miskening ervan hekelde.<sup>5</sup> Daarbij verwees deze naar de mystiek die hen beiden gevormd had: ‘Wij ontloken beiden bij de lectuur van Simone Weil en haar genie tijdens de oorlogsverschrikkingen’. Inderdaad begint Girard de conclusie van zijn boek over Satans val met een verwijzing naar Weils stelling dat het evangelie eerst een leer over de mens is alvorens over God te spreken.<sup>6</sup> Dat doet hij na getoond te hebben hoe de christelijke zorg om het slachtoffer in het nazisme in zijn tegendeel omgeslagen is, mede door toedoen van Nietzsche die de joods-christelijke bron ervan wel gezien maar verguisd had, en ingeruild voor het dionysische neo-heidendom. Zorg om de ander vond hij een bedenkelijke levenszwakte, onwaardig voor de hoeder van het zijn, zoals Heidegger de mens ging noemen. Als ik hier Weil opvoer, lijkt dat een directe aanval op Levinas die haar zowel een anti-joodse houding verweten heeft, maar ook de antropologische wending in het denken over God, zoals bij het idealisme en de romantiek, als kern van het westerse probleem zag. Het egocen-

---

<sup>5</sup> Beide teksten zijn samen uitgegeven bij Editions le Pommier onder de titel *Le Tragique et la Pitié. We merken op dat die miskening ook een groot deel van Levinas' leven getekend heeft.*

<sup>6</sup> Girard, René (1999), *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset.

trische daarin had zelfs de fenomenologie van Husserl en Heidegger meegesleurd, waartegenover hij definitief een andere route gekozen had. Serres en Girard prijzen in Weil een mystiek die geen genade vindt bij Levinas, maar wellicht toch een nadere beschouwing verdient.

Zonder te pretenderen het achterliggende filosofische kluwen te kunnen ontwarren laat ik me uitdagen door Weils frappante uitspraak: ‘Daarom zegt Johannes dat het Lam gekeeld is sinds de vestiging van de wereld.’<sup>7</sup> Het verband tussen haar mystiek en Girard dringt zich op, niet alleen omdat hij haar hoogacht, maar omdat Weil zo geboeid is door de figuur van het Lam Gods en de katholiek-eucharistische duiding ervan. De hostie noemt ze echt Gods Lam dat de zonden wegneemt<sup>8</sup>, zoals de misliturgie dit op drie plaatsen herhaalt en zoals het drievoudig *Agnus Dei* bezingt, vaak in de mooiste kerkmuziek. Met een Girardiaanse frase *avant la lettre* verwoordt ze haar sotereologisch inzicht in de sacramentele status van het Lam door te stellen dat het de ware zondebok is<sup>9</sup>. Wat kan dit betekenen?

Nu Girard het christendom zelf tot een zondebok ziet worden, luidt de vraag hoe deze heilsleer kon leiden tot het *Ik ben-gemekker* van de onkwetsbare die zich zo bloederig op het wereldtoneel toont. Vanuit ongeëvenaarde macht en veiligheid houdt de westerling een discours dat zich altijd wel slachtoffer van iets vindt<sup>10</sup> en de vermoorde onschuld speelt via een roep om tolerante naastenliefde, die Nietzsche doorgeprikt heeft. Maar diens alternatief is prompt in omgekeerde zin misbruikt door Hit-

---

<sup>7</sup> Weil, Simone (1960), *Attente de Dieu*, Parijs: La Colombe, p.106. Het betreft postuum uitgegeven teksten die deze titel kregen vanwege haar fascinatie met het komende Godsrijk. Het werk is ook elektronisch op internet beschikbaar.

<sup>8</sup> Id. p. 146.

<sup>9</sup> Id. p. 145.

<sup>10</sup> Welke beleving schuilt erachter als lijdens aan COPD hun ziekte in een tv-programma voorstellen als weinig sexy, een ziekte die geen interesse (en fondsen) losmaakt zoals andere? Een ziekte van *losers*.

ler, wiens apocalyptische leugen voor Weil tot levenskwelling werd (zoals dat ook geldt voor onze twee auteurs). Waarom besloot Levinas haar dan toch postuum na jaren af te vallen en van anti-judaïsme te betichten?<sup>11</sup> Zeker vond hij haar te christelijk taalgebruik een verraad aan de joodse zaak, maar er is veel meer. Als zij de tijd definieert als Gods wachten dat om liefde smeekt, poneert hij de kern van het verschil in een korte repliek. Gods *demande* is een *commande*. God vraagt niet, maar beveelt. Dit markeert het verschil filosofisch scherp, maar kan het afdoende Nietzsches kritiek op het slachtoffermodel ondervangen? Levinas' repliek is begrijpelijk. Niet de mystieke eenwording is onze roeping, maar de ethische verantwoording. Want moeten we niet zeggen dat de identificatie met de lijdende Christus als Lam Gods westerse christenen feitelijk blind heeft gemaakt voor hun machtstructuren? Historisch vond dit zijn scharnierpunt in de zestiende-eeuwse strijd rond de sacramentele presentie van het Lam als bemiddelaar wiens leed ik betreur, maar tevens bejubel omdat het mijn (veel wezenlijker) onheil afweert. De roep om een genadige God bleek een camouflage te zijn voor een spel van zelfbevestiging en een schaamteloze rivaliteit op wereldschaal. De amechtige vereniging met het Lam baarde een machtsbestel waarin men elkaar imiteerde in het opeisen van rechten voor het gekeelde ik.<sup>12</sup> Dit stelt een aporie die ons thema van sacraal slacht-

---

<sup>11</sup> Zie zijn *Difficile liberté* p. 178-188. (Voor het eerst gepubliceerd in *Évidences* 1952, no. 24). Velen hebben er vergeefs een verklaring voor gezocht. Levinas geeft wellicht de sleutel voor zijn harde uitval tegen Weils offermystiek door dit artikel in *Difficile Liberté* te laten voorafgaan door zijn polemieek met Paul Claudel wiens pogingen om de Thora te begrijpen hij wel waardeert, maar de christelijke wending daaraan verwerpt, vooral waar de Shoah-miljoenen in het licht geplaatst worden van opname in het schuldeloze slachtofferschap van Jezus (zie p.175).

<sup>12</sup> J.S. Bachs magistrale Passionen combineren de vertwijfelde angst van de zondaar ('*Erbarme dich*') en het medelijden met de Heer op een ingrijpende wijze; maar de vraag rijst waar de bekommernis met het echte lijden is gebleven op dat hoogtepunt van de westerse slavenhandel? Dit is de tijd dat Kant

offerschap een toespitsing geeft die ik verderop wil verbinden met de voor Girard zo dierbare pauselijke oproepen, waarin ik een beweging zie van agologie naar agnologie, van de sturende rol naar een leiderschap als *imago Dei* in eenheid met het Lam.

### *De oerscène in drie lezingen*

Volgens Levinas blijft Weil steken bij een verbinding tussen zijn en het Absolute, als zij via Plato het utilitarisme tracht te bestrijden, waartegen ook alle fenomenologen zich verzetten. Zelf confronteert hij dit met het Shema Israel, de stem van de ander die gehoor eist. Alleen dit zou Nietzsches aanval kunnen pareren. Maar hoe begrijpelijk zijn anti-mystiek protest ook is, de vraag naar de aard van die ontmoeting met de ander blijft. Derrida heeft onderstreept dat –zoals alle spreken – ons antwoord, ons gehoor geven, het uitsluiten onmogelijk kan vermijden. En dit brengt ons bij Girards inzicht dat alle mensenhandelen confronterend en victimiserend is, Waar het Absolute bij Levinas verschijnt als de oproep tot een respectvol antwoord, daar ziet Girard het trauma van een ontspoorde nabootsing. Of zoals Weil ooit zei: zonder zondige gebrokenheid is Adam ondenkbaar. Alle ritens rond het geboortedrama kleuren het Absolute met conflict: God is niet zozeer wie mij in de ander tot antwoord roept en zo mijn potentieel activeert, maar het slachtoffer van mijn rivaliserend verlangen dat ik nooit kan afschudden.

---

werkt aan de filosofische basis van de individuele vrijheid, die Hegel zal drijven naar het zoeken van *Anerkennung*. Die gerichtheid op de eigen 'redding' gaat bizarre vormen aannemen als de advocatuur er groot geld in gaat zien. Wie dacht er bij het pedofilieproces tegen het RK-bisdom in Boston aan de miljoenen dollars die het onttrok aan diocesane programma's voor hulp aan Afrika? Immers, mijn (echt of vermeend) leed is oneindig veel meer dan andermans leed, al zal ik dat niet zelf zo zeggen, doch daar riant verdienende juristen voor inhuren.

Die twee visies op God sluiten elkaar slechts ogenschijnlijk uit. Hoekig samengevat is God bij Levinas degene die respect oplegt en ook het recht heeft dat te doen, terwijl hij voor Girard de camouflage is van leugen over onze ontorechte (moorddadige) rivaliteit, die als slachtoffer ons hierover aanspreekt. Weil legt hier een derde visie naast die het geboortetrauma zelf oproept en niet afgedaan kan worden als achterhaalde mystiek. Voor haar is God niet het onschuldige slachtoffer, maar de schuldige die dit bewust wil en draagt.

Levinas tracht de slachtoffercultuur te blokkeren door, tegenover de mystiek, de relatie tot het oneindige louter ethisch te verstaan. Dit spoort wel met Girards visie, maar de ethische oproep is bij deze meer dan een geworpenheid waarbinnen dat absolute bevel klinkt: 'Dood mij niet, respecteer mijn Ik ben'. Die stem geeft hij een nog meer dramatische en agonistische lading door de mimesis die hij steeds ziet als te overwinnen rivaliteit. Ook hij verstaat ethiek niet als de Eerste Oorzaak liefhebben in zijn schepselen, of boven die relatie tot zijnden uit tot hoeder van het zijn worden. Maar ook de visie dat het gelaat van de ander mijn diepste zelf tot zijn brengt kan hij moeilijk plaatsen. Immers die roep hoor ik wel, maar het is steeds de roep van de vijand die een hel is en mij de thuisweg over de Yabbok verspert. Ik kan niet anders dan de ander de schuld geven van mijn eindigheid, de onschuldige schuldige die mij aankijkt in de ander, die ik haat, wurg en keel, maar die me blijft aanspreken. De God van Girard is de gekeelde uitgestotene die me tegenstaat maar niet weg wil, de broer die ik dood maar die me blijft vragen: 'Waar is je broer?'. Stem die ik haat, en toch niet wil missen. Waar Levinas de roep om recht wil laten primeren boven een mystiek-romantische binding met kosmische of psychische transcendenties, geeft Girard dit de lading van de oermoord aan het begin. Maar dat dwingt ons ook het woord van Weil opnieuw beluiste-



ren: *gekeeld-vanaf-het-wereldbegin*. Kan het zijn dat zij iets zag wat zowel Girard als Levinas onbenoemd lieten?

Als Levinas haar anti-judaïsme verwijt suggereert hij natuurlijk geen nazi-sympathieën, al kan haar voorkeur voor Grieks-platoonse boven joodse (en Romeinse) wortels sommigen aan Heidegger doen denken. Als activiste had zij niets zweverigs. Haar pleidooi voor een nieuw type menserechtenleer in *L'Enracinement* haalt fel uit naar de nazi-leugens<sup>13</sup>. Maar er blijft de vraag hoe haar strijd tegen de technocratische ontworteling zich verhoudt tot de mystieke uitspraken over het Lam Gods, die Girard kenners met diens bekendste boeken zullen verbinden en dus ook met diens, in de Thora gewortelde, boodschap.

Girard en Weil spreken beiden over de *katabolès*, de 'worp' (vestiging, werping) van het wereldbestel. In dat begin is er het gekeelde Lam, zegt Weil, met die dramatische Franse term *égorger*, waar de Griekse term aan Heideggers 'geworpenheid' herinnert. Zonder erover uit te weiden dat Weil naar Johannes en Girard naar Mattheus verwijst, maar de sleuteltekst hier uit de eerste brief van Petrus stamt, willen we kijken naar de filosofische implicaties van hun visie op God en het kwaad.<sup>14</sup> Die term 'wereld-

---

<sup>13</sup> Ook dit boek (uitgegeven in 1949) is elektronisch beschikbaar op internet. De ondertitel is: *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Een samenvatting van de leidende gedachten is te vinden in *La Personne et le Sacré*. Dit is in het Nederlands uitgegeven, ingeleid en toegelicht door Frits de Lange onder de titel: *De geschonden ziel. Over de menselijke waardigheid*. (Baarn: Ten Have). Frits de Lange heeft tevens een studie over haar leven en werk geschreven onder de titel *Totale Beschikbaarheid. Het ethos van Simone Weil* (Baarn: Ten Have). Beide boeken zijn eveneens elektronisch beschikbaar

<sup>14</sup> Weils verwijzing naar Johannes is niet onterecht, maar de verbinding tussen 'lam' en de term *katabolès* (die Girard in zijn boek aan Mt. 13:35 ontleend) vinden we in 1 Petrus 1:19-20 Petrus verwijzing naar het begin heeft veel discussie over de predestinatie uitgelokt aangaande de soteriologische kwestie. Was het Gods wil al vóór de zondeval dat Jezus zou sterven, was de Adams zonde enkel een *felix culpa* die deze act mogelijk maakte en was Judas' verraad dus een instrument om het eeuwig godsplan te realiseren (zoals het herontdekte Judas-evangelie impliceert). Veel inkt is hierover gevloeid. De keuze van de

begin' raakt een grondthema, ook voor Girard en Levinas. Bij hen betreft het een sociaal-cultureel begin, waar Weil over de schepingsleer spreekt. Girard herkent er de antropologisch oerscène met zijn lynchpartij, zoals Freud die uit ethnologisch materiaal had gepeurd. Per saldo ziet hij daar de godsidee ontstaan uit het offer, doordat de geofferde – o wonder – vrede brengt en dus eer verdient. De mensengeschiedenis zal die basisleugen steeds weer ontmaskeren en opnieuw coderen. Voor Girard is God de onschuldig geofferde. Dat zegt hij niet als theoloog, maar als literatuurwetenschapper; en hij bevindt zich daarmee tussen de bevelende God van Levinas en de visie van Weils mystiek bij wie hij het evangelische motief herkent. Zowel Levinas als Girard dreigt vast te lopen als aan de ene kant het 'ik ben' optreedt als het onvoorwaardelijke appèl van de ander op mij, en aan de andere kant dit appèl tot mimetische rivaliteit verword, waarin het 'ik ben' verschijnt als de onschuldige zondebok wiens vermeende schuld mij levensnoodzakelijk lijkt. Beiden zoeken een weg uit dit dilemma. Maar dreigt die niet ook weer in een identiteitsdenken te verzanden?<sup>15</sup>

### *De scheppingspijn overstijgen*

---

twee laatste pausen voor de johanneïsche theologie is door enkelen in die richting gelezen. Maar zij onderschrijven duidelijk de afwijzing van die visie door Hans Urs von Balthasar (zie *Theodramatik*, Vierter Band: Das Endspiel, Einsideln 1983, p. 227).

<sup>15</sup> In zijn latere werk (zoals in *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*) werkt Levinas uit dat het antwoord op de ander pas mogelijk is omdat er in mij zo'n gerichtheid bestaat. De ethische transcendentie van het appèl veronderstelt een immanentie en Levinas spreekt dan over *transdescendentie*. Zie hierover Roger Burggraeve, 'De immanentie van Gods transcendentie. De uitdaging van Levinas' ethisch denken naar-God-toe'. In *Tijdschrift voor Theologie* 47(2007)3, p. 260-280. Maar verschuift daarmee de aandacht toch niet weer naar het zelf? Voor Girard geldt dat hij de evangelische weg om victimisatie van de ander en dus het slachtoffersyndroom te overwinnen moet baseren op een verlangen naar eenheid die de mimesis tekent voordat ze in vijandschap verkeert. Maar dit is bij hem nauwelijks filosofisch verwoord.

Weils invalshoek blijkt uit haar kritiek op de nazi-poging om het volk nieuwe wortels te geven. In *L'Enracinement* (p. 160) noemt ze dit een leugen die te herleiden is tot de funeste invloed van Aristoteles, wiens meester-slaaf model – vermengt met zowel joods als Romeins wettisch denken – via St. Thomas tot een technocratische visie heeft geleid van een wereld die uit interne wetmatigheid zou evolueren.<sup>16</sup> Dat elk zijnde met een 'essentie' behept is en op de aanvaarding van die geworpenheid afgerekend wordt, heeft tot een slaafse 'gehoorzaamheid' geleid die pas doorbroken kan worden door een ander verstaan van de 'gerechtigheid' dan er meeklinkt in 'schuld en boete'. Met dat oogmerk neemt Weil in *Attente de Dieu* het goddelijk verlangen als sleutel van het scheppingsmysterie:

God erkent schuld aan onze pijn van scheiding en geworpenheid, en neemt die als zondebok op zich, maar op basis van een liefdesverlangen. God is schuldige aan het scheppingsdrama, verstaan als een geboortetrauma. Hij is Schepper in de mate dat Hij een oereenheid verbreekt en scheiding bewerkt, opdat liefde kan bestaan, als mimetisch verlangen. Hij wil niet anders dan die schuld dragen. De slavenmentaliteit die Nietzsche de christelijke traditie verwijt komt niet van de mens, maar van God, de onschuldige schuldige die zondebok wil zijn en zijn zoon in die rol

---

<sup>16</sup> Zoals Weil deze stromingen gekoppeld stelt tegenover de platoonse lijn is voor kritiek vatbaar. Wat haar in de joodse bijbel tegenstaat is de identificatie van God met de Joodse zaak die geen ruimte laat voor zorg om het lot van de vijanden, iets wat Weil wel bespeurt bij Homeros, Plato en Sophocles. Die tendens om God in het lot van de eigen groep in te kapselen verbindt ze met het essentiethema en met het identiteitsdenken die ook Levinas bezighouden. Via zijn Talmud-studies ziet deze echter meer ruimte in de Joodse teksten, maar het verwijt blijft iets dat elk monotheïsme met uitverkiezingsdenken zal moeten beantwoorden. Denkers als Peter Sloterdijk zien het woede-potentieel dat heel de monotheïstische traditie kleurt zich meer dan ooit manifesteren. Dit wijst zeker op een band tussen uitverkiezing en heil enerzijds en slachtofferdenken anderzijds.

wenst, omdat zijn schuld een liefdesschuld is. Jezus is beeld Gods omdat hij die oerschuld op zich neemt. Hij deelt in de beschuldiging die God treft. Hij draagt de last van die godverlaten geworpenheid. En accepteert dat de schepping een gewelddadige *écriture* is die in pijn geboren is en die enkel kan overwinnen door de tegenpartij te integreren via een liefde die onbereikbare afstand en nabijheid combineert.

Over de liefde schrijft zij – in een tekst die Amin Malouf als leidraad nam in het script voor Kaija Saariaho's oratorium *La Passion de Simone* – dat niets van wat bestaat absolute liefde verdient en dat we daarom moeten beminnen wat niet bestaat. Als dit indruist tegen Levinas' idee dat juist de gerichtheid op de transcendentie de westerse oerzonde is, moet het toch duidelijk zijn dat beiden dezelfde chaos willen bestrijden die achter de naziterreur opdoemt en daarbij naar de oppositie tussen Athene en Jeruzalem verwijzen. Girard staat hetzelfde voor ogen. Met Levinas prijst hij Weils wil om elke neutraliteit tegenover het lijden ongedaan te maken en elk privilege als geweld af te zweren in een totale *kenosis*. Maar waar Weil spreekt van ontscheppen aarzelt Levinas uit angst in een identiteitsmystiek te vervallen en het recht van de ander op te offeren. Haar pleidooi voor *enracinement* echter neemt juist de idee van humanistisch-personalistische mensenrechten op de korrel, omdat die op een eisende cultuur van slachtofferschap uitloopt. Beiden beogen hetzelfde en haar stelling dat ik de ander niet aan zijn recht moet helpen, maar tot een 'ontscheppende' toewijding moet brengen vanuit eigen tradities verdient dan ook een nieuwe studie.

Zouden deze drie auteurs samen een perspectief kunnen bieden voor ons probleem? Girard en Levinas gebruiken agonistische modellen. Girard weigert de ander te zien als rechthebbende, omdat dit de rivaliteit slechts verheft met slachtoffergekerm tot gevolg. De ander die eist en traumatiseert staat als een god tegen-

over me, als een satan die mij aanklaagt en in moordende geworpenheid aan het kruis nagelt. Evenals Levinas in zijn latere werk erkent dat de eis van de ander slechts een deel van het verhaal is en dat de agonistische fenomenologie een interne gerichtheid op de ander veronderstelt, zo laat ook Girard aan de rivaliserende mimesis een basisgerichtheid op elkaar voorafgaan. Maar als beide hun doorwrochte analyse van een op empathie gerichte dimensie naar God toedenken ontstaat de vrees dat het identiteitsdenken toch weer opdoemt. Hoe kan God nog de ethische eis zijn en het geofferde model dat leven geeft? Hoe sta ik in het krijt bij het niet-ik? Hoe mijn schuld aan de scheiding nog erkennen, en dat tot een creatieve kracht te maken? Kan ik het kwaad dragen zonder Sloterdijks *Zorn* tot basis van zijn te maken? Weils oproep tot ontsteking opent hier een perspectief dat verre wortels in de traditie heeft.<sup>17</sup>

Als God bij Levinas de rechthebbende eiser is en bij Girard de onschuldig geofferde die toch steeds terugkeert, dan blijft dit tot dilemma's leiden, tenzij er een wending gevonden kan worden waarin de schuld aan het separate bestaan verwerkt wordt<sup>18</sup>. Ouders zijn schuldig aan het verwekken van de vrucht en de moeder aan het uitstoten (uitwerpen) ervan. Het huilen om hulp van het

---

<sup>17</sup> Haar spreken herinnert sterk aan het ideaal van Cusanus: *coincidentia oppositorum*, en diens methode van *conjectura* die naast epistemologische kanten ook praktische doelstellingen had.

<sup>18</sup> Bij Girard blijkt dit dilemma het scherpst als hij de indifferentiatie als summum van de gewelddadige chaos ziet, maar tegelijk de differentiatie (met het zondebok-offer) onderkent als het gekanaliseerde geweld dat tot heil strekt. Is de scheiding hier een goed of een kwaad? Ricoeur noteert dat de fenomenologie van Husserl (egologie) op dit punt door Levinas eerst diametraal aangevallen werd maar pas in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* een echt antwoord heeft gekregen. (Zie O.c. 2004, p.236). Maar mij dunkt dat Levinas vastloopt als hij de derde persoon invoert om aan de zorg die de ander van mij vraagt een limiet te stellen. Ricoeur, van zijn kant blijft daarom bij de narratieve zelfpositionering van het ik als basisgegeven. Maar Weil wil duidelijk een heel andere richting uit.

kind is een absolute oproep die een beschuldigende klank heeft: een eis die niet ingeperkt wordt door het bestaan van anderen. De eis heeft steeds een absoluut gehalte, zoals ook elke god recht op totale toewijding heeft. Weils visie op de Christus als beeld Gods lijkt dit dilemma op te lossen. Christus draagt de zondelast als Zoon Gods, dat wil zeggen als beeld van de eeuwig schuldige die de schuld van de scheiding aanvaardt om aldus de ontschepping mogelijk te maken. De grens van het liefdesantwoord ligt dan niet, zoals Levinas stelt, in de derden die ook hun eisen stellen (en dus in de *politeia*). Ze ligt in de relatie zelf, namelijk in het wekken van de ontscheppende liefde en inzet tot eenheid bij de ander: in de omkering van de schepping, waartoe ik de ander mag in staat stellen.<sup>19</sup>

### *Ter afsluiting*

De oorlogsjaren '42-'43, waarin naast Weil zoveel groten vielen<sup>20</sup>, waren zowel voor Girard als Levinas erg bepalend. Maar hier wil ik ook wijzen op twee andere mensen die toen een omslag in hun bestaan beleefden en die later aan de implicaties van Weils johanneïsche visie uiting hebben gegeven. In 1942 besloot Karol Wojtyła zijn artistiek verzetswerk te verruilen voor het priesterschap dat hij later als paus ging definiëren volgens de Lam Gods-theologie in lijn met mensen als Urs von Balthasar en

---

<sup>19</sup> Girard zal hier naar de mimesis tergeren van vóór de rivaliserende wending, die we echter niet met Ricoeur's verstaan van mimesis als herinnering mogen verwarren. Cusanus, visioen van oneindige differentie die zoekt naar eenheid, lijkt mij hier een betere vergelijking.

<sup>20</sup> Denken we aan vrouwen als Anne Frank, Etty Hillesum en vooral Edith Stein, die aan de twee noties van de empathie en de radicale gelijkwaardigheid van man en vrouw de ontberende filosofische basis gaf, maar die in het westers denkpatroon in de naoorlogse existentialisme sterk ontkracht is.

Ratzinger.<sup>21</sup> Theologisch inzicht en kunst mengen was wat Olivier Messiaen toen tot Johannes' Openbaring leidde, die hij in een Duits kamp uitdiepte en vertaalde als de tijdseinder van eenheid met het Lam Gods, en later uitgewerkte in een franciscaans-ethische esthetiek van gerichtheid op de ander.<sup>22</sup> Hier zal ik me beperken tot enkele woorden over die pauselijke optie in het licht van Girards inzet. Het *aggiornamento* in de naoorlogse kerk werd beheerst door een bevrijdingsdenken met sterk existentialistisch ik-gerichte trekken en met als kern de mensenrechten en met het maakbaarheidsdenken der derde industriële revolutie als richtsnoer. Agologie en management waren paswoorden in dat vooruitgangdenken dat veel tegenstrijdigs veronachtzaamde. Immers, terwijl het volk de baas heette, werd het individu steeds verder in

---

<sup>21</sup> Bij de honderste geboortedag van Urs von Balthasar in 2005 haalde Benedictus XIV dit hoofdthema van diens theologie naar voren: 'Der Theologe von Basel zeigt wie der Finger Johannes' des Täufers auf das Lamm Gottes als Abbild, in dem der Mensch seine wahre Identität finden kann und folglich sein Heil'.

<sup>22</sup> Het curieuze oeuvre van Messiaen met vernieuwende compositorische technieken, natuurmystiek en transculturele inspiratie vond een onmiskenbare culminatie in de opera over Franciscus, waarin de eenwording met de zichzelf gevende Christus de sleutel vormt. Hoewel Messiaen aangaf zijn kunst nooit te willen opgeven voor een monastiek leven, zou een leven als van Moeder Teresa hem wel daartoe kunnen brengen. Zie Sander van Maas (2003), *Doorbraak en Idolatrie*. Olivier Messiaen en geloof in muziek, p. 19, Delft: Eburon. Van Maas vergelijkt Messiaens zoeken naar verbeelding van het transcendente met de theologische esthetiek van Urs von Balthasar en de fenomenologische objecties van Jean-Luc Marion die nauw aansluiten bij Levinas. Maar uit franciscaans standpunt komt daarbij enkel de natuurmystiek in het vizier, en niet het sociale. In relatie tot het eucharistische beeld van Christus' rol als Lam Gods is het echter boeiend te zien dat Messiaens in *Livre du Saint Sacrement* zijn langste meditatie (voorafgaand aan het kernmysterie van de transsubstantiatie) wijdt aan de paasontmoeting van Jezus met Magdalena, de vrouw die in de traditie geldt als degene wiens liefdesdaad van voetwassing Jezus centraal stelt ter memorie en *mimesis*.

een onmachtig slachtoffersyndroom gedrongen dat de economische wederopbouw bevorderde.<sup>23</sup>

Vanaf zijn eerste kerstpreek in 1978 onderstreepte Wojtyla Jezus' mensheid, niet in termen van mensenrecht, maar als model ter imitatie als Lam Gods. Zelf wil ik dit een verschuiving van agologie naar agnologie noemen, waarin niet de maakbaarheid maar de 'lijdbaarheid' de sleutel is. Tegenover het eisende ik dat narratief zijn consumentenbeklag doet stelt Levinas overtuigend de prioriteit om te antwoorden op het roepend 'ik ben' dat me aanziet; maar als Girard erop wijst dat dit alleen kan als de ik-gij relatie ontgaan wordt van de slachtofferende rivaliteiten, ontstaat er een leemte en Weil zal dan aangeven dat dit slechts kan door het Lam Gods te volgen in de ontscheppende inzet die de ander niet zozeer z'n rechten geeft maar helpt *au-delà de l'essence* (Levinas), d.w.z. tot het punt waar men de zorg om het ik en eis op *Anerkennung* (Hegel) overstijgt in zelfgave, niet uit edelmoedigheid maar uit 'schuldbesef'.

---

<sup>23</sup> De vraag of dit ook het model is dat momenteel de opkomende economieën drijft is van groot belang.



## Talmoed lezen voor de toekomst

Recensie van: Bas Baanders (2007), *Overgeleverd aan de toekomst, Emmanuel Levinas en de Talmoed*. Budel: Uitgeverij Damon

*Renée van Riessen*

De praktijk gaat voor de theorie uit. Daarom begint dit boek over de Talmoed-lezingen van Levinas niet een theoretische uiteenzetting over Levinas' methode van interpreteren. Bas Baanders laat de lezer met de werkwijze van Levinas kennismaken aan de hand van een gedetailleerde bespreking van de eerste Talmoed-lezing uit *Quatre Lectures Talmudiques*. Het onderwerp 'vergeven en vergeven worden' wordt hier behandeld vanuit een citaat uit de Misjna over vergeving en de discussie in de Gemara over deze tekst.<sup>1</sup> Baanders geeft de interpretatie van Levinas meer reliëf door eerst zelf een korte vertaling en bespreking te geven van de onderhavige teksten uit de Misjna en de Gemara. De noten informeren uitvoerig over de rabbijnen die het woord nemen. Inhoudelijk is deze eerste lezing is een goede introductie op een belangrijk probleem in de godsdienstfilosofie van Levinas: op welke manier is God gemengd in de sociale verhoudingen?

In de lezing wordt zichtbaar dat de Talmoed onderscheid maakt tussen verschillende misstappen: misstappen tegenover andere mensen worden niet op dezelfde wijze verzoend als overtredingen tegenover God. Misstappen tussen mensen zijn in de eer-

---

<sup>1</sup> De Misjna is de mondelinge overlevering die naast de schriftelijke Tora ontstond en rond 200 op schrift gesteld is door Rabbi Jehoeda Hanasi. De Gemara bevat besprekingen van en discussies over de Misjna; de tekst van de meest gezaghebbende versie, de Babylonische Talmoed, is geredigeerd tussen 450 en 600. Misjna en Gemara vormen tezamen de Talmoed.

ste plaats een zaak tussen dader en slachtoffer; verzoening is dan ook nodig in die verhouding, en niet ergens daarbuiten. Verderop in de lezing blijkt dat Levinas zijn kritiek op de klassieke christelijke leer van de vergeving baseert op dit inzicht. In het christendom zouden de zonden wél op magische wijze kunnen worden uitgewist zonder dat een concrete verzoening met de naaste nodig is. Deze kritiek van Levinas is bekend en misschien eenzijdig. Wat hij als ‘christendom’ beschrijft, is nog het meest van toepassing op een bepaalde – sacramentele – visie op vergeving in de rooms-katholieke kerk. Opvallend is trouwens dat in de psalmen wel degelijk sprake is van de macht van God om de overtredingen te vergeven en uit te wissen – zie bijvoorbeeld Psalm 103.

Ook in het kader van Levinas’ uitleg van de Talmoed is het strikte onderscheid tussen misstappen jegens God en misstappen jegens de naaste niet zo gemakkelijk te handhaven. Want de *tesjoeva* (ommekeer, inkeer, berouw) die nodig is voor vergeving blijkt het product van een samenspel tussen individu gemeenschap en God, waarin bovendien het ritueel een eigen plaats heeft. Niet voor niets is aan de mogelijke vertalingen van *tesjoeva* een aparte voetnoot gewijd waarin Baanders zich excuseert voor zijn keuze dit woord onvertaald te laten (24).

Het laatste hoofdstuk behandelt de laatste lezing uit *Quatre Lectures Talmudiques*, over een citaat uit de Misjna over het Sanhedrien, het joodse hooggerechtshof. Levinas sprak deze tekst uit op het Colloquium voor Franstalige joodse intellectuelen in 1966, onderwerp van gesprek was toen de relevantie van het jodendom in de tweede helft van de twintigste eeuw.

Niet toevallig komt in deze lezing de verhouding van Israël tot de mensheid aan de orde: in het commentaar op de Gemara over deze passage wordt gesteld dat niet alleen Israël, maar de hele wereld belang heeft bij het Sanhedrin. Op een vergelijkbare

manier argumenteert Levinas over het belang van de Talmoed-teksten zelf: zij zijn niet alleen relevant in verband met het jodendom, maar kunnen ook de filosofie nieuwe oriëntatie geven.

Tesjoeva blijkt aan het einde van dit hoofdstuk boek de verbindende factor te zijn tussen de twee besproken lezingen: naast betrouw, inkeer, terugkeer kan het ook *antwoord* betekenen. Baanders proeft hierin het samenlinken van antwoord en prealabele verantwoordelijkheid die de kern uitmaken van de filosofie van Levinas, en komt tot de slotsom dat het belichten van deze verantwoordelijkheid de specifieke bijdrage is van het jodendom aan de mensheid en daarmee ook aan de filosofie (148).

### *Joodse filosofie?*

Tussen deze twee analyses is een hoofdstuk ingevoegd dat de achtergronden van Levinas' Talmoed-studies belicht. Hier komt de vraag aan de orde in welke verhouding Levinas als filosoof staat tot het jodendom en de Talmoed. Hoe belangrijk is de Talmoed voor Levinas' denken als men zich realiseert dat hij pas in de late veertiger jaren met Talmoed-studie begonnen is? Ook de rol van Chouchani, Levinas' raadselachtige Talmoedleraar in de zestiger jaren komt hier aan de orde.

Hoe joods is de filosofie van Levinas? Het lijkt in dit verband nauwelijks een vraag: zou een filosoof die studies over het denken van de Talmoed publiceert niet bij uitstek joods genoemd moeten worden. Bas Baanders maakt duidelijk dat er toch een probleem is: Levinas heeft meermalen te kennen gegeven dat hij zijn eigen filosofie niet als joods beschouwt. Als filosoof spreekt hij 'Grieks', de universele taal van het denken, ook al stelt hij tegelijkertijd dat die 'Griekse' filosofie steeds opnieuw een 'joodse' oriëntatie nodig heeft. Maar dan moet die oriëntatie wel 'in

het Grieks vertaald' worden. Baanders' behandeling van deze problematiek aan de hand van de oorsprong van 'counterhistoricism' in de Talmoedlezingen lijkt wat beperkt. Het anachronisme vormt weliswaar een belangrijke karakteristiek van Levinas' lectuur, maar de vragen over het joodse karakter van zijn filosofie reiken verder dan alleen de herkomst van dit ene element. Hier had de cirkel wat breder getrokken kunnen worden, bijvoorbeeld aan de hand van Robert Gibbs' verhelderende behandeling van dit probleem in *Correlations in Rosenzweig and Levinas* (Princeton 1992).

### *Traditie en toekomst*

Overtuigend is Baanders wanneer hij – met Levinas' biografie Marie-Anne Lescourret – Levinas situeert in het naoorlogse jodendom en hem tekent als een gedreven docent die erin geslaagd is de Talmoed in zijn eigen tijd op een nieuwe manier tot spreken te brengen. De Talmoed-lezingen zijn onderdeel van een project dat als inzet had dit tekstencorpus te redden voor de toekomst van het jodendom en van de mensheid, vanuit het geloof dat deze teksten hun eigen tijd overstijgen. Baanders plaatst Levinas hiermee in het bredere perspectief van de traditie van de Talmoed, die hij omschrijft als een overgeleverd zijn aan een toekomst. Aan dit inzicht is de titel van het boek ontleend.

Nadrukkelijk is de Talmoed voor Levinas niet alleen een tekst uit het verleden, die vooral historisch-filosofisch gelezen moet worden. De kritiek van Levinas op de historisch-filologische lezing van Talmoed lijkt trouwens als twee druppels water op Gadamer's aanklacht tegen de historisch-kritische lezing van het Nieuwe Testament in *Wahrheit und Methode*. Net als Levinas wijst Gadamer erop dat deze methode een afstandelijke

houding impliceert die afbreuk doet aan de zeggingskracht van de tekst (vgl. 116-117).

Baanders betoont zich met *Overgeleverd aan de toekomst* een betrouwbare en welbespraakte gids in het labyrint van Levinas Talmoed-lezingen. Zijn inleiding voorziet in een behoefte, omdat hij geschreven is vanuit het perspectief een bredere kennis van de rabbijnse literatuur en de joodse achtergrond van Levinas. Dit boek is verschenen bij Uitgeverij Damon in Budel. De vormgeving is fraai; daarom is het extra jammer dat geen corrector het grote aantal taalfouten en verschrijvingen in de laatste proef heeft opgemerkt.

## Boekaankondiging

Renée D.N. van Riessen, *Man as a Place of God. Levinas' Hermeneutics of Kenosis*. Springer, Dordrecht 2007 (Amsterdam Studies in Jewish Thought 13)

*Joachim Duyndam*

Dit najaar verscheen ook *Man as a Place of God*, een studie van Renée van Riessen over de godsdienstwijsgerige en ethische aspecten van Levinas' filosofie. De verbindende factor in dit boek is het thema 'kenosis', dat gelezen kan worden als ontleding of onteigening van het zelf. Het gaat hier om het vermogen van het subject om open te zijn voor de ander, tot op het punt waar de mens gezien kan worden als een 'plaats van God', een plaats waar het oneindige de eindige existentie raakt. Betekent dit dat het kenotische subject helemaal verdwijnt om op te gaan in een sublieme vorm van bestaan die niet langer van deze wereld is?

Dit boek verdedigt juist het tegenovergestelde: Levinas' versie van de kenosis heeft misschien sublieme trekken, maar is tegelijkertijd volop ethisch van karakter. Kenosis verwijst tegelijkertijd naar een bepaalde wijze van denken over God, die alleen kan bestaan op een kenotische manier: door zichzelf te geven in de ethische ervaring van mensen, mannen en vrouwen, zonder dat dit van tevoren is vastgelegd in hun cultuur of hun religieus geloof.

Van Riessen laat zien dat kenosis bij Levinas op verschillende manieren voorkomt: het is een duidelijk element in zijn benadering van subjectiviteit – de hermeneutiek van het zelf, maar speelt ook een rol in de relatie tot de ander. Tenslotte helpt de

denkvorm van de kenosis Levinas om de verhouding van God tot de menselijke werkelijkheid nader te bepalen.

Om dit duidelijker te laten uitkomen is *Man as a Place of God* opgebouwd uit twee delen. In het eerste deel ligt het accent op Levinas' filosofie van de subjectiviteit: de hermeneutiek van het zelf. Hier wordt veel aandacht besteed aan de Levinas' verhouding tot Heidegger. Daarnaast komt steeds de vraag terug welke rol de identiteit van het zelf bij Levinas speelt.

In het tweede deel passeren verschillende kanten van Levinas' godsdienstfilosofie de revue: zijn visie op de relatie tussen God en het kwaad, de verhouding tussen religie en ethiek en betekenis van kenosis voor de driehoeksverhouding tussen het subject, de ander en God, die bij Levinas zo'n belangrijke plaats inneemt.

In beide delen van het boek brengt de auteur Levinas in gesprek gebracht met andere filosofen, zoals Heidegger, Rorty en Rosenzweig. De recente hedendaagse discussie over Levinas komt ruimschoots aan de orde aan de hand van de kritiek van Ricoeur, Derrida en Vattimo.

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 (1929-2007) en secundaire (1990-2007) Levinas bibliografie, 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)