



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XV, december 2010

ISSN 1385-4739

Inhoud

Woord vooraf – <i>Joachim Duyndam en Renée van Riessen</i>	1
Ons verhaal is uit. Over religie en literatuur, Dostojewski en Grunberg – <i>Johan Goud</i>	2
Vergeving van het onvergeeflijke – <i>Marcel Poorthuis</i>	18
Eschatologie als fundament van de ethische relatie. Emmanuel Levinas over de tijd, de ethiek en de totaliteit – <i>Mirjam van Riessen</i>	30
Goodbye, Mr. Chouchani – <i>Yair Sheleg</i>	45
Denken voor een ander (workshop) – <i>Naud van der Ven</i>	54
Recensie van Dag Aasland's 'Ethics and Economy: After Levinas' – <i>Naud van der Ven</i>	60
Review of Shlomo Malka's 'Emmanuel Levinas: His Life and Legacy' – <i>Yair Sheleg</i>	65
Personalalia van de auteurs	69

Woord vooraf

Joachim Duyndam en Renée van Riessen

Voor u ligt – of straalt u vanaf het scherm tegemoet – de eerste aflevering van de Mededelingen van de Levinas Studiekring in digitale vorm. Na veertien jaargangen in druk verschijnt het tijdschrift nu, vanaf de vijftiende jaargang, als een heus e-journal. Het bescheiden uiterlijk en de daardoor beperkte mogelijkheden van de gedrukte versies werden door lezers en redactie steeds onbevredigender gevonden, en niet in overeenstemming met de inhoud. Anderzijds laat ons beperkte budget geen restyling tot een meer professioneel uiterlijk van het blad toe – of we zouden tot een forse contributieverhoging moeten overgaan. Wij hopen dat u als lezer onze nieuwe vorm op prijs zult stellen. Uiteraard houden wij ons aanbevolen voor commentaar.

Over de inhoud van deze aflevering kunnen we kort zijn. Naast bijdragen van Johan Goud, Marcel Poorthuis, Mirjam van Riessen en Naud van der Ven, hebben wij met vriendelijke toestemming van Haaretz twee bijdragen overgenomen van Yair Sheleg, waaronder een artikel over de raadselachtige maar voor Levinas zo belangrijke figuur van Chouchani. De redactie wenst u veel genoegen met dit nummer.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XV, december 2010

ISSN 1385-4739

Ons verhaal is uit

Over religie en literatuur, Dostojewski en Grunberg¹

Johan Goud

Wat is lezen en wat werkt het uit? Op deze vragen kan vanuit vele en uiteenlopende gezichtshoeken geantwoord worden. Een antwoord dat me op grond van mijn eigen leeservaring overtuigend voorkomt, is dat het een vorm van zelfrelativering is. Wie leest, ontmoet een ander centrum van de wereld en raakt verwickeld in een verhaal dat dierbare posities zwevend maakt.² De antireligieuze conclusie die Paul de Man aan dit inzicht verbond – ‘geloof kan zichzelf niet ironiseren en is dus niet verenigbaar met het lezen’ – is tot op zekere hoogte bij te vallen. Veel gelovigen doen helaas hun best, ondanks of juist door hun overgave aan een heilig boek, de juistheid van die stelling te bewijzen. Maar in de lijn van de eigen ervaring die ik noemde, liggen bekende theorieën over het ontwennend of vervreemdend effect van literatuur en kunst.³

Mijn leeservaringen met de boeken van Arnon Grunberg gaan echter aanzienlijk verder dan dit. Zijn boeken - *De asielzoeker* bijvoorbeeld, of *De joodse messias* - lieten me in verbijstering achter. Voor hoofdfiguren in zijn boeken is het leven niet meer dan een slecht boek, het medelijden ‘een ondermaatse vijand van het genot’, hoop een op zijn best aandoenlijke vorm van zelfbedrog. In aansluiting bij Ingeborg Bachmann richt Grunberg zich tot hen in wie de ‘ontzetting’ aanwezig is die hem ‘de grondtoon, de basis, de aarde lijkt waaraan wij hopen iets vruchtbaars te onttrekken’.⁴ ‘Iets vruchtbaars’, het is wat naar hij hoopt door boeken tot stand kan komen: de geheimzinnige verbinding van wreedheid, ontmaskering en waarheid, of ook van genot, pech en schoonheid. Hij typeert het ook als een doorbreking van onze regels van zelfcensuur. ‘Hoe meer de lezer zich kan schamen, hoe meer hij geniet.’ Van de verbijstering naar het genot, het lijkt een kronkelige weg. Het is Grunbergs manier om te verklaren - met dank aan De Sade en Bataille, en door een strategie van ontmaskering in de tweede graad toe te passen - hoe de ontzetting greep krijgt op de lezer en vruchtbaar kan worden.

Dostojewski

Uit de slotzin van Dostojewski's *Misdaad en Straf* is de titel van deze oratie afkomstig. Het boek heeft de tragische levensgang van de voormalige student Raskolnikow geschil-

1. Deze tekst werd door Johan Goud op 7 september 2010, in de aula van het Academiegebouw van de Universiteit Utrecht, als inaugurele oratie uitgesproken. Een uitgebreide en breder verantwoorde tekst verschijnt in Johan Goud (red.), *Het leven volgens Arnon Grunberg: De wereld als poppenkast*, Kampen: Klement 2010 (november). Daarin ook artikelen van Erik Borgman, Geert Buelens, Yra van Dijk, Jaap Goedegebuure, Thomas Vaessens, en een gesprek met Arnon Grunberg.

2. Waarmee in het bijzonder de alteriteit van het boek en zijn auteur benadrukt wordt. Een contrasterende positie is bijv. die van Georges Poulet, volgens wie het de taak van de criticus is zijn geest te ontdoen van persoonlijke kwaliteiten ‘so that it may coincide completely with the consciousness expressed in the words of the author’ (aldus art Willis, zie Google > Georges Poulet).

3. Bekend zijn de termen de-automatisering en de-familiarisering, gemunt door de Russische formalisten Shklovsky, Jakobson en anderen. Op een kritisch relativerende wijze sluit Geert Buelens zich bij deze invloedrijke manier van denken aan in zijn *Oneigenlijk taalgebruik*, Nijmegen: Vantilt 2008, p. 13-14 en 25.

4. Arnon Grunberg, *Het verraad van de tekst*, Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar 2009, p. 34.



derd. Omdat hij naar eigen zeggen bewijzen wilde dat hij geen luis is 'zoals alle anderen' maar een mens, heeft hij met een bijl de woekeraarster Aljona Ivanovna en haar zwakzinnige zuster vermoord. Nu ligt hij met zeven jaar dwangarbeid in het vooruitzicht op zijn brits, met in zijn handen een ongeopend nieuwe testament. Zijn levensgezellin Sonja heeft hem daaruit het wonderverhaal over de opwekking van Lazarus voorgelezen.

'Maar hier begint al een nieuw verhaal', vervolgt de verteller, 'het verhaal van de geleidelijke vernieuwing van een mens, het verhaal van zijn geleidelijke wedergeboorte, van een geleidelijke overgang van de ene wereld naar de andere, van de kennismaking met een nieuwe werkelijkheid die hem tot dan toe volkomen vreemd was geweest. Dit zou het thema kunnen zijn voor een nieuw verhaal – maar ons verhaal van nu is uit.'⁵

Deze afsluiting is een voorbeeld bij uitstek van de lege plekken of 'leerstellen' die volgens Wolfgang Iser en anderen de kern van literaire interpretaties vormen. Hoe ze worden ingevuld, hangt samen met de lijnen die werden gevolgd en de accenten die werden gelegd. Zij bepalen in welke richting de lezer een refiguratie van het aangetroffen materiaal onderneemt. In de geciteerde slotalinea zijn de aanwijzingen gevarieerd en voor uiteenlopende interpretaties vatbaar. We horen over de mogelijkheid van een wending. Maar welke? Er is sprake van de vernieuwing van een enkele mens, maar ook van een andere wereld, er wordt gesproken over geleidelijkheid, maar ook over de confrontatie met een vreemde werkelijkheid. Is het strafkamp in Siberië de nieuwe werkelijkheid waarin een wedergeboorte gaat plaatsvinden, of ligt het vooralsnog onbekende verrat in het ongeopende boekje dat Raskolnikow in handen heeft? Het is zelfs niet uitgesloten dat het veronderstelde nieuwe verhaal wat Raskolnikow betreft onvertelbaar is en over een ander zou moeten gaan. Zeker is alleen, dat het verhaal zoals het verteld is, uit is.

Drie interpretaties

Dit onbepaalde einde heeft tot heel verschillende interpretaties aanleiding gegeven. Voor ik aan die van Arnon Grunberg toekom, noem ik een literair-filosofische- en twee theologische lezingen.

In zijn studie *Tolstoy or Dostoevsky* (1959) bracht George Steiner deze passage kort ter sprake. Hij stelde bij de twee

5. Geciteerd uit de vertaling door Lourens Reedijk, *Misdaad en straf*, Amsterdam-Antwerpen: L.J. Veen 2007, p. 574.



grote Russische schrijvers 'twee radicaal tegengestelde interpretaties van het geloof van mensen' vast.⁶ Tolstoj is een episch auteur die realist blijft. Verzoening is een morele mogelijkheid van mensen en wordt concreet in de ruimte en de rust van het leven op het land. In de slotzinnen van Tolstoj's *Opstanding* kan daarom een toon van victorie doorklinken: 'Die nacht begon voor Nechljodow een geheel nieuw leven. Niet alleen nieuw, omdat hij voortaan nooit meer aan zichzelf dacht en slechts voor anderen trachtte te leven, maar vooral omdat alles wat met hem sedert die nacht geschiedde, omdat alles wat hij zag en alles wat hij deed, voortaan in zijn ogen een geheel andere betekenis kreeg dan in het verleden.'⁷ Dostojewski daarentegen is in de visie van Steiner een metafysicus, voor wie het beloofde land onzienlijk en buiten bereik blijft. De enige landschappelijke mogelijkheid die Dostojewski suggereert is die van de barre, mensvijandige omstandigheden in Siberië.⁸

Een eveneens tragische interpretatie is te vinden in het naar veler oordeel belangrijkste theologische werk van de twintigste eeuw, Karl Barths *Römerbrief* (1922). Onder de indruk van Kierkegaard, Nietzsche en de Grote Oorlog ontwikkelde Barth daarin een theologische visie, die een genadeloos oordeel inhield over humanistisch getinte vormen van religie en theologie - zoals bijvoorbeeld die van Tolstoj. Het geloof is geen spiritueel of moreel hoogtepunt, maar een lege ruimte, een stilstaan bij de 'Todeslinie' tussen de mens en God, een wachten op God in vrees en beven. In het laatste hoofdstuk herinnert hij aan het einde van Dostojewski's romans. In de crisis van ons geloof, onze moraal, ons bestaan als geheel, staat ons geen enkele uitweg open en 'moeten we telkens opnieuw de beklemming ('die Bedrängnis') zien, waartoe ons gesprek over God ons gedrongen heeft'.⁹ Over de mogelijkheid van opstanding valt van ons uit in deze kritische toestand niets positiefs te zeggen. De laatste alinea's van *Misdaad en Straf* illustreren zo beschouwd de beklemming die het door Sonja voorgelezen evangelie van de opstanding te weeg brengt. Ons verhaal is uit.

In een vier jaar geleden verschenen dissertatie verzette de theologe Katja Tolstaja zich tegen systematiserende en heterogene interpretaties als deze.¹⁰ Ze bepleit een Dostojewski-lectuur met aandacht voor zijn individueel uitgewerkte psychologie, voor de veelkleurige relaties tussen zijn karakters en de ontwikkeling die in deze relaties plaatsvindt. Anders dan Barth, ging het hem niet om een opstanding die alleen Gods initiatief zou kunnen zijn, maar om de

6. G. Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky. Essay in the old criticism*, New York: Alfred A. Knopf 1959, p. 11.

7. Deze slotzinnen worden hier geciteerd uit de vertaling van J. Leclee, Amsterdam: L.J. Veen, z.j.

8. *Tolstoy or Dostoevsky*, p. 9 ('one of the great tragic poets') en 93.

9. Karl Barth, *Der Römerbrief, Neue Bearbeitung*, Zürich: Theologischer Verlag 1999 (oorspr. 1922), p. 489.

10. Zie voor wat volgt haar boek *Caleidoscoop. F.M. Dostojewski en de vroege dialectische theologie*, Gorinchem: Narratio 2006, p. 198-209.



lange weg van reiniging die mensen hebben te bewandelen. In Tolstaja's lezing van de slotzinnen van *Misdaad en Straf* draait alles rond de verwachting van een dergelijke vernieuwing, die door diverse verhaallijnen in het nu tot een eind gekomen verhaal voorbereid is. Zij beroept zich voor haar benadering op methodische principes van Bakhtin en diens onderstreping van het veelstemmige, dialogische karakter van Dostojewski's romans. Daar kom ik nog op terug.

Grunberg

Ook Arnon Grunberg besteedt aandacht aan de slotwoorden van *Misdaad en Straf*. Door de manier waarop hij dat doet, plaatst hij zich in de systematiserende en tragische lijn van Steiner en Barth. In zijn dubbelzinnige lofredde op de mens, opgezet naar het model van Erasmus' *Lof der zotheid*, is een 'ik' aan het woord dat zich als advocaat van de mens opwerpt. Deze verdedigt de mens door hem tot marionet van de grote poppenspeler te verklaren. Authentiek is de mens, wanneer hij protesteert tegen zijn conditie van marionet. Het duidelijkst is dat het geval, wanneer hij haat en geniet. Als de mens haat – zo radicaal staat het er – toont hij zich 'de zuivere, pure, onbedorven mens'.¹¹ De advocaat die deze en veel andere dubieuze constateringën maakt, presenteert zich als een prins die de mens in vrijheid zal leiden. Tegen het eind van zijn lange rede maakt hij bekend wat in kopen letters op zijn naambordje staat: 'Arbeit macht frei'.¹² De analogie met de zeven jaren van Siberische dwangarbeid die Raskolnikow wacht dringt zich op. Op Dostojewski's zinsnede 'Ons verhaal is uit' gaat deze zelfbenoemde bevrijder van de mens als volgt in:

Rechtvaardigheid kan pas bestaan, en zelfs dat is niet zeker, als mijn cliënt verdwenen is. En ik zweer bij alles wat me heilig is, hij zal verdwijnen. Sneller dan u denkt. De andere dieren mogen zijn huizen bewonen en zijn wegen berijden, vogels kunnen nesten bouwen in zijn theaters, zwerfkatten kunnen onderdak vinden in zijn kantoren. Misschien is dat wat Dostojewski bedoelde toen hij schreef: 'Ons verhaal is uit.' De vernieuwing van de mens is iets waaraan de mens zelf geen deel meer zal hebben.¹³

De advocaat die Grunbergs creatie is, geeft een radicaliserend vervolg aan de interpretatie die Steiner en Barth voorstonden. Het nieuwe land en het nieuwe verhaal liggen buiten ons bereik, stelden Steiner en de jonge Barth vast. Het nieuwe verhaal, zo het er komt, is een zaak van andere levensvormen, aldus de advocaat van de mensheid. Dostojewski's vaststelling dat ons verhaal uit is, wordt bij alle drie

11. Arnon Grunberg, *De Mensheid zij geprezen*, Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep 2001, p. 61.

12. *Ibid.*, p. 123.

13. *Ibid.*, p. 116.



tot een boodschap van ontmaskering, ontleding van mentaliteiten en onttakeling van levensbeschouwingen. De verschillen tussen religie en humanisme zijn hierbij nauwelijks relevant. Ze delen immers hetzelfde 'uitzinnige geloof dat we recht hebben op een goede afloop'.

Grunberg is een radicaal denker en schrijver. In zijn essays is hij gewend tot de *radix* door te vragen, geen ideaal ongemoeid te laten, op zoek te gaan naar 'waarheid, ook in fictieve teksten, juist daar'.¹⁴ In zijn narratieve teksten brengt hij zijn karakters in uiterste situaties, stelt hij hen op de proef, pijnigt hij hen, om op het spoor te komen van wat hen bezielt, van 'waar het om gaat, wat op het spel staat, wat de inzet is'. Door de radicaliteit van zijn waarheidsvraag manifesteert hij zich als een filosofisch en levensbeschouwelijk auteur – in de lijn van zoveel andere, ook door hemzelf bewonderde auteurs als Dostojewski, Kafka en Coetzee. De vraag is, of zijn teksten, zowel de reflexieve als de narratieve, niet andere mogelijkheden dan alleen die van de ontmaskering laten zien. De nuanceringen die Katja Tolstaja in de lezing van Dostojewski's romans aanbracht, zijn wellicht ook bij Grunberg te ontdekken.

De uitdrukking 'ons verhaal is uit' confronteert ons met de talrijke eindes die voor onze culturele situatie kenmerkend zijn geworden. Ze zijn al dikwijls en door velen beschreven. Het eind van het christendom, van de ideologieën, van idealen en idealisme, van de theologie, van de filosofie, van de mens en zijn vrijheid. In een recent artikel voegde Arnon Grunberg er een existentieel einde aan toe: 'Mens zijn betekent erkennen dat het vertrouwen in de wereld onherstelbaar gebroken is. Ontkenning van die breuk zou onverdraaglijk hypocriet zijn.'¹⁵ Wat in zijn essays – onder andere het zojuist aangehaalde - opvalt, is dat daarin dikwijls getuigenissen en bespiegelingen van Shoah-overlevenden worden opgevoerd: Jean Améry, M.S.Arnoni, Tadeusz Borowski, Primo Levi, Paul Celan, Sem Dresden, Paul Steinberg. Hun getuigenissen hebben als het ware een werkelijkheid en waarheid onthullende functie. Ze treden op als 'morele getuigen', om met Avishai Margalit te spreken, als getuigen die het kwaad waarvan ze slachtoffer zijn geworden blootleggen en daarbij alle maskers afleggen.¹⁶

Ik herhaal mijn vraag. Zijn bij Grunberg sporen te vinden van een visie die verder reikt dan ontmaskering alleen? Dat deze vraag legitiem is, leid ik af uit een cruciale plaats in het betoog van de advocaat die het voor ons opneemt. Hij roept zijn toehoorders op 'zich niet langer op het standpunt van

14. Het verraad van de tekst, p. 40.

15. Arnon Grunberg, 'Geloof, hoop en liefde', in de Volkskrant, 26-04-2010.

16. Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge: Harvard University Press 2002, hoofdstuk 5: 'A Moral Witness'. Zie de samenvatting van Margalits betoog in Grunbergs artikel 'Oorlog en waarheid', p. 46-47. Een door Margalit belangrijk geacht kenmerk van morele getuigen dat bij Grunberg geen rol speelt, is dat een morele doelstelling voor hen essentieel is. Ze hebben een zeker geloof in de mogelijkheid van een 'moral community' nodig, die minimaal uit hun eigen toekomstige zelf bestaat (p. 158-159). Margalit spreekt in verband hiermee over een onontkoombare 'leap of faith' (p. 155).



de doden te stellen, die godzijdank dood zijn'.¹⁷ Om deze resolute keuze voor het leven dat doorgaat te rechtvaardigen, verwijst hij met afkeer naar een uitroep van één van Grunbergs morele getuigen, Arnoni: 'Moeder, ik schaam me, ik ben nog steeds onder de levenden.'¹⁸ De advocaat blijkt een niets ontziende aanhanger van het natuurlijke tijdsbesef. Jean Améry, één van Grunbergs andere morele getuigen, typeerde dit als het geloof in de superioriteit van de toekomst: 'wat morgen zal gebeuren, is meer waard dan wat gisteren is gebeurd.'¹⁹ Améry kon niet anders dan protesteren tegen dit geloof en tegen de voortgang van de tijd. Het feit dat het de sataneske advocaat is die het standpunt van de doden achter zich wil laten, is wat mij betreft een aanmoediging om van Grunberg meer dan alleen ontmaskering en onttakeling te verwachten. Al geef ik toe dat de basis van deze verwachting smal is. De basis wordt gevormd door Grunbergs respect voor morele getuigenissen en het daarmee verbonden verzet tegen het natuurlijk tijdsbesef. Maar onbeslist blijft wát van het standpunt van de doden uit nu eigenlijk zichtbaar en hoorbaar wordt.

Carnavalesk

Ik keer terug naar Dostojewski's uitspraak 'ons verhaal is uit'. Het noodlottig verlopen oude verhaal – zoveel wilde hij daarmee in ieder geval zeggen – presenteert geen definitieve visie of laatste oordeel over de mogelijkheden en onmogelijkheden van mensen. Maar hoe het als optie opengehouden andere verhaal eruit zal zien, bleef onbeslist.²⁰ De uitleg die Grunberg voorstelde, hield in dat de mens zal verdwijnen. Hij is bedrogen met de sprookjes van rechtvaardigheid, mededogen, liefde, werkelijkheid. Dat experiment is nu ten einde. Zijn hoofdstuk wordt afgesloten. Andere dieren mogen zijn rol overnemen.

Het is een wending die Grunbergs manier van denken en schrijven typeert. Hij houdt ervan zijn personages in extreme condities te brengen, beweringen naar een theateraal uiterste te voeren, omkeringen uit te voeren die gangbare betekenissen opheffen – zoals wanneer 'haat' tot een vorm van zuiverheid of zelfs liefde wordt verklaard, en 'naïviteit' gedefinieerd wordt als 'een ziekte waarbij je denkt dat van alle mogelijke werkelijkheden de zwakste, de mooiste, de meest gewenste zal winnen'.²¹ Ik ben desondanks niet geneigd deze werkwijze cynisch of nihilistisch te noemen, zoals in besprekingen dikwijls gebeurt. Cynisme en nihilisme veronderstellen meer 'zeker weten' dan Grunberg wenst te bezitten. Hij is er eerder op uit zijn personen en begrippen

17. *De Mensheid zij geprezen*, p. 120, vgl. p. 40 en 78.

18. M.S.Arnoni, Moeder was niet thuis voor haar begrafenis (Verslag van een reis door een verloren vaderland. Een overlevende van Auschwitz-Birkenau terug in Polen), Amsterdam: De Bezige Bij 1992 (oorspronkelijke Engelse uitgave 1982), p. 314.

19. Jean Améry, Schuld en boete voorbij, Amsterdam-Antwerpen: Atlas 2000, p. 135.

20. Deze onbeslistheid wordt eveneens geaccentueerd door de theoloog Rowan Williams, Dostoevsky. Language, Faith, and Fiction, Waco: Baylor University Press 2008, p. 114.

21. *De Mensheid zij geprezen*, p. 61 en 107-108; Marek van der Jagt, *Gstaad* p. 27 en 95-98.



aan het dansen te brengen, waardoor hun zinnen en betekenissen zwevend worden. Alle middelen van zijn stijlbeheersing, zijn geestigheid en ironie worden daarbij ingezet. Het effect daarvan kan verwarrend zijn, maar beoogt verheldering van wat aan de hand is, wat waarheid is, wat mensen werkelijk beweegt.

Een typering die adequater is dan de cynische of nihilistische, is voorhanden in Bakhtins categorie van het carnavaleske. Hij lichtte de betekenis daarvan toe aan het werk van Rabelais, Cervantes, Dostojewski. Typerend voor dit genre zijn de veelstemmigheid en de onbeslisbare intriges, de omkering van waarden en hiërarchieën, de profanatie en de blasfemie, het vieren van de relativiteit van alles. Algemeen aanvaarde wijsheid blijkt dwaas, dwazen spreken de waarheid.

Meer dan ontmaskering: vier gezichtspunten

'Zijn Grunbergs teksten meer dan alleen ontmaskerend?', luidde de vraag die ik eerder stelde. In de richting van een min of meer positief antwoord wezen zijn respect voor morele getuigenissen en het carnavaleske streven naar waarheid. Maar ik maak kort melding van enkele gezichtspunten en perspectieven die me meer in het bijzonder troffen. Ik stip ze aan. Ze hebben het karakter van gedachtenflitsen, die consequent voortgezet tot een nieuwe rangschikking van inzichten zouden kunnen leiden.

Allereerst noem ik de afstand die Arnon Grunberg neemt ten opzichte van vormen van extase en enthousiasme die de kritische distantie wegnemen. Wat veel mensen willen, merkt de ik-figuur in *Figuranten* op, is 'meegenomen worden, door iets of iemand, desnoods door God.'²² En de verteller in *De joodse messias* overweegt dat mensen door hun fantasie worden meegesleurd en achtergelaten als een lege zak. 'Misschien is het niet eens onze eigen fantasie die wij vervullen, maar die van anderen, mensen die wij nooit hebben gekend en nooit zullen kennen. Wij vervullen de fantasie van schimmen.'²³

Twee: het paradoxale besef van de waarde van moraal en daarmee nauw verbonden, van religie. 'Paradoxaal', want samengaand met een moraal- en religie-kritisch inzicht in de hypocrisie die beide eigen is. 'Zonder een bepaalde mate van hypocrisie kan een maatschappij niet functioneren.'²⁴ Maar bij deze minimale waardering voor de functionaliteit van moraal en religie blijft het niet. Grunberg deinst voor

22. Arnon Grunberg, *Figuranten*, Amsterdam: Singel Pockets 2002 (oorspr. 1997), p. 251.

23. Arnon Grunberg, *De joodse messias*, Amsterdam: Rothschild & Bach 2007, p. 204.

24. 'Geloof, hoop en liefde', *Volkscrant* 26-04-2010.



een positievere theologische uitspraak niet terug: 'God is de wet. Wie niet over God spreekt als over de wet, heeft het feitelijk over iets anders.'²⁵ Hoe deze gedachte ook precies moet worden uitgelegd, duidelijk is, dat hij contrasteert met de carnavaleske of ontmaskerende toon waarop protagonisten in Grunbergs romans het woord 'God' doorgaans in de mond nemen.²⁶

In de derde plaats noem ik een opvallende uitspraak in zijn Kellendonk-lezing (2007). Ter discussie staat daar Kellendonks idee dat de dreigende kloof tussen de burgers alleen door een gemeenschappelijke cultuur opgeheven kan worden. Kellendonk liet zich, anders gezegd, al betrekkelijk vroeg (1986) kritisch uit over het multi-culturele ideaal. Arnon Grunberg merkt in dit verband op dat de kloof die tussen alles en iedereen gaapt, hem toch verreweg het liefst is. 'De ontkenning van die kloof heeft uitsluitend tot rampen geleid'. En, aan het eind van die lezing: 'Vanmiddag heb ik geprobeerd ook de kloof die gaapt tussen mij en mijn identiteit nader toe te lichten.'²⁷

De gedachte die ik tenslotte aanstip is essentieel voor Grunberg. Het is het besef dat mensen lichamelijk bestaan. Waar dat vergeten wordt, dreigt hypocrisie en erger dan dat. De onwrikbare overtuiging die Jean Améry uit het kamp had meegenomen: 'dat de geest grotendeels een "ludus" is'²⁸; dat wil zeggen: grotendeels spel is, wordt naar ik vermoed door Grunberg van ganser harte gedeeld. Met hart en lichaam, om zijn eigen herformulering van een staande uitdrukking aan te halen.²⁹ Zoals hij ook instemt met het gebed dat de hoofdfiguur Broer in Kellendonks *Mystiek lichaam* tot zijn zuster richt: 'Dochter van de Doornenhof, toren van vlees, toren van het vlees dat altijd het laatste woord heeft, voor jou buig ik.' Grunberg laat erop volgen: 'Wie dit gebed vergeet, zal geen werkelijkheid geschikt maken voor menselijke bewoning, hij zal barbaren vrezen en uitsluitend barbaarsheid genereren. Het laatste woord namelijk is "vlees".'³⁰

Intermezzo: raakpunten met Levinas

Deze gedachten of denkflitsen hebben me getroffen. Ze zijn zowel narratief als essayistisch vertegenwoordigd en worden herhaaldelijk naar voren gebracht. Ze vormen dus, zo vermoed ik, meer dan alleen een reeks briljante invallen. Ze vertonen bovendien een interessante parallellie met gedachten van een filosofisch auteur, die ik mijnerzijds aan de reeks getuigenissen van shoah-overlevenden wil toevoegen: de Frans-joodse denker Emmanuel Levinas. Ik besef dat

25. Arnon Grunberg, 'De traditie van het huichelen', in Manuela Kalsky e.a. (red.), *Nader tot U?*, Amsterdam: Veen 2007, p. 98.

26. Zie bijv. Arnon Grunbergs boeken *Fantoompijn*, p. 206 (over de god van het missen die in het bordeel wordt vereerd); *De heilige Antonio*, Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar 1998, p. 56-57 (over God die van knuffelen houdt maar ook sigaretten uitdrukt in de palm van je hand); *De joodse messias*, p. 291 (over de rabbijn die niet in God gelooft 'maar die hij toch diende omdat hij geen keus had'), p. 400 (over Avromele die God voor het genot had ingeruild, 'de beste ruil die hij ooit had gedaan'), p. 462 (Xavier: 'Alle kunst is God en God is alle kunst'); *De asielzoeker*, p. 57-58 (over Beck die nader tot God probeerde te komen door zich aan zijn ballen omhoog te hijsen), p. 92 (over het onrecht van God); *Tirza*, Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar 2006, p. 247 (over Hofmeesters begeerte, 'de enige, nog levende God'); *Onze Oom*, Amsterdam: Lebowski 2008, p. 397 (over het godsgeloof van de huishoudster van de majoor).

27. Arnon Grunberg, *Over joodse en andere paranoia*, Nijmegen: Nijmegen University Press 2007, p. 26.

28. Jean Améry, *Schuld en boete voorbij*, p. 48.

29. 'Geloof, hoop en liefde', *Volkscrant* 26-04-2010.

30. *Over joodse en andere paranoia*, p. 27.



Levinas Studiekring

daarbij voorzichtigheid geboden is: een creatief auteur is geen verkondiger van heteronome wijsheden. Met inachtneming van dit voorbehoud attendeer ik op enige punten van analogie – dus van overeenkomsten te midden van soms grote verschillen. Hoeveel ze waard zijn, zal moeten blijken uit wat deze summiere vergelijking oplevert.

Levinas is in geen geval een willekeurig gekozen oriëntatiefiguur. In alle opzichten is ook hij te rekenen tot de morele getuigen van het kwaad die eerder werden genoemd. De merkwaardige titel van zijn in 1974 verschenen tweede hoofdwerk, *Anders dan zijn*, is veelzeggend. Levinas' denkspanning was erop gericht een dimensie 'anders dan zijn' op het spoor te komen. Het 'zijn' zoals het gegeven is kenmerkt zich door het streven om hoe dan ook te blijven zijn. Het wordt beheerst door de genadeloze strijd van zich vrij wanende subjecten en hun wil tot macht, het geeft voorrang aan het objectiverende bewustzijn en zijn totaliteitsbegrippen. Een belangrijk deel van onze filosofische traditie staat in het teken ervan. Het adagium 'ons verhaal is uit' had zo beschouwd ook door Levinas onderschreven kunnen worden. Over zijn gecompliceerde denken valt veel te zeggen. In dit verband beperk ik me tot enkele hoofdzaken waaraan zichtbaar kan worden gemaakt, dat Grunbergs over allerlei teksten verspreide levensbeschouwelijke notities bij Levinas in een coherent verband terugkeren.

De hyperkritische houding die we bij Grunberg aantreffen, vindt tot op zekere hoogte een parallel bij Levinas. Dat komt bijvoorbeeld naar voren in zijn omgang met het scepticisme. Levinas deelt de altijd terugkerende twijfel van de sceptici. Worden mensen niet inderdaad primair door angst en begeerte geleid en is hun behoefte aan zelfbedrog niet vrijwel onbegrensd? Ondanks alle weerleggingen van filosofische zijde, waarin men het voor de kracht van de rationaliteit opneemt, komt deze scepsis met telkens andere, sterke argumenten terug. Levinas' originaliteit ligt in het feit dat hij zich afvraagt hoe dit komt. Waarom blijkt de sceptische twijfel aan de rationaliteit en de waarheid onweerlegbaar? Zijn antwoord is dat het door filosofen gekozen uitgangspunt fragiel en aanvechtbaar is. Ze kiezen telkens opnieuw voor het eenzame ik, dat alles in twijfel trekt, om vervolgens van zichzelf uit nieuwe betekenis en waarheid te construeren. Ze twijfelen aan alles, behalve aan dit uitgangspunt. Over de betrekking tot anderen wordt op dit niveau niet gesproken. Zij komt op zijn best later aan de orde.



Levinas meent dat de positie van het ik niet beter verdedigd kan worden, dan door het van meet af aan in betrekking te zien tot de ander. In die betrekking ligt een laatste mogelijkheid van zin te midden van een overmaat van onzin. 'Naar mijn mening', merkte hij eens op, 'is de enige waarde die na zoveel echecs in onze wereld overgebleven is, de waarde van de ander.'³¹ Of Arnon Grunberg met deze minimalistische inzet van een nieuw verhaal zou kunnen instemmen, weet ik niet. Hij spreekt zich er niet over uit. De raakpunten die ik aankondigde, liggen op een minder fundamenteel niveau.

Het eerste ligt in de verdediging van de mens als ik-zegger, die bij beiden prominent aanwezig is. Grunberg wijst de anderen uitsluitende, enkelvoudige identiteit van gemeenschappen af en kiest, zoals we hoorden, voor het vaak wanhopig stemmende, tegendraadse ik zijn. Hoe Levinas zijn apologie voert, heb ik zojuist aangeduid. Tegen totalitaire manieren van denken in, verdedigt hij de subjectiviteit van de mens, de mogelijkheid van een 'onvoorzichtig bewust-zijn', zoals hij het ergens noemt.³²

Als een tweede raakpunt noem ik beider aandacht voor de lichamelijke van mensen en voor wat daarmee verbonden is: hun sensibele en kwetsbaarheid.³³ 'Het laatste woord is vlees', schreef Grunberg. Vrijende, zieke, stervende lichamelijke – geen enkel détail daarvan, hoe afstotelijk ook, gaat hij uit de weg. Tot de onheilspellende kanten van Hofmeester in de roman *Tirza* behoort zijn afkeer van seksualiteit, die hij 'de taal van het beest' noemt. Zijn hang naar onkwetsbaarheid is daarmee direct verbonden. Het liefst zou hij vrij zijn van alle vormen van overtuiging en idealisme: 'Wie nergens in gelooft, is onkwetsbaar.'³⁴ Levinas haalt juist de keerzijde naar boven. Volgens hem markeert de sensibele van mensen de mogelijkheid van een omslag: 'alleen een subject dat eet, kan voor de ander zijn, de verknoping van 'een-voor-de-ander' heeft slechts betekenis tussen wezens van vlees en bloed'.³⁵

Drie: bij Grunberg noteerde ik zijn reserves ten aanzien van extase en overgave en zijn geclausuleerd positieve waardering van God als de wet of van de wet als God. Voor Levinas' kijk op religie is de afwijzing van extase, kinderlijke overgave, uitschakeling van het bewustzijn, wezenlijk. Extase moet plaats maken voor ethiek. Pas dan is sprake van volwassen religie, die de wet meer liefheeft dan God. De term 'wet' verwijst dan niet allereerst naar een gefixeerde traditie, maar naar de onrust die de ontmoeting met een lijdende

31. Interview in Johan Goud, *God als raadsel. Peilingen in het spoor van Levinas*, Kampen-Kok Agora 1992, p. 179. Engelse vert. in *Levinas Studies. An Annual Review*, Vol. 3, Pittsburgh: Duquesne University Press 2008, p. 33.

32. E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris: Minit 1968, p. 85.

33. Vgl. Andrew Gibson, *Postmodernity, ethics and the novel* (hoofdstuk 6), London-New York, 1999, over 'sensibele' bij Levinas en Bataille en enkele vrouwelijke auteurs: Jean Rhys, Anaïs Nin en anderen.

34. *Tirza*, resp. p. 254 en 385 (vgl. p. 24 en 186).

35. E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 93. Zie ook A. Gibson, *Postmodernity, ethics, and the novel*, p. 165.



ander teweegbrengt, een ontmoeting die twijfel zaait en mensen alert maakt. 'De mens wordt niet gedefinieerd door wat hem gerust stelt, maar door wat hem verontrust', zei de raadselachtige leermeester Chouchani, die op Levinas en Elie Wiesel in de eerste jaren na de shoah diepe indruk maakte. Zijn onderricht heeft hun denken gestempeld. De romans en essays van Arnon Grunberg kunnen wellicht – ik stel dat voor – in deze zelfde geest van alertmakende verontrusting worden gelezen en begrepen.

Hier stop ik. Ik ben er immers niet op uit aan Grunbergs invallen een filosofisch schema op te leggen. De vergelijking bedoelt een heuristisch en interpretatief model aan te reiken. Daarin ligt haar mogelijke waarde. Als ze ertoe bijdraagt om op enkele tot nu toe verwaarloosde passages in het werk van Grunberg te attenderen en ze met elkaar in verband te brengen, en om uit te leggen hoe een andere Grunberg-lectuur vorm zou kunnen krijgen, dan is ze zinvol geweest. Misschien moet ze vervolgens, naar het voorbeeld van Wittgensteins beroemde ladder, met dank voor bewezen diensten worden weggeworpen.

Levensbeschouwelijk lezen: vijf redenen

Op dit punt gekomen stel ik u voor, met mij enige afstand te nemen en stil te staan bij het thema 'Religie en zingeving in literatuur en kunst' in een meer algemene zin. Zo luidt immers mijn nieuwe leeropdracht en het daarmee verbonden ambt dat ik door deze rede 'aanvaard', zoals het plechtig heet. Het wordt, zo blijkt, zinvol geacht om gespecialiseerde aandacht te geven aan de religieuze achtergronden, de filosofische ontwerpen, de constructies van zin in kunst en literatuur. Wat kan het belang zijn van een dergelijke manier van lezen en kijken? Op deze algemene vraag geef ik antwoorden.

In de eerste plaats heeft narratief onderzoek al geruime tijd bewezen een waardevolle bijdrage te kunnen leveren aan het begrip van sociale, morele en religieuze fenomenen. In het bijzonder geldt dat voor verschijnselen waarbij normatieve inzichten – met de daarbij horende keuzesituaties en dilemma's – een rol spelen. Onder ethici wordt de balans tussen uiteenlopende benaderingen die voor het begrip van dergelijke verschijnselen noodzakelijk is, soms aangeduid met het van John Rawls afkomstige begrip 'reflectief evenwicht'.³⁶ Men ziet dan af van sluitende systeemvorming en streeft in plaats daarvan naar een combinatie van empirie, theorie, morele en levensbeschouwelijke intuïties. Ik ben

36. Zie daarover het aan de Utrechtse ethicus R. Heeger aangeboden liber amicorum: Wibren van der Burg en Theo van Willigenburg (red.), *Reflective equilibrium*, Dordrecht: Kluwer 1998. Vgl. F.W.A.Brom, 'Ethiek', in W. van Asselt e.a. (red.), *Wat is theologie? Oriëntatie op een discipline*, Zoetermeer: Meinema 2001, p. 61-74.



ervan overtuigd dat dit onderzoek gebaat is bij de aanvulling met narratief materiaal en de daarin vervatte 'kleine verhalen'. Vanzelfsprekend kunnen daarbij autobiografische documenten en ooggetuigenverslagen hun nut bewijzen. Op een andere manier geldt dit echter ook voor de romans met hun in zekere zin completere, meer perspectieven beslaande onderzoek van fictieve situaties. In narratieve teksten staan tijdelijke verbanden, geen onvergankelijke waarheden centraal, personen in plaats van ideeën, contingente netwerken, geen metafysische 'final vocabularies'.³⁷ Voorbeelden van de winst die dat onderzoekers oplevert zijn bijvoorbeeld te vinden in Hans Achterhuis' breed opgezette studie van het geweld. In dat verband verzucht hij dat hij wellicht een roman had moeten schrijven. Een roman biedt de veelheid van gezichtspunten die voor een adequate behandeling van het thema 'geweld' noodzakelijk is, terwijl ideologen en gelovigen, maar ook vaak filosofen, dikwijls willen aantonen dat iemand gelijk heeft.³⁸ Een soortgelijke inbreng kan narratief materiaal ook in het religiewetenschappelijk en theologisch onderzoek hebben. Egodocumenten en verhalen kunnen zichtbaar maken hoe weinig representatief in veel gevallen de officiële, aan instituties gebonden theologische reflectie is. Uit romans van de Nederlandse Franca Treur of de Canadese Miriam Toews blijkt hoe oneindig gedifferentieerder het *leven* in streng-religieuze gemeenschappen zijn weg kiest dan de *leer* doet vermoeden.³⁹

Een tweede reden om de vraag naar de verbinding van literatuur en zingeving serieus te nemen, is dat narrativiteit en literatuur van zichzelf uit een zingevende functie hebben. In de lijn van wat mythen en volksverhalen van oudsher deden, brengt ook de literatuur afstand te weeg 'van het werkelijke ten opzichte van zichzelf'. 'Wat in een tekst geïnterpreteerd moet worden, is het *voorstel voor een wereld*, een wereld waarin ik kan wonen en waarin ik één van mijn meest eigen mogelijkheden kan projecteren.'⁴⁰ In deze enkele zin, geciteerd uit een artikel van Paul Ricoeur, komen diverse lijnen van zijn narratieve theorie samen. Ze verklaren in deze samenhang waarom het verhaal als een kern van zingeving kan worden opgevat: door de verbinding van tijdsdimensies, geconcentreerd in het ongrijpbare heden; door de opbouw van identiteiten in wisselende configuraties; door de mogelijkheid tot identiteitsbepaling die de wereld van de tekst aan de lezer aanbiedt. Dat het om de projectie van 'mogelijkheden' gaat – een formulering die naar bekend van Aristoteles afkomstig is – wordt hier onderstreept. De ware lezer zoekt en consumeert geen zoge-

37. De uitdrukking werd geïntroduceerd door Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge etc.: Cambridge University Press, hoofdstuk 4.

38. Hans Achterhuis, *Met alle geweld. Een filosofische zoektocht*, Rotterdam: Lemniscaat 2008, p. 40, die de laatste zin uit M. Kundera, *De kunst van de roman*, Baarn: Ambo 1986, p. 12 citeert. Achterhuis vervolgt: 'ofwel Anna Karenina is het slachtoffer van een bekrompen despoot, ofwel Karenin is het slachtoffer van een immorele vrouw; ofwel de onschuldige K wordt verpletterd door de onrechtvaardige rechtbank, ofwel achter de rechtbank verschuilt zich de goddelijke gerechtigheid en dus is K schuldig.' Zie ook Hans Achterhuis, Arnon Grunberg, Kristien Hemmerechts e.a., *J.M. Coetzee, persoon en personage*, Cossee 2010.

39. Franca Treur, *Dorsvloer vol confetti*, Amsterdam: Prometheus 2009, over het leven in een streng-gereformeerde boerengemeenschap in Zeeland; Miriam Toews, *Galgenliefde*, Nijgh & Van Ditmar 2005, over ontwikkelingen in een streng Mennonietendorp in Canada.

40. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: Éditions du Seuil 1986, p. 114-115. Geciteerd uit de Nederlandse vertaling in *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*, Maarten van Buuren, vert., Baarn: Ambo, p. 60.



naamde feiten en stellingen, maar tast mogelijkheden af. Deze opnieuw afstand creërende benadering voorkomt, dat de lezer door wat hij leest willoos meegesleept en overwelddigd wordt. Ze is tegelijkertijd een voorwaarde van zinvolle toe-eigening.

De derde reden om naar de zingevende kwaliteit van literatuur en kunst te vragen, is meer inhoudelijk van aard. Evenals mythen en heilige boeken kunnen ook literatuur en kunst als bronnen van wereldbeschouwing worden benaderd. Theologen en filosofen hebben alle eeuwen door inspiratie of bevestiging gezocht in het werk van dichters en schrijvers, of maakten zelf, wanneer dat onontkoombaar bleek, van literaire middelen gebruik. Maar ook onder literatuurwetenschappers is deze benadering niet onbekend. Vermeldenswaard is in dit verband het werk van een prominente auteur als Northrop Frye. Hij was van het begin af op zoek naar een coherent patroon in de mythen die ons leven vormgeven en onderwierp met het oog daarop in opeenvolgende studies de mythologie van de bijbel en van onze literaire erfenis aan een onderzoek. In *Words with Power* (1991) kwam hij tot een synopsis van de door hem gevonden inzichten met behulp van de kernmetaforen van de berg, de tuin, de grot en de oven. Ze markeerden in zijn visie de kristallisatiepunten van een verbeelde kosmos, tussen de objectieve natuurlijke en de subjectieve psychische werkelijkheden in, maar met zijn eigen onherleidbare realiteit. Van verreikende ontologische pretenties als deze kan de theoloog die ik van huis uit ben, niet bij voorbaat afkerig zijn. Toch geef ik vooralsnog de voorkeur aan bescheidener onderzoeksprojecten, waarvan vele uitstekende voorbeelden te noemen zijn. Zij concentreren zich bijvoorbeeld op de problematiek van het islamisme in de romans van Abdelkader Benali, of op de zelf gecreëerde mythologie van Gerard Reve.⁴¹

Dat deze leeswijze risico's met zich meebrengt, moge duidelijk zijn. Ze kan lezers ertoe verleiden om het unieke van kunstzinnige expressies te vergeten en globale levensbeschouwelijke schema's op te dringen. Ik geef van dat laatste twee voorbeelden. 'Het onbegrijpelijke overwinningswoord *opstanding* is het laatste woord van zijn romans', schreef de theoloog Thurneysen over Dostojewski.⁴² En de recensent Jeroen Vullings typeerde het wereldbeeld van Arnon Grunberg kortweg als inktzwart en nihilistisch.⁴³

Als een vierde reden noem ik de morele functie die het lezen en kijken hebben. Ik bedoel daarmee niet dat het lezen en

41. Ik doel op resp. Sjoerd-Jeroen Moenandar, 'Genoeg materiaal voor een geboorte? Identiteit en verhaal in Abdelkader Benali's *De Langverwachte*', in: Elke Brems e.a. (red.), *Achter de verhalen: Over de Nederlandse literatuur in de twintigste eeuw*, Leuven: Peeters 2007, p. 363-383; Johan Sapper, *De spiegel der verlossing in het werk van Gerard Reve*, Utrecht: Veen 1990.

42. Eduard Thurneysen, *Dostojewski*, München: Kaiser 1922, p. 8-9.

43. *Vrij Nederland*, 27-10-2008.



kijken ons perse moreel verheffen, wel dat we er ons inzicht in mogelijkheden van bestaan en ons vermogen tot inleving in anderen door kunnen vergroten. Dat dit zo is kan al blijken uit het feit dat de moraal dikwijls ingebed ligt in verhaaltradities die morele dilemma's schetsen en voorbeelden beschrijven. Maar de literaire fictie en de visuele kunsten kunnen – zo is door Booth, Rorty en Nussbaum onderstreept – een bijzondere eigen bijdrage leveren aan de vorming van het moreel besef. Ze zijn in staat onze gevoeligheid voor de denk- en ervaringswereld van anderen te vergroten. Ze zouden langs die weg ons empathisch vermogen en onze solidariteit met anderen kunnen vergroten. Op het eerste gezicht spreekt deze benadering aan – maar enig voorbehoud is op zijn plaats. Kunstwerken kunnen deze functie ook vervullen, aldus Korthals Altes, doordat de lezer of kijker het ethische werk zelf verricht, geprikkeld wordt in zijn of haar eigen waarden, uitgedaagd wordt om te bepalen waar voor hem de grens van het aanvaardbare ligt.⁴⁴ Anders gezegd: evenals mensen, kunnen kunstwerken ons inspireren door voorbeelden van morele moed en onbaatzuchtigheid. Ze kunnen ons echter ook tot morele reflectie aanzetten door ons te ontroeren, te verwarren, te verbijsteren, onze regels te verstoren, onze hypocrisie te ontmaskeren.

De vijfde reden, ten slotte, om onderzoek naar de levensbeschouwelijke aspecten van literatuur en kunst van belang te achten, is dat het van belang is voor een effectieve uitoefening van de publieke taak die academici hebben. In de literatuur en de kunst vinden zij in dit opzicht tot op zekere hoogte bondgenoten. Evenals universitaire academici, leveren ook kunstenaars en literatoren hun bijdrage aan de opbouw van de voor een vrije samenleving essentiële publieke ruimte. Academici doen dit als 'agents of distributive justice', die zich ervoor inzetten dat alle relevante meningen gehoord worden en irrationele tendensen bestreden worden.⁴⁵ Kunstenaars doen het door hun speelse, ironische, distantie betrachtende experimenten uit te voeren, maar ook door uitdrukking te geven aan boven- en onderstromen van wat zich op levensbeschouwelijk terrein voordoet. In veel gevallen kiezen zij daarbij expliciet of impliciet positie. Van zijn of haar kant kan de academicus, die in het publieke debat zinvol en met distributieve rechtvaardigheid wil interveniëren, de wereld van religie en zingeving niet negeren. In onze goeddeels seculiere samenleving volstaat dan niet langer het beroep op de officiële vertegenwoordigers van geijkte religieuze tradities. Het zal moeten worden gecompleteerd door verhalen van mensen die kwesties van levensbe-

44. L. Korthals Altes, 'Blessedly post-ironic'? *Enkele tendensen in de hedendaagse literatuur en literatuurwetenschap*, inaugurele oratie Groningen, Groningen 2001, p. 17.

45. Aldus Steve Fuller, *The sociology of intellectual life. The career of the mind in and around academia*, London: Sage 2009. Zie de bespreking door F. Miedema, 'Sceptische fatalist of sofistieke pleitbezorger', *Academische boekengids* p. 80 (2010): 'Fullers intellectueel wordt niet een sceptische fatalist maar vervult de rol van de sofistieke pleitbezorger. Hij is een agent die de publieke zaak dient door de rechtvaardigheid in debatten te bewaken (*an agent of distributive justice*), zodat alle partijen goed gehoord worden en een eerlijke, afgewogen besluitvorming mogelijk is. Daarbij kent de intellectueel geen taboe op onderwerpen, mits ze rationeel besproken worden.'



schouwing buiten de grote tradities om thematiseren. Een belangrijke bron is in dat geval in het werk van Arnon Grunberg te vinden. Ondanks zijn radicale ontkenningen trekt het een – door Nederlandstalige schrijvers van zijn generatie – ongeëvenaard aantal lezers, in binnen- en buitenland. Andere bronnen zijn romans en gedichten waarin, zoals Jan Oegema schreef, ‘soloreligieuze’ stemmen opklimken ‘die een gevoeligheid wakker roepen, een zintuiglijkheid, die afkerig is van stellingen en loden begrippen’.⁴⁶

De noodzaak van verhalen

Ik keer nog eenmaal en voor het laatst terug naar de vaststelling ‘Ons verhaal is uit’. Dat die naar veler inzicht het einde proclameert van vrijwel alle soorten van theologische of humanistische reflectie, is nu op diverse manieren toegelicht. Dostojewski hield de mogelijkheid van een nieuw verhaal ‘over de geleidelijke vernieuwing van een mens’ nadrukkelijk open. Ook Grunberg wil nieuwe verhalen blijven vertellen, niet zozeer over de vernieuwing van mensen – dat perspectief is hem te hoog gegrepen -, wel over het moment waarop zij zich verraden en waarop waarheid zichtbaar wordt. De schrijver kent die waarheid niet vooraf. Het boek dat hij schrijft presenteert een wereld die ook voor hemzelf nieuw en verboden is. Zo moet het ook zijn. Waar de huiver voor het verbodene verdwijnt ‘hoeven we over literatuur alleen nog maar te praten zoals accountants over een jaarverslag’.⁴⁷

Deze tegelijk grappige en serieuze uitspraken over de noodzaak van verhalen waarin de waarheid betraapt wordt, vormen een uitdaging voor wie in zijn zoektocht naar waarheid geen bron onbenut wil laten. In het bijzonder geldt dat voor wie zich professioneel bezighoudt met het onderzoek naar religie en zingeving. Ik vraag me af of academische theologen enerzijds, wetenschappelijke atheïsten anderzijds, de onontkoombaarheid en de onherleidbaarheid van deze narratieve stap voorwaarts niet vaak onderschatten. En of dat niet inderdaad voortkomt uit te veel zeker weten vooraf, waardoor het besef van transgressie naar verboden zone’s⁴⁸ dreigt te vervallen. Bij christelijke theologen overheerst dikwijls de verknochtheid aan een discursieve en systematische denktraditie. Veel wetenschappelijke atheïsten lijken nauwelijks te twifelen aan de geldigheid van logische en wetenschappelijke argumentaties in kwesties van geloof, hoop en liefde.⁴⁹ Beiden zouden naar mijn vaste overtuiging gebaat zijn bij een oriëntatie in narratief en poëtisch denken. In de literatuur en de kunst, maar ook in religieuze ver-

46. Jan Oegema, in het dagblad *Trouw*, 19 maart en 15 november 2005. Als voorbeelden noemt hij teksten van C.O. Jellema en Willem Jan Otten. Zie mijn oratie *Een kamer in de wereld: religieus eclecticisme en de theologie*, Utrecht 2000.

47. Zie voor dit en het voorafgaande citaat *Het verraad van de tekst*, p. 32.

48. Ik denk hierbij aan treffende overpeiningen van Willem Jan Otten over Tarkovski’s film *Stalker*, waarin een ‘verboden zone’ en de riskante tochten daarin centraal staan. Zie zijn *Waarom komt U ons hinderen?*, Amsterdam: Van Oorschot 2006, p. 121-129: ‘Zoals alle grote kunst is ook deze religieus – ze stoelt op een mysterieus vertrouwen: als dat zij zal waaien, eens, de Geest, die altijd al waaide, al lang, en voor altijd – alleen ik moet nog wakker worden en haar zien te vangen, of laat ik zeggen: zien te vangen wat mij gegeven is van haar op te vangen.’ In een later verschenen artikel vindt hij de religieuze betekenis van deze film vooral in het gegeven dat *Stalker* het in de verboden zone gelegen huis – dat voor wie het betreft de belofte inhoudt dat wat hij het allerliefst wenst, vervuld zal worden – uiteindelijk *niet* binnengaat. ‘Er wordt iets vitaals gezegd over geloven (...). Iets *niet* willen. Iets nalaten. Tegen je wil ingaan.’ (*Onze Lieve Vrouwe van de Schemering. Essays over poëzie, film en geloof*, Amsterdam: Van Oorschot 2009, p. 158).

49. Zo stelt de fysicus Sander Bais, in een interview naar aanleiding van zijn boek *Keerpunten. Momenten van waarheid in de natuurwetenschap*, Amsterdam University Press 2009, met enige verwondering vast dat het motto voorin dit boek een lyrische wending inhoudt, die in een zekere spanning staat met wat het boek beweert. En voert de evolutiebioloog Richard Dawkins in zijn *Unweaving the Rainbow* (London etc.: Penguin 1998) een overtuigend pleidooi voor het poëtisch gehalte van de wetenschappelijke verwondering, maar negeert hij de thema’s die de literatuur beheersen: die van liefde en haat, schuld en tragiek, hoogmoed en overgave.



Levinas Studiekring

haaltradities wordt het gecultiveerd. De thema's die erin aan de orde komen onttrekken zich aan het harde onderzoek maar houden velen van ons uit de slaap: liefde en haat, schuld en boete, zin en zinloosheid. We hebben verhalen nodig om er iets van te begrijpen, oude, nieuwe en steeds weer nieuwe verhalen.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XV, december 2010

ISSN 1385-4739

Vergeving van het onvergeeflijke

Marcel Poorthuis

De Talmoedcommentaren van Emmanuel Levinas zijn uitermate weerbarstig en vragen ondanks hun karakter van gesproken voordracht om telkens herlezen en uitvoerige toelichting. In het najaar van 2010 verscheen van de hand van Marcel Poorthuis een nieuwe vertaling van het Talmoed commentaar *Envers autrui*, over vergeving, voorzien van een inleiding en uitvoerige toelichting (Uitgeverij Pardes, Amsterdam 2010). In de inleiding wordt de actuele relevantie van deze tekst geëxploreerd. Hieronder volgen enkele excerpten uit de inleiding.

‘Niemand, zelfs God niet, kan vergeven wat ik mijn naaste heb misdaan.’¹ Met deze uitspraak komt de Frans-joodse filosoof Emmanuel Levinas op voor de integriteit van het slachtoffer. Als God een misdaad zou kunnen vergeven terwijl de medemens die het slachtoffer van die misdaad is, onverzoend blijft, is dat pure gewelddadigheid. Alleen het slachtoffer zelf heeft het recht om aan te geven of en wanneer er sprake kan zijn van vergeving. Daar waar de religie (of een waarheidscommissie) zich aanmatigt om in de plaats van het slachtoffer te gaan staan, wordt het onrecht alleen maar vergroot. Hoe gemakkelijk is het om op te roepen tot vergevingsgezindheid, bijvoorbeeld voor oorlogsmisdadigers, als je zelf niet tot de getroffensten behoort! Nog één stap verder en de weigering van de getroffensten om vergeving te schenken wordt als het werkelijke probleem gezien. Alsof niet de dader maar het slachtoffer gevoelloos en hardnekkig is. Hiermee wordt de last van de misdaad van de dader op de schouders van het slachtoffer gelegd: *shifting the onus*. Hier is een tweede uitspraak van Levinas op zijn plaats: ‘Een wereld waarin vergeving almachtig is wordt onmenselijk.’²

Toch is hiermee nog niet alles gezegd. Het is inderdaad zo dat de getroffene een zekere macht bezit over de dader. Hoe ver mag die macht gaan en hoe lang mag die macht worden uitgeoefend? Bestaat er zoiets als onvergeeflijke misdaden of is, met een woord van de filosoof Jacques de Visscher, vergeving juist dan geboden als het kwaad níet te rechtvaardigen is?³ Ik bedoel: als er verzachtende omstandigheden waren of als de dader er eigenlijk niets aan kon doen, is er dan wel sprake van echte vergeving? Veronderstel ik bij werkelijke vergeving niet dat de dader terdege in staat is zich rekenschap te geven van zijn daden en ook: dat hij in

1. E. Levinas, ‘Een godsdienst voor volwassenen’, in: *Het menselijk gelaat*, Baarn 1975, p. 45.

2. *Ibid.*, p. 45.

3. J. de Visscher, ‘Over het vergeven van het nooit te rechtvaardigen kwaad’, *Wijsgerig perspectief*, nr. 4 1992, p. 113-117.



staat is zijn leven te veranderen? Als ik hem zie als zelf ook maar slachtoffer van de omstandigheden, ontken ik feitelijk juist zijn aansprakelijkheid. De filosoof Van Tongeren meent dat vergeving berust op inzicht bij het slachtoffer hoe de dader tot zijn daad is gekomen.⁴ Dat is zeer de vraag: is de beweging juist niet omgekeerd en is vergeving juist dan mogelijk als de dader zelf niet meer goed begrijpt hoe hij tot die daad is gekomen? Werkelijke vergeving veronderstelt een radicaal onderscheid tussen daad en dader en dit van beide zijden. Als begrip voor 'hoe het zo is gekomen' het laatste woord heeft, is er feitelijk geen sprake van vergeving maar veeleer van verontschuldiging. Al hebben we steeds meer oog gekregen voor de omstandigheden waartoe iemand tot zijn daden komt – waarbij zelfs hersenonderzoek kan bijdragen tot meer inzicht –, toch veronderstelt vergeving de mens als subject dat in staat is om het kwade te doen met volle overtuiging en evenzeer in staat is om een andere weg in te slaan. De wetenschap – ook die van het hersenonderzoek – beschikt vaak niet over voldoende filosofisch, antropologisch en levensbeschouwelijk inzicht om deze vrijheid van de mens te funderen, maar de consequenties van een ethisch determinisme zijn vérgaand. Vergeving heeft daarin geen plaats meer: verantwoordelijkheid maakt plaats voor het zélf slachtoffer zijn – van de omstandigheden. Vragen om vergeving is dus geen sentimentele handeling waaraan alleen gelovigen zich overgeven, noch ook een frase die feitelijk uitdrukt dat men er ook niets aan kon doen – vergeving impliceert heel het drama van de menselijke vrijheid.

De weigering van het slachtoffer om vergeving te schenken, ook als er van de kant van de dader sprake is van oprecht berouw en van concrete daden die herstel beogen voor zover mogelijk, ontkent ook weer de vrijheid van de mens om zijn handelwijze ten goede te veranderen. Paradoxaal genoeg stelt deze weigering van de kant van het slachtoffer de dader niet langer aansprakelijk: hij zou immers niet kúnnen veranderen! Maar ook vergeving schenken is geen logische deductie uit de omstandigheden, maar behoudt het karakter van een genade: juist omdat het niet *hoeft* en niet logisch uit de omstandigheden voortvloeit, is vergeving werkelijke vergeving – vergeven-om-niet en niet omdat de misdaad eigenlijk geen misdaad was, want dat was die wél. Er zijn ook misdaden die door geen enkele straf in evenwicht gebracht kunnen worden. Vergeving berust dan ook niet op een logica van het evenwicht.⁵

4. Paul van Tongeren, 'Schaamte en vergeving', in: idem (red.), *Is vergeving mogelijk?* Over de mogelijkheid en moeilijkheid van vergeving, vooral in verband met oorlogsmisdaden, Damon Leende 2000, p. 110.

5. Zie: V. Jankélévitch, 'Introduction au thème du pardon', in: E. Amado Lévy-Valensi et J. Halpérin (red.), *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, Parijs 1965, p. 256.



Grenzen aan vergeving

Het klinkt derhalve plausibel dat alleen het slachtoffer kan vergeven. Maar misschien is er toch een grens aan het recht van het slachtoffer om die vergeving te weigeren? En wat als het slachtoffer er niet meer is? Zou vergeving dan onmogelijk zijn en moet de dader de rest van zijn leven de last van de schuld torsen, ook al zou hij er alles voor over hebben om vergeven te worden? We zouden ook kunnen aanvaarden dat vergeving nu eenmaal iets is dat zich tussen levende mensen afspeelt, zodat de dode niet als alibi kan dienen om niet langer over vergeving na te denken. Hierbij komt onvermijdelijk het aangrijpende verhaal van Simon Wiesenthal in herinnering. Een jonge SS'er heeft gruweldaden op zijn geweten, maar ligt nu zelf dodelijk gewond en zijn gezicht geheel in het verband op zijn sterfbed. Hij laat Wiesenthal komen en vraagt hem – als lid van het joodse volk – of hij hem kan vergeven. Wiesenthal doet dat niet. Hij zoekt later de moeder van de jongen op en ontnemt haar niet de illusie dat haar zoon dapper en edelmoedig was. Na de oorlog schrijft Wiesenthal aan tal van geestelijke en politieke leiders een brief: heb ik juist gehandeld met hem niet vergeving te schenken? Kon ik dat wel? Het boek *De zonnebloem* is er de neerslag van, enkele jaren geleden nog weer aangevuld met nieuwe reacties van geestelijk leiders.⁶

Ik heb dit verhaal, dat meer vanwege de symboliek en de uiteenlopende reacties dan als historische gebeurtenis van belang is, vaak gebruikt bij studiebijeenkomsten van pastores en in leerhuizen. Telkens weer blijkt dat aan de hand van dit dilemma de vraag heel concreet wordt wat vergeving eigenlijk is. Ook de vraag of iemand namens iemand anders kan vergeven komt hierbij ter sprake en is niet eenvoudig te beantwoorden. Kunnen alleen degenen vergeving schenken die zelf slachtoffer van de jonge SS'er zijn? Maar hij heeft kinderen vermoord. Zij kunnen niet meer hun stem laten horen. En maakt het uit dat de jonge SS'er nu zelf de dood in de ogen kijkt?

Een waarheidscommissie, zoals in Zuid-Afrika onder leiding van bisschop Tutu, ontleent haar legitimatie aan het feit dat een samenleving alleen toekomst heeft als er recht is gedaan en als de misdaden openlijk worden uitgesproken. Een dergelijk proces kan niet in de plaats komen van het strafrecht, maar oefent niettemin een zekere druk uit, zowel op daders als op slachtoffers, om tot een openlijke verzoening te komen. Hieruit blijkt dat vergeving ook een communautaire

6. Simon Wiesenthal, *De zonnebloem. Over de grenzen van vergeving*, Haarlem 1997. De Dalai Lama, Dorothee Sölle en Harold Kushner behoren tot de nieuw gevraagden.



dimensie heeft en dat de zaak zich niet louter tussen twee individuen afspeelt. Ook de Talmoed beschrijft het geval dat degene die recht heeft op vergeving al is overleden (waarbij overigens niet gezegd wordt dat hij is vermoord). Een gemeenschap van tien mensen is nodig om samen met de schuldige aan het graf te staan, waar de schuldige dan om vergeving vraagt.⁷

Voorwaarden voor vergeving

Er gaat ook nog een aantal kwesties aan het hele proces van vergeving vooraf. Zo maakt het wel degelijk uit of er van de kant van de dader werkelijk sprake is van berouw. Dat moet dan wel meer inhouden dan een gemakkelijk gepreveld excuus. Zonder inzicht is geen berouw mogelijk, zonder werkelijke spijt evenmin, en het met de mond werkelijk uitspreken van de vraag om vergeving is al evenzeer onmisbaar, wil het berouw niet een onzichtbaar innerlijk proces zijn. En is dát berouw niet het meest welsprekend dat met concrete daden gepaard gaat? Pas daarin blijkt werkelijk dat de dader een nieuwe weg is ingeslagen.

Ik noem hier de christelijke trits: *contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*: spijt in het hart, belijden met de mond, genoegdoening biedend door daden. Die daden dienen dan wel mede gericht te zijn op de benadeelde medemens. Dergelijke daden zouden met name het slachtoffer ten goede moeten komen. Het kost geen moeite om parallellen te vinden bij de *Hilchot Tesjoewa*, de *Regels voor boete en berouw* zoals de middeleeuwse joodse filosoof Maimonides (1135-1204) die heeft opgesteld. Hij putte uit de Talmoed om een meer systematische codex op te stellen, de *Misjne Torah*, waarvan deze regels een onderdeel zijn: 'Wat is omkeer? Dat is wanneer de zondaar zijn overtreding achter zich laat en deze uit zijn gedachten bant en zich vast voornemt het niet meer te doen. (...) Ook moet het hem berouwen, dat hij de overtreding heeft begaan. (...) En hij moet getuigen bij Hem die het verborgene kent dat hij nooit meer tot die overtreding terug zal keren. Ieder die met zijn woorden belijdt maar zich niet echt voornemt de overtreding niet meer te doen is als iemand die in een reinigingsbad gaat (voor rituele reiniging) met een reptiel in zijn hand (een onrein dier). Het behoort tot de wegen van boete en berouw dat de boeteling liefdadigheid beoefent. Hij houdt zich verre van de zaak waarin hij de overtreding heeft begaan, hij verandert zijn naam, als het ware om te zeggen: ik ben een ander, ik ben niet meer die mens die die daden heeft begaan. Hij verandert al zijn daden ten goede en houdt zich aan de

7. Babylonische Talmoed Joma 87b.



rechte weg. Hij trekt weg uit zijn woonplaats' (*Hilchot Tesjoewa* 2:2-6).⁸

Hieruit blijkt wel dat omkeer zowel een innerlijk als een uiterlijk, ja ook maatschappelijk proces is, dat het gedrag omvat en zelfs kijkt naar omgevingsfactoren die dit proces nadelig kunnen beïnvloeden. Voor reclassering niet onbelangrijk!

Wij zien tevens dat de vernieuwing van de relatie tot God een essentieel element is van het proces van omkeer. Haastige lezers van Levinas hebben wel gedacht dat de filosoof daarvan afziet ten gunste van een louter medemenselijke relatie, ook wel 'horizontale transcendentie' genoemd. Niets is minder waar, zoals we nog zullen zien. Wel benadrukt Levinas krachtig de onontkoombare geldigheid van intermenselijke verhoudingen als het om schuld en vergeving gaat. Vergeving kan niet door een magisch ritueel of een mystiek principe worden voltrokken. Denkt het christendom daar anders over? Levinas meent van wel en zijn kritiek snijdt zeker hout als het om bepaalde geloofspraktijken gaat. Toch ziet in de kern ook het christendom berouw als essentiële voorwaarde.⁹ Het *ex opere operato* (werkzaam door de handeling zelf, niet door de intentie) betreft immers het handelen van de bedienaar van het sacrament, i.c. de priester, en niet de ontvanger. Bij de ontvanger is berouw wel degelijk vereist.

Strafrecht en individu

De nadruk op medemenselijkheid in de vergeving is essentieel bij Levinas en behoedt de religie voor minachting van het leed van het slachtoffer. Dat geldt niet minder voor het strafrecht: ook daar dreigt het gevaar dat het slachtoffer met zijn leed buiten het blikveld blijft. Hiermee komt een belangrijke dynamiek van vergeving aan het licht: de relatie van dader tot slachtoffer. De criminoloog Herman Bianchi heeft er al jaren geleden voor gepleit om Bijbelse concepten van berouw en vergeving te introduceren in het strafrecht en daarmee vergeving en straf weer tussen dader en slachtoffer te situeren.¹⁰ In ons strafrecht wordt de omgekeerde weg bewandeld, met goede redenen overigens. De staat neemt als het ware de plaats in van het slachtoffer en vereffent de schuld van de dader door een passende strafmaat. De misdaad wordt boven het intermenselijke uit getild en wordt opgevat als het schenden van de rechtsorde, waarbij de staat zich belast met de vereffening ervan. Zo wordt vermeden dat de vereffening van de misdaad op het persoonlijk

8. Zie: Maimonides, *Hilchot Tesjoewa*, vertaald door A. van der Heide als: Regels voor boete en berouw, in: *Twee ethische tractaten*, Zoetermeer 1992.

9. Zie mijn dissertatie: *Het gelaat van de Messias*, p. 48-49. De 'felix culpa', de gelukkige schuld van Adam 'die zo'n uitzonderlijke verlosser nodig heeft', is niet alleen kritisch bedoeld bij Levinas tegen het christendom, maar dit christelijke begrip verwijst bij Levinas tevens positief naar de vruchtbaarheid van de vergeving. Zie ook het ongepubliceerde werk van Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, Grasset 2009, p. 64, 72 en 81.

10. H. Bianchi, *Ethiek van het straffen*, Nijkerk 1964. Ook zijn pleidooi voor vrijplaatsen voor mensen die een misdaad hebben begaan is Bijbels geïnspireerd.



ke vlak blijft en ontaardt in een spiraal van wraak en geweld. Het kwaad kan bovendien niet louter als een zaak tussen twee individuen worden beschouwd; het kwaad heeft repercussies voor de samenleving als geheel, ook als de dader die repercussies niet overziet. Persoonlijke vergeving in alle gevallen kan alleen als dader en slachtoffer met hun tweeën op de wereld zijn.¹¹

Maar de keerzijde is dat de persoonlijke dimensie uit het zicht verdwijnt, zodat het slachtoffer alleen blijft met zijn gekwetstheid, of ook met zijn verlies aan inkomsten, zijn fysieke pijn of arbeidsongeschiktheid. De spanning tussen individuele genoegdoening en het herstel van de rechtsorde op algemeen vlak hangt samen met de filosofische vraag naar de verhouding van het individu tot de totaliteit. Hier komt Levinas als filosoof voluit in beeld, aangezien hij een verdediging onderneemt van de subjectiviteit, van het individu dat niet zijn betekenis geheel en al ontleent aan hogere synthesen van de staat en de totaliteit. De andere mens 'betekent' op een wijze die anders *blijft* en doet dat onafhankelijk van horizonten die de betekenis een wijdere context zouden kunnen verlenen. Het is precies die filosofische reflectie die de commentaren van Levinas een uniek karakter verlenen. Als Talmoedist beschouwt Levinas zich immers als beginneling vergeleken met de enorme kennis van traditionele Talmoed geleerden. Maar deze traditionele kennis is niet toereikend om de hedendaagse mens ook buiten het Jodendom te bereiken, waarmee de universele dimensie van de Talmoed verloren dreigt te gaan. Door zich af te wenden van de traditionele kennis, door de vooroordelen van een Spinoza jegens de rabbijnse kennis over te nemen en de moderne samenleving als hoogste maatstaf te omhelzen, levert het Jodendom zich uit aan assimilatie, zodat de boodschap ervan beperkt blijft tot folklore.¹²

Persoonlijke genoegdoening

Keren wij nog even terug naar het niveau van de Bijbelse visie op straf en vergeving. De Bijbelse voorschriften zoals die in de na-Bijbelse literatuur van Misjna en Talmoed zijn uitgewerkt, leggen juist sterk de nadruk op het belang van persoonlijke genoegdoening. Compensatie voor een kwetsuur omvat schade, pijn, medische kosten, verlies van arbeidstijd en de schande. Deze vijf categorieën worden genoemd in verband met één en hetzelfde kwetsuur en financiële genoegdoening voor al deze categorieën wordt voorgeschreven.¹³ Ook het Bijbelse (en beruchte) 'oog om oog, tand om tand' (Ex 21:24) wordt door de rabbijnen uitgelegd als

11. Zie de analyse van kwaad en vergeving door Levinas in: 'Het ik en de totaliteit', *Het menselijk gelaat*, p. 114 vv.

12. Zie hierover en over het negatieve beeld van Spinoza bij Levinas mijn studie: *Het gelaat van de Messias*, p. 265-272. Voor de situering van Levinas binnen de wetenschap van de rabbijnse literatuur, zie grondig Bas Baanders, *Overgeleverd aan de toekomst*, Damon 2007, waarin ook deze Talmoedlezing uitvoerig aan bod komt. De theologische en filosofische vragen blijven ietwat onderbelicht.

13. Misjna *Baba Kamma* 8:1.



financiële compensatie voor een kwetsuur. 'De prijs van een oog, de prijs van een tand', die vergoed dient te worden als iemand een ander dergelijk letsel heeft toegebracht.¹⁴ Het is hier niet de plaats om de details ervan te belichten, maar het is duidelijk dat deze concrete relationele compensatie zowel voor het slachtoffer als voor de dader heilzaam kan werken. De dader wordt door zijn straf zowel aan de aard van de overtreding herinnerd als aan de concrete persoon die hij heeft benadeeld. De pedagogische werking die van straf zou moeten uitgaan heeft hier meer kans van slagen dan in het geval de aard van de straf helemaal geen verband houdt met de overtreding, zoals bij gevangenisstraf.

De zogeheten 'alternatieve straffen' borduren voort op principes die hierboven zijn uiteengezet. Hiermee is uiteraard nog niet een totaal nieuwe weg geboden voor onze strafrechtspraak, maar wel is duidelijk dat het Bijbelse model van omkeer tot een vruchtbare bezinning kan leiden.

Het *ius talionis*, de wederkerigheid van daad en vergelding, is een constante in het rechtsgevoel van mensen.¹⁵ Wat ik een ander aandoe, staat gelijk met als ik het mezelf aandoe. Al is de strafmaat niet een spiegel van de daad en zal een samenleving altijd moeten laten zien dat zij niet dezelfde methoden hanteert als de dader die ze wil veroordelen – argument tegen de doodstraf – dan nog blijft 'oog om oog' als wederkerigheid van betekenis. Ook hier kan vergeving niet zomaar dit besef terzijde schuiven.

Levinas over vergeving als structurering van de tijd

Emmanuel Levinas heeft zich grondig met het vraagstuk van kwaad en vergeving beziggehouden. Zowel in zijn strikt filosofisch werk als in zijn Talmoedcommentaren (die overigens nauw verwant zijn aan zijn filosofisch werk) komt vergeving telkens naar voren als intermenselijke verhouding. De tijd zelf is niet louter een kwantitatieve grootheid zoals die op klokken afleesbaar is. Er is een ervaring van de tijd vanuit de beleving van het subject, die niet minder belangrijk is dan die kwantitatieve tijd (die trouwens ook op ervaring van het subject gebaseerd is en niet een 'objectieve' werkelijkheid *buiten* mijn ervaring vormt). Over de werkelijkheid die zogeheten objectief, dus onafhankelijk van mijn 'subjectieve' ervaring zou bestaan, valt immers helemaal niets te zeggen. In tegenstelling tot wat natuurwetenschappers vaak denken, is ook de zogeheten 'objectieve' werkelijkheid gebaseerd op ervaring van subjecten en vormt niet een wereld onafhankelijk daarvan.

14. *Mechilta de Rabbi Ismael* op Ex 21:24; Talmoed *Baba Kamma* 83b vv.; zie ook: E. Levinas, 'Oog om oog, tand om tand', in: *Het menselijk gelaat*, p. 60-62.

15. Zo André Lascaris, 'Kan God vergeven als het slachtoffer niet vergeeft?', *Tijdschrift voor Theologie* 39 (1999), p. 48-68.



Als ik mij nu buig over de tijdservaring van het subject, kan ik bijvoorbeeld denken aan de tijd als een muziekstuk dat zich voor de luisteraar geleidelijk aan ontvouwt. Of aan een film die zich toont. Dan nog is het niet eenvoudig uit te maken of het heden een continue stroom is, of een verglijden van de toekomst naar het verleden, of omgekeerd. Stel dat ik de tijd beschouw als een rivier. Ben ik zelf dan als een blad meegevoerd door de stroom? Of ben ik een beschouwer aan de oever, die ziet hoe de rivier nooit hetzelfde is, maar telkens verglijdt? En is de toekomst stroomafwaarts te denken dan wel stroomopwaarts? Of is de rivier feitelijk een werkelijkheid die niet naast mij stroomt, maar door mij heen? *Wij zijn de tijden*, zegt Augustinus ergens. De tijd is geen 'objectieve' werkelijkheid die zich voltrekt buiten mij om.

Levinas brengt nog een geheel eigen dimensie aan die door de filosofie goeddeels is vergeten. Ik kan me wel afvragen hoe de verhouding van het subject tot de tijd is, maar daarmee roep ik als het ware een beeld van de kluizenaar op, of van de monnik aan de rivier. Wat gebeurt er als ik de tijd zie in relatie tot de andere mens? Het verleden is geen anonieme werkelijkheid, maar heeft een ethische dimensie: gemiste kansen, niet-herstelde zaken vormen mede dat verleden, dat in bepaalde gevallen zelfs kan blijven wegen op het heden. De paradox lijkt te zijn dat naarmate ik het verleden verdring, het verleden zijn gewicht blijft uitoefenen, maar als ik mij het verleden herinner en mij er door actief handelen rekenschap van geef, het bestaan zijn lichtheid herwint. 'Met een kracht, krachtiger dan het vergeten dat niet de werkelijkheid van het vergeten gebeuren raakt, werkt de vergeving in op het verleden, herhaalt ze de gebeurtenis op een of andere manier door die te louteren', aldus Levinas in zijn in 1961 gepubliceerde hoofdwerk *De totaliteit en het oneindige*.¹⁶ Vergeving heeft zo bezien niet slechts plaats in de tijd, maar is een belangrijk structurerend element van de concreet geleefde tijd, waardoor de mogelijkheid van een absoluut nieuw begin als werkelijkheid in beeld komt. Die vergeving als constituens van de tijd kan niet worden begrepen vanuit een geïsoleerd subject, maar vormt de concrete relatie met de ander. Mijn relatie tot de ander *is* de tijd. Deze tijd is discontinu voor zover vergeving het verleden opneemt, maar vervolgens ook werkelijk achterlaat. 'Wie zijn overtredingen zijn vergeven en ze toch weer belijdt, die is als een hond die terugkeert tot zijn eigen braaksel', zegt de Talmoed met gevoel voor effect.¹⁷ Het vergeven verleden kan werkelijk verleden zijn, radicaler verleden dan wanneer het is vergeten. Een absoluut nieuw begin van een heden dat

16. E. Levinas, *De totaliteit en het oneindige. Essay over de exterioriteit*. Vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers, Baarn 1987, p. 345. Eerder heeft de joodse fenomenologische denker Max Scheler in zijn boek *Vom Ewigen im Menschen* (1921) berouw en wedergeboorte als concrete geleefde tijd beschreven. Ook bij Hannah Ahrent maakt dit wellicht het meest joodse element van haar denken uit. Zie *De mens, bestaan en bestemming*, Utrecht 1968, p. 237 vv.

17. Zie: *Babylonische Talmoed* 86b; daar ook de tegengestelde mening: zo iemand is juist des te meer te prijzen. Zie ook mijn dissertatie *Het gelaat van de Messias*, p. 59.



is losgemaakt van het verleden en daarom absoluut genoemd kan worden, veronderstelt het geabsolveerd (vergeven) zijn door de ander.

De Talmoed

Deze filosofische noties worden door Levinas op verrassende wijze verbonden met de Talmoed, die voor veel lezers, niet-joods maar ook joods, een reputatie heeft dor en abstract te zijn. Het is van belang om de context van de Talmoedlezingen goed in het oog te houden. De lezing over vergeving werd gehouden op een colloquium in 1963. Deze colloquia van joodse intellectuelen in Frankrijk, verbonden met het World Jewish Congress, stellen telkens een thema centraal dat voor het moderne joodse leven in Europa na de Tweede Wereldoorlog van groot belang is. De eerste Talmoedlezingen van Levinas, uit 1960 en 1961, handelden over messianisme, waarin thema's ter sprake kwamen als: unieke verantwoordelijkheid, de verhouding tussen ethiek en politiek, de betekenis van het lijden, de relatie tot het christendom en diens messiaanse claims.¹⁸ Op het colloquium *Le pardon*, in 1963, stond de vraag naar vergeving centraal. Ook de vraag of aan Duitsland vergeven kon worden voor wat het joodse volk is aangedaan in de Tweede Wereldoorlog. Culturele en politieke uitwisseling tussen Duitsland en andere landen inclusief Israël, werd weer regel. Hoe gevoelig dat lag wordt duidelijk uit de discussie op het colloquium, waar André Neher met afkeuring vermeldt hoe de joodse denker Martin Buber diverse culturele onderscheidingen van Duitsland had aangenomen. Sprekend over de *Wiedergutmachung* vermeldt Neher echter ook dat het onvermijdelijk is dat joodse instellingen met Duits geld worden opgebouwd. 'Misschien ook wel een klein beetje van deze nieuwe gebouwen van de École Normale Israélite waar wij nu vergaderen', waarop Levinas, directeur van de instelling, intervenieert: 'Niet één steen!'¹⁹

Ook werd toen al de vraag gesteld naar de schuld van de Duitse filosoof Heidegger. De vele studies nadien hebben feitelijk geen ander licht op die vraag geworpen, maar alleen de feitelijke betrokkenheid van Heidegger bij de nazipartij nog eens onderstreept. Zoals bekend heeft Levinas na de oorlog nooit meer Duits grondgebied betreden. Het feit dat heel zijn eigen familie is uitgemoord in de oorlog, geeft aan de vraag naar vergeving een misschien wel ondraaglijke zwaarte. Levinas grijpt dan terug naar de Talmoed. Hij heeft het vertrouwen in deze traditionele teksten eigenlijk pas na de Tweede Wereldoorlog gekregen en wel door zijn ken-

18. Deze teksten zijn integraal vertaald en becommentarieerd in mijn proefschrift: *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoedcommentaren van Emmanuel Levinas*. Vertaling, commentaar, achtergronden, Hilversum 2000 (derde druk).

19. A. Neher, 'Réparation et pardon: le problème de l'Allemagne', in: E. Amado Lévy-Valensi et J. Halpérin (red.), *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, Parijs 1965, p. 308 (Buber) en 310 (Levinas). In deze uitgave ook de eerste uitgave van het Talmoedcommentaar van Levinas.



nismaking in 1946 met de wonderlijke clochard-Talmoedist-genie Chouchani. Deze Mordechai Chouchani (spreek uit: Sjoesjani) heet misschien in werkelijkheid nog anders en vele legendarische verhalen doen over hem de ronde. De man zou een zestigtal talen beheersen en vertrouwde eens aan de Talmoedgeleerde Samuel Safrai toe: 'Het Hongaars is een moeilijke taal. Ik ben er al een week mee bezig en ken het nog niet.' Elie Wiesel portretteerde hem in zijn vertelling *De wandelende jood* en verhaalt hoe hij op weg naar een door hem te houden lezing over het lijden bij Job, Chouchani ontmoet. De man maakt hem in enkele ogenblikken duidelijk dat hij de problematiek nauwelijks heeft doorgrond. Uiteindelijk neemt Chouchani het initiatief over en houdt zelf de lezing.²⁰ Levinas vertelt hoe Chouchani Talmoedlessen inclusief de kleine letters van de supercommentaren altijd citeerde zonder Talmoedexemplaar voor zich. Belangrijker was zijn volstrekt ondogmatische benadering van de Talmoed, waarin hij liet zien hoe bepaalde problemen telkens weer ondergraven werden en oplossingen door tegengestelde gezichtspunten konden worden verdiept. Ook benadrukte Chouchani dat de schijnbaar willekeurige Bijbelcitataten geëxploreerd dienden te worden op hun Bijbelse contexten, die mee resoneerden in de Talmoe-discussies. Terwijl Levinas afziet van het confronteren van Talmoedpassages met parallelteksten en discussies elders, hanteert hij wel met vrucht deze methode van Chouchani van het exploreren van de context van een Bijbelcitaat in de Talmoeddiscussie. Inderdaad krijgen hier schijnbaar willekeurige citaten een onvermoede diepte.²¹ Zo waren voor Chouchani Bijbel, Midrasj en Talmoed een ontzaglijk universum van met elkaar communicerende visies, waarbij dan nog de Veda's en andere geschriften kwamen. Voor het overige was hij volstrekt onaangepast en zelfs grof in de omgang. Bij Levinas had hij een kamer waar hij op onverwachte tijden, meestal 's nachts binnenviel. Op een dag was hij spoorloos verdwenen in Parijs en kwam het bericht dat hij kernfysica doceerde in Montevideo.²²

Nog een enkel woord over de basisthematiek van deze Talmoedlezing. Het gaat telkens om Grote Verzoendag en de voorbereiding daarvoor. Een kerngedachte, die overigens ook heel de evangeliën doortrekt, is dat een vergrijp tegen een medemens *ipso facto* ook verwijdering van en vervreemding jegens de Allerhoogste impliceert. Grote Verzoendag is in het Jodendom het ritueel dat Gods vergeving present stelt. Zó groot is kennelijk de macht van het ritueel, dat ook bij Levinas beslist niet terzijde geschoven wordt ten

20. Zie: E. Wiesel in zijn autobiografie *Alle rivieren stromen naar zee*, Amsterdam 2006, p. 167 en 171-183; idem, 'Le juif errant', in: *Le chant des morts*, Parijs 1966, Nederlandse vertaling in: idem, *De dodenzang*, Den Haag 1987, p. 91-111.

21. Zie bijvoorbeeld zijn analyse van het spervuur aan bijbelcitataten in het debat tussen rabbi Joshua en rabbi Eliezer, BT Sanhedrin 97b-98a, in mijn studie *Het ge-laat van de Messias*, p. 76 vv.

22. F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon 1987, p. 126-127. Zie ook: Shmuel Wygoda in:

http://www.levinas.fr/cahiers/archives/CE_L_01/chouchani1.asp. Overigens zijn meerdere joden rond 1953 vanuit Europa naar Zuid-Amerika getrokken, uit angst voor oplevend antisemitisme in Rusland.



gunste van louter ethiek! Maar op welke wijze het ritueel dan ook *filosofisch* van betekenis is, zullen we in de Talmuedlezing zien. Hoe dan ook, het ritueel is alleen dan werkzaam voor overtredingen jegens mijn naaste als ik het met mijn naaste goed heb gemaakt. Overtredingen die alleen God betreffen (bijvoorbeeld rituele overtredingen, maar wellicht ook wanhoop aan het goede?) worden door Grote Verzoendag wél vergeven. Dit alles staat niet haaks op christelijke overtuigingen. Ook de Bergrede meent dat je het offer bij het altaar moet laten liggen als je bedenkt dat je nog iets met je naaste te vereffenen hebt (Mt 5:23). Talrijke teksten in het evangelie betreffen de intrinsieke verwevenheid van vergeving door God en vergeving door en van de naaste; denk aan de bekende bede van het Onze Vader. Vergeving door God is de eigenlijke impuls tot het vergeven van de naaste (vgl. Mt 18:27), maar ook geldt dat ik pas vergeving van God kan ontvangen als ik de naaste vergeef. En misschien is het hele vraagstuk van de voorrang van de verzoening die God schenkt op de menselijke verantwoordelijkheid, waar met name het protestantisme telkens weer over in debat treedt, wel uit te leggen vanuit deze tweevoudige dimensie van de verzoening. Verzoening is dan allereerst de opheffing van de vervreemding tussen God en mens, zodat de mens bevrijd wordt om ook de weg naar de andere mens weer terug te vinden. De bezwaren tegen de verzoeningsidee die de menselijke verantwoordelijkheid zou ondermijnen, worden hierdoor geheel weggenomen: verzoening breekt mijn existentie juist open tot verantwoordelijkheid die ik daarvóór niet kon zien. Deze verzoening met God is eminente voorwaarde voor de verzoening met de naaste, maar – en hier blijft Levinas op hameren – kan niet de schuld van de ene mens jegens de ander uitwissen. Het gaat hier niet om een tekortschieten van de goddelijke verzoening, maar om de integriteit van de menselijke verantwoordelijkheid die gehandhaafd moet blijven. Het ritueel van verzoening – denk behalve aan Grote Verzoendag ook aan eucharistie of avondmaal – kan alleen dan werkzaam zijn als het impact heeft op mijn verhouding met de medemens. Levinas zegt over de verhouding van rite en ethiek: ‘De weg die naar God leidt voert dus *ipso facto* – en niet op de koop toe – naar de andere mens; en de weg die naar de mens leidt, brengt ons weer bij de rituele tucht en bij de zelfopvoeding.’²³

23. E. Levinas, ‘Een godsdienst voor volwassenen’, in: *Het menselijk gelaat*, Baarn 1975, p. 44.

De Talmuedische debatten krijgen volgens Levinas pas hun volle zin in het licht van actuele problemen. Heel anders dus dan exegese en filologie, die juist de ontstaanstijd als bron



Levinas Studiekring

van betekenis naar voren halen. Inderdaad hebben we gezien hoe de context van het colloquium over vergeving uiterst existentiële vragen ter sprake bracht. Maar ook die context is inmiddels bijna een halve eeuw geleden. Vandaar dat ik niet heb gearzeld om kwesties van vandaag ter sprake te brengen in mijn commentaar. Vragen naar de zin van straffen, het belang van vergeving en persoonlijk herstel in het strafrecht, het legitiem koesteren van wrok en de vergeving van de onvergeeflijke misdaad.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XV, december 2010

ISSN 1385-4739

Eschatologie als fundament van de ethische relatie

Emmanuel Levinas over de tijd, de ethiek en
de totaliteit

Mirjam van Riessen

Inleiding

Het van oorsprong theologische begrip eschatologie wordt wel beschouwd als de leer of wetenschap over 'het einde der tijden' of 'het einde van de wereld'. In de Bijbel bijvoorbeeld, wordt als in een profetie gesproken over een nieuwe tijd en een nieuwe wereld na deze tijd. Voor de ethiek van Emmanuel Levinas is, zo zal in dit artikel blijken, de eschatologie onmisbaar. Zonder de eschatologie zou de ethische relatie met de Ander niet eens tot stand kunnen komen. Echter, Levinas geeft wel een heel eigen wending aan de profetische eschatologie zodat zij als een wijsgerig fundament kan dienen voor zijn ethiek. Het resulteert in een heel oorspronkelijk denken over de tijd, de ethiek en de totaliteit. Zijn hoofdwerk *Totaliteit en Oneindig*¹ zal als uitgangspunt dienen omdat hij alleen daar expliciet stelt dat de eschatologie de voor hem zo belangrijke ethische relatie van het subject met de Ander realiseert. Alleen de eschatologische visie doet namelijk het gelaat van de Ander verschijnen. De belangrijkste vragen zijn natuurlijk hoe de eschatologie dit realiseert en wat Levinas bedoelt met de eschatologie als *visie*? Om die vragen te beantwoorden, moeten we ons verdiepen in Levinas' denken over tijd en de totaliteit. De eschatologie vermoedt de Ander namelijk niet *aan gene zijde* van de tijd maar *aan gene zijde van het zijn*, van de totaliteit en de geschiedenis. Het is de inhoudelijk andere Ander die *als* toekomst en *als* verleden een zinvolle ethische betekenis aan het heden van het subject kan hergeven. Een heden waarin letterlijk weer ruimte is voor de ander. Vervolgens is het belangrijk te weten waarom en hoe de relatie van het subject en de Ander, ofwel de *eschatologie van de messiaanse vrede*, zo'n sterk fundament van Levinas' ethiek is. Naast de ethiek spelen ook de onderwerpen rechtvaardiging en vergeving in met name het latere werk een belangrijke rol. Hoe verhouden deze twee onderwerpen zich tot Levinas' eschatologie? Tot slot ontkomen we er niet aan om de moeilijke vraag te bespreken die Levinas stelt aan het einde van *Totaliteit en Oneindig*: De messiaanse tijd, is deze eeuwigheid een nieuwe structuur van tijd of een uiterste

1. Er wordt verwezen naar de titel van de nieuwe vertaling die eerdaags zal verschijnen. Voor dit artikel is nog gebruik gemaakt van de meest recente vertaling door Theo de Boer en Chris Bremmers: *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit* Baarn: Uitgeverij Ambo (1987).



waakzaamheid van het messiaans bewustzijn? Alvorens Levinas' denken over de tijd te bespreken, volgt eerst een korte schets over de mogelijke redenen waarom Levinas zich überhaupt tot de eschatologie heeft gewend.

Achtergrond en context

Er zijn veel factoren die het wijsgerig denken van Levinas hebben gevormd. Voor dit artikel zijn drie factoren belangrijk die de rol van de eschatologie voor zijn ethiek in perspectief plaatsen. Het betreft de volgende twee biografische onderwerpen: het Jodendom en het jood-zijn in de context van nazisme. Daarnaast speelt de fenomenologie als leer-schoon een belangrijke rol. Wat het eerste onderwerp betreft, komt duidelijk in zijn werk naar voren dat Levinas joodse wijsheden heeft willen vertalen naar een Griekse, wijsgerige taal die iedereen kan verstaan. Vermoedelijk heeft hij op die manier een plaats kunnen geven aan zijn religieuze overtuiging en tegelijk heeft hij zich ervan verzekerd om als filosoof serieus genomen te worden. Theo de Boer noemt zijn werk heel treffend *een wijsgerige reflectie op een niet-filosofische ervaring*. Die ervaring is de invloed van het Bijbelse ethos van een gelovige jood.² Voor Levinas is het joodse geloof een manier van leven en denken, een manier om 'het zijn te begrijpen'.³ Het begrijpen betreft eigenlijk elke ervaring en gaat voor het Joodse volk via de relaties van mensen onderling: '(...) de relatie tot het goddelijke loopt via de relatie tot de mensen en valt samen met de sociale rechtvaardigheid. (...) Mozes en de profeten bekommeren zich niet om de onsterfelijkheid van de ziel, maar om de arme, de weduwe, de wees en de vreemdeling'.⁴ Die verantwoordelijkheid voor de ander is een idee dat met name in het joods messianisme is terug te vinden en tevens duidelijk met Levinas' ethiek is verbonden. Dit komt vooral tot uitdrukking in de messiaanse wijze waarop Levinas de geschiedenis en de tijd verstaat. Met het messianisme heeft hij de praktische, ethische consequenties voor ons, hier en nu willen benadrukken. Het kwalificeert enerzijds de gebeurtenissen en het menselijk handelen nú doordat er nu geoordeeld wordt. Anderzijds geeft het een richting aan doordat het laat zien dat wij moeten handelen met het oog op een toekomst. Voor Levinas uit zich dat in een messiaanse levenshouding. Eigenlijk moeten wij allemaal Messias zijn door een oneindige verantwoordelijkheid te nemen voor iedere andere mens, dat is werkelijk aardse gerechtigheid: 'Het Jodendom verenigt mensen in een ideaal van aardse

2. W. De Boer, *Tussen filosofie en profetie, de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn: Uitgeverij Ambo 1976, p. 10.

3. Zie ook R. Van Riessen, *Emmanuel Levinas*, in: Doorman en Pott (red.) *Filosofen van deze tijd* 2000, p. 106.

4. E. Levinas, *Het menselijk gelaat*, Baarn: Uitgeverij Ambo 1969, p. 45.



gerechtigheid, waarvan de Messias de belofte en vervulling is. De ethiek is zijn fundamentele religieuze bewegingheid.⁵ Het is een taak die onmogelijk hier vervolmaakt kan worden maar tegelijkertijd kunnen wij ons er niet aan onttrekken.⁶

Een andere factor die mogelijk verklaart waarom Levinas zijn toevlucht heeft gezocht in de eschatologie, zijn zijn ervaringen van het jood-zijn in het nazisme. Levinas heeft de Tweede Wereldoorlog ervaren als een periode waarin de institutionele en objectieve moraal had afgedaan: 'Het unieke van de tijd tussen 1940-1945 was de verlatenheid. (...) Een interregnum of einde van alle institutie,- alsof het zijn zélf was opgeschort. Niets was er nog officieel. Niets was er nog objectief'.⁷ Niet alleen in die periode heeft de mensheid gezwegen, ook daarna. Iedereen verschool zich achter het anonieme spreken van de geschiedenis. In die tijden van crisis is het Jodendom, zo stelt Levinas, 'de mensheid aan de rand van een moraal zonder instituties'.⁸ Levinas heeft een objectieve morele instantie of anders gezegd, het uitgangspunt voor zijn ethiek gezocht en gevonden in de eschatologie van de messiaanse vrede. Zij geeft enerzijds invulling aan een ethische kant van de samenleving door de morele verantwoordelijkheid die wij allemaal hebben voor de ander, ook in tijden van volkomen verlatenheid. Anderzijds geeft zij invulling aan een rechtvaardige kant van de samenleving doordat zij aan de slachtoffers van elk totalitair regime een stem geeft om te oordelen of recht te spreken, altijd. Kortom, met de eschatologie heeft Levinas in het zinloze lijden het meest wezenlijke van de mens weer kunnen ontdekken: een heel concrete verantwoordelijkheid-voor-de-ander die wij mensen ons (weer) realiseren wanneer wij ons openstellen voor de Ander.⁹

De fenomenologie tot slot, is als leerschool belangrijk geweest voor Levinas. Het zijn vooral zijn leermeesters Heidegger en Husserl die zijn fenomenologisch denken hebben gevormd. Ondanks zijn grote bewondering voor deze twee filosofen is Levinas' eigen filosofie juist ontstaan door een confrontatie met hun werk.¹⁰ In *Totaliteit en Oneindig* voert hij een voortdurende discussie met beiden.¹¹ De reden waarom hij zich uiteindelijk tegen het denken van zijn leermeesters afzet is dat de fenomenologie niet afdoende is om de relatie tussen het subject en de Ander te beschrijven. De Ander is zo absoluut anders en kan niet gereduceerd kan worden tot het Zelfde.¹² De grenzen van de fenomenologie moeten daarom overschreden worden: 'Waar het om gaat is de idee van de overschrijding van het objectiverende den-

5. Ibid., p. 77.

6. Denk bijvoorbeeld aan de uitspraak in Spreuken der Vadersen 2:21, geciteerd in Poorthuis, 'Het joods messianisme als ervaring van de tijd' in Clemens e.a. (red.) *Het einde nabij? Toekomstverwachting en angst voor het oordeel in de geschiedenis van het christendom*, Nijmegen: Valkhof Pers 1999, p. 31: 'Je hoeft je werk niet af te maken, maar je bent evenmin vrij om ervan af te zien' in en o.a. Levinas, *Difficult Freedom-Essays on Judaism*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1990-1, p. 21-22 en Levinas, *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, Baarn: Uitgeverij Ambo, 1991, p. 32: 'De identiteit van het subject zit hier namelijk in de onmogelijkheid zich aan de verantwoordelijkheid te onttrekken, in het belast zijn met de zorg voor een ander'.

7. *Het menselijk gelaat*, p. 69.

8. Ibid., p. 72.

9. Zie ook Van Riessen in: Doorman en Pott (red.) 2000, p. 107.

10. *Tussen filosofie en profetie, de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, p. 28 en Van Riessen in: Doorman en Pott (red.) 2000, p. 107-110.

11. *Tussen filosofie en profetie, de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, p. 11.

12. Zie o.a. E. Levinas, *Existence and Existents*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1978, p. 42-49 en *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 23-25.



ken door een vergeten ervaring, waarvan dat denken leeft'.¹³ Die ervaring is de relatie van het subject met het gelaat van de Ander en metafysisch en ethisch bij uitstek. Metafysisch omdat het de relatie is tussen het subject en de metafysische Ander. (Over de metafysische kenmerken van het gelaat van de Ander later meer) Ethisch omdat met die ervaring de kwetsbaarheid en de ontvankelijkheid van het lot van de ander wordt herkend.¹⁴ Het subject wordt verantwoordelijk voor de ander. Nu, de fenomenologie kan deze relatie niet beschrijven noch de *noësis-noëma* structuur breken en daarom beroept Levinas zich op de ethiek om voorbij de grenzen van de fenomenologie te komen want '(...) het wezenlijke van de ethiek is gelegen in haar transcenderende intentie'.¹⁵ Een belangrijke vraag natuurlijk is hoe Levinas de eschatologie vervolgens gebruikt om die relatie tot stand te brengen en haar als fundament van zijn oorspronkelijke ethiek te laten fungeren. Om die vraag te beantwoorden, moeten we dieper ingaan op Levinas' denken over de tijd.

De basis van Levinas' denken over de tijd

Hoewel Levinas zich pas in het voorwoord van *Totaliteit en Oneindig* openlijk uitspreekt over het belang van de eschatologie voor de ethische relatie, is zijn vroege werk duidelijk eschatologisch 'gekleurd'. In *Existence and Existents* bijvoorbeeld, geeft Levinas al een kleine vooruitblik van de inhoudelijke andersheid van de Ander wanneer hij stelt dat het subject zijn betekenis ontleent aan het heden dat met een verleden en toekomst in relatie staat: 'A subject is not free like the wind, but already has a destiny which it does not get from a past or a future, but from its present'.¹⁶ De Ander *als* 'verleden' en 'toekomst' is noodzakelijk voor de bevrijding van het betekenisloze heden: 'Time and the other are necessary for the liberation from it'.¹⁷ Ook in *Time and the Other* zijn de eerste eschatologische signalen leesbaar: 'The other's entire being is constituted by its (...) alterity. (...) The other is the future (...) an authentic future. (...) The very relationship with the other is the relationship with the future. It seems to me impossible to speak of time in a subject alone, or to speak of a purely personal duration'.¹⁸ Het tijdelijk bestaan van het subject kan dus op elk moment betekenis krijgen door zijn relatie met de toekomst van de Ander, waardoor de eigen toekomst er heel anders uit komt te zien.

Overigens zien we dat 'tijd' in *Existence and Existents* (1947) en *Time and the Other* (1947) vooral negatief wordt ver-

13. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 23.

14. *Tussen filosofie en profetie, de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, p. 123.

15. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 25.

16. *Existence and Existents*, p. 99.

17. *Ibid.*, p. 99.

18. E. Levinas, *Time and the Other*, Pennsylvania: Duquesne University Press 1987-1, p. 75-77.



woordt als 'ongrijpbaar', 'onkenbaar' en 'mysterie'.¹⁹ In *Totaliteit en Oneindig* (1961) lezen we dat de tijd concretere vormen krijgt, en krijgt zij een veel positievere klank doordat zij nu nog duidelijker wordt benaderd vanuit haar ethische dimensie. Wat ook opvalt, is dat het lijkt alsof de nadruk in het vroege werk ligt op de toekomst, tijd is de relatie met een 'toekomst' (de Ander). Later speelt de toekomst nog steeds een belangrijke rol maar de nadruk lijkt meer te verschuiven naar een onherleidbaar verleden, een spoor. Door dat verleden krijgen de noties 'rechtvaardigheid' (in de zin van 'recht spreken') en 'vergeving' nadrukkelijk meer aandacht. Deze ontwikkeling zou verklaard kunnen worden door het feit dat Levinas in het vroege werk, dat vrijwel direct na de Tweede Wereldoorlog is geschreven, aan het concept tijd een (toekomstige) belofte heeft willen verbinden. Aan de tijd kan namelijk een concrete ethiek worden verbonden zo zullen we later in dit artikel zien. In het latere werk komt Levinas' gevoeligheid voor het verleden veel meer naar voren. Hij wil de slachtoffers van alle verschrikkingen van de 20^{ste} eeuw een stem geven zodat rechtgesproken en geoordeeld kan worden over de geschiedenis (de totaliteit), over het heden en verleden, op alle momenten van de tijd. Pas dan kan gesproken worden over rechtvaardigheid.

Eschatologie als visie

Traditioneel gezien zijn wij bekend met eschatologie als de leer of wetenschap over de eindtijd of de laatste dingen. Dat Levinas de eschatologie zo niet zal gebruiken blijkt in het voorwoord van *Totaliteit en Oneindig*. Hier spreekt Levinas over de twee 'visioenen' van de eschatologie.²⁰ Het eerste 'visioen' van de eschatologie betreft de mogelijkheid zelf van de eschatologie; de doorbreking van de totaliteit, de mogelijkheid van een *betekenis zonder context*.²¹ De Ander staat namelijk buiten de totaliteit en is voor haar betekenis niet afhankelijk van de totaliteit, zij staat er volkomen los van. De eschatologie heeft de Ander *als* toekomst en *als* verleden in het vizier.²² Zonder de eschatologie is de epifanie (de uitdrukking) van het gelaat van de Ander onmogelijk. Immers, alleen door de eschatologische vensters wordt de ware status van het gelaat als arme, vreemdeling, weduwe en wees getoond. Het Gelaat is *uitdrukking* uit zichzelf, appèl en onderricht.²³ Het is een uitdrukking van een 'inhoud' die zich aan de totaliteit laat zien in een 'vorm' en dat een moreel appèl doet op het subject en haar onder kritiek stelt.²⁴ Het gelaat is dus bijzonder, op de grens van heiligheid zelfs. Echter, het Gelaat is in bepaalde zin nog toegankelijk voor

19. Zie het voorwoord van de vertaler van *Time and the Other*, p. 14-15.

20. Levinas zet 'visie' vermoedelijk bewust tussen haakjes omdat de lezer het anders teveel zou kunnen associëren met een visioen dat een profeet over het einde van de tijd of van de wereld zoals bijvoorbeeld in het Bijbelse boek Openbaring.

21. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 17.

22. Vandaar natuurlijk de 'transcendentie' die voert naar een anders-zijn die behoort tot de *inhoud* van de Ander.

23. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 213 en 225.

24. *Ibid.*, p. 51.



vermogens.²⁵ Of anders gezegd, de nieuwe dimensie, de inhoud van de Ander opent zich in de zintuiglijke verschijning van het gelaat. Die dimensie is de toekomst en het verleden van de arme, de vreemdeling, de weduwe, de wees. Zo'n eschatologische visie van tijd onderkent de ethische andersheid ervan en kan als enige door de horizonten van de totaliteit heen breken. De morele ervaring vervolgens vloeit niet voort uit dat visioen, de doorbreking van de totaliteit, maar is de *voltrekking* ervan; de ethiek is een optiek. Kortom, het 'zien' van het gelaat van de Ander die door de grenzen van de totaliteit is heen gebroken, betekent (uiteindelijk) handelen.²⁶

Het tweede visioen is een subjectiviteit die aan de eschatologische visie ontspruit en die bevrijd is van het oordeel van de geschiedenis (de totaliteit). De eschatologische visie verklaart de subjectiviteit namelijk op ieder moment rijp voor het oordeel en niet pas aan het einde der tijden.²⁷ Het eschatologische ontruikt de zijnden aan de rechtsbevoegdheid van de geschiedenis en de toekomst, wekt hun volle verantwoordelijkheid en roept daartoe op. Levinas' eschatologische visie heeft dus duidelijk ethische implicaties voor het heden, het hier en nu. Enerzijds wordt een morele verantwoordelijkheid voor de ander opgeroepen en anderzijds wordt het subject *nu* ter verantwoording geroepen.

Het heden en de ethische relatie met de Ander als 'toekomst'

We weten nu dat het Levinas te doen is om het heden dat een relatie heeft met de 'toekomst' en het 'verleden'. Die relatie veronderstelt een vlucht of transcendentie van het subject uit het heden en uit zijn eigen subjectiviteit.²⁸ Echter, wel een transcendentie waarin het subject zichzelf niet meeneemt en tegelijk er niet aan kán ontsnappen.²⁹ Alleen zo kan het subject de eindige grenzen van zijn subjectiviteit openstellen en aan het heden weer een zinvolle betekenis geven. Het is het moment dat de ethische relatie van het subject met de Ander *als* 'toekomst' ontstaat. De relatie met de toekomst van de Ander, zo stelt Levinas, is metafysisch bij uitstek en is een confrontatie, een onderbreking van het heden van het subject. Het belang van de eschatologie komt op dit punt duidelijk naar voren omdat de mogelijkheid van het kunnen onderbreken precies ligt in het inhoudelijk anders-zijn dat alleen zij vermoedt. De Ander is *als* toekomst en *als* verleden: "The notion of a transcendent alterity-one that opens time – is at first sought starting with an *alterity-content*".³⁰ De relatie van het subject met een inhoudelijke

25. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 229.

26. In het voorwoord lijkt Levinas met 'de ethiek als optiek' alleen de nadruk te leggen op het kennende karakter van de relatie. Later (p. 204) schrijft hij: 'De transcendentie is geen optiek maar het eerste ethische gebaar' waarmee hij aangeeft dat het niet bij kennen kan blijven maar meteen handelen betekent.

27. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 19-20 en 53.

28. Eigenlijk 'transcendentie' Ibid., p. 32.

29. De idee dat het subject zichzelf niet meeneemt in de transcenderende beweging, vinden we al terug in *Existence and Existents* waar Levinas stelt dat: '(...) the movement which leads an existent toward the Good is not a transcendence by which that existent raises itself up to a higher existence, but a departure from Being and from the categories which describes it: an *ex-cendence*.' Levinas (1978), p. 15.

30. Levinas (1987-1), p. 36.



Ander kan nooit tot het heden van het subject herleid worden, vandaar dat Levinas de tijd ook wel verwoordt als diachronie.³¹ Diachronie is: 'Het immer van de tijd, de onmogelijkheid het Zelf en het Andere te identificeren, de onmogelijke synthese van het Ik en het Andere'.³² Dit houdt het subject en de Ander gescheiden: 'Van een gescheiden zijnde zou geen sprake kunnen zijn als de tijd van de Ene binnen de tijd van het Andere kon vallen'.³³ Door die absolute scheiding in de tijd kan de Ander met 'zijn' tijd (*als toekomst*) de tijdelijkheid (eindigheid) van het subject onderbreken en het subject confronteren met zijn (onethische) gedrag.³⁴ De vrijheid van het subject vervolgens ligt in de mogelijkheid dat zij van de Ander op elk moment een nieuwe kans krijgt: 'De Ander schenkt de tijd, schenkt toekomst, schenkt vrijheid'.³⁵ Zo beschouwd, kunnen we de mogelijkheid van vernieuwing van het heden begrijpen, die Levinas gerealiseerd ziet worden door wat hij ook wel *de onrust van de tijd* noemt. Op die momenten kan het subject het heden maar ook zichzelf vernieuwen en aan beiden een ethische betekenis geven door gehoor te geven aan het ethisch appèl dat de Ander op het subject doet: 'Ondervraging waarin het (zelf)bewuste subject zich van zichzelf bevrijdt (...) door transcendentie: daarin ligt de onrust van de tijd als een wakker worden. Dit door elkaar geschud worden door het andere stelt de identiteit (...)'.³⁶

Het 'tijdverschil' tussen de Ander en het subject suggereert ook een nooit te stoppen proces van telkens opnieuw beginnen. Het is de noodzaak tot een voortdurende waakzaamheid van het subject (vergelijk het joods messianisme). Het is als een oneindige opdracht door het oneindige verschil tussen het bestaan van het subject en het bestaan van de Ander.³⁷ Dit is ook het buiten-gewone van Levinas' verantwoordelijkheid, het '*de-één-voor-de-ander*': 'dat de één gescheiden is van de ander en wel door middel van de interval of de tussen-tijd van het verschil dat door de niet-onverschilligheid niet wordt weggevaagd'.³⁸ Hoe het subject ook probeert zijn bestaan te laten zijn als dat van de Ander (die oneindig Goed is), het zal hem nooit lukken om net zo ethisch te zijn als de Ander. Hoe dichter het subject de Ander nadert, hoe verder deze zich verwijderd.³⁹ In dat verschil, dat tot uitdrukking komt in de diachronie van de tijd, kan het subject echter wel een verschil maken door niet-onverschillig te zijn voor de Ander: 'Het verschil verschilt (...) als niet-onverschilligheid (...) als verlangen naar het oneindige'.⁴⁰ Oneindig dus omdat het subject dat verschil nooit kleiner kan maken maar dat wel blijft verlangen (het

31. E. Levinas, *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, Baarn: Uitgeverij Ambo 1991, p. 128: '(...) de nabijheid van Mij bij de Ander, is in twee tijdstappen, en daarin transcendentie. Zij wordt vertijdelijkt, maar met een diachronische tijdelijkheid, buiten -verder weg dan, of boven- de in de reminiscentie terug te halen tijd (...)'.
32. E. Levinas, *God, de dood en de tijd*, Baarn: Uitgeverij Ambo 1993, p. 162-163, en 315. Zie ook: *Time and the Other*, p. 30 en 133-138 en *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, p. 183.
33. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 59.
34. Overigens blijkt hier ook dat Levinas met het *immer van de tijd*, de diachronie van de tijd, de noësis-noëma denkstructuur van Husserls intentionele bewustzijn wil doorbreken; 'Het immer van de tijd zou worden gegenereerd uit deze wanverhouding tussen het verlangen en dat wat wordt verlangd - en dit verlangen zelf zou een breken zijn van het intentionele bewustzijn met zijn noësis-noëma structuur.' *God, de dood en de tijd*, p. 162.

35. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 185 en 280.
36. *God, de dood en de tijd*, p. 162.
37. *Ibid.*, p. 158-164.
38. *Ibid.*, p. 328.
39. Levinas noemt het ook '*Paradoxe nadering*' omdat 'de afstand groeit al naargelang de nadering en omdat hoe dichter men nadert, de afstand des te groter wordt.' Levinas (1993), p. 291 en 333.
40. Levinas (1993), p. 163 en 169.



Verlangde vervult het Verlangen niet!), de Ander blijft oneindig ver en het subject blijft oneindig verantwoordelijk voor hem. Levinas zal hier, in die onmogelijkheid van het oneindige verschil, ook doelen op het geduldig zijn dat tot uitdrukking komt in een messiaanse levenshouding. Een oneindig geduld in het verschil maken door niet-onverschillig (verantwoordelijk) te zijn voor de ander.

De relatie van het subject met de Ander als 'verleden'

De Ander komt ook als een verantwoordelijkheid vanuit een inhoudelijk ander verleden naar het subject toe. Dit houdt in dat de Ander *als* verleden een verantwoordelijkheid geeft die daar altijd al lag. Het is een niet-te-herinneren verleden: 'The anteriority of responsibility is not that of an a priori idea interpreted starting from reminiscence (...). In the ethical anteriority of responsibility (...) there is a past irreducible to a presence that it must have been. (...) In this responsibility I am thrown back toward (...) what has never been my presence, and has never come into my memory'.⁴¹ Een niet-te-herinneren-verleden omdat het subject zich die verantwoordelijkheid niet kan herinneren, zij is immers niet bij het 'leven' van die Ander geweest. Echter, ook al heeft het subject op geen enkele wijze deel uitgemaakt van het leven van de Ander, het subject is er toch verantwoordelijk voor! Dit is een verantwoordelijkheid voor het leven van de Ander dat getekend is door lijden en waarin fouten zijn begaan: 'In this responsibility I am thrown back toward what has never been my fault or my deed, toward what has never been in my power or in my freedom (...)'.⁴² Het is geen vrijwillige keuze om die ethische verantwoordelijkheid op zich te nemen, het is veeleer een verplichting of een imperatief: 'The past has the signification of an inveterate obligation, older than any engagement, taking the whole of its meaning in the imperative that commands the ego by way of the Other's face'.⁴³ Het verleden van de Ander is dus als een imperatief die dat het subject beveelt in het gelaat van de Ander.

De relatie van het subject met de Ander *als* verleden lijkt in het latere werk van Levinas na *Totaliteit en Oneindig*, zoals in *Anders dan zijn of het wezen voorbij* steeds meer aandacht te krijgen.⁴⁴ Hier spreekt Levinas over het gelaat van de Ander als 'raadsel' of 'spoor', het is als een 'voorbij' vanwaar de Ander komt en die geen herinnering kan volgen. Het verleden laat alleen een spoor na: 'Het spoor van wat voorbijging in het aangezicht is geen afwezigheid van een nog-niet-geopenbaarde, maar de an-archie van wie nooit tegenwoordig was, van een oneindige die bevelend spreekt in het aan-

41. *Time and the Other*, p. 111. En zie o.a. ook *God, de dood en de tijd* p. 314.

42. *Time and the Other* p. 111.

43. *Ibid.*, p. 111. En zie ook: De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit, p. 233: 'Het gelaat opent het oorspronkelijke gesprek waarvan het eerste woord 'verplichting' luidt' en E. Levinas, *Humanisme van de andere mens*, Kampen: Kok Agora 1990, p. 120.

44. Zie o.a. *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, o.a. p. 28-29.



gezicht van de Ander en die (...) zich niet laat beogen'.⁴⁵ Een gelaat is in het spoor van het vervlogen verleden, het voorbije, een volkomen, afwezig verleden.⁴⁶ De relatie van het subject met de Ander als verleden maakt van het heden een *spoor van een onheuglijk verleden*. Het verleden wordt diachronie, het wordt een niet-historische tijd die zich, zo stelt Levinas, 'niet laat synchroniseren in een tegenwoordigheid door geheugen en geschiedschrijving'.⁴⁷ Zo bezien is de Ander als een 'onheuglijk verleden' tevens een *eeuwigheid*. De Ander als eeuwigheid met een betekenis vóór alles, vóór de geschiedenis, vóór elk heuglijk verleden.

Hoe abstract en metafysisch zijn project over de tijd ook mag lijken, het leidt wel tot een concrete morele invulling van ons bestaan hier en nu. De invulling van de moraliteit vindt, zo hebben we gezien haar grond in het heden doordat het een moment wordt waar het subject de onverschilligheid tegenover de ander omvormt van een '*zijn-voor-zichzelf*' in een '*verantwoordelijkheid-zijn-voor-de-ander*'. Dát is pas werkelijk *zijn*, bewust *zijn*.⁴⁸

Eschatologie en ethiek

Een belangrijke vraag die beantwoord moet worden is waarom Levinas' 'eschatologie van de messiaanse vrede' nu zo'n sterk fundament van zijn ethiek vormt. We kunnen inmiddels vermoeden waarom Levinas de relatie van het subject met de Ander een 'eschatologie van de messiaanse vrede' noemt. Zijn vrede is 'eschatologisch' of meer profetisch geïnterpreteerd, 'messiaans' omdat zij een relatie is met de Ander die zowel (een belofte van een) toekomst is als een verleden van een vergeten herinnering. We mogen wel stellen dat Levinas op zoek is gegaan naar een heel bijzondere vrede. Geen vrede van de wereldrijken die zijn voortgekomen uit oorlog, zo'n vrede berust op oorlog.⁴⁹ De vrede van Levinas is er één die onlosmakelijk is verbonden met moraliteit en rechtvaardigheid. Het is een staat waarin het subject echt gehoor geeft aan het appèl dat de Ander op hem doet en moreel bewust wordt. Pas dan stelt hij zich werkelijk open voor de Ander en ontstaat de vrede. Het subject gaat in op het appèl van de Ander: '(...) antwoord op het zijnde dat tot hem spreekt in het gelaat en dat alleen een persoonlijk antwoord tolereert, dat wil zeggen een ethische act'.⁵⁰ In de situatie van het gesprek (vrede), staat het subject dus in relatie met een andere mens, van aangezicht tot aangezicht en dat maakt het onmogelijk om hem te doden. Dit citaat voert duidelijk terug naar Levinas' ervaring met het jood-zijn in het nazisme waarin iedere vorm van huma-

45. *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, p. 144-145 en zie ook p. 28.

46. Zie o.a. *Humanisme van de andere mens*, p. 120.

47. *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, p. 134.

48. Vergelijk ook *Time and the Other*, p. 58 en *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 280: 'Bewustzijn betekent: tijd hebben'.

49. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 15.

50. *Ibid.*, p. 257 en zie ook p. 371: 'Alleen een ik kan beantwoorden aan wat een gelaat gelast' en *Difficult Freedom-Essays on Judaism*, p. 7: 'To speak (...) is making oneself known to him. The Other is not only known, he is greeted'.



niteit en sociale rechtvaardigheid was verdwenen. Met zijn 'filosofie van de andere mens' heeft Levinas aangetoond dat zelfs in een staat van oorlog op ieder moment een vrede kan ontstaan waardoor het subject realiseert wat zijn ware 'identiteit' is: ik ben voor de ander en niet voor mijzelf. En niet alleen voor die nabije ander maar voor elke ander, elke naaste.

Levinas' vrede heeft om twee redenen een sterk fundament in een tijd van oorlog waarin de totaliteit verkeert. In de eerste plaats door de relatie met de Ander die volkomen onafhankelijk van de totaliteit bestaat: de Ander is een *betekenis zonder context*. Zo een vrede kan de evidenties van de oorlog weerstaan omdat zij 'boven' – of beter 'voorbij' – de totaliteit staat. Ten tweede, de vrede die Levinas op het oog heeft, is een metafysische ervaring bij uitstek. Tegelijkertijd is zijn vrede geen verheven of onbereikbare vrede maar een vrede die altijd, op *elk* moment kan ontstaan: 'Dit "aan gene zijde van" de totaliteit en de objectieve ervaring (...) wordt *binnen* de totaliteit en de geschiedenis, *binnen* de ervaring weerspiegeld'.⁵¹ Een vrede die dus ook in een staat van oorlog kan ontstaan wanneer het subject de Ander herkent in de slachtoffers van elk geweld; de arme, de vreemdeling, de weduwe in wiens gelaat het subject het lijden 'leest'. Op elk moment kan de ethische ervaring bij uitstek ontstaan en zij is van niets of niemand afhankelijk.

Levinas' eschatologie van de messiaanse vrede is geen louter subjectieve illusie, mirakel of mening. Zij wordt integendeel *geweten op grond van geweten* en niet geloofd op grond van geloof.⁵² Levinas gebruikt de traditionele eschatologie dus niet als een 'subjectieve en willekeurige waarzeggerij omtrent de toekomst'.⁵³ Hij gebruikt de eschatologie om het heden te onderbreken.⁵⁴ Zo bezien verwijst de wijsgerige evidentie (de totaliteit) uit zichzelf naar een situatie die zich niet meer in termen van die totaliteit maar in ethische termen laat verwoorden. De rol van de eschatologie is dat zij de draagster is van de transcenderende beweging naar de Ander *als* toekomst en verleden toe. De eschatologie van Levinas is daarom geen profetie, zij is een ethische eschatologie die de transcenderende beweging naar de Ander draagt.

Tot slot, Levinas' ethiek is geen normatieve ethiek die ons voorschrijft wat moreel juist is. De Ander is wel als een imperatief, een gebod dat als het ware op het subject wordt gelegd, maar de relatie van het subject met de Ander is geen norm van Levinas' ethiek. Die relatie bepaalt wat onze mo-

51. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 16.

52. *Ibid.*, p. 17.

53. *Ibid.* (1987), p.15.

54. R. Bernasconi, 'Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism' in: *Research in Phenomenology*, vol. 28 (1998), p. 7.



rele verplichtingen zijn en waar de grenzen liggen. Echter, Levinas streeft geen normatieve ethiek na die ons voorschrijft wat moreel juist of onjuist is. Zijn morele *verplichting* heeft eigenlijk geen 'strafbare' consequenties nodig omdat het subject niet anders kan dan moreel juist te handelen wanneer hij geconfronteerd wordt met het gelaat van de Ander. Het subject kan niet anders dan de arme, de vreemdeling, de weduwe en de wees te helpen. Hij zal hen kleden, voeden en onderdak verschaffen.

Eschatologie, rechtvaardiging en vergeving

In het latere werk van Levinas komt een ander onderwerp sterk naar voren, dat van de rechtvaardiging en de mogelijkheid tot vergeving. Dit onderwerp heeft alles te maken met de geschiedenis die in de traditionele eschatologie en het westerse totaliteitsdenken als een soort laatste bedrijf objectieve zin verleent aan het heden.⁵⁵ Dat laatste bedrijf is de geschiedenis zelf die over de geschiedenis oordeelt.⁵⁶ Levinas' kritiek hierop is dat dit menselijke handelingen en gebeurtenissen totaliseert. De subjectiviteit van het 'ik' wordt uit de geschiedenis (totaliteit) afgeleid ten einde zo een zin aan het bestaan te kunnen geven.⁵⁷ Met zo'n idee van eschatologie is het niet mogelijk om over gebeurtenissen en handelingen *nu* te oordelen. Zo ontdoet de gehele mensheid zich van haar morele verplichtingen nu. Zij verschuilt zich achter de idee dat de geschiedenis pas aan het einde zal oordelen over haar daden. In een staat van oorlog is dat funest want: 'De staat van oorlog schort de moraal op; ontdoet eeuwig geldende instellingen en verplichtingen van hun eeuwigheid en verklaart daarmee onvoorwaardelijke geboden voorlopig nietig. De staat van oorlog werpt zijn schaduw vooruit over de daden van mensen'.⁵⁸ Levinas heeft die rechtvaardigende en betekenisverlenende rol van de geschiedenis ondergeschikt gemaakt en het zwaartepunt terecht verplaatst naar het heden van het subject: 'Het eschatologische ontruikt, als het aan "gene zijde" van de geschiedenis, de zijnden aan de rechtsbevoegdheid van de geschiedenis en de toekomst – het wekt hun volle verantwoordelijkheid en roept daartoe op'.⁵⁹ De Ander doorbreekt de totaliteit ofwel de geschiedenis *nu*, zij opent haar en stelt het subject onder kritiek en hergeeft aan ieder moment haar volle betekenis op dat moment zelf. Dit is het moment van 'moreel bewustzijn': '(...) de ontvangst van de Ander via zijn oordeel'.⁶⁰ Dit zijn de momenten die geschiedenis maken; het zijn betekenisvolle, ethische momenten waarop het subject zijn ware identiteit krijgt. De ethische relatie van het subject met de Ander verleent dus nu morele betekenis aan

55. O.a. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 14 en 53.

56. Vooral in het idealisme van Hegel is deze notie van geschiedenis duidelijk aanwezig: de uitkomst van de geschiedenis beslist over het voorafgaande *Tussen filosofie en profetie, de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, p. 63.

57. *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, p. 39.

58. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 13.

59. *Ibid.*, p. 16.

60. *Ibid.*, p. 112-113.



het bestaan en er kan *nu* over gebeurtenissen en handelingen worden geoordeeld. Voor de slachtoffer van het geweld is dat echte rechtvaardiging.

Op deze manier kan er dus altijd recht worden gesproken, er kan altijd geoordeeld worden: het 'oneindig bestaan van de tijd garandeert de situatie van het oordeel'.⁶¹ Levinas lijkt hiermee te willen zeggen dat de Ander eigenlijk een oneindige tijd heeft, of beter gezegd, de eschatologische tijd van de Ander bestaat altijd. De Ander in die hoedanigheid constitueert het eschatologische idee van het oordeel. De Ander vraagt immers uit naam van alle slachtoffers 'wat ben je aan het doen' of 'wat heb je gedaan'? De Ander als eschatologisch idee, zijn oneindigheid en zijn gelaat van alle slachtoffers, garanderen de situatie van het oordeel. Een relatie van het subject met het gelaat van de Ander die op elk moment tot stand kan komen, maakt het oordelen, het recht spreken over de geschiedenis mogelijk, altijd:

'Het oordeel van de geschiedenis wordt uitgesproken in het zichtbare. De historische gebeurtenissen, dat is het zichtbare bij uitstek (...). Het zichtbare vormt een totaliteit of tendert ernaar (...). Het is noodzakelijk dat het oordeel (...) gegeven wordt tegen de evidentie van de geschiedenis in. Het onzichtbare moet zich manifesteren wil de geschiedenis zijn recht verliezen op het laatste woord, dat noodzakelijkerwijs onrechtvaardig is voor de subjectiviteit, dat onvermijdelijk wreed is'.⁶²

Het onzichtbare (Gods)oordeel⁶³ wordt geschreven in het 'zichtbare' gelaat van de Ander. Voor het subject wordt het eschatologische oordeel dus pas zichtbaar en toegankelijk door de relatie met de Ander. In het gelaat van de Ander is als het ware het lijden te 'lezen', het geweld en onrecht dat hem wordt aangedaan en is aangedaan en zal worden aangedaan. Dus de Ander *als* toekomst en *als* verleden! Hier komt nog eens heel duidelijk naar voren wat het belang is van de eschatologie voor Levinas: het eindoordeel in de Ander *als* toekomst en verleden wordt naar het hier en nu gehaald. De Ander doet *nu* een appel op ons. Dit is tegelijk rechtvaardig én ethisch zijn; weigeren om een rol te spelen in het historisch decor van het zijnsdrama en het lijden in het gelaat van de ander zien.⁶⁴ Kortom, de eschatologie van de messiaanse vrede geeft de slachtoffers van elk (totalitair) regime een stem. Er kan op elk moment worden recht gesproken. Waarschijnlijk was dit precies een van de dingen die Levinas, gezien zijn ervaringen met de verschrikkingen

61. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 347.

62. *Ibid.*, p. 185.

63. Het is overigens opvallend dat Levinas in het voorwoord van *Totaliteit en Oneindig* spreekt over het 'eschatologische' oordeel. Later spreekt hij alleen nog maar over een 'Godsoordeel' (bijvoorbeeld p. 288-289). Zou hij uiteindelijk toch niet tevreden zijn met de term 'eschatologisch' omdat het teveel verwijst naar de christelijke eschatologie als teleologie?

64. H.L.K. Bleijendaal, *Heidegger en Levinas over de tijd*, Academisch Proefschrift, Amsterdam: VU Uitgeverij 1984, p. 374.



van de Tweede Wereldoorlog voor ogen had toen hij de laatste hand legde aan *Totaliteit en Oneindig*.

De rechtvaardiging van al het lijden is niet het eindpunt. Er worden ook nieuwe kansen gegeven door de eschatologie van de messiaanse vrede. Er bestaat de mogelijkheid van vergeving; 'Deze mogelijkheid van rechtvaardigheid en vergeving (...) wordt geopend voor het aangezicht van de Ander met wie ik kan spreken'.⁶⁵ In de relatie met de Ander, 'leest' het subject namelijk ook gemiste kansen, gedane zaken en verplichtingen jegens hem.⁶⁶ Echter, doordat het subject dat verleden in het hier en nu op zich neemt als verantwoordelijkheid voor de ander, kan de Ander hem, die zoals we weten ook 'toekomst' is, van dat verleden bevrijden door vergeving. De Ander, *als* toekomst en *als* verleden, schenkt het subject tijd en zo rechtvaardigt en vergeeft zij ook: 'Het psychologische feit van de *felix culpa* – het surplus dat de verzoening brengt, vanwege de breuk die ze heelt – verwijst dus naar heel het mysterie van de tijd. Het feit en de rechtvaardiging van de tijd zijn gelegen in het opnieuw beginnen dat hij mogelijk maakt (...)'.⁶⁷ Hier lijkt Levinas te willen zeggen dat de Ander de totaliteit breekt maar die breuk ook als enige kan helen. Het is echter geen vereffening van schuld want: 'De verhouding tot de ander is een verhouding die met de ander nooit in het reine komt, een verschil dat een niet-onverschilligheid is en dat iedere verplichting te boven gaat, die niet tenietgaat in een schuld die te vereffenen zou zijn'.⁶⁸ Hier kunnen twee dingen over gezegd worden. In de eerste plaats betekent het absolute verschil (de tijd als diachronie), de scheiding tussen het subject en de Ander, dat het subject oneindig verantwoordelijk is voor de Ander, ook al heeft deze zijn vergeving geschonken. En wanneer in ogenschouw wordt genomen dat de Ander voor alle anderen staat; de arme, de wees, de weduwe, de vreemdeling, kan ook anders gesteld worden dat één ander vergeving heeft geschonken maar er blijven nog zoveel anderen over voor wie het subject verantwoordelijk blijft! Ten tweede kan over het citaat gezegd worden dat Levinas' idee van vergeving niet het verleden wil vergeten maar eerder een verzoening is met het verleden.⁶⁹

Levinas' droom van een 'gelukkige eeuwigheid', de messiaanse tijd

Levinas heeft de eschatologie, zo hebben we gezien, niet in de traditionele zin gebruikt als leer of wetenschap over het einde der tijden. Een eeuwige tijd bijvoorbeeld waarin het goed zal zijn. Er ontstaat toch enige verwarring aan het ein-

65. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 272-273.

66. *Ibid.*, p. 342 en zie bijvoorbeeld Duyn-dam en Poorthuis, *Levinas*, Rotterdam: Uitgeverij Lemniscaat 2003, p. 119.

67. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 346.

68. *God, de dood en de tijd*, p. 290 en zie ook p. 333 waar hij stelt dat het onmogelijk is om jegens de ander quitte te spelen en '(...) de nadering van de ander is een verplichting die strikter wordt naarmate meer afstand wordt afgelegd'. En zie ook in *Totaliteit en Oneindig*, p. 345: '(...) de vergeving bewaart het vergeten verleden in het gelouterde heden. Het zijn dat vergeven is, is niet het onschuldig zijnde'.

69. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 345: 'Het verschil betekent niet dat we onschuld boven vergeving mogen stellen, het laat toe in de vergeving een surplus aan geluk te onderscheiden, het vreemde geluk van verzoening, de *felix culpa*, een dagelijks ervaringsfeit waarover men zich niet meer verbaast'.



de van *Totaliteit en Oneindig* wanneer Levinas spreekt over een messiaanse tijd als een volbrachte tijd of de voleinding van de tijd. Wat kan Levinas nu bedoelen wanneer hij stelt dat '(...) de voleinding van de tijd is niet de dood maar de messiaanse tijd, waarin het voortdurend verkeert in het eeuwige (...)'.⁷⁰ En kunnen wij antwoord geven op zijn moeilijke vraag: 'Is deze eeuwigheid een nieuwe structuur van tijd of een uiterste waakzaamheid van het messiaanse bewustzijn?'.⁷¹ Gezien zijn eschatologische visie kan Levinas met 'messiaanse tijd' geen nieuwe structuur van tijd bedoelen. Dat zou de droom van een gelukkige eeuwigheid aan het einde van de tijd plaatsen wanneer deze tijd overgaat in een eeuwigdurende, oneindige tijd. Dan zou een messiaanse tijd begrepen zijn zoals in de belofte van de traditionele profetische eschatologie, en die werd juist verkeerd begrepen want zij is geen subjectieve waarzeggerij over de toekomst. Die belofte van een hemels, vredig Koninkrijk is prachtig maar het betekent niets voor ons (ethische) bestaan *nu* zo zal Levinas vermoedelijk hebben gezegd.⁷² Met de messiaanse tijd zal Levinas dus geen oneindige tijd in de zin van 'vervolmaakt' of 'veroneindigd' bedoelen, die een eeuwigdurende vrede brengt op aarde. Met de toevoeging 'messiaans' kan Levinas bedoelen dat het een aardse tijd is, dus deze tijd, maar dan een tijd waarin de Messias is teruggekomen. Nu, dit lijkt hij ook niet te kunnen bedoelen want daarmee vervalt hij ook in een profetie, iets waar hij juist afstand van heeft willen doen. Daarbij, Levinas lijkt ook niet te geloven in één Messias want hij stelt dat wij allemaal Messias zijn: Ik-zijn is Messias zijn.⁷³ Ieder individu krijgt een inhoudelijke andere identiteit net zoals de alteriteit de inhoud is van de Ander.⁷⁴

De meningen over een mogelijk antwoord op Levinas' vragen lopen ongetwijfeld oneindig ver uiteen. Het kan zowel een profetisch als filosofisch antwoord zijn. Het profetische antwoord is heel kort en moet inderdaad buiten de kaders van het boek en buiten de filosofie gezocht worden in de joodse religie. Daar kenmerkt een messiaanse levenshouding zich precies door een uiterste waakzaamheid van het messiaanse bewustzijn. Levinas lijkt dus te streven naar een messianisme op aarde, in deze tijd, waarbij de mens nimmer op zijn lauweren kan rusten omdat er altijd onrechtvaardigheid dreigt.⁷⁵ Dat betekent dat ieder mens zich *nu* bewust is van zijn morele taak en niet in een hemels Koninkrijk waar een eeuwigdurende vrede heerst. Levinas' antwoord op zijn eigen vraag wat de eeuwigheid is, zal vermoedelijk het meest overeenkomen met een messiaanse tijd die verkeert

70. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 347.

71. Idem.

72. Zie ook Levinas' uitspraak in *Anders dan zijn*: 'Het anders dan zijn kan niet plaatsvinden in een of ander eeuwig rijk dat van de tijd is losgekomen en dat, hoe weten wij niet, de tijdsorde bepaalt'. *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, p. 25.

73. Van de rabbijnse uitspraak: 'De Messias, dat ben ik' waarbij Levinas opmerkt: 'Mezelf zijn, dat is Messias zijn. Iedereen moet handelen alsof hij de Messias is', geciteerd in: M. Poorthuis, *Het gelaat van de Messias; Messiaanse Talmuedlezingen van Emmanuel Levinas*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum 1992, p. 257 en achterflap.

74. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 33.

75. Levinas in een interview in: *Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism*, p. 16: 'I could not accept a form of messianism which could terminate the discussion, which would end our watchfulness', en zie ook S.H. Webb 'The rhetoric of ethics as excess: A Christian theological response to Emmanuel Levinas' in: *Modern Theology*, vol. 15 (1999) die stelt: 'Perhaps it would be even better to say that Levinas's ethics exists in a perpetual interim, in which the Messiah never comes'.



in een uiterste waakzaamheid van het messiaans bewustzijn. Tegelijkertijd is er twijfel want hoe kan Levinas hiervan zeggen dat dit een 'voleinding van de tijd' of een 'volbrachte tijd' is? Dit kan toch geen droom van een gelukkige eeuwigheid zijn, een messiaanse tijd waarin het (de waarheid) voortdurend verkeert in het eeuwige? Dat zou een eeuwigdurende droom zijn omdat zij hier op aarde nooit vervolmaakt kan worden. Zou Levinas dan toch doelen op een letterlijk, andere tijd? Een tijd waarin, zoals hij zelf zegt de messiaanse zege (de eschatologie van de messiaanse vrede) gewapend is 'tegen de revanche van het kwaad, waarvan de oneindige tijd de terugkeer niet van verhindert'.⁷⁶ Misschien biedt de filosofie uitkomst.

Een filosofisch antwoord kan zijn dat Levinas met 'eeuwigheid' doelt op een uiterste waakzaamheid van het messiaans bewustzijn.⁷⁷ Het belangrijkste argument voor het filosofische antwoord is een citaat uit *Totaliteit en Oneindig* waarin Levinas stelt dat een vrede geen einde van de strijd betekent en het een vrede is die *mijn* vrede moet zijn.⁷⁸ Dit citaat laat zien dat Levinas met de eschatologie van de messiaanse vrede een persoonlijke vrede bedoelt. De vrede of de ethische relatie ontstaat op *momenten*. Dat zijn de momenten waarop aan het heden van het subject op dat moment een ethische betekenis wordt gegeven. En van die momenten, die de tijd van het subject uitmaken, spreekt Levinas als filosoof over een 'oneindige tijd'. Wanneer we dit concreet zouden maken, kunnen we het volgende zeggen. Een samenleving die als het ware verkeert in het 'eeuwige', verkeert in de oneindige tijd, de messiaanse tijd. Het is een samenleving in messiaans perspectief, één waarin 'eeuwige momenten' in een oneindige tijd waargenomen kunnen worden. Het zijn de momenten waarop de relatie ontstaat tussen het subject en de Ander. In die oneindige, messiaanse tijd zijn er dus momenten dat de eschatologie van de messiaanse vrede zegeviert over de evidenties van de oorlog. Het zijn de momenten waarop iemand zich bewust is van zijn morele taak en zich verantwoordelijk voelt voor de ander. Maar het zijn *momenten van eeuwigheid*.

Misschien mogen we concluderen dat Levinas twee dromen van een gelukkige eeuwigheid heeft, beide zijn voor hem even realistisch. De één als droom voor het hier en nu, in een samenleving die ethische en rechtvaardig momenten kent. De ander als een droom voor het 'verre', na het einde van deze tijd en deze wereld.

76. *De totaliteit en het Oneindige-Essay over de exterioriteit*, p. 347.

77. Natuurlijk komt het idee van een 'messiaans bewustzijn' uit het Jodendom. Neem bijvoorbeeld zijn essay *Between Two Worlds* p. 201, waarin Levinas benadrukt dat het Joodse volk het 'eeuwige volk is': 'The eternity of the Jewish people is (...) nindependance in the face of history (...) to judge a world that is ripe at every moment for judgement, before the end of history an independantly of this end (...)'. Dit morele bewustzijn heeft hij, zo is gebleken, tevens filosofisch kunnen onderbouwen.

78. 'De vrede kan dus niet geïdentificeerd worden met het einde van de strijd, die ophoudt bij het gebrek aan strijders, door de nederlaag van de één en de overwinning van de ander, dat wil zeggen met de kerhoven of de toekomstige universele rijken. De vrede moet mijn vrede zijn, in een relatie die van een ik uitgaat en gaat naar het Andere, in het verlangen en de goedheid (...) De vrede wordt geconcipieerd, uitgaande van een ik dat verzekerd is van de convergentie van moraliteit en realiteit, dat wil zeggen van een oneindige tijd die (...) zijn tijd is'. *Ibid.*, p. 372.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XV, december 2010

ISSN 1385-4739

Goodbye, Mr. Chouchani

Yair Sheleg

Even his many admirers – one of whom was the philosopher Emmanuel Levinas – did not know his real name, nor where he came from. Who was this eternal vagabond, ragged and grimy, who was considered one of the most brilliant teachers of the 20th century?

Nobel Prize winner Elie Wiesel writes that he would not be the person, the Jew, that he is today were it not for the fact that one day, an amazing, rather curious vagabond came along and informed him that he understood nothing. Noted French-Jewish philosopher Emmanuel Levinas called the same man a ‘wonderful teacher’ and claimed he was able to decipher any Talmudic text. Levinas repeatedly emphasized that his own understanding of the Talmud (as expressed in his book ‘Nine Talmudic Readings,’ translated by Annette Aronowicz) is only the ‘shadow of the shadow’ of what he learned from his great teacher. Shalom Rosenberg, Hebrew University professor of Jewish philosophy, who met this same man a few years before he died in South America 35 years ago, regards him as his most influential teacher and continues to regret that he has not done enough to disseminate his teachings.

Friends and students knew him only as ‘Mr. Chouchani’ (pronounced ‘Shoushani’). He would sometimes call himself ‘Prof. Chouchani,’ but that was apparently only one of the names he used. He spent his life traveling in East Europe, France, the United States, British Mandatory Palestine, North Africa and South America. A solitary, eternal wanderer, he always wore pauper's clothes and sought food and lodging among friends. He zealously concealed his past, yet wherever he went, he left behind many admirers who were astounded by the scope of his knowledge - in both Jewish and general fields - and his skill at integrating various realms to produce stunning innovations. In his memoirs, Wiesel wrote that, wherever he mentioned Chouchani in the world, he invariably encountered people who had met him and had been profoundly influenced by him.

Many people consider Chouchani to be one of the 20th century's greatest teachers, certainly in the Jewish world, and, simultaneously, one of that century's most mysterious figures. He was a sort of human comet who darted through the skies of the 20th century and generated a storm in the



Levinas Studiekring

hearts of all who met him. French-Jewish journalist Salomon Malka, who wrote a book about Chouchani, called him the '20th century's most enigmatic teacher.' Once, in a conversation between Rosenberg and Levinas, two of Chouchani's most prominent disciples, Rosenberg said that the 'world is divided into those who knew him and those who did not.'

To this very day, no one knows for certain when and where he was born, or what his real name was. Even Malka, who extensively researched the life of this man, admits he has no answers to such questions. It is thought he was born sometime in the late 19th century, in Eastern Europe. In his memoirs, Wiesel claims Chouchani's real name was Mordechai Rosenbaum. This past week, Wiesel said he figured this out, along with other details concerning Chouchani's family life, from people who had written to him over the years.

'Today, I have a fairly broad picture of his past,' noted Wiesel - but, true to the mysterious legacy surrounding Chouchani, he refused to supply any details. Possibly, the information that Wiesel obtained is based on one of the passports Chouchani used, bearing the name Mordechai Ben Shushan: 'Rosenbaum' is German for lily, which, in Hebrew, is 'shushan.' However, it seems more likely that the name Mordechai Ben Shushan is a reference to Mordechai the Jew in the Book of Esther - that is, 'Mordechai, the native of [the Persian city of] Shushan.'

Dr. Shmuel Vigoda, who today heads a teacher training college at a yeshiva in Gush Etzion, wrote a doctorate on Levinas and referred to the latter's relationship with Chouchani. Vigoda hypothesizes that the name Mordechai Ben Shushan is a reference to the fact that Mordechai in the Book of Esther is the first person in traditional Jewish sources to be called a 'yehudi' (Hebrew for Jew), although he was not from the Tribe of Judah (Yehuda). The reason for the reference, argues Vigoda, is that Chouchani 'represents the first Jew to successfully deal with the challenge of life in the Diaspora.'

Was this the message Chouchani wanted to convey through the name he had chosen for himself? According to Rosenberg, Chouchani's real name was Hillel Perlmann, a Talmudic scholar mentioned in two of Rabbi Abraham Isaac Hachen Kook's letters from 1915. Rosenberg bases this on the fact that Chouchani told him that he had studied under Rabbi Kook in Palestine during the early 1920s and afterward traveled to America. In one of the letters, Rabbi Kook writes



Levinas Studiekring

to a friend in the U.S., Rabbi Meir Bar-Ilan (who later became head of the Religious Zionist movement in Palestine), and asks him to graciously host Perlmann, 'a brilliant, highly knowledgeable rabbi, who has a wide breadth of learning and profound wisdom.' Rosenberg is so convinced of Chouchani's real name that he called one of his sons Hillel, and points out that one of Levinas' great-grandsons is also named Hillel.

Mind like a scanner

Whether his real name was Rosenbaum or Perlmann, Chouchani grew up in Eastern Europe as a child prodigy who, from an early age, knew the Bible and Talmud by heart. The prevailing assumption is that he had a remarkable photographic memory and that his mind worked like a scanner. Rosenberg and others (basing themselves on the meager amount of information they gleaned from Chouchani) relate that Chouchani's father would travel with his son through East European villages, earning money from the boy's amazing displays of memory skills. There must have been something very traumatic in such a childhood, something that none of his friends was ever able to decipher, but which turned Chouchani into an eternal wanderer and a person incapable of utilizing his immense capabilities in any formal framework.

Several testimonies place him during the 1920s in Morocco and Algeria. In this period, he also spent some time in the U.S. and, according to Rosenberg, it was there that he began to work as an itinerant teacher. Apparently this period was also a traumatic one: A few years before his death, Wiesel invited Chouchani to teach in the U.S., but Chouchani vigorously rejected the invitation, explaining that he had sworn never to set foot again on American soil after losing so much money in the (1929) stock market crash.

Of all the interviewees in this article, Moshe Schweber, a Jerusalem-based electrician and former teacher, provides the earliest information about Chouchani. Schweber met him in the mid-1930s in Strasburg: 'My parents had a small restaurant there and he suddenly appeared. He was very strong and threw me up in the air, while counting in English, French and German.'

According to Schweber, Chouchani was already a tattered vagabond then - and that is how Wiesel would later describe him: Chouchani always looked as if he needed a shower. His



Levinas Studiekring

hair was unruly and he sported a tiny hat on his huge, round head. The thick lenses of Chouchani's glasses were always covered with dust and shrouded his gaze in a kind of fog. Whoever happened to chance upon this stranger in the street instinctively cringed in horror and he delighted in such reactions.

Following the Nazi occupation of France, Chouchani escaped to Switzerland to seek asylum. This was no easy matter, with all of the various obstacles along the way. As in all of the stages in his life, the story of this journey to freedom is full of anecdotes and it is not clear which are authentic and which are not. One story says he was forced to undress at one of the roadblocks and when it was discovered that he was circumcised, he claimed to be a Muslim. To prove this, he quoted at length from the Koran. His listeners were so astounded that they proclaimed that he was no ordinary Muslim, but rather a 'great imam.'

Rosenberg says that, according to the 'authentic' version, which he heard from Chouchani himself, he was confronted at one of the roadblocks by a German officer who ordered him to identify himself. Chouchani replied that he was a German professor of mathematics. The officer, staring at his beggarly attire, snickered: 'I am afraid your luck has run out, kike. I myself am a mathematics professor.' Without faltering, Chouchani challenged him: 'Instead of you testing me in math, I will present you with a problem. If you solve it, you can shoot me here right on the spot. However, if you cannot solve it, you will release me, without asking any further questions.' The fact that Shoushani managed to reach Switzerland testifies to the results of that challenge.

Lectures on any topic

After World War II, he returned to France, subsisting thanks to help from Jews who recognized his skills and by giving private lessons. People who met him during that period recall that he loved to ask people to propose any topic - from Judaism to literature, to physics and astronomy - and he would promptly deliver a lecture on it.

During that era, he met two people who would later widely publicize his name: Wiesel and Levinas. Wiesel, in his memoirs, describes two meetings with Chouchani. In the first, he was introduced to someone who appeared strange and was shabbily dressed. Addressing Wiesel, one of Chouchani's friends called him a genius. A second friend said he was



Levinas Studiekring

a fool and a third said that he was a foolish genius. The second encounter, two years later, was more meaningful. Wiesel was traveling by train and was preparing a lecture on the Book of Job for a Sabbath seminar for young people. Suddenly someone spoke to him in a strident Yiddish and snatched the book from his hands. When Wiesel explained that he was going to deliver a lecture on Job, he came under unexpected attack. His interlocutor asked him scornfully whether he thought he knew enough to be able to impress his audience. Chouchani then embarked on a long series of questions that proved to the beleaguered Wiesel that he had not the slightest understanding of the book and that, according to Chouchani's criteria, he was not even qualified to translate the first verse of Job properly.

When the train reached Wiesel's destination, he breathed a sigh of relief; however, Chouchani then informed him that he would accompany him. Chouchani escorted Wiesel to the seminar, 'permitted' him to deliver his lecture, sitting in total silence throughout the entire Sabbath. It was only then that he began to bombard the listeners with a barrage of questions: What was the Sabbath? Why was it called a queen? As Wiesel recalls, Chouchani quoted from medieval Hebrew poetry and from the writings of kabbalist writers who lived in Safed and spoke about the prayers composed to honor the Sabbath.

The young seminar participants were fascinated and the spell was broken only when Chouchani himself decided to cut short his lecture. The next day he spoke about Job - in order to clear his name, as he put it. Wiesel remembers the lecture as a blinding, provocative, enriching experience that inspired him as he had never been before. When Chouchani finished his lecture, he quipped that Wiesel could now talk more intelligently about Job.

Wiesel was so enchanted that he stayed in contact with Chouchani during the next years until their paths parted: Wiesel set off for America, and Chouchani for Israel and South America. Summing up what he had learned from Chouchani, Wiesel says that, first of all, he taught him to doubt everything. For someone who had grown up in a very observant home, this was a very important lesson.

Levinas' encounter

In contrast with the haphazard nature of the meeting with Wiesel, the encounter between Chouchani and Levinas was



Levinas Studiekring

planned, by a mutual friend, gynecologist Dr. Henri Nerson. Levinas would later relate that he was not interested in meeting Chouchani. As a student of such great 20th-century philosophers as Edmund Husserl and Martin Heidegger, Levinas had little regard for the eccentric man. However, Nerson insisted and it is said that Chouchani and Levinas spent an entire night deep in discussion. By morning, Levinas was captivated and he told Nerson, 'I have no idea what he knows, but he certainly knows everything I do.'

As Levinas himself testifies, Chouchani's most important influence on Levinas was that he caused the latter to develop a profound connection with the Talmud. Growing up in an intellectual, albeit observant, Jewish home in Lithuania, Levinas studied Hebrew and the Bible, but not the Talmud, which was identified with the world of the yeshiva. He admits that the encounter with Chouchani led him to the conclusion that Judaism is based not on the Bible, but rather on the Bible as it is interpreted through the Talmud's 'eyes.' Moreover, as Vigoda explains in his doctorate, Levinas learned from Chouchani to recognize the Talmud's profound philosophical meaning: Even in its discussion of details of Jewish law, and especially in its midrashim, the Talmud expresses philosophical outlooks. Levinas presents these ideas in his 'Nine Talmudic Readings.'

In 1952, Chouchani decided that it was time to move on. He arrived in Israel with a forged identity card that had enabled him to obtain a passport as well. He spent most of his time in religious kibbutzim - apparently assuming they would be interested in his scholarship. Zwi Bachrach, later a professor of Jewish history at Bar-Ilan University, met him at Kibbutz Be'erot Yitzhak.

'One day,' he recalls, 'a stranger appears with the following request: "Give me a room and food, and I will teach you whatever you like." He looked totally unkempt, like a beggar. We thought he was just another eccentric, but we felt we could not turn away him, seeing his situation. We gave him a cabin and after a while we said to ourselves: "Let us now see what he can teach." He gave a lesson in Talmud, correcting typographical errors in the Tosafot commentary and doing everything by heart. He was so amazing that we decided that he deserved a place in our kibbutz.'

Chouchani spent a number of months at Be'erot Yitzhak and, from there, continuing his peripatetic way of life, he moved to Kibbutz Sa'ad and to the kibbutzim in the Beit She'an



Levinas Studiekring

Valley. The most impressive thing about him was, of course, his astoundingly expert knowledge, which some people describe as frightening. When Avraham Oren, who met him at Kibbutz Sdeh Eliahu, speaks about him, there is a note of reservation: 'If you were to ask me what I remember from his lectures, the answer would be zero. He was not the kind of genius who is capable of truly generating a revolution.'

Obsession and fanaticism

Chouchani was a very difficult person. The myth of his personality is based, among other things, on his various obsessions, most prominent being his fanatic protection of his privacy and his past. His students recall how he refused to be given an aliyah, to recite a blessing for the reading of the Torah, because he did not want his real name to be disclosed. Bachrach relates how he once entered his room and saw a page that had fallen on the floor. Innocently, he bent over to pick it up and noticed that it contained a few lines that looked like mathematical formulas. 'He pounced upon me,' Bachrach recollects, "as if he almost wanted to kill me.'

Although he had the appearance of a filthy vagabond, he was obsessed with hygiene. Bachrach: 'He would never sit with us in the dining hall. We had to leave a tray with his food outside the door of his room and he would eat by himself. The first time I offered him a cup of coffee, he threw it out the window.'

Schweber, in whose Jerusalem apartment Chouchani stayed after living on the religious kibbutzim, relates that 'Chouchani would never let people pass their hands near his food, because he was afraid of contamination.' He was also a demanding teacher. Even Levinas, a great admirer, has dubbed him on more than one occasion a 'cruel teacher.'

The question of his religious observance is but one more of the mysteries surrounding Chouchani. Schweber recalls that 'in my home, he would put on tefillin [phylacteries] each weekday.' Other people are not so certain about his religious observance. What is, however, clear is that, even if he was observant, he was by no means a naive believer. His entire essence constituted a challenge to simple-minded, naive belief and radiated a continual desire to question and test that belief. This apparently was his principal contribution to his students. Vigoda notes that most of his students would later mainly remember his brilliant expertise, but would be hard pressed to describe his theories or technique.



Levinas Studiekring

This is not surprising: Apparently, his chief technique was not presenting positivist philosophical principles, but rather challenging what people assumed to be self-evident.

Vigoda describes Chouchani's method of teaching Talmud thus: He would explain an issue in a certain way, then he would challenge the foundations of the approach used and interpret the issue in an entirely new manner; he would then challenge that approach and continue this process again and again. His teaching relied on questions and skepticism; he was not much interested in answers. Some of his students feared his approach even more than they dreaded his rebuke of their ignorance.

Wiesel relates how a friend who had studied with him under Chouchani in France warned Wiesel that their teacher wanted to weaken the foundations of their belief and admitted that he found Chouchani frightening. That person, notes Wiesel, later traveled to Brooklyn and became the head of a yeshiva and one of the greatest rabbinical authorities of his generation.

Final chapter

In the mid-1950s, Chouchani set off for his final destination, Uruguay, accepting the invitation of a former student from France who had immigrated there. Chouchani resided in Uruguay in deplorable conditions, barely subsisting. Nevertheless, throughout his lifetime, there were rumors that, despite his penurious lifestyle, he had actually accumulated a large amount of money - from the fees he received from well-known people who were his students. This could explain how he had the means to travel around the world. According to Wiesel, the rumors were indeed true. He recalls an incident in France: They were sitting one day in Wiesel's room, engaged in study. Suddenly, he saw soldiers entering the building. They had merely come to examine their identity papers, but Chouchani became terrified and fled. He told Wiesel to look after his old, decrepit suitcase. Suddenly, as Wiesel held it, the suitcase opened and he saw that it contained money and gold. He closed it and, when Chouchani returned to the room, made no mention of the suitcase's contents.

Rosenberg, who, during the 1950s, lived in Argentina, heard about Chouchani and asked him to come to teach him. Chouchani became his teacher only after the collapse of Juan Peron's dictatorship in 1956 and after the removal of the re-



Levinas Studiekring

strictions on travel with respect to Uruguay (which had served as an asylum for anti-Peronists). Rosenberg loved Chouchani very much and tried to take advantage of every opportunity to visit him in Uruguay and study with him. He called him a Socrates without a Plato - that is, a philosopher who questions the complacency of his listeners concerning their beliefs or knowledge, which they consider self-understood, but who have no brilliant disciple to disseminate their philosophy and to present it in a positivist manner.

Rosenberg still feels guilty for not having done more to disseminate Chouchani's ideas. One Sabbath, in January 1968, the two participated in a Bnei Akiva movement seminar in Montevideo. On Friday night Chouchani collapsed, apparently having suffered a heart attack. Rosenberg recollects that a great deal of time was spent in trying to find a physician and 'the doctor who finally arrived lacked the necessary skills.'

That sealed Chouchani's fate. His secrets followed him to the grave. No first name is recorded on the tombstone, which simply reads: 'The wise Rabbi Chouchani of blessed memory. His birth and death are shrouded in mystery.'¹



Mr. Chouchani

1. Published with permission of the author. (Originally published in Haaretz, 26-09-2003).



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XV, december 2010

ISSN 1385-4739

Denken voor een ander

Over de workshop *Denken voor een ander*

Naud van der Ven

Ongeveer eens in de maand geef ik de workshop *Denken voor een ander* aan groepen van deelnemers die afkomstig zijn uit arbeidsorganisaties of opleidingsinstituten. De grootte van de groep kan variëren van vijf tot dertig mensen. De workshop heeft als onderwerp de vraag: 'Wat gebeurt er als de ene mens denkt voor de andere?'. We doen dit voortdurend, en we kunnen ook niet anders, maar daar gebeurt misschien meer dan we denken. Wanneer we, bewust of onbewust, onze ideeën en goedbedoelde plannen over anderen uitstorten, kunnen die anderen daar wel eens heel verdrietig van worden. En als we dat zien, dan is dat verwarrend, want we bedoelen het toch goed?

Aangezien Levinas veel spreekt over deze ontzuiterende ervaring is zijn denken het uitgangspunt voor de stappen die we zetten in de workshop. Levinas stelt dat de confrontatie met het verdriet van een ander over ons optreden bij ons de vraag kan losmaken: 'Waar ben ik eigenlijk mee bezig?', of: 'Loop ik nu over iemand heen?'. Op dat moment, zegt Levinas, zijn we mogelijk blindheid of een illusie op het spoor.

De workshop sluit daarop aan door te onderzoeken wanneer ons denken ons blind maakt en welke confrontaties ons helpen om daarachter te komen en mogelijk een andere weg in te slaan. Uitgaande van Levinas heeft de workshop daarbij een heel specifieke soort van confrontaties op het oog, namelijk de denkschaamte. De bedoeling van de workshop is om dat verschijnsel denkschaamte helder te krijgen. Onderstaand worden de verschillende invalshoeken gepresenteerd waarvan ik in de workshop gebruik kan maken voor het bereiken van die verheldering.

Werkwijze

Op deze plaats is het goed alvast te vermelden dat de denkschaamte door Levinas beschreven wordt als een existentiële schaamte. Dat wil zeggen: een schaamte die de grond van ons bestaan raakt, en dat het nog niet zo simpel is om een dergelijk existentieel verschijnsel helder te krijgen.

In de loop van de tijd ben ik ervan overtuigd geraakt dat dit het beste lukt aan de hand van concrete ervaringen van



denkschaamte, het liefst van de workshopdeelnemers zelf. Die zijn namelijk afgebakend in tijd en plaats, en daardoor goed te onderzoeken zonder meteen in algemeenheden of speculaties te vervallen. Deelnemers die hun ervaring met denkschaamte als casus inbrengen zijn daarover te bevragen en hun antwoorden zijn gezaghebbend omdat ze over hún ervaringen gaan.

Daarom begint iedere workshop met het verzoek aan de deelnemers om na te gaan, bij alles wat over het verschijnsel gezegd wordt, of zij het verschijnsel herkennen. Hebben zij in hun eigen verleden zoiets wel eens meegemaakt? En als dat zo is, om herinneringen aan die ervaringen naar boven te halen, vast te houden of direct in te brengen. Dan kunnen we aan de hand daarvan nader inzoomen op het verschijnsel.

Door deze inrichting van de workshop is de verheldering van het verschijnsel denkschaamte nogal afhankelijk van de ervaringen van de deelnemers en van hun bereidheid om die in te brengen. Er zit daarom een open eind aan deze sessies, maar om te voorkomen dat deelnemers zich tot iets verplicht voelen maak ik duidelijk dat eventuele mislukking van de workshop mijn risico is, en niet dat van hen. Zij hoeven zich dat niet aan te trekken, laat niemand zich verplicht voelen om iets te moeten vertellen.

Kenmerken van denkschaamte

Voordat de deelnemers überhaupt met iets kunnen komen moet hen uiteraard een minimale inleiding in het verschijnsel geboden zijn. Daarvoor dienen de onderstaand beschreven aspecten van het verschijnsel denkschaamte. Deze zijn onderstaand genummerd weergegeven, maar ze kunnen in willekeurige volgorde met de deelnemers besproken worden. Met uitzondering van punt 1 waarin een meer omvattende, globale omschrijving van het verschijnsel wordt gegeven en dat daarom het beste als startpunt kan dienen. De behandeling van onderstaande punten mag op ieder moment onderbroken worden door deelnemers die een eigen ervaring willen inbrengen.

1. Het verschijnsel denkschaamte is als volgt te omschrijven: denkschaamte treedt op waar de ene mens voor de andere denkt en zich daar verlegen onder voelt. Nu is denken voor een ander iets heel normaal. Dat doen we allemaal: een manager wordt ervoor betaald, een ouder doet het voor zijn kind, een verzorger voor zijn patiënt. En het



uitgangspunt voor de workshop is: dat doen we allemaal te goeder trouw, met de beste bedoelingen. Maar er kunnen zich momenten voordoen dat, ondanks onze goede bedoelingen, de ander voor wie we denken, niet gediend is van onze plannen. Hij toont verdriet of een kwetsuur. En dat verrast ons, want we bedoelen het toch goed? Op dat moment kan er sprake zijn van denkschaamte.

Dat duurt misschien maar heel kort, maar even staat je goed bedoelde wereld op zijn kop. Dat kan het begin zijn van reflectie en daarmee van verandering, verandering van binnen uit. Daarom kan die denkschaamte zo vruchtbaar zijn.

2. Denkschaamte gaat over schaamte, en is dus primair een emotie. Het is belangrijk gebleken dat te benadrukken omdat de woorden 'denken' en 'rationaliteit' vaak vallen. Daardoor kunnen deelnemers bij het zoeken naar eigen ervaringen op het spoor worden gezet van denkervaringen, manieren van gebruik van de hersenen. Dat is niet de bedoeling want denkschaamte is primair een emotionele ervaring, ook al is het een emotie die gaat over rationaliteit.

3. Wat voor verduidelijking van denkschaamte kan helpen is om de denkschaamte af te zetten tegen een andere schaamte, namelijk de professionaliteitsschaamte.

Voor denkschaamte geldt: dat is schaamte voor je denken, voor het feit dat je denkt. Dit idee komt regelrecht bij Levinas vandaan. Die meent namelijk dat denken – altijd en per definitie – iets gewelddadigs heeft. Dat heeft er mee te maken dat denken, via de gemeenschappen van de taal, een soort gelijkschakelende werking heeft. Door de woorden die ik gebruik voor zaken in mijn wereld ook te gebruiken voor aanduiding van zaken in de wereld van een ander, rol ik onvermijdelijk mijn definitie van de wereld uit over die ander. Ik definieer zijn wereld in mijn termen. Dat is onvermijdelijk inherent aan ons denken, maar Levinas wijst erop dat je dit grensoverschrijding kunt noemen of imperialisme, uitgeoefend door het denken. En daar kun je je dus voor schamen.

Professionaliteitsschaamte daartegenover is de schaamte dat je je vak niet goed uitgeoefend hebt. Je hebt bijvoorbeeld iets in het honderd laten lopen omdat je niet goed gecommuniceerd hebt, je huiswerk niet gedaan hebt of slordig geweest bent. Dat kan ook heel goed over het denken gaan, dan is het namelijk de schaamte over dat je niet goed of niet goed genoeg nagedacht hebt.



Levinas Studiekring

Het verschil is dat in de professionaliteitsschaamte het denken zelf niet ter discussie staat. In de denkschaamte wel en dat geeft die schaamte zijn existentiële karakter. In feite is er sprake van een klemsituatie: het denken is gewelddadig, maar wij mensen zijn nu eenmaal denkende wezens, dus we kunnen het ook niet laten. Dat laatste is trouwens iets wat Levinas beslist niet zou willen propageren.

Het verschil tussen professionaliteitsschaamte en denkschaamte is niet in iedere casus zo gemakkelijk te maken, maar aan de hand van de volgende pregnante formuleringen kan het soms goed zichtbaar worden. Het verschil tussen professionaliteitsschaamte en denkschaamte is namelijk te benoemen als het verschil:

- Tussen te weinig en te veel denken.
- Tussen 'ik doe iets fout' en 'ik doe iemand pijn'.
- Tussen 'foutje' en 'ik wals over haar heen'.
- Als effect van de schaamte: tussen verandering van binnenuit en verandering van buitenaf.

Dit verschil is soms lastig, maar als het aangewezen kan worden in de ervaring dan heeft het vaak een verhelderend effect. Om die reden is een van de veel gestelde vragen aan een casusgever: "Voelde die ervaring nu als denkschaamte of als professionaliteitsschaamte?".

4. Een andere manier om de denkschaamte te onderscheiden van andere soorten schaamte is door het tragikomische karakter ervan te belichten. De denkschaamte heeft niet alleen maar iets pijnlijks, dat heeft het zeker óók, maar daarnaast heeft het iets komisch of tragikomisch: je bedoelt het goed, maar het pakt verkeerd uit.

Dat tragikomische karakter van de denkschaamte is belangrijk, want dat kan helpen voorkomen dat alle nadruk op een persoonlijk falen komt te liggen. Zeker, je doet iets wat je eigenlijk niet wilt en je voelt je daar ook verantwoordelijk voor. Maar tegelijkertijd is het duidelijk dat die grensoverschrijding van het denken gegeven is met ons menszijn en dat existentiële aspect geeft het falen iets verbroederends. Het zit in ons bestaan ingebakken.

5. Er is een verhaaltje waarin de essentie van de denkschaamte naar voren komt. Het verhaaltje komt uit het boek *Met gevoel voor realiteit* van Wim van Dinten. Van Dinten beschrijft daarin een reis met een collega door de Verenigde Staten. Onderweg naar San Francisco besluiten zij in het plaatsje Bishop te overnachten.



Levinas Studiekring

Nadat we in een hotel hadden ingecheckt, liepen we naar een restaurant. Bij een benzinepomp passeerden we een camper. Er stapte een man uit: ik schatte hem achter in de dertig, hij was een beetje vuil en ongeschoren. Hij viel me op omdat hij wat hulpeloos om zich heen keek. Achter de voorruit keken drie honden ons aan.

Terwijl wij langs liepen, sprak hij ons aan. Hij zei dat hij geen geld had en vroeg of wij wat voor hem hadden zodat hij kon tanken. Hij was heel zachtvaardig, toonde geen enkele agressie. Ik gaf hem vijf dollar.

Ik vroeg hem of hij steeds met die drie honden rondreisde. "It are no dogs sir, it are people." Ik dacht dat hij mij niet begrepen had, wees op de honden in de cabine en herhaalde mijn vraag. Opnieuw antwoordde hij: "It are no dogs sir, it are people."

Mijn collega vroeg hem of er voor hem geen verschil was tussen honden en mensen. Hij zei dat er veel verschil was, dat honden veel meer liefde gaven en veel betere levenspartners waren. Wij keken hem aan, pauzeerden even. Mijn collega zei dat er dan toch nog zoveel verschillen waren dat je honden ook dan geen mensen noemt. Hij keek ons wat langer aan, nog steeds zonder enige agressie. Hij gaf me de vijf dollar terug en liep weg. Ik wist niets te zeggen, voelde me ruw, lomp en agressief.¹

In dit korte fragment komt veel samen van de gedachten van Levinas over, wat hij noemt, de gewelddadigheid van het denken. Om te beginnen is er de geheel natuurlijke neiging van het denkende en kennende subject - hier belichaamd in de ik-figuur en zijn collega -, tot het definiëren van de wereld. De eigen betekenisgeving wordt uitgebreid tot iets vanzelfsprekends voor iedereen. Dan is er, in reactie daarop, de raadselachtig zwijgzame blik van de aangesprokene, die verdriet en verzet suggereert, maar volkomen weerloos is. Dat is aanleiding tot een diep gevoel van schaamte en zelfs schuld van de ik-figuur.

Het verhaaltje maakt duidelijk dat de denkschaamte eigenlijk gaat over een grensoverschrijding: je bent in jouw definitie van de wereld zó ver gegaan dat je een ander gekwetst hebt, zonder dat je dat wilde.

6. Denkschaamte gaat over iets kleins maar is tegelijkertijd iets groots. Soms, nadat deelnemers aan de workshop twee uur lang intensief gesproken hebben over dat verschijnsel 'denkschaamte', dan merken ze op: 'Maar het is wel iets heel kleins hè?'. Dat klopt, we hebben het dan gehad over confrontaties van vaak niet langer dan een

1.W. van Dinten, *Met gevoel voor realiteit* 2002, p. 253



Levinas Studiekring

split second, tussen niet meer dan twee mensen, en vaak ook nog naar aanleiding van iets ogenschijnlijk onbenulligs. De grensoverschrijding die het denken voor een ander met zich mee kan brengen is namelijk op die momenten het heftigste voelbaar. Als de denker aan het gezicht van zijn gesprekspartner ziet: nu ga ik te ver, terwijl ik het zo goed bedoel – dan slaat de denkschaamte indringend toe. Dat is alles. Maar dat kleine is tegelijkertijd heel krachtig. In dat kleine gebeurt ook filosofisch gezien iets heel belangrijks: het denken – juist ook het goedbedoelende, euforische denken – maakt kennelijk brokken. En het denken komt daar niet zelf achter, maar heeft kennelijk iets van buiten nodig om zich daarvan bewust te worden. De autonomie waar we zo graag in geloven redt het niet zonder heteronome momenten.

Hoe groot dit thema dan onmiddellijk wordt kan blijken uit de politieke geschiedenis van de twintigste eeuw. Met name de ontwikkelingen binnen de verschillende communistische experimenten geven te denken. Goede bedoelingen kunnen de oorspronkelijke communistische voortrekkers niet ontzegd worden, en denkkraft ook niet. Maar tegelijkertijd is afschuwelijk duidelijk geworden dat het ongecorrigeerde geloof in eigen denkkraft en in de eigen definitie van de wereld monsters baart. Ook al heb je met iedereen het beste voor. Als de corrigerende kracht van dissidenten wordt genegeerd of uitgeschakeld toont het denken zijn gewelddadige kant. Tot wat voor ellende dat geleid heeft weten we inmiddels allemaal. Dus zo groot is het ook.

Afronding

In het algemeen komen binnen een half uur à drie kwartier bij deelnemers herinneringen los aan ervaringen van denkschaamte. Als zij die inbrengen werkt in de meeste gevallen het vertellen en bevragen daarvan meer verhelderend dan uitleg over het verschijnsel via een van de boven beschreven kenmerken. De workshop wordt vanaf dat punt dus vooral gevoed door de inbreng van de deelnemers. Omdat verhalen zo verhelderend zijn heb ik zelf meestal nog een of twee verhalen achter de hand waarmee ik de workshop kan afronden.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XV, december 2010

ISSN 1385-4739

Recensie van Dag Aasland's 'Ethics and Economy: After Levinas'¹

Naud van der Ven

Dag Aasland heeft met *Ethics and Economy: After Levinas* een elegant en intelligent boek geschreven in zeer toegankelijke taal. Het boek bespreekt onder andere de tekortkomingen van veel van de gangbare bedrijfsethiek, de mogelijkheden om met behulp van de filosofie van Levinas een meer geloofwaardige verhouding te vinden tussen business en ethiek, en de vraag welke presentatie van Levinas daaraan wel, en welke daaraan niet kan bijdragen.

Voor zijn plaatsbepaling ten opzichte van de gangbare bedrijfsethiek vertrekt Aasland vanuit een onderscheid tussen *ethics for business* en *ethics in business*. Die laatste omschrijft hij als 'as incidents found in business being alternative to that of pursuing one's self-interests' (p.19). Dat is, aldus Aasland, geen gangbare opvatting want in de conventionele ethiek 'there is no room for the idea that it is possible to do otherwise than pursuing one's self-interest'(p.5). Ethiek is daar geworden 'from being primarily a humanistic discipline about what it means to be a human being, to becoming a required professional and business ethics, expected to be a useful tool for professionals, for industry and for public authorities' (p.37). Maar Aasland weigert om dat ethiek te noemen. 'Ethics for business is not an ethics (because it is for oneself) but instead a part of business administrative, instrumental knowledge'(p.20). Wat Aasland wil is een meer geloofwaardig concept van de verhouding tussen ethiek en economie.

Om zo'n concept te vinden gaat hij te rade bij Levinas en hij formuleert voor die actie twee sympathieke uitgangspunten (p.4). Het eerste is dat hij niet moralistisch wil worden en het tweede dat hij wil uitgaan van het goede dat er al is, hoe onmogelijk dat ook mag zijn.

De leidende vraag voor Aasland is: waarom zou een mens iets anders willen doen dan wat hem het hoogste gewin oplevert. Die vraag valt vervolgens in twee vragen uiteen:

1. Waar komt het idee vandaan dat het mogelijk is om in je handelen niet jezelf te bevoordelen?
2. Hoe kan dit idee – dat we het 'idee van het goede' of 'ethiek' kunnen noemen – omgezet worden in praktisch gedrag?

1. Aasland, D. (2009). *Ethics and Economy: After Levinas*. London: MayFlyBooks.



Levinas Studiekring

De reden dat Aasland zich voor de behandeling van deze vragen richt op Levinas is dat diens filosofie – anders dan de gangbare bedrijfsethiek – de uniciteit van de eenling en de ontmoeting daarmee respecteert, maar bovendien oog heeft voor de inbedding van dat verschijnsel in de samenleving met niet één Ander, maar vele Anderen. De geraaktheid door de enkelvoudige Ander brengt Aasland onder de noemer *mercy*, en de organisatie van de meervoudige anderen in de samenleving onder de noemer *justice*. Het belang van Levinas is nu dat hij ons helpt ‘in finding a meaningful, general connection between mercy and justice’ (p.61).

Dat impliceert dat Levinas, via zijn aandacht voor het maatschappelijke spel, oog heeft voor de drang tot zelfhandhaving van het individu (de *conatus*) en daar een legitieme plaats aan toekent. ‘What is often denoted as greed is an expression of the same *conatus* and should thus be easy to understand; expressions of the opposite may easily seem hypocritical’ (p.82). Dat vindt Aasland prettig realistisch aan Levinas.

Voor een dergelijke presentatie van Levinas is het, zoals gezegd, wel nodig om afstand te nemen van een aantal traditionele interpretaties van Levinas. Het zal bijvoorbeeld duidelijk zijn dat bij Aasland voor een bepaalde vrome uitleg, waarbij het zelf altijd moet wijken voor de ander, geen plaats is. Dat zou zich ook lastig in verband laten brengen met economie. Een bepaalde mate van zelfgerichtheid ‘is neither meant here as something negative, nor as being morally blameworthy. Your understanding *must* be self-centred’ (p.30).

Verder is het zo dat ‘most presentations of his philosophy concentrate on the encounter with the Other, and may thus cause the misunderstanding that this is his ethics, and consequently a quite impossible one’ (p.70). Zij vergeten de nadruk bij Levinas op de ontmoeting met de derde. ‘Levinas addresses here an issue that is often neglected in ethical literature: I face not only one other person, but other others as well’ (p.71).

Tenslotte gebeurt het wel dat Levinas’ filosofie wordt opgevat als een leer, en daar wil Aasland voor waken want ‘[Levinas’s] philosophy does not end up with a certain ethical theory, presented as an addition to knowledge and its understanding of empirical reality’ (p.76).



Levinas Studiekring

Dit lijken mij stuk voor stuk goede uitgangspunten voor een behandeling van Levinas. Ik ben het in ieder geval met Aasland eens dat een dergelijke – zeg maar vrome – soort interpretatie van Levinas nergens toe leidt.

De waakzaamheid tegen een Levinassiaanse ethische theorie deel ik ook. Als ik hier een vraagteken bij plaats is het niet omdat dat uitgangspunt niet goed is maar omdat ik er niet zo zeker van ben dat Aasland dat consequent vasthoudt. Ik betwijfel of hij geslaagd is in het helemaal vermijden van een nieuwe ethische theorie. Is het formuleren van een idee, ook al is het de idee van het goede (zie boven), al niet teveel een concessie? Kan Aaslands idee ook niet op zijn beurt leiden tot ideologie?

Het is onmiskenbaar waar dat Aasland zich zeer bewust is van de gevaren van het formuleren van ideeën en theorieën. Voordat je het weet ben je verstrikt in 'the moralising trap of an ethical perspective. By what right do I ask another person why he or she fails ethically?' (p.5). Maar ondanks zijn besef van deze valkuil komt Aasland soms gevaarlijk dicht in de buurt van een nieuwe ideologie. Bijvoorbeeld als hij zich afvraagt welke invloed ethiek in de zin van Levinas zal hebben voor 'how we behave, or, rather, how we should behave, towards others and in society' (p.84). Is het woordje 'should' hier wel op zijn plaats?

En ligt het niet dicht tegen moralisme aan als hij zegt 'I cannot choose not to respond to the call of the Other. I cannot escape the appeal in the face of the Other. I have to respond' en als je dat niet doet dat je dan pretendeert 'that the Other is invisible, which is a violation of him or her' (p.69). Rudi Visker protesteert tegen deze absolute claims die je kunt ontlenuen aan het werk van Levinas. Visker (2003, p.263) kan zich best vormen van onverantwoordelijkheid en ongevoeligheid voor de ander voorstellen die niet onethisch zijn. Ik denk dat Visker daar wel een punt heeft.

Ik vraag me af of de nadering door Aasland van de valkuil te maken kan hebben met de neiging naar universaliteit en ontologie die hij niet helemaal van zich af kan schudden, ondanks zijn besef van de gevaren daarvan.

Als Aasland op pagina drieëntwintig uitlegt dat algemene theorieën geen verklaring kunnen geven voor het optreden van de idee van het verkeerde, houdt hij niettemin vast aan het universele. Hij stelt daar namelijk tegenover dat '[t]he answer must be found in some universal human reactions



Levinas Studiekring

that are not contained in conventional knowledge. There must be something in humanity which causes our negative reactions to such acts' (p.23).

En het volgende is naar mijn opvatting een indicatie dat Aasland met zijn eigen ontologie in de weer is. Hij zegt op pagina zevenentachtig dat taalspelen of ontologieën de neiging hebben om zichzelf als meer ontologisch te beschouwen dan andere taalspelen. 'They deny the responsibility that actually is "more ontological" than these linguistic constructions' (p.88; onderstreping van Aasland).

De paradox die hier zichtbaar wordt – van bestrijding van ontologie met nieuwe ontologie – is overigens ook bij (vooral de late) Levinas zelf al zichtbaar. Want is dat niet wat er gebeurt als Levinas in *Autrement que Être* een sterke nadruk legt op de structuur van het subject? Zijn opvatting van het subject als een gelaagdheid met een onderliggende oudere structuur en een later komende bovenliggende structuur komt mij voor als een ontologische exercitie. Levinas komt hier ook de dogmatiek zeer nabij. De echo daarvan is bij Aasland te horen als hij het subject in de persoon van Solweig (uit Ibsen's *Peer Gynt*) omschrijft als 'Ik-voor-de-Ander', een laag die voorafgaat aan haar zelfgerichtheid (p.47).

Ik weet het, de tegenwerping dat kritiek op talige constructies zich weer bedient van talige constructies is niet origineel, maar daarom niet minder waar. Het is gewoon heel moeilijk om in de verwerping van universaliteit niet opnieuw in universaliteit te vervallen. Maar op sommige plekken omhelst Aasland de nieuwe universaliteit wel heel expliciet. Ik zou zeggen: niet doen, laten we niet te snel iets universeel noemen.

Misschien dat ik zulke theorieën en concepten die algemene waarheden pretenderen wel te vroeg meen waar te nemen, want ik neem die theorieën ook waar als Aasland zegt dat ze er waarschijnlijk helemaal niet zijn. Ik doel op een interessante passage aan het eind van zijn boek. Aasland werpt daar de vraag op of management theorieën wel beschouwd moeten worden als theorieën in de gebruikelijke zin van het woord. Auteurs uit de hoek van de Kritische Dialectiek doen dat wel en als zij dan bijvoorbeeld de geglobaliseerde markteconomie bekritisieren dan gaan zij er, meestal stilzwijgend, vanuit dat 'business life is also based on some kind of dogmatic ideas, theories and/or ideologies. The apparent lack of effect of these attacks on common business life and the global market economy, however, may be



Levinas Studiekring

caused by the possible fact that business conduct is *not* based on any dogmatic thought, nor any ideology – it may not even depend on a theory' (p.87).

Ik deel die twijfel niet met Aasland. Ik zie op de business schools weldegelijk het denken aan het werk. Ik zou zelfs zeggen dat de concepten daar veel belangrijks gemeen hebben met de conceptualiteit van de Kritische Dialectiek: beide werken met theoretische modellen doen aan academische toetsing en misschien nog wel het belangrijkste van alles: wekken een zeker hooggestemd geloof op in het eigen denkwerk. Zelfs de zo smalle basis van dereguleringsideeën, financiële innovaties en risicodekkingsmodellen bleek een gigantisch potentieel van gelovigen te kunnen mobiliseren, van academisch tot breed-populair. Dat de kritiek daarop van een aantal weldenkenden geen effect had wil niet zeggen dat er geen sprake was van dogmatisch denken. Misschien belichaamden die modieuze denkbeelden wel bij uitstek de blindheid van het denken die alle dogmatiek, ideologie en theorie – volgens Levinas: per definitie - aankleeft.

Zo bezien zijn zowel de organisatiekunde als de filosofie en de ethiek elk gewoon taalspelen, ontologieën en ideologieën. De relativering die in die vaststelling besloten ligt mag wat mij betreft ertoe leiden dat we aan geen enkel idee – niet in management maar ook niet in de filosofie – een heel grote waarde toekennen. Dus ook niet aan de idee van het goede of een Levinassiaanse ethiek. Want ieder idee kan gaan woekeren en ideologie worden. Dus het idee kan niet de ervaring zelf vervangen. Het lijkt mij beter om de voortgaande ethische ervaringen als uitgangspunt te nemen.

Aasland doet dat zelf waar hij van de idee van het goede eerder een gebeuren maakt dat soms optreedt en soms niet, dan een concept, wat al gauw iets permanents en stabiels heeft. 'It is an important observation that this idea of the good does not always occur to the subject, nor that it always arouses attempts to find more just solutions' (p.83).

Deze visie biedt tevens de mogelijkheid dat de pragmatiek waar Aasland op uitkomt als basis voor het zakelijk leven in plaats van theorie, ook wel eens de richting zou kunnen wijzen voor de dragende grond van de Kritische Dialectiek: de pragmatiek namelijk van de interactie tussen mensen waarin soms ineens de een zich verantwoordelijk voelt voor de ander (p.87).

2. Dit artikel is opgenomen met toestemming van de auteur.

Of is 'dragende grond' alweer teveel ontologie?2



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XV, december 2010

ISSN 1385-4739

Review of Shlomo Malka's 'Emmanuel Levinas: His Life and Legacy'¹

Yair Sheleg

Emmanuel Levinas: Biografia by (Emmanuel Levinas: La vie et la trace, by Salomon Malka; translated into Hebrew by Daniel Yoel), Resling, 312 pages, NIS 94 (Published in English in 2006 as 'Emmanuel Levinas: His Life and Legacy,' translated by Michael Kigel and Sonia M. Embree; Duquesne University Press, \$21.50)

This biography of the man who popularized the idea of the individual's responsibility disappoints in not telling us enough about his thought, but it does succeed in capturing the complexity of Levinas's personality.

For most of his life, the French Jewish philosopher Emmanuel Levinas (1906-1995) was quite an anonymous figure. He taught in educational institutions, but was not considered a man of academia. His primary work was running a preparatory school for Jewish teachers of Mizrahi background - those whose families came from the Middle East or North Africa - even though Levinas was a European Ashkenazi Jew through and through, having been born in Lithuania. In philosophical circles, he was known for his translations into French of the writings of Edmund Husserl, his philosophical mentor, rather than as an independent thinker.

Fame came to Levinas only in the 1980s, after he had already reached old age. Prior to that, he was known as an educator and thinker only among members of the Jewish community in France, largely as a consequence of his annual 'Talmudic readings,' which he delivered at a conference of Jewish thinkers. At each gathering, Levinas would delve into a hot intellectual topic by way of a refreshing midrashic interpretation of a Talmudic subject.

But the tide turned in recent decades; Levinas came into vogue as a star in the world of philosophy and his books were translated into many languages. Some of France's most important Jewish thinkers, such as Bernard-Henri Lévy and Alain Finkielkraut, view him as a spiritual mentor (as did the late Jacques Derrida, who conveyed how deeply indebted he was to Levinas). Universities and religious institutions began to offer courses on Levinas, and his 'Nine Talmudic Readings' became an international best seller.

1. Published in Haaretz as: 'Talmudic thinker / The loneliness of the ethical philosopher'



Levinas Studiekring

The Levinas fad in Israel was reinforced further by the release of a first biography of him in Hebrew, written by the French journalist Salomon (Shlomo, in Hebrew) Malka, himself a student of Levinas at the Ecole Normale Israelite Orientale, in Paris, and the director of Radio de la Communaute Juive, a Paris-based radio broadcast service for the French Jewish community. Malka, who has already published a book on Levinas's teachings, focused this time on the story of the philosopher's life, one that renders his subject's experiences as typical of the ordinary Jew in the last century. This approach derives partly from the fact that Levinas's life spanned most of the 20th century, but also works because it includes two central elements: the Holocaust and the tension between tradition and modern life.

Levinas grew up in a traditional Jewish family in Lithuania, and he observed religious commandments throughout his entire life. Yet his family's escape from Lithuania to France after World War I kept him from receiving a comprehensive Jewish education, and until after World War II, most of his education revolved around general philosophy, with a focus on phenomenology.

During World War II, Levinas served in the French army and was taken captive by the Germans. His status as a French soldier saved him from being murdered as a Jew, but he did witness firsthand the horrors of the Nazis, something that heightened his philosophic interest in ethics to the point that he developed a worldview championing total 'responsibility for the other.' The concept of the other has become a significant one in the philosophical and ethical discourse of recent decades, and it owes much of that prominence to the centrality with which it was viewed by Levinas.

Following the war, there were two other developments that determined the course of his life: Levinas's decision to dedicate himself to Jewish education at the teachers' preparatory school and his relationship with 'Monsieur Shoshani' (Chouchani, in French), a mysterious rabbinic genius who was said to have known the entire Talmud by heart and who wandered around the world after the Holocaust before settling in France. There, he taught Talmud to Levinas (and, separately, to the writer Elie Wiesel). Levinas always acknowledged that the Talmudic education he received, along with the guidance that enabled him to provide the Talmudic commentaries for which he became known throughout the Jewish world, was in essence obtained from Monsieur Sho-



Levinas Studiekring

shani, whose real name and origin remain unknown more than four decades after his death.

Malka does not claim to present a chronological account of Levinas's entire life, nor does he attempt to come off as an omniscient storyteller. On the contrary, this is a biography with an annotative theme. It does touch on the key periods in Levinas's life, yet it does not offer a complete picture of that life. Rather, it includes general notes on the period in question and its significance for the protagonist. The structure of the book also highlights this annotative nature; whereas the book's first part is dedicated to various periods in Levinas's life, as is customary in all biographies, its second part focuses on significant figures in his life. It includes a number of quotes from interviews with those figures or with others who provided details about them.

The most conspicuous weakness of the book is its failure to delve into its subject's thought process. It's reasonable for the biography of a philosopher to center on his life story rather than his philosophy, but such a biography cannot make do with citing the names of his books while dedicating barely a single word to their content. In a number of instances, Malka cites 'Totality and Infinity' as Levinas's most significant book, yet he does not tell us anything about it. The book also lacks an analysis of the significance of the concept of the other.

It is not only the philosophy that is shortchanged. On numerous occasions, Malka's book lacks the full, exact context of key events in the life of the philosopher. The reader learns of the significance of the Shoshani-Levinas relationship from Levinas's perspective, without being told much about the circumstances of how the two met, how often they met, the nature of their study sessions or the duration of their relationship. On the other hand, there is also an advantage to Malka's method of writing, which emphasizes the complexity of Levinas's personality. A conservatively written biography in which the story is told in chronological order would likely have allowed that to get lost in the details, but in Malka's work, the complexity is impossible to avoid. It is evident that he values, even adores, Levinas, yet he does not shy away from sketching problematic elements of his character. He describes the man whose philosophy was guided by ethics and responsibility for the other as someone who in practice was demanding and difficult, someone who detested mediocrity and who tended to mock and act cruelly toward those closest to him.



Levinas Studiekring

Levinas is also described as a man who was 'difficult to live with; a man whose entire existence centered around his head, and who struggled to meet the demands of the real world.' Malka quotes Levinas's son, Michael, who discusses the writer's anxiety and solitude that plagued his father. Speaking soberly, Michael is firm in describing the dilemma of a thinker who was not a member of the academic establishment, 'a man for whom one telephone conversation with a figure of the establishment was for him a drug that restored his self-confidence.'

Toward the end of the book, Malka returns to the dramatic turnaround in Levinas's standing, tying it to the social changes underway in France in recent decades, which moved various groups in the Jewish community, as well as Catholic institutions, to seek out Levinassian ideas. Malka argues that Levinas's philosophy became more popular because it fit well into an era that had begun to loathe grand ideologies. Emmanuel Levinas was able to view the world through a prism that saw ethics as being dependent not on the big 'isms,' but on each person's obligation to the individual standing before him.²

2. Published with permission of the author
(Originally published in Haaretz, 31-05-2009)



Levinas Studiekring

Personalia van de auteurs

Johan Goud is hoogleraar Religie en zingeving in literatuur en kunst aan de Universiteit Utrecht.

Marcel Poorthuis is hoogleraar Interreligieuze dialoog aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg.

Mirjam van Riessen studeerde Fysische Geografie en Filosofie en is nu werkzaam als docent wiskunde op een middelbare school. Zij studeerde af op het onderwerp 'Eschatologie als fundament van de ethische relatie bij Levinas'.

Yair Sheleg is een commentator op het gebied van religieuze zaken voor het Israëliësche nieuwsblad Haaretz.

Naud van der Ven promoveerde in 2006 op het proefschrift 'Schaamte en verandering. Denken over organisatieverandering in het licht van de filosofie van Emmanuel Levinas'. Hij is werkzaam als kwaliteitsmedewerker bij het stadsdeel Amsterdam-Centrum, en verzorgt workshops zoals beschreven in dit nummer voor organisaties en bedrijven.



Levinas Studiekring

Colofon

De Levinas Studiekring geeft sinds 1995 twee maal per jaar, of eenmaal per jaar in een dubbelnummer, het wetenschappelijke tijdschrift *Mededelingen van de Levinas Studiekring* uit. Vanaf 2010 verschijnen de *Mededelingen van de Levinas Studiekring* als e-journal op:
www.levinas.nl.

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, *Loyola University Chicago*
Prof. dr. M. Poorthuis, *FKT Universiteit van Tilburg*
Dr. A. Schulte Nordholt, *Universiteit Leiden*

Hoofdredactie

Prof. dr. J. Duyndam
Prof. dr. R.D.N. van Riessen

Correspondentieadres

Prof. dr. J. Duyndam
Universiteit voor Humanistiek
Postbus 797
3500 AT Utrecht
j.duyndam@uvh.nl

Bijdragen – artikelen en recensies – en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. Teksten dienen te worden aangeleverd in Word als e-mail attachment.

De *Mededelingen* worden gratis ter beschikking gesteld aan de leden van de Levinas Studiekring. Losse (oude) nummers zijn verkrijgbaar door storting van € 25 op de ING/Postbankrekening van de Levinas Studiekring: 5179094. Op www.levinas.nl staat een overzicht van reeds verschenen jaargangen.

ISSN 1385-4739
Houten (Nederland)