



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXI, december 2016

ISSN 2542-3894

Inhoud

1. Woord vooraf – *Joachim Duyndam en Renée van Riessen*.....1
2. “Ik geloof niet in het goede, ik geloof in goedheid” – *Roger Burggraeve*.....2
3. Goedheid in Leven en Lot – *Klaas de Pater*.....51
4. The Balance of Enjoyment. The Truth of Hedonism in Levinas – *Joachim Duyndam*.....65
5. Personalia van de auteurs.....80
6. Colofon.....81

Woord vooraf

Joachim Duyndam en Renée van Riessen

Voor u ligt – of straalt u vanaf een scherm tegemoet – de 21^e jaargang van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. Deze jaargang opent met een grote bijdrage van Roger Burggraeve, nestor van de Levinas-kenners en -interpreten in het Nederlands taalgebied en daarbuiten. Het is de uitwerking van de lezing die hij in oktober 2015 hield op de studiedag van de Levinas Studiekring over Levinas en zijn leeftijdgenoot de Russisch-joodse schrijver Vasily Grossman. Ook het tweede artikel in het voorliggende nummer, van de hand van Klaas de Pater, is afkomstig van deze zelfde studiedag. Het is de bewerking van diens co-referaat bij de lezing van Burggraeve. In het derde artikel in dit nummer, tenslotte, bespreekt Joachim Duyndam de belangrijke notie van het genieten bij Levinas. Anders dan sommige commentatoren menen, laat Duyndam zien dat ‘mijn genieten’ voor Levinas niet haaks staat op, maar cruciaal is voor mijn verantwoordelijkheid voor de ander.

De redactie wenst u veel genoegen met dit nummer, en ziet zoals altijd uit naar reacties.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXI, december 2016

ISSN 2542-3894

1. V. Grossman, *Leven en lot*, Amsterdam, Balans, 2010 (5^{de} druk) (verder aangehaald als: G).
2. Opvallend detail is dat Levinas geboren werd in hetzelfde jaar als Grossman, namelijk 1905. Levinas zag het levenslicht, althans volgens zijn Litouwse identiteitskaart, op 30 december 1905 (Kovno, huidige Kaunas, toen nog behorend tot tsaristisch Rusland, waar dus ook nog de Juliaanse kalender van kracht was). Volgens de Gregoriaanse kalender is 12 januari 1906 de geboortedatum van Levinas – datum die in vele geschriften over Levinas te vinden is. Grossman werd op 12 december 1905 geboren in Berdichev, toenmalig tsaristisch Rusland, nu Oekraïne.
3. E. Levinas, 'Au-delà du souvenir. Leçon talmudique,' in: J. Halpérin & G. Levitte (éds.), *Mémoire et histoire: données et débats*, Paris, Denoël, 1986, 159-175. Opgenomen in: ID., *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, 89-105, vooral pp. 101-105 (verder aangehaald als: HN).
4. 'Portrait – Emmanuel Levinas se souvient...' (en dialogue avec Myriam Anissimov, 1985), in: *Les Nouveaux Cahiers*, 21 (1985), nr. 82, 30-35, vooral pp. 33-34 (verder aangehaald als: PO); 'Entretien' (propos recueillis par Laurent Adert et Jean-Christophe Aeschlimann, février 1985), in: J.-C. Aeschlimann (réd.), *Répondre d'autrui: Emmanuel Levinas*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1989, 9-16, vooral pp. 15-16 (verder aangehaald als: RA); 'Entretien préparatoire avec Emmanuel Levinas sur l'argent, l'épargne et le prêt (le 10 avril 1986 à Paris),' in: R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven, Peeters, 1997,

“Ik geloof niet in het goede, ik geloof in goedheid”

Of hoe Levinas in zijn sociaal-ethisch denken een plaats geeft aan Vasili Grossman

Roger Burggraeve

Inleiding

In 1985 duikt de roman 'Leven en lot'¹ van de Russisch-joodse schrijver Vasili Grossman (1905-1964)² op in de geschriften van Levinas (1905-1995), onder meer in een volle paragraaf van een talmoedles 'Au-delà du souvenir', die hij in december 1985 bracht op 'Mémoire et histoire', het 25^{ste} 'Colloque des intellectuels juifs de langue française' te Parijs.³ Vanaf die periode verwijst Levinas, hoofdzakelijk in interviews,⁴ naar Grossman's roman, waarover hij getuigt: "een boek dat grote indruk op me heeft gemaakt is: 'Leven en lot' van Vasili Grossman, uit het Russisch vertaald en dat ik ook in het Russisch las" (EFP 133).⁵ Toen François Poirié Levinas in zijn groot interview (april-mei 1986) vroeg wie hem vanaf de jaren 1945 tot dan als intellectueel het meest had 'bekoord', noemt hij tussen verschillende andere ook Grossman: "Naast de meesters van de fenomenologie las ik vooral teksten waarin ik geïnitieerd werd door M. (*Monsieur*) Chouchani⁶ en die me veel belangrijker leken. Ik herinner me Léon Brunschwig, maar er was ook Blanchot, Jean Wahl, Ricoeur, Derrida, en ook Vasili Grossman en de Israelische romanschrijver Agnon..." (EFP 132). Levinas' interesse voor het boek van Grossman is niet die van een literatuurwetenschapper of historicus, bekommerd om een objectief-wetenschappelijk relaas over ontstaan, achtergrond en inhoud van het boek, maar van een filosoof die in de volle wasdom van zijn denken verkeert. Zijn lezing is gekleurd, en ook beperkt. Ze besteedt geen aandacht aan bepaalde aspecten van het werk van Grossman, zoals zijn visie op het christendom en op vrijheid⁷, of zoals zijn visie op het stalinistisch 'kampsysteem'⁸ als eigen vorm van rationaliteit en wetenschappelijkheid en als test voor een toekomstig samenlevingsmodel, of als paradigma van de totalitaire werkelijkheid. Zijn lezing en interpretatie gebeurt dus vanuit het perspectief van zijn eigen denken over gelaat, verantwoordelijkheid en samenleving. Zonder na te laten het boek zelf van Grossman ter hand te nemen, sluiten we hier bij Levinas' lezing aan door concreet op zoek te gaan naar de manier waarop hij resonanties van zijn denken in het meesterwerk van Grossman heeft herkend, en vooral hoe deze resonan-



31-67, vooral pp. 46-47 (verder aangehaald als: ELSA); 'Entretiens Emmanuel Levinas François Poirié,' in: F. POIRIÉ, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, 61-136, vooral pp. 132-135 (verder aangehaald als: EFP); 'La proximité de l'autre' (entretien avec Anne-Catherine Benchemel, 1986), in: E. Levinas, *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, 108-119, vooral pp. 116-118 (verder aangehaald als: AT); 'L'autre, utopie et justice' (entretien avec J.M & J.R. de la revue 'Autrement', 1988), in: E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1990, 253-264, vooral pp. 260-262 (verder aangehaald als: EN); 'La vocation de l'autre' (entretien avec Emmanuel Hirsch, 1988), in: ID., *Racismes. L'autre et son visage*, Paris, Cerf, 1988, 89-102, vooral p. 92 (verder aangehaald als: VA); *De l'oblitération* (entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno), Paris, Éditions de La Différence, 1990, 7-32, vooral p. 20 (verder aangehaald als: DO); 'Au nom d'autrui' (entretien avec Luc Ferry, Raphaël Hadas-Label, Sylviane Pasquier), in: *L'Express*, 1990, 13 juillet, 60-66, vooral pp. 61-62 (verder aangehaald als: NA).

5. Toen Grossman, te optimistisch over het toenmalige Sovjetregime (Chroestjov), in 1962 zijn boek ter publicatie aanbood, werden bijna alle kopieën van het manuscript van zijn werk (geschreven in de jaren 1950 en voltooid in 1960), tot en met de carbonbladen van de schrijfmachine, door de Sovjetcensuur (KGB) in beslag genomen en vernietigd (HN 101-102). Bij wonder kwam een verloren gewaande kopie in Zwitserland terecht, waar het dan in het Russisch, maar ook in het Frans verscheen: *Vie et destin* (uit het Russisch vertaald door Alexis Beredowitch, met de medewerking van Anne Coldefy-Faucard, met een voorwoord door Efim Ekind, Lausanne, Éditions de l'Age d'Homme, 1980. Het werk verscheen later ook bij: Paris-Lausanne, Juliard, Age d'Homme, 1983 en als 'livre de poche' in 1987 bij: Paris, Presses Pochet.

6. Levinas kwalificeert hem in zijn autobiografische bijdrage 'Signature' als "maître prestigieux – et impitoyable – d'exégèse et de Talmud" (E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel,

ties hem geholpen hebben om bepaalde aspecten van zijn denken, voornamelijk over de verhouding tussen samenleving en ethiek, scherp te stellen. Zo zijn we in staat Levinas zelf beter te begrijpen en recht te doen.

In een inleidend, eerste deel van onze bijdrage geven we aan hoe hij, vanuit zijn visie op 'zijn' en 'anders dan zijn', een alternatief fundament voor het samenleven zoekt, helemaal voorbij Thomas Hobbes. In een tweede beweging zet Levinas ons, vertrekkend bij de 'derde', op het spoor van de ethische noodzaak van rechtvaardigheid en staat. Tegelijk laat hij ons daarvan de schaduwzijde zien. Het is precies daar dat Grossman zijn intrede doet met zijn groeiende argwaan tegenover Stalins totalitair regime van het 'goede' dat in zijn eigen tegendeel omslaat. In een derde beweging wordt, opnieuw geïnspireerd door Grossman, geëxpliciteerd hoe Levinas elk sociaal en politiek regime overschrijdt, onder meer door de mensenrechten als 'rechten van de kwetsbare ander' en door de 'kleine goedheid'. Tenslotte zal blijken hoe deze kleine goedheid geen 'lollige goedheid' is maar een niet klein te krijgen kritische hefboom die het systeem boven zichzelf uittilt 'tot in het Oneindige', waardoor het niet alleen een sociaal-ethische maar ook een religieuze betekenis krijgt.

1. Zijn mensen wolven voor elkaar of voor elkaar verantwoordelijk?

Levinas stelt uitdrukkelijk de vraag of staat, samenleving, wet en macht nodig zijn omdat de mens een beest is voor zijn medemensen, ofwel omdat hij verantwoordelijk is voor zijn naaste (DMT 211-212). Letterlijk luidt de vraag: "Het is van het grootste belang te weten of de politieke orde voortvloeit uit de inperking van het principe dat de ene mens een wolf is voor de andere (*homo homini lupus*), ofwel of de georganiseerde samenleving resulteert uit de inperking van het principe dat de ene mens voor de andere verantwoordelijk is?" (EI 85). Kortom, ontstaan socio-politieke instellingen en structuren uit de inperking van het geweld of uit de inperking van onze oneindige verantwoordelijkheid voor elkaar (I 137-138)?

1.1. Baatzuchtig samenlevingsmodel

Voor een juist begrip van deze vraagstelling, die lijkt op een dilemma tussen twee alternatieven, vinden we een aanknopingspunt in Levinas' tweede hoofdwerk *Autrement qu'être* (1974).⁹ Vanaf het begin maakt hij een onderscheid tussen 'zijn' en 'anders dan zijn', een onderscheid dat tegelijk een spanningsveld en een dynamiek instelt. Op



176 (2ème éd. élargie), p. 373 (verder aangehaald als: DL). Hij ontmoette deze 'leraar', dankzij zijn levenslange vriend, dokter (gynaecoloog) Henri Nerson, na de tweede wereldoorlog te Parijs (EFP 136). Zie ook: EFP 125-130.

7. J. Rolland, 'Vassili Grossman. Ce qu'il y a d'humain en l'homme. À propos de 'Vie et destin', in: *Esprit*, 370 (1989), nr. 6, 777-790, vooral pp. 784-789.

8. L. Anckaert, 'De blikseminslag van het kwaad en de goedheid zonder getuigen. Enkele joodse filosofen in gesprek met Vasili Grossman, *Leven en lot*', in: G. van Coillie, L. Anckaert, P. Thoen (reds.), *Geweld herdacht: Voorbij oorlog en vrede*, Leuven-Den Haag, Acco, 214, 47-62, vooral pp. 48-51.

9. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 194 (verder aangehaald als: AE). Andere werken van Levinas waarnaar, naast de reeds vermelde in voetnoot 3, verwezen wordt, zijn: *Autrement que savoir* (Interventions dans les Discussions & Débat général), Paris, Osiris (verder aangehaald als: AS); *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967 (2ème éd.) (verder aangehaald als: DEHH); *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1993 (verder aangehaald als: DMT); *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982 (verder aangehaald als: DVI); *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1978 (2ème éd. augmentée) (verder aangehaald als: EE); *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977 (verder aangehaald als: SaS); *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982 (verder aangehaald als: EI); *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972 (verder aangehaald als: HAH); *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987 (verder aangehaald als: HS); 'Ideology and Idealism' (with Discussion), in: M. FOX (ed.), *Modern Jewish Ethics*, Ohio, Ohio State University Press, 1975 121-138 (verder aangehaald als: I); *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982 (verder aangehaald als: AV); 'Le surlendemain des dialectiques,' in: *Hamoré*, 12 (1970), numéro spécial 50, février, 38-40 (verder aangehaald als: SD); *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979 (verder

natuurlijk vlak, dat hij ook het ontologische noemt of de dynamiek van het 'zijn' in en doorheen elk zijnde, stelt Levinas, helemaal in de lijn van Hobbes – en van Spinoza, Darwin en Heidegger – vast dat alle zijnden gedreven worden door de wet van het zijn zelf, dat wil zeggen door de drift om te zijn, te volharden in dit zijn en het ook te ont-plooien. In de zesde propositie van het derde deel van zijn *Ethica* drukt Spinoza het als volgt uit: "elk wezen doet alles wat in zijn vermogen ligt om in zijn zijn te volharden" (NP 104). Elk zijnde, ook de mens, is een 'poging om te zijn' – 'conatus essendi'. Volgens Darwin is elk levend wezen 'be-zield' door de aandrang van de 'struggle for life', die er niet zozeer in bestaat sterk te zijn maar wel slim, dat wil zeggen zich voortdurend en zo goed mogelijk aan de wisselende bedreigingen en opportuniteiten aan te passen. Volgens Heidegger gaat het in het zijn van het menselijk *Dasein* om zijn eigen zijn, in een poging om in het 'Sein-zum-Tode' tot een 'eigenlijk' of authentiek bestaan te komen, waardoor de mens de alledaagse banaliteit van 'das Man' tot op heroïsche hoogte verheft, of liever overschrijdt. Ook Karl Marx heeft de mens als 'zelf-productie' omschreven dankzij de arbeid als omvorming van de wereld: 'Selbstproduktion durch Weltproduktion'. En zo kunnen we doorgaan met nog andere auteurs, niet alleen filosofen maar ook dichters, romanschrijvers, essayisten... Kortom, de mens is in zijn 'spontane natuur', althans op het eerste gezicht, getekend door de baatzucht van een onvermijdelijk egoïsme dat helemaal niet pervers maar integendeel gezond en 'normaal' is, precies omdat de mens niet anders kan dan de strijd aan te gaan met zijn eigen eindigheid en fragiliteiten. Zijn 'zijn' is 'baatzucht' (*intéressement*) (AE 4).

Deze menselijke baatzucht geldt niet enkel tegenover de wereld – als economie – maar strekt zich ook uit tot de andere mensen, die door dezelfde natuurlijke drijfveer van de 'zijns-poging' gestuurd en gestuwd worden. En precies omdat alle mensen door dezelfde baatzuchtige drijfveer be-roerd worden, komen ze volgens Hobbes als 'wolven' tegenover elkaar te staan. Op grond van hun gedeelde baatzucht vormen ze voor elkaar een bedreiging, die uitmondt in het drama van de 'oorlog van allen tegen allen'. Tenzij... tenzij ze met elkaar overeenkomen hun wederkerig geweld te bedwingen, precies op grond van het wederzijds voordeel dat ze daarmee bereiken: wederkerig welbegrepen eigenbelang als wapenstilstand en vrede op basis van gezond verstand. 'Wie het onderste uit de kan wil, krijgt het deksel op de neus': een realistische wijsheid van de 'common sense.'



aangehaald als: TA); *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994 (verder aangehaald als: LC); *Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976 (verder aangehaald als: NP); *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996 (verder aangehaald als: NLT); *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961 (verder aangehaald als: TI); *Transcendance et hauteur* (suivi de Discussion & Correspondance), in: LC 49-100 (verder aangehaald als: TH); *Transcendance et intelligibilité* (suivi d'un entretien), Genève, Labor et Fides, 1984 (verder aangehaald als: TrI).

Volgens Hobbes leidt het oorspronkelijk geweld via het ego-centrisch gezond verstand van mensen die elkaar naar het leven staan tot het pragmatisch, utilitair inzicht dat vrede beter is dan geweld. Men ontdekt dat de overeenkomst om elkaar in bedisselde en afgedongen afspraken een redelijk domein voor de eigen zijnsparing te 'gunnen' verstandiger is dan elkaar te blijven bestrijden. Daarvoor is, aldus Hobbes, wel een sterke autoriteit nodig die deze vrede kan 'afdwingen', wat inhoudt dat baatzuchtige mensen bereid moeten zijn om een deel van hun macht aan de gemeenschappelijk gezag van de staat als 'Leviathan' af te staan. Deze gedwongen inlevering kost wel wat, misschien wel méér dan ons lief is, maar ze brengt ook onbetwistbaar haar voordelen mee, onder meer dat wij in onze veroverde en afgebakende, redelijke zelfontplooiing niet voortdurend in vrees en beven moeten leven (EFP 118).

1.2. Risico 's van het baatzuchtig samenlevingsmodel

Volgens Levinas zitten bij nader toezien ook een aantal nadelen vast aan deze Hobbesiaanse visie – of gelijkaardige opvattingen. Deze risico's brengen hem er juist toe een ander fundament voor humaan samenleven te zoeken.

Het meest fundamentele nadeel ziet Levinas in het feit dat uiteindelijk de keuze voor een Hobbesiaanse visie onwillekeurig de nazi-ideologie blijft legitimeren. Deze verankert immers zichzelf in een 'axiologie van de zijnswil', namelijk door zich – in de lijn van Nietzsche – te verzetten tegen de 'slavenmoraal' en zich te beroepen op de 'herenmoraal', namelijk op het nationaal-socialistisch mensbeeld van het lichamelijk in 'bloed en bodem' verankerd wezen dat zich tot 'Wille zur Macht' en exuberante 'levensdrift', dat wil zeggen tot een 'glorierijke volharding in het zijn' ontwikkelt. Het is juist deze levenswil die de eigenheid ophemelt ten koste van anderen, dit is die 'anders' zijn (AS 60).

Al de andere nadelen die nu volgen moeten ook in dit licht gelezen worden. Vooreerst is de bereikte vrede niet betrouwbaar. Ze houdt immers de baatzucht overeind, want die drijfveer is zelf niet principieel in vraag gesteld, enkel ingeperkt en aan banden gelegd. Vandaar dat onder de onderhandelde vrede het ongenoegen van wat men heeft moeten inleveren blijft sluimeren. Vandaar dat het geweld ook weer kan uitbarsten als het bereikte evenwicht geschonden wordt of – langzaam of plots – uit zijn evenwicht geraakt, waarbij de ene of andere partij zich onbillijk behandeld voelt.



Een ander nadeel van de 'bedongen vrede' is dat die vrede meestal bereikt wordt door eerst 'oorlog tegen de oorlog' te voeren, om zo nadien ook voldoende gewicht in de onderhandelingsschaal te kunnen leggen. Daarenboven blijft het secundaire geweld tegen het oorspronkelijke geweld steeds ook geweld, dat zich precies als 'onverbidelijke strijd tegen de onverbiddelijke terreur' een goed geweten bezorgt (EFP 118). Zo wordt de hardheid van het geweld bekleed met rede en plausibiliteit, waardoor het eigen geweld nauwelijks nog gezien wordt als geweld, tenzij als aanvaardbare 'collateral damage'.

Last but not least is het voor Levinas duidelijk dat de wederkerigheid van de utilitaire rationaliteit van baatzuchtige wezens die elkaar met de irrationaliteit van het geweld bedreigen, de meest kwetsbaren uit het oog verliest. Het wederkerig welbegrepen eigenbelang, dat de oorlog van allen tegen allen overschrijdt, veronderstelt immers baatzuchtige wezens die zich niet alleen in de strijd maar ook in de onderhandeling (met of zonder diplomatie, list – 'we niet sterk is moet slim zijn') kunnen doen gelden. Maar wat gebeurt er met degenen die volstrekt kwetsbaar en weerloos zijn, degenen die zich nog niet of niet meer kunnen laten gelden? Loopt de historiografie niet altijd weer het risico vooral het verhaal van de overwinnaars te worden, waarin geen plaats is voor de verliezers tenzij 'als verliezers'? Worden de slachtoffers in de geschiedschrijving niet nog méér slachtoffers, vermits zij steeds weer functioneren in de manier waarop de 'overlevenden' de 'werken van de doden' interpreteren (TI 27, 204)?

1.3. Van 'zijn' naar 'anders dan zijn': de ziel van ons mens-zijn
Alleen al omwille van die volstrekt kwetsbaren vindt Levinas het – niet enkel feitelijk maar vooral ethisch – noodzakelijk een andere 'ziel en bezieling' voor humaan samenleven te zoeken. Dan wel een samenleven waarin niet de machtige – competitieve en strijdvaardige – ikken het vertrekpunt vormen, maar de kwetsbare anderen. Letterlijk zegt Levinas: "Ik probeer de noodzaak van de sociale rationaliteit af te leiden uit de eisen van het intersubjectieve" (EI 85), namelijk het ethische *face-à-face*, dit is de verantwoordelijkheid-van-de-een-door-en-voor-de-ander (AS 60).

Hiermee opent Levinas het perspectief op het 'anders dan zijn', namelijk een andere beweging dan de baatzucht, wat hem ook brengt tot een herdefiniëring van het subject. Op het eerste gezicht is het ik helemaal zijspoging en baatzucht, maar bij nader toezien is er in de diepte van het ik



Levinas Studiekring

ook een andere beweging werkzaam, namelijk een beweging die het ik buiten zichzelf wegdrijft naar de ander. Hij noemt het ook een 'bezieling' van het zijn door het anders dan zijn, in die zin dat het ik afgestemd is op het andere dan zichzelf. Wat Levinas de bijna mystieke uitspraak ontlokt dat de ander onze 'ziel' is, of liever de 'ziel van onze ziel': "het andere in hetzelfde" (AE 141). Bij de eerste, spontane en voor de hand liggende beschrijving van het ik als zijns-poging' hebben we blijkbaar iets overgeslagen of uit het oog verloren, waardoor we – zoals Hobbes en anderen – de mens herleid hebben tot zijn 'zijnsdynamiek'. In de diepte – het 'de profundis' – van het zijn ontdekt Levinas echter iets anders, namelijk het ondanks zichzelf aan de ander toegewijd zijn. Het baatzuchtige zijn van de mens is geen rimpelloos, maar een getraumatiseerd zijn. In de rust van het zijn dat om zijn eigen zijn bekommerd is, leeft er – verborgen en vaak weggedrukt – een merkwaardige onrust, een scrupule – letterlijk een steentje in de schoen – waardoor de zelfgenoegzame inkeer in zichzelf binnenste buiten gekeerd wordt tot een 'extra-versieve' toewending tot het andere dan zichzelf, namelijk de ander omwille van de ander. Hierin herkent Levinas de Platoonse idee van 'epékeina tès ousias' (*au-delà de l'Essence*) als het 'Goede boven het zijn' dat zich incarneert in de ethische relatie met de ander (EE 8; AE 3). Het menselijk subject is met andere woorden complexer dan op het eerste gezicht lijkt. Het is letterlijk een 'dubbel-zinnig' wezen. Op het eerste gezicht verschijnt het ik zonder meer als zijns-poging, maar bij nader toezien – door op onze stappen terug te keren (vergelijkbaar met de fenomenologische reductie van Husserl) – ontdekken we boven zijn primaire natuur uit zijn tweede natuur, namelijk zijn verbondenheid ondanks zichzelf met het andere dan zichzelf, de ander. Dat is het ware en meest oorspronkelijke zijn van de mens, ook al wordt het pas in tweede instantie ontdekt, en al kan het in de concrete realiteit nooit waargemaakt worden zonder de worsteling met en overschrijding van de eigen zijns-poging, letterlijk 'ont-baatzucht-iging' (*dés-interesse-ment*): 'Umwertung aller Werte' – omwoeling van het subject tot-in-het-oneindige (AE 6). In dit opzicht loopt de mens met een blijvende kwetsuur rond: kwetsbaarheid (*vulnérabilité*) – niet fragiliteit, die vooral zijn eindigheid vertolkt -, en dus raakbaarheid (*'sensibilité'*), die zijn oneindigheid uitdrukt (AE 17-19).



1.4. Het kwetsbare gelaat: de gekromde rug van de ander vóór mij (Grossman)

Hoe dit raakbaar zijn – en geraakt worden – zich concreetiseert, moeten we nu verder expliciteren aan de hand van Levinas' fenomenologie van de ontmoeting met het gelaat van de ander. De ander is niet enkel een 'ander-ik' dat door een zijnsponing als de mijne wordt gedreven, maar de ander die zich precies in zijn epifanie als 'radicaal anders' openbaart. Hij staat niet naast maar tegenover mij als het gelaat dat mij aankijkt en aanspreekt. De ander is 'gelaat' voor zover die ander door zijn vorm en fysionomie breekt en zich rechtstreeks tot mij richt: 'face-à-face'. Dat is de exacte Franse vertaling van het Hebreeuwse 'panim' – een meervoudvorm zonder enkelvoud. Ik heb geen gelaat, enkel een gezicht, als ik in de spiegel kijk. Ik ben enkel gelaat dankzij het gelaat van de ander tegenover mij, die mij doorheen de naaktheid van zijn oog aankijkt en zich doorheen zijn spreken tot mij richt. Zonder over mij te spreken, spreekt de ander tot mij, zoals ook ik de ander als 'u' aanroep (TI 41, 45). Levinas noemt dit ook de radicale gescheidenheid en transcendentie van ander. Dit blijkt uit het feit dat het gelaat 'uitdrukking' is, namelijk de 'openbaring' van zijn andersheid zelf: niet het wat maar het dat van die alteriteit is het eerste wat het gelaat uitdrukt en aan mij meedeelt, doorheen zijn gesproken woord of woordeloos. Deze onherleidbaarheid-tegenover-mij is ook zijn sterkte en verhevenheid, door Levinas zijn 'heiligheid' en 'goddelijkheid' genoemd – waardoor het gelaat ook de context is waar het idee van God als de Ander mij te binnen schiet (TI 273).

Tegelijk is de ander zwak en kwetsbaar. Want zijn onherleidbaarheid is naaktheid. Hij is niet bekleed met eigenschappen die hem aan mij gelijk en dus 'waardevol' maken. Hij overschrijdt alle eigenschappen, gelijkenissen en verschillen. De ander is 'zonder context' en juist daardoor is het gelaat in zijn verhevenheid ook klein, wat Levinas de 'vreemdheid-als-ellende' van de ander noemt (TI 47). De ander is naakt, ontdaan, vaderlandsloos, de arme, weduwe, wees en vreemdeling – voor zover hij als 'ander' buiten mijn horizon en wereld valt. Het gelaat openbaart mij de ander als wezenlijk 'vreemd', namelijk als ontdaan en 'nergens thuis', en juist daardoor zo kwetsbaar, zo weerloos en eenzaam, onderworpen aan honger en dorst en lijden. Vandaar dat Levinas de schamele naaktheid van het gelaat niet enkel ontdekt in de letterlijke onbedektheid en blootgesteldheid van het gelaat.



Bij Grossman vindt hij een feilloze evocatie van die naaktheid in de wachtende rij van mensen die in een groezelig lokaal van de beruchte Loebjankagevangenis in Moskou staan aan te schuiven. In die gevangenis werden door het Stalin-regime ontelbaar velen verhoord, opgesloten, gemarteld en gefusilleerd (NA 61-62). Aan het ene kleine luikje, bedoeld als loket, kwamen mensen, vooral vrouwen, aan schuiven om naar iemand te informeren of om een brief of pakje af te geven voor familieleden of geliefden die omwille van zogenaamde ‘politieke delicten’ waren opgepakt,¹⁰ en waar ze steevast hetzelfde antwoord kregen als het over pas ‘aangekomenen’ ging: “Pakketten niet toegestaan” (G 696). Mensen ontdekken het gelaat in de schuwe, gebogen nek van de ander die vóór hen staat te wachten. Een gekromde rug kan méér zeggen dan het naakte gezicht dat nog heel mooi en glanzend en ongeschonden kan zijn, zoals het letterlijk bij Grossman te lezen staat: “De mensen die naar het loket liepen rekten op een bepaalde manier hun hals, en hun ruggen, met de opgetrokken schouders en de gespannen schouderbladen, leken te schreeuwen, te huilen en te snikken” (G 696). Het gelaat van de ander is niet zijn verleidelijke schoonheid, zijn opgesmukte rimpelloosheid, maar zijn angstige, wegduikende blik, zijn rimpeligheid en aftakeling, tot en met zijn uitgeleverd zijn aan de ultieme vijand, de dood, die door de ‘ambtenaar’ – of een vertegenwoordiger van het regime – zomaar kan aangedaan worden. Het woord ‘gelaat’ heeft dus geen letterlijke of ‘materiële’, maar een metaforische of ‘meta-fysische’ betekenis (EN 262). Doorheen zijn gekwetste lijfelijke openbaart de ander zijn kwetsbaarheid en aantastbaarheid, zijn uiterste onveiligheid en onzekerheid, zijn onverbiddelijke blootstelling (AT 147). “Er zijn verschillende manieren om gelaat te zijn. Zonder mond, ogen en neus, zijn de arm of de hand van Rodins beelden al gelaat. De gebogen ruggen van de wachtenden in de rij van de Loebjankagevangenis doen denken aan de uitgewiste, uitgeomde gezichten (*visages oblitérés*) van Sosno. Ik vraag me af of Sosno, die het gelaat vervangt door een vierkant, als inkijk, en zo de uitwissing als brutale negativiteit oproept, niet dezelfde diepte en betekenis van het gelaat (als Grossman doet) instelt.” (DO 20).

10. G 697 (Deel III, hoofdstuk 24): “De meeste gearresteerden werden veroordeeld op grond van het artikel 85-10, contrarevolutionaire agitatie: ze hadden teveel gepraat. Vaak waren ze vóór de 1-meiviering opgepakt; voorafgaand aan feestdagen werden er altijd veel arrestaties verricht”. Vandaag nog hoor je kleinkinderen in Oekraïne vertellen hoe hun grootvaders opgepakt hadden omdat ze over Stalin of de partij moppen of sarcastische uitspraken hadden gedaan... en die tot op vandaag niet weten wat er met hun familieleden gebeurd is, nadat ze opgepakt en ‘weggevoerd’ werden.

1.5. *Verantwoordelijkheid begint als huiver*

Het is precies deze onthutsende zwakte en kwetsbaarheid van het gelaat van de ander die de zijnsparing uitdaagt, als het ware uitnodigt en verleidt om de ander te grijpen, te onderwerpen, te misbruiken of te minachten, kortom te ‘doden’ (EI 90). Inderdaad, doden kent vele vormen: je kunt



de ander doden door haar of hem van het leven te beroven, en je kunt de ander doden door haar of hem links te laten liggen, te vernederen, te misbruiken.... “Je kunt de ander niet alleen doodsteken met een mes, je kunt haar of hem ook op allerlei wijzen verpletteren.” (EFP 99-100) In de moord ontdekt Levinas de passie van de vernietiging of ‘onbegrensde ontkenning’ (TI 209, 225, 232). Maar je kunt de ander ook ontkennen en haar of hem toch in leven laten, zoals dat zich voordoet bij foltering, haat, racisme, tirannie of in allerlei directe of indirecte, brutale of subtiele vormen van machtsmisbruik. Of je slurpt de ander op door haar of hem tot een object voor eigen nut en baatzucht te herleiden – soms wordt die ander dan een gedweë ‘slavenziel’ die de situatie niet eens meer als een slag in het gezicht ervaart (LC 31-33). Naast de flagrante en opvallende vormen van geweld duiken er in het dagelijkse leven vaak mildere, niet-dodelijke vormen van geweld op:

de langzame en onzichtbare moordaanslagen die begaan worden in de verbeelding van onze begeerten en gebreken, in alle onschuldige wreedheden van ons spontane levenselan, in de onverschilligheden van ons zogenaamd ‘goed geweten’ tegenover wie veraf is, in de hooghartige halsstarrigheid waarmee we aan onze objectiveringen en veralgemeningen vasthouden, in de ‘heilig verklaarde’ onrechtvaardigheden die voortvloeien uit de gewichtigheid die we aan onszelf als individu toekennen of die te wijten zijn aan de zogenaamde ‘evenwichten’ van onze sociale stelsels. (HN 128).

Paradoxaal is echter dat de zwakte van de ander die zich manifesteert in de ‘bekoring om te doden’ tegelijk ook een ‘eigen-aardige’ sterkte van de ander openbaart. Concreet blijkt deze ‘sterkte van de zwakte’ uit het verzet van het gelaat tegen elke vorm van geweld en doodslag. Uiteraard gaat het hierbij niet om een fysische sterkte, maar om een ethische kracht, tegelijk machteloos en weerbarstig (TI 173). Wat feitelijk kan, mag ethisch niet. Het gelaat is door zijn zwakheid tegelijk de sterkte van het verbod: ‘Gij zult niet doden’. Daaruit vloeit voort dat de ontmoeting met gelaat begint als ‘huiver’, dit is als terughoudendheid in de toenadering. Zoals de ‘frikè’ in de eros, volgens Plato in de *Phaedrus* (AE 105, 110): de hand die het zinnelijke lichaam van de ander nadert – en door de zinnelijkheid van het naakte lijf verlost wordt tot grijpen en beslag leggen – aarzelt in de nadering en zich inhoudt. De verleidelijke ander is tegelijk ‘huivering-wekkend’. Dat geldt ook ethisch: de



kwetsbare naaktheid van het gelaat, die mij aantrekt tot 'greep' (en 'begrip'), wekt in mijn voortvarende en subtiel-brutale nadering een huivering die me doet terugwijken. In de nadering word ik gewekt tot omzichtigheid, zodat ik in het nabij komen de ander niet verstik, maar integendeel erken en bevestig in zijn anders-zijn (NLT 95-96).

1.6. Ethische bejegening van de ander

Deze bevestiging-doorheen-de-aarzelings vormt niet alleen de ruimte voor eerbied en erkenning als 'recht doen aan de ander' (rechtvaardigheid in een brede zin) (TI 62), maar ook voor de goedheid die de ander bijstaat en bevordert. En die goedheid is volgens Levinas, in lijn met de Bijbelse traditie, heel concreet en 'daad-werkelijk': het 'werk' van de diakonie (HAH 40-41). Ze betekent de ander voeden, zijn dorst lessen, kleden, herbergen, bezoeken, genezen... en begraven. Want ja, de dode ander begraven is een uiterste vorm van mededogen, of liever een 'ware barmhartigheid' (*miséricorde de vérité*), vermits de gestorven ander niets meer kan terug doen om wie goedheid geeft voor diens goedheid te danken en te belonen (DVI 29).

De positieve dynamiek van de verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-andere beweegt zich volgens Levinas tussen twee uitersten die zich als een spanningsboog tot elkaar verhouden: gaande van het beleefde 'na U' tegenover de ander voor een open deur, tot en met de – nauwelijks mogelijke – bereidheid om te sterven voor de ander (EFP 93). Daartussen liggen ontelbare vormen van ethisch kwalitatieve bejegening van de ander:

- niet over maar tot de ander spreken; de ander met de eigen naam aanspreken (NP 10);
- de ander met een 'goedendag' begroeten: een zegening waarbij het goede wordt toegewenst zonder voorafgaande kennis of evaluatie als voorwaarde (AT 109; EFP 92, 94);
- een handdruk geven als teken van ontwapening en vertrouwen, zonder misleiding noch verraad, waarin de welwillendheid tastbaar en voelbaar wordt (HS 147-152);
- daadwerkelijk tegemoetkomen aan de noodzakelijke levensbehoeften van de ander: "de honger van de ander is heilig" (DL 12);
- gastvrijheid bieden aan de vreemdeling door haar of hem in de intimiteit van het 'chez soi' toe te laten, ook al maakt de ontheemde de vloermat vuil en is



het afgelopen met het genot van de knusse eigenheid-in-evenwicht (TI 129, 147);

- de kreet van de lijdende ander niet alleen horen maar ook tegemoet komen, ook met alle wetenschappelijke en technologische middelen van de geneeskunde (bv. pijnbestrijding) (EN 110);
- de ander hier en nu in haar of zijn lijden nabij zijn en troosten, dat wil zeggen: 'raken' en 'aanraken' zonder toe te geven aan de verleiding van de loze belofte 'morgen gaat het beter' (EE 156);
- de ander in het aanschijn van het onverbiddelijke, de dood, niet alleen laten, dit is niet aan zijn lot overlaten (EI 128);
- de plaatsvervangende verantwoordelijkheid voor de verantwoordelijkheid van de ander voor zichzelf en anderen (AE 150), tot en met de uitboeting van de schuld van de ander (zonder zelf schuldig te zijn): in het spoor van Dostojevski's romanfiguur Sonja Marmeladova in Misdaad en Straf noemt Levinas dit het "onverzadigbaar medelijden" (HAH 46).

Al deze – en andere - vormen geven gestalte aan het 'anders dan zijn', waarnaar Levinas op zoek is als grondslag voor het humane samenleven van mensen. Ze incarneren onze ethische conditie. Ze veronderstellen, zoals al gezegd, de menselijke conditie van 'onbaatzuchtigheid', namelijk van ons ondanks onszelf op het welzijn van de ander betrokken zijn. Levinas noemt het ook de 'creaturaliteit' of 'geschapenheid' van de 'broederschap' (AE 117): een met elkaar verbonden zijn, ondanks onszelf, nog vóór wij ons met elkaar kunnen verbinden via allerlei contracten en overeenkomsten (AE 109). Door de praktijk van onze heteronome verantwoordelijkheid incarneren we ons eigen ethisch wezen en worden we dus wie we zijn: nabijheid die nooit nabij genoeg is, zonder de wederkerigheid als voorwaarde te stellen – want dat zou de broederschap tot utilitarisme reduceren (AE 103-104). Het is ook deze ethische broederschap van nabijheid-die-nooit-genoege-nabij is (*une proximité jamais assez proche*) (AE 103), die dankzij haar oneindigheid als goedheid ons op het spoor zet naar God: 'à-Dieu' (AE 14-15).

2. Een ethisch geïnspireerde samenleving en de tragiek van het kwade als keerzijde van het goede

Nu we met Levinas de alternatieve ethische grondslag voor een menswaardig samenleven in het 'anders dan zijn' hebben ontdekt, moeten we een stap verder zetten en expliciteren wat dit voor dat samenleven zelf betekent. Vanaf het



begin willen we duidelijk aangeven hoe telkens weer een merkwaardige paradox zal opduiken, namelijk hoe het goede – of liever een concrete gestalte van het sociaal goede – door zijn eigen schaduw achtervolgd wordt en zelfs in zijn eigen tegendeel kan omslaan. Het is precies in die ‘ongemakkelijke intrige’ van ‘het kwade van het goede’ dat bepaalde inzichten uit Grossmans roman ‘Leven en lot’ door Levinas opgepikt en verwerkt worden. Het is niet omdat een humane samenleving haar grondslag, vertrekpunt en inspiratie vindt, of liever ‘moet’ vinden in de verantwoordelijkheid van de een voor de ander, dat alles dan eenvoudig en rechtlijnig wordt. Integendeel, humaan samenleven is een complexe realiteit, zoals zal blijken, met allerlei valkuilen en uitdagingen die niet in een vlaag van bevlogenheid noch in een ‘vrome’ of ‘altruïstische’ handomdraai zijn op te lossen.

2.1. Van de derde naar de rechtvaardigheid en haar schaduw
Onze ‘fenomenologie’ van de humane samenleving vertrekt bij een banaal feit. Enerzijds ben ik verantwoordelijk voor de unieke ander tegenover mij, maar anderzijds zijn we met ons tweeën niet alleen op de wereld. We zijn geen duo, of liever als duo maken we ons los van de werkelijkheid waarin wij op elkaar betrokken zijn. Adam en Eva waren in het aards paradijs met hun tweetjes alleen, wat je de magie van de mythe kunt noemen. Maar die mythe verbergt haar eigen imaginair bedrog, want ze weerspiegelt niet de complexe realiteit waarin Adam en Eva moeten opereren, zoals later blijkt, met alle problemen van dien (denk maar aan Kaïn en Abel, de toren van Babel, de zondvloed). Mensen zijn meervoud: tien, honderd, duizend, miljard, letterlijk ‘tout le monde’ (EFP 97). Dat is de reële, enige ‘echte samenleving’ die de abstractie van het *face-à-face* in het licht stelt (EN 32). Vandaar dat Levinas ook spreekt over “de voortreffelijkheid van de meervoudigheid” (EN 131).

De menselijke meervoudigheid vertroebelt onmiddellijk het oorspronkelijke *face-à-face*, waar alles rechtlijnig en zuiver is: de unieke ene (ik) is helemaal – oneindig – verantwoordelijk voor de ene, unieke ander. Vanaf het ogenblik dat we met meerderen zijn, duikt de schaduwzijde van het goede op. Onze pluraliteit maakt onze originele verantwoordelijkheid tot een ethisch probleem. Als ik mijn verantwoordelijkheid voor de ene ander opneem zoals ze zich voordoet, sluit ik onwillekeurig de anderen uit. Dat is de eerste, pijnlijke tragiek van het *face-à-face*: de keuze voor de uniciteit van de ander voert onwillekeurig tot de exclusiviteit van alle andere anderen. De eerste goedheid wordt ook eerste onachtzaamheid, wat precies de schaduw is die in de rug van



de lichtende voorkant van de verantwoordelijkheid opduikt, sterker nog: onlosmakelijk met de zonnkant meetrekt.

Vandaar dat de ethische noodzaak zich aandient om de originele verantwoordelijkheid te corrigeren, dat wil zeggen niet enkel waar te maken tegenover de ene ander maar ook tegenover de andere anderen. De ongelijktijdigheid en asymmetrie van de goedheid moet de gelijktijdigheid en symmetrie van allen worden (EFP 97). Ik kan enkel het kwaad van het oorspronkelijk onevenwicht van de één-voor-de-unieke-ander overschrijden door een evenwichtige benadering van iedereen als 'gelijke-van-elkaar' in te stellen. Dit impliceert dat we de vele mensen met elkaar gaan vergelijken, en dus dat we mensen die in principe onvergelijkbaar zijn als unieke wezens – enig in hun soort, 'hapax' – op dezelfde voet moeten plaatsen: "une comparaison entre les incomparables" (AE 20). Elk-één is zoals iedereen! Het eerste kwade van het goede nodigt ons met andere woorden uit om te denken en na te denken, namelijk ons 'rekenschap te geven' van het probleem dat de 'menschheid' als 'tout le monde' ons stelt. We worden uitgedaagd te confronteren en te oordelen, te wikken en te wegen en mensen in hun radicaal onderscheid onder één noemer te brengen (DMT 211): gewoon mensen-als-iedereen. Kortom, het werk van de *ratio* dringt zich op om niet alleen aan de ene ander maar aan iedere ander tegelijkertijd recht te doen: "nécessité d'un partage, d'un partage précisément justifié" (EFP 97). De oorspronkelijke asymmetrie moet rechtvaardigheid worden – waarbij rechtvaardigheid niet meer in een brede zin begrepen wordt als recht doen aan de ander als ander, maar in de strikte zin het woord als een manier om allen evenredig en billijk te behandelen (AE 24). Vergelijking en compromis zijn nodig, kortom verdelende rechtvaardigheid die aan ieder het zijne geeft: 'unicuique suum' (AE 191). Op deze manier wordt de oorspronkelijke 'wildheid' van de goedheid aan banden gelegd. Op deze manier maakt Levinas ook zijn basisstelling waar, namelijk dat het humaan samenleven niet zozeer bestaat uit het inperken van 's mensen gemene dierlijkheid maar uit het inperken van de oneindigheid van de verantwoordelijkheid van de een voor de ander. Hoe 'verheven' en 'heilig' en 'vol genade' deze excessieve verantwoordelijkheid ook moge zijn, ze moet van haar buitensporigheid ontdaan worden, precies door wederkerigheid en billijkheid te scheppen (AE 116, EN 216, 261).

Maar opnieuw vertoont deze noodzakelijke rechtvaardigheid haar schaduwzijde. In haar poging om de 'vergeetachtigheid' van het oorspronkelijke *face-à-face* tegenover de



uitgesloten, ook unieke anderen te overwinnen, en dus om van exclusiviteit naar inclusiviteit over te gaan, komt ze in een nieuwe vorm van geweld terecht. Levinas neemt zelfs de uitdrukking in de mond: 'rechtvaardigheid als eerste geweld' (EFP 103), zo geschokt is hij door het kwaad dat vastkleeft aan de poging om de stichtende verantwoordelijkheid van de één-voor-de-ander te humaniseren. We kunnen er niet omheen dat de rechtvaardigheid als humaniserende correctie van het initiële *face-à-face*, met al de verrukkelijke gratuititeit en onvoorwaardelijke genade van zijn extravagantie en disproportie (EN 259), ook weer haar eigen tegendeel voortbrengt. De invoeging van unieke mensen onder een verzamelgenre tastimmers de uniciteit van elk-één aan (EFP 97). Een paradoxale vorm van geweld die uit de humanisering van het tekortschieten van de sublieme goedheid voortvloeit! Sterker nog, de rechtvaardigheid als correctie van het onvermogen van het *face-à-face* loop het risico terecht te komen in de vergetelheid van haar eigen ethische inspiratie. Men kan zich zo laten inpalmen door het belang en de urgentie van de objectiverende calculus en vergelijking van mensen onderling, om ook maar niemand onbillijk te behandelen, dat men datgene waar het finaal om gaat, namelijk de verantwoordelijkheid van mensen voor elkaar, uit het oog verliest of zelfs verdringt. "In dit vergeten ontstaat het bewustzijn als zuiver bezit van zichzelf – maar dit egoïsme of narcisme is niet primordiaal noch ultiem. Op de bodem van die vergetelheid sluimert nog een herinnering" (DMT 211). Het betreft een tegendraadse herinnering, die heel gemakkelijk weggeduwd kan worden: een vergeten herinnering, of beter een herinnering die men tracht te vergeten door oppervlakkigheid, verborgen achter de façade van het bijna obsessieve streven naar rechtvaardigheid en billijkheid als 'methode'..., zonder dat echter de herinnering helemaal verdwijnt. Ze kan telkens weer uit haar sluimer wakker worden, concreet door bepaalde 'onverdraaglijke' feiten van onrecht, waarover verder nog meer. Het is in ieder geval duidelijk dat de 'gelijkschakeling' van mensen in een of andere vorm van 'billijkheids calculus' nooit het laatste woord mag krijgen.

2.2. Ethische noodzaak van rechtvaardige politieke ordening

Maar vooraleer op die transcendentie in te gaan, moeten we nog bij de verdere uitbouw van de rechtvaardigheid zelf blijven stilstaan, want alles is over haar nog niet gezegd. Hoe noodzakelijk de rechtvaardigheid in strikte zin ook moge zijn, als 'oordeel' dat naar 'billijke behandeling' van iedereen als gelijke-van-de-ander streeft, toch volstaat ze niet. Er is



Levinas Studiekring

méer nodig. En dat méer heeft alles te maken met een wezenlijke dimensie van het feit van de 'velen', namelijk dat (ontzaglijk) velen van die velen afwezig zijn, zowel in ruimte als in tijd. Levinas noemt dit het cruciale feit van 'de derden' (*les tiers*) dat de mensheid als pluraliteit kwalificeert (AE 64, 200-206). Het is onmogelijk om met al die anderen in een relatie van *face-à-face* te treden. En als ik dat zou proberen en naar die derden 'ver-weg' zou toegaan om met hen direct in een relatie van verantwoordelijkheid te stappen, dan worden de actueel nabij de verren. Deze onmogelijkheid van gelijktijdige aanwezigheid bij alle anderen, in het bijzonder de derden, vindt Levinas terug in de uitroep van de profeet Jesaja: "Vrede, vrede aan hen die veraf zijn en aan hen die nabij zijn" (Js 57,19) (AE 200). Beide tegelijk waarmaken lijkt een onmogelijke opdracht, tenzij de liefde wijs wordt, dat wil zeggen gebruik gaat maken van de Griekse 'liefde voor de wijsheid' die op zoek gaat naar 'wijze wijzen' om toch de afwezige derden te bereiken.

Geïnspireerd door Hegel stelt Levinas dat er om de verantwoordelijkheid voor de nabij en de verren waar te maken 'bemiddelingen' (*Vermittlungen*) nodig zijn. Om echt ethisch te zijn mag onze verantwoordelijkheid van de een voor de ander niet beperkt blijven tot de nabij en aanwezigen, want dan zou onze verantwoordelijkheid vervallen in voorkeur en uitsluiting. Een humane verantwoordelijkheid kan enkel waarachtig humaan zijn als ze universeel is, dat wil zeggen zich uitstrekt tot iedereen, niet alleen de nabij maar ook de verren, niet alleen de aanwezigen maar ook de afwezigen. Daarom staat de rechtvaardigheid, die zich voornemt recht te doen aan iedereen, voor de uitdaging en de noodzaak om via allerlei objectieve vormen en gestalten de derden te bereiken, zonder evenwel met hen in een *face-à-face* te treden. Dit kan enkel als we de rechtvaardigheid organiseren, daarbij onder meer gebruik makend van goederen en diensten die 'verhandeld' worden. Hier duikt opnieuw het idee van 'werk' (oeuvre) op, nu niet meer als incarnatie van de verantwoordelijkheid van de een voor de ander maar als objectieve sociale gestalte die van de maker kan losgemaakt kan worden zodat het anderen kan bereiken door 'geefbaar', 'uitwisselbaar' en 'verhandelbaar' te worden (TI 113-114). Rechtvaardigheid moet met andere woorden economische structuur worden, waarbij ook het geld als 'bemiddelaar' bij uitstek een belangrijke rol speelt (SA 80; TI 136; EN 50-52, 256). Door het geld worden goederen en diensten immers beschikbaar voor iedereen. Bovendien, dankzij voorzieningen, instellingen en structuren,



namelijk allerlei sociale, juridische en wettelijke systemen, kunnen wij onze verantwoordelijkheid verder voor de derden concretiseren. En dat is geen vrijblijvende optie maar een harde ethische plicht! Hiermee komen we uit bij de noodzaak en de positieve ethische betekenis van de 'staat' of van 'het politieke' (*le politique*), zoals Levinas het in navolging van Aristoteles concept van 'polis' ook noemt (EFP 117) – te onderscheiden van 'la politique' of 'la politique politicienne' (TI 276). Opdat de sociale rechtvaardigheid op structureel vlak geen illusie zou zijn, is er een 'politieke ordening' (AE 205) nodig, nu niet meer gebaseerd op de 'wederkerige baatzucht' (Hobbes) maar op de verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-ander (SA 85). Hiermee gaat Levinas in tegen Buber die door zijn 'ik-jij'-interpretatie van de gemeenschap of van het 'wij' als sociale vormgeving van het 'ik-jij' onvoldoende aandacht heeft voor de feitelijke en vooral ethische noodzaak van de structuren, instellingen, systemen en wettelijke regelingen van de staat, tot en met internationale en mondiale organisatie en vormgeving (EN 32; NP 47-48). Zonder de uitbouw van een rechtvaardige politieke ordening plegen wij verraad tegenover onze verantwoordelijkheid voor de vele anderen, sterker nog alle anderen, die ons niet minder onvoorwaardelijk aangaan omdat wij ze niet zien noch kennen of kunnen inbeelden, precies omdat ze niet aanwezig zijn (HS 185).

2.3. Het slecht geweten van de politieke rechtvaardigheid

Maar ook hier duikt weer de schaduwzijde van de zonnkant op, namelijk het kwade als keerzijde van het sociaal goede. We kunnen het een vorm van eindigheid noemen, maar dan niet in de zin van de fragiliteit die de zijnsparing treft of van het Heideggeriaanse 'zijn-ten-dode'. De hier bedoelde eindigheid is het negatieve resultaat van de verwerking van het sociaal goede voortvloeit. Hoe noodzakelijk de politieke ordening, met haar economische, financiële, sociale, juridische, wettelijke systemen en structuren, als uitvloeisel van het *face-à-face*, ook moge zijn, toch vertoont ze, precies als organisatie, een hinderlijke schaduwkant. En die schaduwkant is niet accidenteel, maar inherent aan de politieke dynamiek zelf.

Hoe maakt Levinas deze wezenlijke ambiguïteit van de politieke ordening duidelijk? Door de objectiverende vergelijking die ermee vervlochten is, opnieuw te bekijken, in het besef dat men in de analyse op het eerste gezicht iets uit het oog verloren heeft. Welnu, wezenlijk voor de objectiviteit van de politieke ordening is dat ze een onontkoombare



weerbarstigheid vertoont: “de rauwe hardheden van de *dura lex*” (EN 260). Ze kan immers niet anders dan het gelaat van elke ander van zijn gelaat te ontdoen: ‘dé-visager’ noemt Levinas het (AE 201, 202). De anderen onder een gemeenschappelijke noemer vangen betekent intentioneel moeten voorbijzien aan hun uniciteit. Mensen worden benaderd voor zover ze ‘samengevoegd’ en ‘herleid’ kunnen worden tot anderen, via gedeelde kenmerken. In een politiek georganiseerde samenleving wordt de unieke ander burger, arbeider, belastingbetaler, zakenman, leraar... - in ieder geval onderdeel van een categorie, of liever onderdeel van meerdere categorieën. Precies deze ‘invoeging onder systemen en wetten’ maakt dat de georganiseerde rechtvaardigheid nooit ten volle recht kan doen aan de uniciteit van de ander. Dat is precies de objectieve hardheid van de wet, een hardheid die niet uit slechte wil voortvloeit maar uit goede bedoelingen. Hier krijgt de klassieke volkse spreuk een verrassende betekenis: “De weg naar de hel is geplaveid met de beste bedoelingen”. De edelmoedige keuze voor de georganiseerde, sociale, economische en politieke verantwoordelijkheid, bezield door het *face-à-face*, komt in tegenspraak met zichzelf. Wanneer de ‘uitverkorenen’ onder de koepel van het ‘gemeenschappelijke’ verenigd worden, luidt het “uur van de wet”, en dat is geen ‘happy hour’ vermits de wet geldt – en moet gelden – zonder aanzien des persoons, dat is zonder op de uniciteit van de ene ander te letten (EN 259). Letterlijk vertolkt Levinas de strengheid en zelfs onbarmhartigheid van het politieke, dat zich door kleine en grote institutionaliserings voltrekt, als volgt:

De rechtvaardigheid moet beroep doen op de politiek, zijn strategieën en listen. Maar dit is een rationele orde die alleen werkt als men er de prijs voor betaalt, namelijk die van de ‘noodzakelijkheden’ die onvermijdelijk met de staat verbonden zijn. Deze noodzakelijkheden stellen een determinisme in dat even rigoureuus is als dat van de natuur in zijn onverschilligheid ten opzichte van de mens, ook al mag de rechtvaardigheid aanvankelijk gefungeerd hebben als doel of voorwendsel van de politieke noodzakelijkheden. Dat is helaas een finaliteit die al heel snel miskend wordt in de afwijkingen die zich in naam van de particuliere wisselvalligheden in de concretisering van de staat opdringen (HS 184).

Dit betekent dat een rechtvaardig politiek systeem, zoals elke rechtvaardige sociale organisatie, tegenover haar bron en bedoeling, namelijk het *face-à-face* en de verantwoordelijkheid van iedereen voor iedereen, altijd in gebreke blijft.



Bovendien is dit niet toevallig, maar onvermijdelijk, aangezien dit tekortschieten voortvloeit uit de aard van het politieke zelf. Vandaar dat Levinas expliciet de ethische noodzaak bepleit van “een steeds betere rechtvaardigheid” (*une justice toujours meilleure*) (AS 61), “een steeds rechtvaardiger rechtvaardigheid” (*une justice toujours plus juste*) (EFP 97) of “een rechtvaardigheid achter de rechtvaardigheid” (*une justice derrière la justice*) (SA 47). Permanente evaluatie, bijsturing en omwenteling zijn nodig:

De stringenties die uit de eisen van de strikte rechtvaardigheid voortvloeien, moeten altijd weer bijgesteld worden. Rechtvaardigheid die altijd weer bedachtzamer en wijzer moet worden in naam van – in herinnering aan – het originele van de ene-verantwoordelijk-voor-de-ander. (...) Wetgeving die permanent vervolmaking behoeft, tegen haar eigen verhardingen in. Wetgeving die nooit af is, die steeds weer bijgewerkt moet worden; een wetgeving die blijft openstaan voor een betere wetgeving. Op die manier getuigt de wettelijke rechtvaardigheid van ethische uitmuntendheid en van haar oorsprong in de een-voor-de-ander waar zij echter ook van verwijderd raakt – telkens een beetje minder, misschien? – ten gevolge van de onvermijdelijke berekeningen die uit het functioneren van het sociale bestel zelf voortvloeien, of liever zich telkens weer opdringen. (...) Slecht geweten van de rechtvaardigheid! (EN 260).

En voor Levinas roept deze ‘betere rechtvaardigheid’, deze revisionistische, zich veroneindigende rechtvaardigheid ‘het idee van het Oneindige als het Goede boven het zijn’ op. Dit betekent dat het Oneindige – als het Goede – niet alleen opduikt in het *face-à-face* en het appel tot verantwoordelijkheid, maar ook in de georganiseerde, economische, sociale, politieke verantwoordelijkheid, precies wanneer ze op haar grenzen botst, en zich dus geürgeerd voelt boven zichzelf uit te stijgen, niet eenmaal maar altijd weer: het slecht geweten als emergentie van het/de Oneindige, of liever als diens veroneindiging: “l’infini comme infinité de l’infini, comme gloire de l’Infini” (AE 119).

2.4. Stalinisme als totalitaire pervertering van het collectief goede (Grossman)

Nog is alles niet gezegd over de donkere keerzijde van het politieke. De objectieve kant van de politieke ordening heeft immers de neiging zich te verabsoluteren. “Een rechtvaar-



Levinas Studiekring

digheid die geen geduld heeft om enkel een betere rechtvaardigheid na te streven maar zich verheft boven de tijd tot een absoluut en onvergankelijk regime, voert ons tot een totalitaire politiek, en – vertrekkend van de hoogste verantwoordelijkheid van de een voor de ander – tot het stalinisme” (AS 62). Of hetzelfde anders gezegd: “Wanneer de georganiseerde rechtvaardigheid haar slecht geweten ‘vergeet’, dreigt ze af te glijden naar een totalitair en stalinistisch regime en – doorheen al de ideologische deducties van een dergelijk regime – de gave te verliezen om nieuwe vormen van humane co-existentie uit te vinden” (EN 260).

Het is precies hier dat de latere Levinas, namelijk vanaf 1985 tot en met 1990 (toen er aan interviews, toespraken en publicaties, ten gevolge van zijn gezondheidstoestand, een einde kwam), verwijst naar de roman van de geasimileerde jood Vasili Grossman ‘Leven en lot’. Dit boek gaat terug op diens ervaringen als oorlogscorrespondent voor de Russische legerkrant ‘De Rode Ster’. In zijn vaak zakelijke en afstandelijke stijl kan het werk gezien worden als een relaas over de verschrikkingen van de Russische Tweede Wereldoorlog, de slag om – belegering, verdediging en herovering van – Stalingrad, de val van Berlijn en de gevolgen van de Holocaust (HN 101-102). Aanvankelijk en voor een hele tijd zag Grossman in het communistisch regime de komst van messiaanse tijden: “Als Sovjet schrijver geloofde hij in oktober 1917 stellig dat hij het tijdperk van de eschatologische vervullingen was ingetreden. Ook zijn werk, dat aan *Leven en lot* voorafgaat, vertolkt met talent en oprechtheid deze hoop en dit geloof. In zijn ‘opus magnum’ geeft Grossman alle eer aan de glorie van het Rode Leger en het Russische volk, en ziet hij in de geleden beproevingen en de gebrachte offers de waarheid van deze glorie” (HN 101).

Over dit ‘geloof’ moet niet smalend gedaan worden. Ook Levinas erkent dat hij in de ban kwam van het ‘nieuwe regime’ als het begin van de realisatie van alle profetieën. Toen ik (RB) hem in mijn brief van 10 juli 1975 vroeg: “In 1917 maakte u op elfjarige leeftijd de Russische Revolutie mee. Wat betekende zij voor u?”, antwoordde hij in zijn brief van 4 augustus 1975: “Ik was inderdaad heel jong, maar dacht dat het de aanvang was van alle latere vervullingen”. In dezelfde zin lezen we in het interview met François Poirié: “Ik was nog zeer jong, toen in februari 1917 de tsaar troonsafstand deed. Ik bleef niet ongevoelig voor de verleiding van de Leninistische revolutie en van de nieuwe wereld die ze beloftevol voorspiegelde. Echter zonder me ooit als militant te hebben geëngageerd” (EFP 67-68).



11. Het stalinistisch kampstelsel was een geolied systeem dat nog vervolmaking behoefde, maar toch reeds een 'model van samenleven' buiten het kamp bood (G 857-862): "Het kamp [goelagsysteem] bood als het ware een sterk overdreven, uitvergroete afspiegeling van het leven buiten het kamp. De werkelijkheden aan weerszijden van het prikkeldraad waren niet met elkaar in tegenspraak, ze gehoorzaamden aan de wet van de symmetrie. (...) Als het systeem van de kampen voortvarend en consequent zou worden ontwikkeld, en ontdaan van alle belemmeringen en gebreken, zouden de grenzen ten slotte vervagen. Het kamp zou opgaan in het leven buiten het kamp. Die fusie, die opheffing van de tegenstelling tussen het kamp en het leven erbuiten, zou de verwezenlijking en de triomf van grote principes betekenen. Bij al zijn gebreken had het kampstelsel één beslissend voordeel. Alleen in het kamp was er in absoluut zuivere vorm een hoger principe gesteld tegenover dat van de individuele vrijheid: het principe van de rede. Dat principe zou het kamp tot een dergelijk hoog niveau voeren dat het zichzelf zou kunnen afschaffen en opgaan in het leven van de dorpen en de steden" (G 860). Deze ideeën worden vertolkt door Katzenellenbogen, een onderzoeker, in ieder geval iemand die zich als onderzoeker gedroeg en vergelijkingen tussen binnen en buiten trok, gebreken en tegenstrijdigheden aan het licht bracht, overeenkomsten en contrasten zocht. Voor Katzenellenbogen is het zelfs een soort geloof, want hij kent aan het kamp- en veiligheidssysteem goddelijke allures toe: "Elk tijdperk schept een godheid naar zijn eigen gelijkenis. De organen van de veiligheidsdienst zijn rationeel en machtig: zij heersen over de twintigste-eeuwse mens. Vroeger berustte die door de mens verafgode macht bij donder en bliksem, aardbevingen en bosbranden" (G 862).

De fascinatie slaat echter om in haar tegendeel, ook bij Grossman, langzaam maar zeker en onomkeerbaar. In zijn boek beschrijft Grossman, aldus Levinas, "tegelijkertijd koud en geïnspireerd de Stalinistische werkelijkheid met al haar verschrikkingen" (HN 102). Zonder gêne plaatst Grossman het stalinisme op één lijn met de verschrikkingen van het naziregime (AT 116), zoals onder meer blijkt uit het feit dat Stalin zijn kampstelsel verbeterde door de systematische manier waarop de nazi's hun concentratie- en uitroeiingskampen organiseerden als voorbeeld te nemen. Zo bouwde hij zijn kampstelsel uit tot een rationele, wetenschappelijk onderbouwde orde die model stond voor het collectief welzijn buiten het kamp (G 859-862).¹¹

In zijn talmoedles 'Au-delà du souvenir' (HN 89-105) verbindt Levinas niet alleen de nazistische maar ook de stalinistische verschrikkingen met de Bijbelse metafoor van de 'totale oorlog' (HN 102). Daarvoor verwijst hij naar Ezechiël 38, waarin de 'finale oorlog' tegen Israël "op het einde der tijden" (v. 16b) aangekondigd wordt, een oorlog die gevoerd wordt door 'Gog en Magog' en hun talloze bondgenoten "tot de tanden bewapend" (v. 4b), "allen te paard, één onoverzienbaar leger, een talrijke krijgsmacht" (v. 15v). "Als een stormwind" (v. 9a) komen ze opzetten, "als een wolk" (v. 16a) overdekken ze heel het land Israël, dat zich langzaam van de oorlog hersteld had, uit vele landen en diaspora weer was bijeen gebracht en eindelijk weer ongestoord en in vrede woonde (v. 8b), "zonder stadsmuren, grendels of poorten" (v. 11c). Als totale oorlog die 'enthousiast maar onverbiddelijk' op volledige destructie en uitroeiing is gericht, is het ook een 'eindtijdelijke' oorlog (v. 16b). Levinas begrijpt dit als de uitkomst van een herinnerings- en voorstellingsproces, dat altijd ook 'vertelling' is (HN 91). In Israël wordt dit proces vooral gevoed door de herinnering aan de slavernij in Egypte, waarvan de Israëlieten toen dachten dat de onderwerping door de Farao dé verschrikkelijke 'vervolging' tegen hen was. Op grond van deze herinnering dachten ze zich de toekomstige vervolging te kunnen voorstellen. Maar bij elke nieuwe vorm van 'kwaad' was de "onderwerping aan de grote rijken en machten" (HN 96) erger dan wat men in het verleden had meegemaakt. Na elke vervolging denkt men: 'Nu kan het niet meer erger', maar dan blijkt dat niet te kloppen. (HN 97). Ook al heeft men de ervaring van een groot kwaad dat vervreemdt en zwaar doet lijden, toch is het toekomstige kwaad altijd weer erger dan wat men zich kon voorstellen. Vandaar dat het idee van de 'finale en totale oorlog' ontstaat, namelijk de 'superlatieve oorlog' na



de telkens weer overtreffende trap van nieuwe 'sauvagerie' (HN 97). Dat is precies het beeld van de oorlog van Gog en Magog, waarbij men tegelijkertijd onmiddellijk ook beseft dat men zich iets voorstelt dat men zich niet kan voorstellen: De oorlog van Gog en Magog is te sterk voor herinneringen, beelden en teksten. Een realiteit die onvoorstelbaar is, die elke profetie anticipeert en uit geen enkel verhaal voortkomt! Is het alleen omdat Grossman een geassimileerde jood is dat hij geen 'vroegere verzen' citeert? Of is er geen plaats meer voor verzen?" (HN 102). De voorstelling van de oorlog van Gog en Magog, zoals uit Ezechiël 38 blijkt, verbergt het onvoorstelbare, datgene wat in de anticiperende voorstelling toch ongrijpbaar en ontoegankelijk en dus onheilspellend blijft: "woorden en beelden schieten tekort".

Geïnspireerd door Grossman's roman, en daar ook toe 'voorbereid' door zijn herkomst uit het Litouwen onder tsaristische dominantie en de opkomst in zijn jeugd van het Sovjetregime, onder impuls van Lenin (1870-1924) en Stalin (1878-1953), met zijn verleidingen en abominaties, ontdekt Levinas de totale oorlog en het 'totale geweld' niet enkel in het naziregime, met zijn doorgedreven poging tot 'Endlösung' van het 'joodse probleem', maar evenzeer in het stalinisme met zijn onvoorstelbare verschrikkingen, namelijk in de manier waarop Grossman in *Leven en lot* daarvan 'koud- en boudweg' verslag doet (HN 103). Beide 'incarneren' voor hem niet zomaar een 'vorm van oorlog', maar wel 'de' oorlog, namelijk de totale oorlog, waarvan de realiteit alle verbeelding tart (HN 96). Levinas blijft echter bij deze affirmatie van het stalinisme als een historische gestalte van de 'oorlog van Gog en Magog' niet staan. Als ervaren fenomenoloog gaat hij – daartoe geïnspireerd door zijn Freiburgerse leermeester Edmund Husserl¹² – op zoek naar het 'eidos', namelijk het eigenlijke, vaak verborgen of zelfs verdrongen 'wezen' der dingen. Bij nader toezien ligt de verschrikking van het stalinisme niet enkel bij zijn massieve geweldpleging, namelijk in de vervolging van de eigen tegenstanders (cf. supra over de Loebjankagevangenis), maar ook en vooral in de manier waarop dit geweld gelegitimeerd wordt vanuit het idee van 'collectief welzijn'. En dat heeft voor Levinas te maken met de manier waarop het stalinisme aan zijn marxistische inspiratie gestalte heeft geven. Dat is de echte "stalinistische perversie en haar hele nasleep" (AV 23), die niet alleen door Grossman vlijmscherp blootgelegd en ontmaskerd wordt maar ook door Levinas erkend en beaamd wordt.

Levinas ontdekt – niet zonder huiver – in het marxisme,

12. E. Levinas, 'Freiburg, Husserl et la phénoménologie,' in: *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, 5 (1931) 43, 15 mai, 402-414



waarop het stalinisme zich beroept, een zekere affiniteit met zijn eigen denken over de prioriteit van de ander en onze radicale verantwoordelijkheid voor de ander: “Het marxisme is niet enkel verovering, het is ook erkenning van de ander. Zeker, het stelt dat we de ander enkel kunnen redden als die ander voor zichzelf eist wat voor haar of hem billijk is. Het marxisme nodigt de mensheid uit voor zichzelf te eisen wat mijn plicht is te geven. Dat verschilt toch wel van mijn radicaal onderscheid tussen mij en de ander... Maar het marxisme kan daarvoor niet veroordeeld worden. Niet zozeer omdat het in zijn opzet zou geslaagd zijn, maar omdat het de ander ernstig heeft genomen” (EN 138). Maar daarom is het des te verschrikkelijker dat het marxisme in zijn eigen tegendeel is omgeslagen,¹³ precies dankzij het stalinisme. Wat er ook van zij, “het marxisme vertegenwoordigde een edelmoedigheid, ondanks het feit dat het als basis koos voor het materialisme. (...) Zijn nobele hoop bestond erin te pretenderen *alles te kunnen herstellen* en – voorbij de individuele naastenliefde – een regime zonder kwaad te kunnen installeren. Maar het regime van de caritas werd stalinisme, zoals Grossman, die aan het enthousiasme van het begin had deelgenomen, aantoon” (EFP 134). Deze omslag van binnenuit van het marxisme in stalinisme is een onverteerbaar schandaal: “Dat het marxisme is uitgemond in het stalinisme is de grootste belediging aan het adres van de menselijkheid, want het marxisme droeg in zich de hoop van menselijkheid; is dat niet één van de grootste psychologische schokken geweest voor de Europeanen van de 20ste eeuw?” (AT 116). Dit antihumanisme is, zeker in Levinas’ ogen, een grotere en veel radicalere crisis van het humanisme dan het latere zogenaamde postmoderne, structuralistische antihumanisme “dat de primauteit ontkent van de menselijke persoon als vrij wezen en als doel voor zichzelf” (AE 164). In contrast hiermee heeft het stalinisme zijn oorspronkelijke profetische generositeit van ‘de een voor de kwetsbare en gealiënerde ander’ in zijn eigen tegendeel doen omslaan: “de hoogste paradox van de verdediging van de mensenrechten die perverteert tot stalinisme” (AT 139), wat Levinas “de grootste geestelijke crisis van het moderne Europa” noemt (EFP 134). Grossman is “de getuige van het einde van een bepaald Europa, het definitieve einde van de hoop die denkt de naastenliefde als regime te kunnen instellen, kortom het einde van de socialistische hoop” (EFP 133). Deze crisis en wanhoop bestaan er in dat men in naam van het Goede het kwade van een “finaal politiek, sociaal, economisch... systeem” organiseert. Het grootse, verabsolueerde Goede komt in tegenspraak met zichzelf en vernietigt

13. Dit idee van de perversie van het idee van het goede dat in zijn eigen tegendeel omslaat, vinden we ook terug in het werk van Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Paris, Robert Laffont, 2000, pp. 15-71, 101-107, 109-136. Todorov is ook degene die een merkwaardige inleiding geschreven heeft op het Franse verzamelwerk ‘Oeuvres’ (11152 p.) van Grossman: Paris, Robert Laffont, Collection Bouquins, 2006.



zo zichzelf! Totale oorlog als totale onmenselijkheid (HN 96).

2.5. Hoe een 'zwakke geest' (Ikonnikov) het kwade van het goede ontmaskert

Voor Levinas – en voor elke lezer – is het duidelijk hoe Grossman deze ontmaskering “van de Russische revolutie die zichzelf verloochent in het stalinisme” (DL 360) niet zelf doorvoert maar laat voltrekken door één van de vele figuren in het boek, namelijk Ikonnikov-Morzj, kortweg Ikonnikov genoemd. Uit de roman van Grossman komen we te weten dat hij aan het Technologisch Instituut van Sint-Petersburg had gestudeerd, op het einde van zijn studies “in de ban was geraakt van de leer van Tolstoj”, zijn studies opgaf om volksonderwijzer was geworden in een klein dorpje (G 20-21). Na acht jaar verhuisde hij naar Odessa, waar hij werkte als mecanicien in de machinekamer van een vrachtschip. Na omzwervingen in Japan en India, woonde hij een tijd in Sydney (Australië). Na de bolsjevistische revolutie keerde hij terug naar Rusland en sloot zich aan bij een boerencommune. “Dat was een lang gekoesterde droom: hij geloofde dat communistisch bedreven landbouw tot het Koninkrijk Gods op aarde zou leiden” (G 21). In de commune begon hij na een tijd het evangelie te verkondigen. De verschrikkingen van de jaren dertig tastten zijn verstand aan, waardoor hij voor dwangverpleging in het psychiatrisch ziekenhuis van de gevangenis werd geïnterneerd. Toen hij vrijkwam, ging hij wonen bij zijn oudere broer in Wit-Rusland. Toen onder de oorlog Wit-Rusland door de Duitsers werd bezet verviel hij in zijn oude hysterie, vooral wanneer hij het leed van de Joden zag. Toen hij probeerde Joodse kinderen en vrouwen te redden, werd hij al gauw aangegeven en opgesloten in een kamp. Daar stond hij al vlug bekend als “een vreemde man van onbestemde leeftijd” (G 19), “een ernstig verwarde man” (G 414). “Hij had de slechtste slaappleats in de hele barak: bij de ingang, waar hij in de koude tocht lag en waar een tijdlang ook een enorme ton met handvatten en een neerkletterend deksel stond, de strontemmer of de *parasja*. De Russische gevangenen noemden Ikonnikov ‘de oude *parasjoetist*’.(...) Hij had een onwaarschijnlijk uithoudingsvermogen, zoals je alleen bij krankzinnigen en idioten ziet. Hij vatte nooit kou, ook al ging hij naar bed zonder zijn door de herfstregen doorweekte kleren uit te trekken” (G 19).¹⁴ Vandaar dat hij door zijn medegevangenen ook beschouwd werd als “een heilige dwaas” (G 19, 415) of als “heilige dwaas en godzoeker” (G 320) (als zoon van een pope was hij zijn geloof kwijtgeraakt, zonder het zoeken op te geven)

14. Hij is gestorven omdat hij uiteindelijk weigerde nog verder mee te werken aan de bouw van een nieuw *Vernichtungslager*. Tegen degenen die vinden dat ze niet konden weigeren, omdat ze ‘slaven’ waren en dus gedwongen, houdt Ikonnikov staande dat je – zelfs in de grootste dwang – de vrijheid hebt om ‘neen’ te zeggen: “U kunt niet zeggen: de schuldigen zijn degenen die je dwingen zo te handelen, je bent een slaaf, en je bent onschuldig omdat je niet vrij bent. Ik ben wel vrij! Ik bouw aan een *Vernichtungslager* en ik ben verantwoordelijk tegenover de mensen die vergast zullen worden. Ik kan ‘nee’ zeggen! Wat voor macht kan me dat verbieden, als ik in mezelf de kracht vind om niet bang te zijn voor liquidatie? Ik zeg ‘nee’! *Je dirai non, mio padre, je dirai non!*” (G 71). En Ikonnikov doet wat hij zegt: “Die oude heilige dwaas, de slappe deegsliert, zoals u hem noemde? Die is geëxecuteerd. Hij weigerde te werken aan de bouw van het vernietigingskamp. Keise kreeg bevel hem dood te schieten” (G 540).

15. HN 103: “fils sans foi théologique d’un pope”. “Lach me niet uit,” zei Ikonnikov, die als een soldaat in de houding stond. Zijn treurige stem klonk tragisch. ‘Ik ben niet naar u toegekomen om grappen te maken. Op 15 september vorig jaar heb ik toegekeken bij de executie van twintigduizend Joden: vrouwen, kinderen en oude mensen. Die dag begreep ik dat God zoiets niet kon toelaten en ik zag in dat Hij niet bestond.” (G 20). Aangehaald door Levinas: HN 104.



(RA 15; HN 103).¹⁵ Met Grossman ontdekt Levinas in hem “een zwakke geest” (G 414; HN 103). En hij voegt er onmiddellijk aan toe: “Een zwakke geest kan heel geïnspireerd zijn. Het betreft een persoonstype dat in Rusland bekend is, denk maar aan de ‘idiot’ van Dostojevski” (PO 34). Alleen de stem van een dergelijke dwaas kan zo helder en welluidend spreken (G 19).

De sterkte van Ikonnikov's zwakheid bestond erin dat hij datgene opmerkte waar veel anderen overheen keken, of liever dat hij niet alleen zag wat er te zien was maar dat hij er ook de betekenis van doorzag en blootlegde, ook al klonken zijn oprispingen de goegemeente vreemd in de oren. “In het hoofd van de haveloze, vuile parasjoetist heerste chaos, hij verkondigde een absurde belachelijke moraal, met beginselen die boven de klassenstrijd stonden” (G 21). Hij zag “het lijden van de boeren tijdens de collectivisatie,¹⁶ die werd doorgevoerd in naam van het Goede” (G 21). Tijdens diezelfde algemene collectivisatie “zag hij goederentreinen, volgestouwd met de families van de onteigende koelakken. Hij zag hoe uitgeputte mensen in de sneeuw vielen en nooit meer opstonden. Hij zag ‘afgesloten’, uitgestorven dorpen met dichtgetimmerde ramen en deuren. Hij zag een gearresteerde boerin, een haveloze vrouw met een pezige hals en getaande wenkbrauwen, die met afgrijzen werd bekeken door haar bewakers; krankzinnig geworden door de honger had ze haar twee kinderen opgegeten” (G 21). Het schokkende is dat die algemene collectivisatie, met de dwangmaatregelen die ze ‘eiste’, gebeurde in naam van het Goede. In zijn persoonlijke krabbels licht Ikonnikov deze scherpe gedachte toe; “Ik heb de onwankelbare kracht gezien van het idee van het maatschappelijk welzijn dat in mijn land ontstond. Ik heb die kracht gezien in de periode van de algemene collectivisatie, en in 1937. Ik heb gezien hoe mensen werden uitgemoord in naam van een ideaal, even verheven en humaan als dat van het christendom, ik heb boerenkinderen zien doodgaan in de sneeuw van Siberië, ik heb treinen naar Siberië zien rijden met honderden, duizenden mannen en vrouwen uit Moskou, Leningrad en alle steden in Rusland, mensen die tot vijanden waren verklaard van het grote, lichtende idee van maatschappelijk welzijn. Dat idee was groots en verheven, en toch heeft het mensen meedogenloos vermoord, levens verwoest, vrouwen van hun mannen losgerukt en kinderen van hun vaders” (G 411-411; HN 104). Ikonnikov schuwt niet de vergelijking met andere historische figuren, zoals Herodes: “Zelfs Herodes vergoot geen bloed uit naam van het kwaad, maar uit naam van zijn eigen

16. Na de dood van Lenin (1924) was Stalin, na de bittere strijd met Trotski voor de opvolging, in 1929 de nieuwe alleenheerser geworden. De algemene collectivisatie die hij oplegde, bestond uit de samenvoeging van de zelfstandige boerderijen tot grote collectieve boerderijen of ‘kolchozen’, waartoe de boeren gedwongen werden. Daarin speelden de communistische brigades een grote rol, want zij trokken over het platteland om de boeren bang te maken. Ze deinsden niet terug voor geweld en plunderingen. Daarnaast werden in pas ontgonnen gebieden door de staat grote landbouwbedrijven of Sovchozen opgezet. Deze landbouwcollectivisatie paste in een doorgedreven, groot-schalige en centraal gestuurde industrialisatie.



notie van het goede" (G 409). Ook Hitler ging zover: "Vraag het Hitler, hij zal u vertellen dat zelfs de kampen zijn opgezet in naam van het goede" (G 22). Het is een pijnlijk inzicht dat onomkeerbaar tot Ikonnikov doordringt, namelijk dat het kwade meestal niet als het kwade gedaan wordt, maar gelegitimeerd wordt als een vorm van het Goede. Het eigen particulier goede wordt verheven tot het universeel goede. En het is precies die verheffing die zoveel kwaad teweeg brengt, zo erg zelfs dat God er niet tegenop kan:

Mensen die strijden voor hun eigen, particuliere notie van het goede, proberen die notie als een algemeen goed te presenteren. Daarom zeggen ze: wat goed is voor mij valt samen met het algemeen goede, het is niet alleen noodzakelijk voor mij maar voor iedereen. Door mijn particuliere notie van het goede na te streven, dien ik het geheel. Zo doen particuliere noties van het goede van sekten, klassen, naties en staten zich voor als universeel, om hun strijd te rechtvaardigen met alles wat voor hen het kwaad vormt (G 409).

De geschiedenis toont telkens weer aan, tot op vandaag met de terreuraanslagen in naam van God en het Goede, hoeveel bloed er vergoten wordt "vanwege beperkte, verachtelijke opvattingen van het goede, in naam van de strijd van het goede met alles wat het als het kwaad beschouwde. Soms wordt een notie van het goede zelf een gesel van het leven, een groter kwaad dan het kwaad. Zulke noties van het goede zijn lege schillen waar de heilige pit is uitgevallen" (G 408). Vandaar de uitdagende conclusie van Ikonnikov, die ook door Levinas wordt aangehaald: "Ik geloof niet in het Goede" (G 21;HN 104).

2.6. Permanente 'stalinistoïde' bekoring en urgente van de overschrijding

Al lang vóór Ikonnikov-Grossman ontmaskerde Levinas in een klein, oud artikel 'Le surlendemain des dialectiques' (1970) het Sovjetregime als omslag van het goede in het kwade: "de aliënatie zelf van het werk van de des-aliënatie: stalinisme" (SD 40)¹⁷. Dit artikel veronderstelt hoe het stalinisme, op basis van het marxisme, de revolutionaire strijd aangaat tegen de kapitalistische aliënaties, waarvan niet alleen de arbeiders maar ook de boeren in Rusland het slachtoffer waren. En ook hoe het stalinisme zich door de 'klassenstrijd' messiaanse allures toekende. Maar bij nader inzien vertoonde deze strijd volgens Levinas een uitermate pijnlijke paradox, die alles te maken heeft met de 'dialectiek'

17. Wanneer Levinas in zijn studie "Anti-humanisme et éducation" (1973) allerlei vormen van 'dehumanisering' in de 20^{ste} eeuw oproept, gebruikt hij dezelfde uitdrukking om de perversies en inversies van het communisme als "een socialisme dat in de bureaucratie verstrikt geraakt" te karakteriseren: "aliënatie van de desaliënatie" (DL 360).



Levinas Studiekring

die de evolutie van de geschiedenis ziet in tegenstellingen (these en antithese) waaruit dan een hogere synthese voortkomt. Men hanteert, aldus Levinas, een tegenstelling tussen goed en kwaad waarbij “het goede in kwaad – het heldere in het donkere – overgaat, zodat het kwade een nog beter goed wordt en het heldere nog méér glanst en openbarst” (SD 40). In een dergelijke dialectiek van goed en kwaad aanvaardt men met andere woorden een bepaalde vorm van kwaad om een hoger doel te bereiken. Het Sovjet-regime heeft de kampen en deportaties en andere ‘dwangmaatregelen’ gelegitimeerd als “onvermijdelijk geweld” omdat men ze – volgens de wetten van het historisch materialisme – noodzakelijk vond om het verheven Goede van een ‘menswaardige maatschappij’ zonder aliëneringen te bereiken. In naam van het eschatologische Goede (de toekomst) mocht men ‘hier en nu’ moorden, vervolgen, opsluiten zonder proces... Bovendien berustte die politiek op de vooronderstelling dat de ‘dragers’ van het regime over de waarheid van toekomst én heden beschikten.

Maar, is de ‘morgen’ of ‘overmorgen’ (*le surlendemain*) na het dialectisch proces van de omkering van het goede in het kwade dat op zijn beurt de belofte van een hoger, zelfs finaal goed inhoudt, wel de ‘ware’ weg van de geschiedenis die we mogen hopen en waarop we moeten inzetten? Het antwoord van Levinas is duidelijk: “Dat is niet de ware weg van de Messias!” (SD 40). Is er geen andere ‘morgen’ of ‘overmorgen’ nodig, die de revolutionaire ideologie met haar geanticiperde messiaanse overwinningsroes overschrijdt?

De vraag naar een ‘andere’ of ‘nieuwe’ overschrijding van de dialectiek, die de omslag van het Goede in zijn eigen tegendeel legitimeert als toegang tot het finaal Goede, is voor Levinas niet zomaar een historisch gedateerde vraag die voor onze tijd irrelevant is geworden. Ze toont een permanente mogelijkheid, zoals voor hem ook de inzichten van Ikonnikov-Grossman een blijvende actualiteitswaarde hebben: “Elke edelmoedige gedachte wordt bedreigd door zijn stalinisme. Ideologie is de edelmoedigheid en helderheid van het principe, waarbij men vergeet dat de inversie van het principe op de loer ligt als het onverbiddelijk [niet-casuïstisch] wordt toegepast” (AV 99). De perversiteit van de idee van het Goede ten gevolge van zijn organisatie kleeft aan elke economische, sociale, juridische, politieke organisatie, ook als ze voortvloeit uit de beste ethische bedoeling van verantwoordelijkheid voor elkaar. “De [totalitaire] ideologie is de generositeit van het principe zonder rekening te houden



met de ‘omkering’ die loert achter elke onverbidelijke toepassing van dit genereus principe” (AV 99).

Ik zal nooit vergeten hoe ik in een gesprek met Levinas in zijn appartement in Parijs, enkele weken na de val van de Berlijnse Muur in 1989, bij hem een zekere ‘opwinding’ bespeurde. Een opwinding die alles te maken had met de val van de Muur als symbool van de val van het Sovjetregime – eindelijk! Hij heeft toen iets gezegd dat bij mij een schok teweegbracht. Het was een uitlating die hij met een zekere heftigheid deed, hoewel het allesbehalve ging om een sentimentele oprisping maar integendeel om iets wat uit zijn ‘de profundis’ kwam, een echte ‘*éclat de son âme*’. Met nadruk, en zichzelf herhalend – zoals hij dat vaak in gesprekken en interviews deed -, stelde hij dat het stalinisme in zekere zin erger was dan het hitlerisme. Toen hij mijn verstomming opmerkte, voegde hij er onmiddellijk aan toe dat er absoluut geen sprake van was het diabolische kwaad van de Holocaust te minimaliseren of van zijn unieke karakter te ontdoen. Tegelijk verklaarde hij hoe het stalinisme op een bijzondere wijze zijn afschuw opwekte, precies omdat het als totalitair, dit is finaal regime, zijn eigen ethische inspiratie had vergiftigd. Zijn messiaanse pretentie betekende de dood van de Messias!¹⁸ En hij voegde er verrassend en raadselachtig aan toe: “En nu [na de val van de Muur] wordt het stalinisme ons probleem!” Uiteraard, legde hij uit, beweerde hij niet dat in West-Europa het stalinisme als zodanig zou opduiken. Hij bedoelde dat wij in onze democratische samenlevingen ook met ‘stalinistoïde’ mechanismen en systemen kunnen te maken krijgen.

Elk sociaal systeem in lichamelijke en geestelijke gezondheidszorg, milieusector, onderwijs, ontwikkelingssamenwerking (met zijn niet gouvernementele organisaties) is van nature conservatief, in die zin dat het in zijn eigen tegendeel kan omslaan door zich te verheffen tot definitief regime, tot een absoluut “heilssysteem” (EFP 135) dat een sluitend antwoord geeft op de noden van zijn ‘subjecten’ of ‘cliënten’. Levinas wees erop hoe niet alleen de stalinistische politiek in allerlei vormen van centralistische administratie en bureaucratie zichzelf verstikte, maar hoe dit lot evenzeer onze zogenaamde democratisch ontworpen en gecontroleerde vormen van het politieke bedreigt, een paradoxale vorm van geweld, namelijk een vorm van ‘geweldloos geweld’. “De geschiedenis van het moderne Europa is getekend door de permanente bekoring van een ideologisch rationalisme en de hardheid van allerlei deducties, en van de administratie”

18. R. Burggraeve, ‘Une générosité qui donne à penser. Mes rencontres avec Emmanuel Levinas’, in: *Cahiers d’Études Lévinassiennes*, Arceuil, 2008, n° 7 (‘Le mal’), 193-224, vooral pp. 221-223.



(HN 157): administratie, met haar 'dossiervreterij', als zichzelf vermenigvuldigend systeem waardoor de staat zijn macht vestigt en ontplooit, ten koste van het unieke ik dat vaak zijn eigen wil niet meer herkent in de gevolgtrekkingen die politiek uit zijn stem getrokken worden (TH 62). Het is evenmin verwonderlijk dat Levinas, in zijn aandacht voor de sociaal-ethische betekenis van het geld, tegelijk alert is voor de pervertering van het geld als 'bemiddelingsstelsel' tot een monetair totalitair regime: "de veelvuldige conjuncturen van de economische orde – wat zo goed verkoopt op televisie –, accumulaties tot machten of tot 'al-machten', ten koste van menselijke wezens" (SA 79-80). Kortom, er ontstaan financiële, economische, sociale reguleringssystemen die niet alleen steeds complexer worden, maar als octopusen met hun vangarmen ook steeds verder om zich heen grijpen. Ook al zijn deze systemen ontstaan uit ethische verantwoordelijkheid, dat beveiligt ze toch niet zijn tegen de 'systemische aberratie' en 'pervertering van binnenuit'. Ondanks hun oorspronkelijke goede wil kunnen ze zo uitgebouwd worden dat ze hun eigen edele doelstellingen ondermijnen, en dus het kwade als keerzijde van het goede voortbrengen.

3. Overschrijding van de politieke ordening

Vandaar dat het politieke, met al zijn sociale en economische niveaus en al zijn juridische en institutionele vormen, nooit het laatste woord kan krijgen over de realisatie van rechtvaardigheid en menswaardig samenleven. Er is ethisch gezien behoefte aan transcendentie van het politieke. Bij de formulering van de beginvraag, namelijk of de samenleving teruggaat op de inperking van onze bestialiteit of van onze verantwoordelijkheid voor elkaar, vraagt Levinas zich ook af welk politiek verschil er bestaat tussen de instituties die uit beide opvattingen voortkomen. Zijn antwoord luidt: "Minstens dit: in het tweede geval kan je revolteren tegen de instellingen precies in naam van datgene waaraan ze hun ontstaan te danken hebben" (DMT 212). Dit protest, als weigering van resignatie, is wezenlijk!

3.1. Weigering van resignatie

Voor de weigering van resignatie vindt Levinas een aanknopingspunt in de Talmoedische visie op de 'mondelijke wet' met zijn contextuele particulariteit en casuïstiek. In zijn nooit eindigende interpretaties overschrijdt de mondelijke wet de 'geschreven Wet' en zijn algemeenheid (AV 98). De orale wet verhindert dat de geschreven Wet in zichzelf opgesloten wordt en ontaardt in een fundamentalis-



Levinas Studiekring

tische stolling, los van en verheven boven de geschiedenis en de aardse verankering van de mens. Een wetsformulering krijgt gemakkelijk een eeuwigheidskarakter, vooral indien ze als een 'goddelijk gebod' gezien wordt dat rechtstreeks uit de hemel neerdaalt (cf. de 'divine command theory'). In tegenstelling daartoe erkent de Talmoed dat ook de schriftelijke Wet op de mondelinge wet, dit is op mondelinge overlevering en dus hermeneutiek teruggaat: "De Talmoed is de strijd tegen de Engel [van het absolute]" (AV 99). In tegenstelling tot de strikt deductieve benadering, die enkel denkt aan de toepassing van het algemene op het particuliere, beseft de Talmoed dat in een dergelijke loutere deductie, die mordicus vasthoudt aan haar geldigheid, het principe het risico loopt in zijn eigen tegendeel om te slaan om zo in naam van zijn humaniteit het inhumane te installeren. Vandaar dat de Talmoedische hermeneutiek de orde van de deductieve toepassing van de realiteit aanvult met de omgekeerde orde, namelijk dat niet enkel het universele moet waken over het particuliere maar dat men evenzeer vanuit het particuliere moet waken over het algemene. Deze 'subversie' van het particuliere in het universele beschermt ons tegen totalitaire ideologie (AV 10). Dit betekent dat de interpretatie niet alleen op de geschreven Wet volgt maar er ook aan voorgaat. Er is geen openbaring zonder hermeneutiek, sterker nog: er is geen openbaring zonder inbedding in een voorafgaande en consecutieve hermeneutiek (AV 165-169).

Een andere vorm van weigering van resignatie treffen we aan in een merkwaardige passage van Grossman's boek, zonder dat ze door Levinas werd opgemerkt. Ikonnikov verwijst in zijn krabbels naar een Bijbelse tekst, namelijk Jeremia 31,15: "Luister naar het klagende in Rama, het droeve geweest: Rachel jammert om haar kinderen en wil niet worden getroost, omdat ze er niet meer zijn." Een vrouw, Rachel, die haar kinderen verloor, wil niet getroost worden. Niets maakt hun dood aanvaardbaar of gerechtvaardigd. "Zij die haar kinderen verloren heeft, geeft niets om wat de wijzen als het goede beschouwen, en wat als het kwade" (G 410). Het vers van Jeremia vinden we ook terug in het evangelie van Matteüs, waar sprake is over de kindermoord (Mt 2:16-18). Deze kindermoord grijpt plaats in Bethlehem en omstreken op bevel van koning Herodes, met de bedoeling om "de pasgeboren koning van de Joden" (Mt 2,2), van wie de magiërs in het Oosten de 'rijzende ster' hadden gezien – en die dus blijkbaar een bedreiging vormde voor zijn macht – te elimineren (Mt 2,16-18). Ook als een misdaad, een



moord, geplaatst wordt in een groter geheel – “is het niet beter dat één mens sterft voor het volk dan dat de hele natie ten onder gaat?” (hogepriester Kajafas) (Joh 11,50; 18,14) – is het nog niet ‘in orde’ omdat het dan ‘allemaal goed komt’ en uiteindelijk toch te rechtvaardigen valt vanuit een hogere betekenis. Het is in een samenleving ethisch noodzakelijk dat slachtoffers en nabestaanden van moord en terreur zich niet laten troosten, zodat het kwade niet toegedekt noch vergoelijkt of letterlijk ‘goed-gepraat’ wordt. Anders zou het ‘laatste oordeel’ aan de geschiedenis overgelaten worden, wat tevens het einde zou betekenen van de waarde en waardigheid van de unieke ander die nooit met de algemene geschiedenis samenvalt, en evenmin met zijn particuliere historie (cf. ook infra).

3.2. Mensenrechten stellen politieke transcendentie in

Levinas stelt zich ook de vraag hoe we er concreet voor kunnen zorgen dat geen enkel regime ooit het laatste woord krijgt over rechtvaardigheid en humaniteit. Als antwoord op deze vraag stelt hij dat een staat – elke socio-politieke orde –ontwikkeld moet worden als een ‘liberale staat’ (EN 215). Met deze categorie houdt Levinas geen pleidooi voor het partijpolitiek ‘liberalisme’, want zijn visie van verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-ander als grondslag voor het samenleven impliceert immers een (niet-bijkomstige) kritiek op het ‘liberale ik’ met zijn baatzucht. Het gaat bij hem om “le foncier libéralisme” dat de staat maakt tot ‘open systeem’, dat steeds voorlopig blijft en daarom ook voortdurend transcendentie nodig heeft.

Het idee en de eis van een niet-totalitaire staat laat een belangrijk verschil zien tussen Grossman en Levinas. Geconfronteerd als Grossman en Ikonnikov zijn met de stalinistische verschrikking, verliezen zij alle vertrouwen in de staat als een georganiseerde vorm van collectief welzijn. Ook Levinas erkent hoe het boek *Leven en lot* getekend is door een “permanent pessimisme”: “Het oude Westerse vertrouwen in het rationele handelen dat voortvloeit uit politieke en religieuze instellingen en dat de mens in staat moet stellen om de naaste van de ander te zijn, ook het geloof in de menselijke instellingen die het *goede* effectief tot *zijn* moeten brengen, zijn [in het stalinisme] helemaal ontwricht” (HN 103). Levinas deelt hartgrondig het wantrouwen tegenover totalitaire staten en regimes. Maar dit impliceert bij hem niet dat hij het belang van de ‘polis’ of het politieke uit het oog verliest, zoals hierboven duidelijk werd. Hij blijft telkens weer de ethische noodzaak van samenleving en poli-



Levinas Studiekring

tiek beklemtonen, wat bij hem daarenboven ook inhoudt dat hij wat ethisch moet ook mogelijk acht. De mogelijkheid en realiteit van de politieke ordening is wel gebonden aan de voorwaarde van het 'liberaal' principe, namelijk dat grote en blijvende waakzaamheid vereist is om de structurele, institutionele en wettelijke vormgeving niet te laten verzanden in (brutale of subtiele) vormen van totalitarisme. Precies omdat Levinas, in tegenstelling tot Ikonnikov-Grossman die helemaal hun vertrouwen in de staat verloren hebben, blijft geloven in de mogelijkheid en de opdracht van de politieke ordening, blijft hij ook telkens weer hameren op de liberale staat die zijn liberaal karakter put uit de ruimte die hij schept voor kritiek op de bereikte rechtvaardigheid en dus voor een steeds betere rechtvaardigheid (cf. ook supra).

Om deze liberale, niet-totalitaire politieke ordening effectief in te stellen kent Levinas een centrale rol toe aan de mensenrechten, te begrijpen als rechten van de kwetsbare ander. Het is immers kenmerkend "hoe in een totalitaire staat de spot gedreven wordt met de mensenrechten, en hoe de belofte van een laatste beroep op de mensenrechten voor onbepaalde tijd wordt uitgesteld" (HS 184). Daarom is het belangrijk om de profetische extra-territorialiteit van de mensenrechten te affirmeren: "De bekommernis voor de mensenrechten is geen functie van de staat, het gaat om een institutie in de staat die niet van de staat is" (EFP 119). De mensenrechten overschrijden elke politieke macht en elke staatsraison, en ze kunnen door elke mens als mens – en dus niet enkel door elke wettelijk erkende burger van een staat – ingeroepen worden:

Dit betekent ook (en het is belangrijk dit te beklemtonen) dat de verdediging van de mensenrechten beantwoordt aan een roeping buiten de staat, waardoor de mensenrechten in een politieke orde beschikken over een soort extra-territorialiteit, zoals die van de profeten tegenover de politieke machten – de koningen – in het Oude Testament: een waakzaamheid die helemaal verschilt van de politieke rationaliteit, een luciditeit die niet buigt voor het formalisme van de universaliteit maar die opkomt voor de rechtvaardigheid zelf, tot en met haar beperkingen. De mogelijkheid om deze extra-territorialiteit en onafhankelijkheid te garanderen bepaalt de liberale staat en beschrijft ook de manier waarop de verbinding tussen politiek en ethiek intrinsiek mogelijk zijn" (HS 185).



3.3. Kleine goedheid als ultieme politieke transcendentie en sociale hefboom

Het laatste woord 'voorbij het politieke' komt volgens Levinas toe aan de 'kleine goedheid', waarvoor hij direct inspiratie vindt in Grossman's roman. In zijn krabbels verdedigt de 'zwakke geest' Ikonnikov dat het goede "niet schuilt in de natuur, niet in de preken van geloofsleiders en profeten, niet in de doctrines van grote sociologen en volksleiders, niet in de ethica van filosofen", maar in de liefde en het medelijden die gewone mensen in hun hart dragen voor alle leven (G 413). Deze gewone mensen, die door de 'groot-machten' beschouwd worden als 'simpele' of 'zwakke geesten', brengen de 'verloren pit' (G 408) – de 'heilige pit' die uit de 'schijn-heilige' schillen van het finaal en gewelddadig georganiseerde goede is weggevallen (cf. supra) – terug onder de mensen, én in de systemen. Letterlijk lezen we bij Ikonnikov, ook door Levinas geciteerd:

Ja, naast het goede dat groots en dreigend is, bestaat de alledaagse menselijke goedheid. De goedheid van een oude vrouw die een krijgsgevangene een stuk brood brengt, de goedheid van een soldaat die een gewonde vijand uit zijn veldfles laat drinken, de goedheid van de jeugd die medelijden toont voor de ouderdom, de goedheid van een boer die een oude Jood op zijn hooizolder verstoppt. De goedheid van de bewakers die hun eigen vrijheid riskeren om brieven van krijgsgevangenen en gewone gevangenen door te geven, niet aan hun gelijkgezinde kameraden maar aan hun moeders en vrouwen (G 411-412; HN 104-105).

Levinas haalt uit het boek nog andere voorbeelden aan. "Er is de vrouw die haar man verlaat omdat ze van een ander houdt, maar die terugkomt wanneer hij vervolgd wordt door de speciale sectie van het Sovjet Hoofdkwartier aan het front" (PO 33). Naar het einde van Grossman's boek vindt Levinas nog een ander verhaal van bijna absurde kleine goedheid. Wanneer Stalingrad bevrijd is en de Duitsers verslagen en verpletterd zijn (G 881), worden de Duitse gevangenen – waaronder een officier – door de Sovjetsoldaten gedwongen om de lijken van gesneuvelde Russen die de Duitsers in de kelders van de Gestapo hadden gedumpt naar boven te halen om ze te identificeren en te begraven. Ze moesten dus de lijken dragen van hen die zichzelf eerst gemarteld en gedood hadden. Talrijke bewoners van Stalingrad stonden toe te kijken, met afgrijzen en een zakdoek voor hun mond, omwille van de verschrikkelijke stank die



bij het bovenhalen van de half vergane lijken uit de kelders opwalmden. Allen schimpten en vloekten ze op de Duitse soldaten dat het een lieve lust was (!), wel op veilige afstand. Het was niet om aan te zien, maar toch bleven ze kijken – merkwaardige vorm van ‘weezin-wekkend’ voyeurisme: wat je te zien krijgt is helemaal afstotelijk en toch ga je niet op de loop. Onder de toeschouwers viel een oude vrouw in het oog, want zij was erger en kwaadaardiger dan de anderen: ze schold en schreeuwde en schopte onophoudelijk tegen de haveloze Duitse soldaten op. Hier past niet het naïeve refrein over de goedheid van de kleine oudjes die zich over de soldaten ontfermen. Hier krijgen we wel te maken met het wrede oude vrouwtje dat haar woede niet spaart: heel haar ziel vol woeste haat stond op ontploffen, ze ging maar door. Maar plots viel ze stil. Ze liep naar een Duitse soldaat aan de overkant van de straat, een jongen nog, zeker geen achttien, die bezweek onder de last van de lijken die hij gedwongen werd te torsen. De oude vrouw was de meest kwaadaardige, maar ook de meest ongelukkigste: volstrekt dramatisch! Ze haalt een stuk brood uit haar zak en geeft het aan de jonge soldaat. En ze gaat weer aan de kant staan. Ze gaf geen schreeuw meer, en er klonk stilte (SA 47; EFP134).

Nog een voorbeeld, zoals het door Ikonnikov in zijn krabbels wordt verteld:

In een [Russisch] dorp kwam een Duits strafpeloton aan. De dag ervoor waren op de weg twee Duitse soldaten vermoord. 's Avonds werden de vrouwen naar buiten gejaagd en kregen bevel een kuil te graven aan de rand van het bos. Bij een bejaarde vrouw in het dorp werden onder dwang een paar soldaten van het Duits strafpeloton ingekwartierd. Haar man was door een Russische agent naar het politiebureau gebracht, waar al twintig andere boeren samengedreven waren. Ze kon tot de ochtend niet slapen; de Duitsers hadden in de kelder een mandje met eieren en een flesje honing gevonden, ze maakten zelf de kachel aan, bakten eieren en dronken wodka. Daarna speelde de oudste van hen op zijn mondharmonica, terwijl de anderen de maat stampten en meezongen. De vrouw des huizes keurden ze geen blik waardig, alsof ze geen mens was maar een kat. Toen de ochtend aanbak begon ze hun machinepistolen te controleren. Een van hen, de oudste, gaf een onhandige ruk aan de trekker en schoot zichzelf in de buik. Iedereen begon te schreeuwen en heen en weer te rennen. Zo goed en zo kwaad als het ging verbonden de Duitsers de gewonde man en legden hem op bed. Toen werden ze allemaal



weggeroepen. Ze gebaarden naar de vrouw dat ze voor de gewonde moest zorgen. De vrouw zag hoe eenvoudig ze hem kon wurgen: daar lag hij te huilen en met zijn lippen te smakken, af en toe prevelde hij iets en sloot dan weer zijn ogen. Plotseling deed hij zijn ogen open en zei duidelijk verstaanbaar: 'Water, moedertje.' 'Ellendeling dat je bent,' zei de vrouw, 'ik zou je moeten wurgen.' En ze gaf hem water. Hij greep haar hand en beduidde haar dat hij rechttop wilde zitten, dat hij bijna stikte in het bloed. Ze hielp hem overeind en hij klemde zijn armen om haar hals. Op dat moment klonken de schoten door het dorp; de vrouw begon te beven. Later vertelde ze over het voorval, maar niemand begreep het en ze kon het niet uitleggen (G 412-413).

Ze werd door de anderen veroordeeld als onnozel, en als collaborateur. Het is duidelijk dat we de kleine goedheid slechts juist kunnen begrijpen als we oog hebben voor het contrast of de contradictie waarin ze opduikt. Ze is geen sentimentalistische opwelling in een context van voldaanheid en zorgeloos samenleven. Ze vertoont haar betekenis en kracht in een context van bedreiging, geweld en verschrikking, zoals ook de voorbeelden hierboven oproepen. Maar met dit contrast is nog alles niet over haar ware aard gezegd. Dit vraagt reflectie op de twee aspecten die door de categorie 'kleine goedheid' opgeroepen worden, namelijk 'kleinheid' en goedheid'.

Vooreerst is ze goedheid. En dat is een idee dat vanaf het begin van Levinas' werk aanwezig is en dat zelfs vanaf het begin van zijn denken een prominente plaats krijgt: "Je vindt bij mij het woord 'goedheid' reeds in *Totalité et Infini* [1961], wat op mijn lectuur van Grossman ver vooruitliep" (EFP 135). In het eerste deel van deze bijdrage kwam de goedheid vooral aan bod door haar 'daad-werkelijkheid', haar effectieve incarnatie. Nu willen we kort de innerlijke eigenheid van de goedheid duiden, zoals Levinas die verstaat. Ze heeft zowel een asymmetrische als exuberante dynamiek, voor zover ze in het verlangen – te onderscheiden van de behoefte – geworteld is. Wat onmiddellijk opvalt, ook in het spontaan verstaan van de goedheid, is dat ze asymmetrisch is, dat wil zeggen elke vorm van wederkerigheid – 'do ut des' – bedoelt te overschrijden. Ze is niet gebonden aan de voorwaarde van de wederkerigheid en het nut. Ze berekent niet en overschrijdt elke baatzucht. Ze voltrekt zich omwille van de ander, zonder dat dit degene die haar beoefent iets moet 'bijbrengen'. Vandaar ook dat ze volgens Levinas een uitdrukking van het verlangen (*désir*)



is, en niet van de behoefte (*besoin*). De behoefte vertrekt immers van mijn honger, mijn nood, en het bevredigend antwoord dat het begeerde mij kan geven. Het verlangen vertrekt niet vanuit een leegte maar vanuit een volheid die zichzelf wil 'uitstorten' (HAH 45). Het verlangen sluit zich niet op in zichzelf, maar beweegt zich naar buiten, niet omdat het iets anders nodig heeft, maar om zichzelf aan de ander te geven. Vandaar dat Levinas het karakteriseert als "onverzadigbaar verlangen, niet omdat het aan een oneindige honger beantwoordt, maar omdat het geen nood is aan voedsel. Verlangen dat onverzadigbaar is, maar niet vanwege onze eindigheid" (TI 34). Juist omdat het verlangen niet uit behoefte voorkomt, benadert het de ander niet functioneel ('voor mij' – 'omwille van mij') maar omwille van de ander: "Een verlangen zonder bevrediging, dat zich juist hierdoor rekenschap geeft van de andersheid van de ander" (DEHH 175). Het verlangen is met andere woorden uitdrukking van onze oneindigheid, een volheid die in ons door de ander gewekt en aangeboord wordt en die in ons opborrelt tot 'overvloedige overvloed', een oneindigheid die zich 'veroneindigt' en dus nooit ophoudt (DEHH 193). Hier is geen sprake van een 'gebod' of een 'wet', en dus van moeten, tenzij we de inwendige aandrang van het verlangen tot zelfoverschrijding begrijpen als een 'inwendig moeten' – wat precies het wezen van het verlangen is. "Het verlangen openbaart zich als goedheid" (*Le désir se révèle bonté*) (HAH 46).

Maar ondanks haar exuberantie en oneindigheid neemt Levinas van Ikonnikov-Grossman haar karakterisering als 'klein' over. Dit berust op het feit dat ze "een ethiek zonder systeem" is (EFP 135), dat wil zeggen dat ze zich boven of buiten eender welk systeem verheft. Sterker nog, het is haar roeping om in het bijzonder het politieke als systeem, met zijn vervreemdingen, tot en met de totalitaire aberraties, te overschrijden. Daarom kan noch mag ze van hetzelfde kaliber zijn als het sociaal, economisch, juridisch en politiek regime. Vandaar dat Ikonnikov-Grossman en Levinas ze 'klein' noemen, of 'onooglijk', zwak en onmachtig, fragmentair en partieel, onopvallend en terloops. Ze is allesbehalve verheven en ontzagwekkend, zoals het idee van het collectief Goede zich 'groots en dreigend' aandient. Ze is zo alledaags dat ze meestal onopgemerkt gebeurt. Ze gebeurt zonder veel nadenken – 'gedachteloos', noemt Ikonnikov ze. Ze gebeurt ongepland en toevallig. Ze is zo schamel dat je er amper getuigenverklaringen over hoort. Ze is als kleine kerndeeltjes her en der over het leven verspreid, zodat we er ook gemakkelijk over heen kunnen kijken. "Ze is even



Levinas Studiekring

bedreigend als een zoetwatervis die toevallig vanuit de rivier in de zoute oceaan terechtgekomen is”, zegt Ikonnikov ironisch (G 413). Haar onmacht is zo groot dat we er ook gemakkelijk beginnen aan te twijfelen. In haar kleinheid is ze ook dwaas, onnozel, zelfs krankzinnig en tot op het randje zinloos, aldus Ikonnikov. Maar ze is en blijft eenvoudig als het leven zelf. En in haar zwakheid bezit ze een bijzondere kracht, een zachte kracht die niets of niemand forceert, want nooit dringt ze zich op.

Vandaar dat ze ook nooit tot een ‘ideologie’, ‘theorie’ of gedachtenconstruct kan verheven worden (RA 15). En ze mag ook nooit voorwerp van ‘predicatie’ en ‘stichtend vertoog’ worden (EN 116), of erger nog van dogmatische argumentatie of propaganda die haar als ‘waarheid’ aanpraat en opdringt (EN 139). Ze moet eigenlijk onder de radar blijven van elke argumentatie, wat ook het filosofisch discours erover verdacht lijkt te maken. Ondanks het besef dat ze niet kan doodgezwegen worden, moet het ongemakkelijk besef blijven dat dit spreken tot ‘overtuigingsrede’ kan degenereren. Alleen zo kan de tegelijk bescheiden en ‘daadwerkelijke’ kracht van de kleine goedheid behouden blijven.

Levinas poogt wat Ikonnikov in zijn krabbels over de zachte, verborgen kracht van de kleine goedheid zegt, aldus samen te vatten: “Tussen alle verwording van menselijke verhoudingen houdt de goedheid stand. In de relatie van de ene tot de andere mens blijft ze mogelijk, ook al kan ze nooit een systeem of georganiseerd regime worden. Elke poging om het menselijke helemaal te organiseren is tot mislukken gedoemd. Het enige wat levendig overeind blijft is de goedheid van het dagelijks leven. Ikonnikov noemt ze ‘kleine goedheid’. Ze is een goedheid zonder getuigen, in stilte voltrokken, bescheiden, zonder triomf. Ze ontsnapt aan elke ideologie. Je kunt ze zelfs karakteriseren als een ‘gedachte-loze goedheid’, precies omdat ze buiten elk systeem, elke religie, elke sociale organisatie valt. Ze is gratis, en juist daardoor eeuwig. Het zijn gewone mensen, ‘simpele zielen’, die haar verdedigen en ervoor zorgen dat ze zich telkens weer herpakt, ook al is ze volstrekt weerloos tegenover de machten van het kwaad. Ondanks alle verschrikkingen die mensen hebben teweeggebracht, houdt deze arme goedheid stand. Ze is misschien wel ‘gek’ – een ‘dwaze goedheid’ – maar ze is tegelijk het meest menselijke in de mens. Ondanks haar onmacht bepaalt ze het wezen van de mens. Ze is mooi en onmachtig, als de morgendauw. Wat een frisheid in al die wanhoop!” (AT 117-118). Hoe banaal ze ook mogen lijken, “ze schudt niet alleen het onmenselijke van het zijn



dat om zichzelf bekommerd is dooreen” (VA 92) maar openbaart geruisloos en koppig tevens het ‘anders dan zijn’ van de onbaatzuchtigheid als “grain de folie” (AE 180).

Precies omdat deze kleine goedheid een ‘ethiek zonder ethisch systeem’ is kan ze enkel waargemaakt worden door ‘individuele gewetens’, wat Levinas brengt tot het idee van het ‘ethisch individualisme’ (TH 82).

Er zijn, als u wilt, tranen die een functionaris [van een staat of sociale en politieke ordening] niet kan zien: de tranen van de unieke ander. Opdat de zaken evenwichtig zouden verlopen, is het absoluut noodzakelijk de oneindige verantwoordelijkheid van iedereen, voor iedereen, tegenover iedereen te beklemtonen. In [sociale en politieke] systemen zijn er individuele gewetens nodig, want zij alleen zijn in staat het geweld te zien dat uit het goed functioneren van de Rede zelf voortvloeit. We moeten de subjectiviteit verdedigen om te verhelpen aan de wanorde die uit de Orde van de universele Rede voortvloeit. In mijn zienswijze moet het protest van het subject niet positief gewaardeerd worden omdat zijn egoïsme heilig zou zijn, maar omdat alleen het ik de ‘geheime tranen’ van de ander kan zien die door de efficiënte werking van het rationele en de administratie teweeggebracht worden (TH 81).

Het uniek verantwoordelijke subject is bijgevolg onontbeerlijk om in te staan voor de geweldloosheid die ook door de politieke ordening nagestreefd wordt, maar die door die ordening als systeem en regime ook weer in het gedrang gebracht wordt. Doorde kleine goedheid geeft het ene en enige ik erkenning en bevestiging aan de unieke ander. In haar bescheidenheid en bijna terloopse, onmerkbare beweging realiseert ze een vorm van eerbied door op de ander geen beslag te leggen of de ander te vernederen maar die ander toch te benaderen en bij te staan in woord of daad (EN 48-49).

3.4. Kleine goedheid onthult depersonaliserende dynamiek in het politieke

De vraag is nu op welke wijze de kracht van de kwetsbare kleine goedheid zich niet alleen buiten of boven maar ook in het systeem van het politieke toont. Welnu, ze toont haar ‘krachtige onmacht’ als een kritische hefboom die het ‘il y a’-tisch karakter – de depersonaliserende horror (EE 93-105) – van elke socio-politieke ordening ontmaskert. Door zijn veralgemenende objectiviteit, die alle mensen als gelijken

19. Bij Levinas staat het ‘er is’ voor het anonieme, de duisternis van de nacht waarin alles verdwijnt, waarin er geen dit of dat, hier of daar, beneden of boven meer is. Het ‘il y a’ is het niets van het ‘niet-iets’, het niemand van het ‘niet-iemand’: “een zijn dat plaatsgrijpt zonder ons, zonder subject, zijn-zonder-meer” (TA 25). Het is de oeverloze zee van het ‘zijn-zonder-zijnde’, waarin alle afzonderlijke zijnden in de chaos van vóór de schepping – het tohubohu – verzwolgen worden (EI 46). We worden van ons subject-zijn ontdaan, zodat we geen privé-bestaan meer hebben, we worden deel van het ‘apeiron’ (Anaximandros) of ‘onbepaalde’, zonder nog voor en vanuit onszelf te zijn en te gelden (TA 24-30). Een gevoel van ontzetting (*horreur*) bekruipt ons in deze depersonalisering (EE 98).



Levinas Studiekring

behandelt, en dus voorbijziet aan hun uniciteit, heeft een sociaal-politiek systeem, hoe groot of klein ook, de neiging om mensen abstract en onpersoonlijk te behandelen. Op die manier draagt een dergelijke organisatie in zich de kiem van de depersonalisering, die door Levinas gekarakteriseerd wordt als 'er is' (*il y a*),¹⁹ "onverdraaglijk in zijn onverschilligheid" (EFP 90). Deze anonieme, of liever anonimiserende 'il y a'-tische dynamiek manifesteert zich op extreme wijze in een socio-politieke orde die zich verheft tot een finaal, onveranderlijk – goddelijk! - regime, dit is tot het laatste woord over het welzijn van mensen. De paradox is echter dat sociale, economische en politieke systemen de horror van de depersonalisering die ze veroorzaken niet in de gaten hebben, aangezien ze zich in hun zelfgenoegzaamheid verheffen tot een vorm van het (al dan niet finale) goede en ware. Daarom is de schokervaring van een radicale crisis nodig om dergelijke politieke instituties of totalitaire regimes uit hun dogmatische slaap wakker te schudden. Vandaar dat Levinas op een schokkende wijze het 'er is' bestempelt als een "modaliteit van de een-voor-de-ander" (AE 208-209), waarvan de kleine goedheid een eminente expressie is. Op een paradoxale manier introduceert het 'er is' het uur van het 'anders dan zijn' in elke socio-politieke ordening, zowel de totalitaire als niet-totalitaire, namelijk het uur van zijn vertraging, sterker nog invraagstelling en opschorting. Zonder het originele 'voor de ander', dat het politieke inspireert en er dus ook minstens in sluimert, blijft een regime dat zichzelf bekleedt met 'universele rationaliteit' of zich verabsoluteert, in zijn eigen 'grote gelijk' steken. Het veroorzaakt zijn eigen drama, zijn zelfverraad. Daarom heeft het 'iets anders' nodig om tot besef van zijn verschrikking te komen. En dat andere is precies het 'voor de ander', dat het depersonaliserend karakter van het regime ontmaskert. Het 'er is', dat in een geordende en 'billijke' sociale orde telkens weer opduikt als een crisis die de samenleving dooreenschudt wanneer ze aan haar organisatie en structuur een universeel geldige of zelfs finale waarde toekent, verwerft een wezenlijke 'roeping', namelijk de socio-politieke ordening terug te voeren naar haar bron, namelijk de bevrijdende relatie van de een-voor-de-ander. Dankzij "de excessieve en hartverscheurende commotie en congestie van het *er is*" (AE 209), namelijk het kwaad dat als keerzijde van de georganiseerde socio-politieke rechtvaardigheid op de loer ligt – verborgen maar daarom niet minder reëel –, wordt het ethisch subject boven het systeem uitgetild, of liever wordt het uit de bestaande orde verdreven om, zonder verder enige garanties van het systeem, *face-à-face* het zijn en welzijn van de ander ter harte te nemen (NP



64). Dat is precies wat de kleine goedheid als gestalte van de 'één-voor-de-ander' doet (TA 118).

Het sociale, economische en politieke 'er is', dat oproept tot het 'één-voor-de-ander' (van de kleine goedheid) voorbij de staat en elke politieke orde, is ook de 'plaats' (*'le lieu divin'*), waar God in het politieke 'opduikt' als crisis die de beweging naar het 'oneindige' instelt en oproept, namelijk een beweging voorbij het systeem, en dat telkens weer. Het is een bewuste keuze als wij hierop de aandacht vestigen. Het denken van Levinas staat tegelijk bekend als atheïstisch en religieus. Als atheïstisch omdat het heel wat traditionele godsbeelden radicaal in vraag stelt. Als religieus omdat het de fenomenologie van het gelaat en de ethiek van verantwoordelijkheid die vanuit dit gelaat als appel op het ik 'toekomt' expliciteert als 'à-Dieu'. Omdat deze beweging van de ethiek als 'naar-God-toe' overbekend is, hebben we er hierboven slechts summier en 'en passant' de aandacht op gevestigd. Maar omdat bij de meeste lezers van Levinas de interesse voor zijn religieuze filosofie ophoudt bij gelaat en verantwoordelijkheid, willen we laten zien hoe God ook in Levinas' denken over samenleving en politieke ordening opduikt. Zeker, dit is ongewoon, maar tegelijk is het 'evident', in die zin dat het zijn denken-naar-God-toe vanuit de epifanie van het gelaat en onze verantwoordelijkheid voor de ander consequent doortrekt.

Zonder God als 'idee van het Oneindige' zouden we geneigd zijn ons neer te leggen bij sociale, economische en politieke vormen van verantwoordelijkheid en rechtvaardigheid, waardoor een samenleving aan haar eigen pervertering overgeleverd zou zijn. Misschien is dat wel de echte messiaanse betekenis van het 'er is' in de samenleving: de ambiguïteit en absurditeit die het creëert, opent het ruimte voor het nieuwe, het andere, het oneindige (AE 208-209). Door het besef van het 'er is' – als modaliteit van de verantwoordelijkheid – duikt God als Oneindige op, dat wil zeggen als "contestatie" (AE 198) en "subversie" (AE 206) van de vastgelegde en gestolde orde, namelijk van elk socio-politiek systeem dat zichzelf tot definitieve werkelijkheid proclameert: "anarchie van de Oneindige" (AE 199). Het Oneindige is precies als 'niet-eindige-in-het-eindige' een teken van tegenspraak, dwarsligger, irritante vorm van ongenade en scrupule of steentje in de schoen, dat geen zekerheid maar scepsis zaait, in die zin dat het Oneindige zelf het karakter vertoont van het 'er is' dat de tirannie die door een totaliserende totaliteit wordt uitgeoefend in diskrediet brengt. God



als trauma en niet als geruststelling (DVI 168). In de socio-politieke orde openbaart de Oneindige zich als radicale 'wan-orde', die de trekken vertoont van het 'nihilisme', namelijk van de 'on-zin' of liever 'tegen-zin' in de gevestigde waarden, structuren en machten: "de monsterachtigheid van de Oneindige" (DVI 110). De Oneindige biedt weerstand aan de rigiditeit van systemen en hun principes, regels, vormen en eschatologieën. In dit opzicht kunnen we zeggen en 'belijden': "God zij dank!" (*grâce à Dieu*) is er een 'buiten' of 'boven' het systeem, letterlijk een 'extra-systeem', waardoor de orde boven zichzelf uitgetild wordt tot in het 'extra-ordinaire' van het 'voor-de-ander'.

Dit verklaart waarom Levinas een radicaal onderscheid maakt tussen het 'oordeel van (door) de geschiedenis' en het 'oordeel over de geschiedenis' (TI 221-222). Volgens het Hegeliaans concept van het 'oordeel door de geschiedenis' krijgt de geschiedenis zelf en vooral haar einde of voltooiing het laatste woord over al wat is geschied: "die Weltgeschichte ist das Weltgericht", of zoals het in de volkse spreuk klinkt: 'De tijd zal het uitwijzen', waaruit dan het 'modedenken' voortvloeit: 'Je moet met je tijd meegaan'. Maar het "viriele oordeel door de geschiedenis, het manhaftige oordeel van de 'zuivere rede' is wreed" (TI 221), want zijn totaliserende aanpak legt het unieke en transcendente van de een-verantwoordelijk-voor-de-ander het zwijgen op. Precies omwille van dit onrecht is er een 'oordeel over de geschiedenis' nodig. "Het onzichtbare moet zich manifesteren wil de geschiedenis haar recht verliezen op het laatste woord" (TI 221). Welnu, "het idee van een oordeel door God vertegenwoordigt het grensidee van een oordeel dat rekening houdt met de onzichtbare en wezenlijke belediging die, voor het unieke subject, gevolg is van het oordeel door de geschiedenis (al was het een redelijk oordeel, gebaseerd op universele beginselen)" (TI 221). Vanuit een punt buiten de geschiedenis – namelijk vanuit God als de radicaal Transcendente en Oneindige – wordt al wat in de geschiedenis gebeurt aan een kritisch oordeel onderworpen, zodat geen enkel tot systeem gestolde historische waarheid, zelfs niet op grond van universele maar abstracte en onpersoonlijke 'principes', een finale betekenis verwerft. Het is echter niet omdat dit Godsoordeel onzichtbaar is – het oordeel van de Onzichtbare – en dus wezenlijk discreet en zonder majesteit blijft ('God ziet zonder gezien te worden'), dat het niet zijn stem verheft om te oordelen – een stem die komt 'van God weet waar', een stem die niet irreëel is omdat ze zacht en zonder geweld is, maar een stem die ondanks alles en



telkens weer – tot in het oneindige - sociale, economische, financiële, juridische en politieke systemen ‘op hun onge-mak’ stelt en daarin mensen raakt – niet alleen oordeelt maar ook bevestigt en oproept - tot een alles overstijgende verantwoordelijkheid van de een voor de ander (TI 224-225). Bij nader toezien zijn Rachel en de moeders die wenen omdat hun kinderen niet meer zijn ten gevolge van het staatsgeweld – de kindermoord door Herodes – degenen die in levende lijve het “verdict van de geschiedenis” (DL 41) verwerpen, precies omdat ze de moed hebben hier en nu over de geschiedenis te oordelen. We mogen geen ‘troost’ zoeken in de ‘redelijke gedachte’ dat een ‘misdad’ toch een positieve betekenis kan krijgen vanuit het geheel, of vanuit het verdere verloop of de afronding van de geschiedenis (DL 110). Degenen die zich niet laten ‘paaien’ door de latere globale betekenis van het geweld dat onschuldigen (kin-deren) nu wordt aangedaan, zijn met andere woorden de-geenen die het ‘oordeel door de geschiedenis’ verwerpen ten voordele van het ‘oordeel over de geschiedenis’. In dit op-zicht vertegenwoordigen zij ook het idee van Gods oordeel over de geschiedenis, in tegenstelling tot de visie die de ge-schiedenis zelf vergoddelijkt door haar het ‘laatste oordeel’ te geven (TI XI-XII).

3.5. Omkering van de toekomstvisie

Terugkerend naar de kleine goedheid zelf kunnen we nu ook aanduiden hoe zij een cruciale rol speelt in de manier waarop het oordeel *dóór* de geschiedenis overschreden wordt door het oordeel *óver* de geschiedenis. De kleine goedheid is immers niet zomaar een gedachte op zich, maar introduceert een omkering in de geschiedenisopvatting zelf.

Op het eerste gezicht roept het idee van ‘kleine goedheid’ het meewarig-cynische verwijt op van ‘goedkoop altruïsme’ en “lollige liefde” (*amour rigolo, amour rogolade*) (EFP 115). Dat is ook wat gebeurt als in *Leven en lot* Michail Sodorovitsj de krabbels van Ikonnikov heeft doorgenomen. Grossman noteert hoe hij eerst een paar minuten met halfgesloten ogen blijft zitten en dan minachtend reageert: “Ja, dit is ge-schreven door een ernstig verwarde man. De ineensstorting van een zwakke geest. De sentimentele prediker verklaart dat de hemel leeg is. Hij ziet het leven als een oorlog van allen tegen allen [cf. Hobbes]. En aan het eind heft hij een afgezaagd deuntje aan over de goedheid van oude vrouwen en denkt de wereldwijde brand te kunnen blussen met een klisterspuit. Wat een rommel!” (G 414-415). Het verwijt, dat de kleine goedheid tevens belachelijk maakt, zal telkens



weer terugkeren, en soms snijdt een dergelijk ridiculiserend verwijt ook hout, namelijk wanneer de kleine goedheid herleid wordt tot een geïsoleerde oprisping van gevoelens van empathie of sympathie, zonder iets effectiefs te doen, terwijl de kleine goedheid haar eigen daadkracht precies ontwikkelt in contrast met de machten van een systeem die alles dreigen te overspoelen.

De vraag is nu hoe de kleine goedheid een nieuwe visie op de geschiedenis instelt. Daarvoor vertrekken wij van de laatste paragraaf van de krabbels van Ikonnikov (G 414), die ook door Levinas ter afronding van zijn talmoedles 'Au-delà du souvenir' wordt aangehaald (HN 105): "Mijn geloof is gestaald in de hel. Het is uit het vuur van de verbrandingsovens gekomen, door het beton van de gaskamers gegaan. Ik heb gezien dat het niet de mens is, die machteloos is in de strijd met het kwaad, maar de kracht van het kwaad die machteloos is in de strijd met de mens. (...) De menselijke geschiedenis is niet de strijd van het goede dat het kwaad probeert te overwinnen. De geschiedenis van de mens is de strijd van een groot kwaad dat een korreltje menselijkheid probeert te vermalen. Maar als het menselijke in de mens nu nog niet is gedood, dan zal het kwaad niet meer overwinnen" (G 414; HN 105).

Dit citaat veronderstelt een klassieke visie op de geschiedenis, namelijk dat zij globaal kan gelezen worden als een strijd tussen goed en kwaad, of liever als een strijd van het goede tegen het kwade. Daarbij wordt deze geschiedenisdynamiek geïnterpreteerd vanuit een bepaald messiaans of eschatologisch perspectief, in die zin dat men 'hoopt' en 'gelooft' dat de geschiedenis goed zal aflopen: 'alles komt in orde'. Concreet: het goede zal het kwade verslaan. De nieuwe wereld zal er een zijn zonder bloed en tranen, zonder haat en geweld en vervolging en uitroeiing. Deze nieuwe wereld kan echter alleen bereikt worden als het goede de strijd aangaat tegen het kwade. Of, zoals we ook in de Bijbel vinden, na de oorlog van Gog en Magog (Ez 38) volgt de strijd van de 'Elohe Zebaoth' – de Heer der Legerscharen – tegen Gog en Magog en hun bondgenoten, met de uitkomst van de finale overwinning van het goede op het kwade, *in casu* van Israëls bevrijding (Ez 39). Dit alles dankzij de 'opgeheven en krachtige arm' van de Heer waarover ook Exodus spreekt in de herinnering en interpretatie van de uittocht uit de slavernij van Egypte (HN 123): "Ik ben de Eeuwige uw God die u uit Egypte deed vertrekken, om uw God te zijn. Ik ben de HEER uw God" (Num 35,41). Uit de ervaring van die bevrijding ontstaat het idee van, en vooral het



Levinas Studiekring

geloof in een totale bevrijding, een nieuwe 'ongehoorde toekomst' die geen droom zal blijven maar werkelijkheid zal worden (HN 94-95). Altijd weer stellen wij ons in het heetst van strijd en vervreemding de bevrijding voor als overwinning op die vervreemding, dankzij de gevoerde strijd!

Maar is dat niet juist ook het geschiedenisconcept geweest dat het stalinisme hanteerde? Door zijn strijd beloofde het de ultieme overwinning van het goede, waarvan het zichzelf als incarnatie zag. Maar dan mag men niet vergeten hoe die overwinning van het goede op het kwade enkel mogelijk was door al die vormen van vervolging en geweld, deportaties en kampen... en nog zoveel meer dat eigenlijk het daglicht niet mocht zien, maar dat wel door Grossman in zijn roman onverbloemd, zonder bombast, werd 'geopenbaard'. Voor Marx, Lenin en Stalin had de geschiedenis blijkbaar een doel, namelijk de communistische samenleving, maar Grossman zag hoe die ten koste van zoveel onmenselijkheid werd nagestreefd. Dit schudt niet alleen Ikonnikov wakker, maar ook Levinas, die het boek van Grossman inderdaad interpreteert als een echte 'openbaring'. Dit boek versterkt zijn visie op de geschiedenis, die eigenlijk een visie wordt zonder visie op een 'telos' of 'einddoel' van de geschiedenis. Vandaar dat Levinas, met gevoel voor enige paradoxale overdrijving, stelt dat hij geen filosofie van de geschiedenis heeft (RA 15; PO 34), in die zin dat hij elk idee van een dialectisch teleologisch proces (cf. supra) gericht op de finale overwinning van het goede op het kwade, verwerpt. Deze visie laat hij voorgoed los. Er is niet zoiets als een voltooiing van de geschiedenis, waarnaar wij – in de geschiedenis – onderweg zouden zijn, en waarvan de voltooiing daarenboven door Gods belofte zou verzekerd zijn. Sinds Auschwitz ziet hij een dergelijke belofte niet meer zitten, want de Heer der legerscharen is niet tussengekomen om zijn volk voor het absolute kwaad van de uitroeiing te behoeden (EN 114). Blijkbaar heeft God zijn volk Israël, dat staat voor de mensheid, in de steek gelaten. Daarom kan God niet meer gedacht worden als iemand die in de geschiedenis tussenkomt en haar op messiaanse voltooiing te richten (EN 196). Auschwitz is het einde van elke theodicee, en dus ook de dood van God ("Is hij niet gestorven in de uitroeiingskampen? Is zijn dood aldus geen bijna empirisch feit?") (EN 115). Auschwitz heeft het onverbiddelijke einde van de traditionele visie op de 'heilsgeschiedenis' ingeluid. Vandaar ook Levinas' radicale stelling dat wij niet alleen de geschiedenis en de ethiek maar ook de religie "zonder belofte" moeten durven denken (*une religion sans promesses*) (EFP 130): "Is men trouw aan de Thora als men op de [godde-



lijke] belofte rekent? Moet ik niet trouw blijven aan zijn onderrichtingen, ook als er geen enkele belofte is? Je moet een jood willen zijn zonder dat de belofte aan Israël gedaan de reden voor deze trouw is. Het Jodendom geldt niet omwille van het 'happy end' van zijn geschiedenis, maar omwille van zijn trouw gedurende zijn geschiedenis aan de onderrichtingen van de Thora" (EN 241-242). Is de geschiedenis dan helemaal zonder vooruitzicht? Is er dan helemaal geen belofte meer? Levinas blijft in zijn Talmoedles 'Au-delà du souvenir' inderdaad vasthouden aan het idee van een toekomstvisioen, zoals het ook in Bijbel, namelijk door Jesaja uitgedrukt wordt: "Gedenk niet langer wat vroeger gebeurd is en geef niet al uw aandacht aan wat eens is geschied. Zie, Ik ga iets nieuws maken, het is al aan het kiemen, weet u dat niet?" (Js 43,18-19). En dit radicaal nieuwe, dat geen oog heeft gehoord en geen oog heeft gezien, wordt in de verzen die daaraan voorafgaan aangegeven, namelijk de opheffing en overschrijding van de strijd als enige weg naar het goede: "Zo spreekt de Heer, die een weg in de zee legt; en in machtige wateren een pad, die wagens en paarden en heel de macht van het leger liet uitrukken: nu liggen zij alsof zij nooit meer opstaan, gedooft en als een gaspitje uitgegaan" (Js 43,16-17).

Het nieuwe en ongehoorde waarvan hier sprake is, mag zeker niet meer begrepen worden als de geweldige strijd van het goede en zijn overwinning op het kwade maar de goedheid die zich doorheen het *face-à-face* van de verantwoordelijkheid-van-de-een-voor-de-ander voltrekt. Geïnspireerd door Grosman-Ikonnikov komt Levinas tot een omkering – niet tot een afschaffing – van de eschatologie: "De kleine goedheid: ze wint nooit, maar wordt ook nooit overwonnen" (*la petite bonté n'a pas vaincu, mais n'a pas été vaincue non plus*) (SA 47). In contrast tot de traditionele – gewelddadige en geweldige – eschatologie voert de kleine goedheid geen ultieme strijd tegen al het kwade in de wereld, want ze beseft dat ze daar niet tegen opgewassen is. Maar ze houdt in haar schamelheid en zwakheid toch haar sterkte overeind, in die zin dat ze door de strijd van het kwade tegen het goede niet kapotgemaakt kan worden. Ze kruipt koppig overeind, zoals een platgetrapt grassprietje ons achter onze rug al staat uit te lachen door zich weer langzaam maar veerkrachtig op te richten. Ze is eeuwig, onverwoestbaar, ook al is ze onmachtig om voorgoed een wereld zonder geweld te garanderen. En let wel, dat ze zonder garanties is dat alles in orde komt, is wezenlijk voor haar betekenis. Ze is niet zinvol omdat ze onverwoestbaar is, want dan zou haar onoverwinnelijkheid een voorwaarde



zijn voor haar zin en voltrekking. Ze voltrekt zich zonder er zich om te bekommeren of ze het zal overleven of uithouden. In dit opzicht is ze onnadenkend, ook zonder enige gedachte van 'voor wat hoort wat'. Ze is ook waardevol als ze doelloos is. Als ze hier en nu iets doet voor een ander, dan is dat genoeg, er hoeft geen 'morgen of overmorgen' van blijvende betekenis te zijn om waarde te hebben. Ze heeft in haar expressie geen nood aan beloning, ook niet aan de voorwaarde van de beloning van haar onverwoestbare eeuwigheid. Dit onvoorwaardelijk karakter belet uiteraard niet dat ze onaantastbaar is: "ontwapend maar onoverwinnelijk" (HN 103). Dit alles betekent ook dat de strijd tegen het kwade nodig blijft. Het racisme, antisemitisme, terrorisme, kan niet ongemoeid gelaten worden. Alleen kan die strijd nooit een ultieme betekenis krijgen. Het blijft een strijd met een slecht geweten. Of liever, het slecht geweten van die strijd mag nooit verdrongen of uitgeroeid worden. Dit slecht geweten is de ruimte voor de kleine goedheid die in het hart – of de ziel – van mensen opborrelt in de meest onmogelijke en afschuwelijke omstandigheden. Voorbij en in elke strijd, hoe historisch onvermijdelijk of noodzakelijk misschien ook, breekt ze vanuit de 'ziel' – het verlangen (cf. supra) – naar buiten, zonder ooit tot voltooiing te komen in een wereld 'zonder dood en tranen'. Het is precies haar kleinheid en kwetsbaarheid die haar dynamisch maakt, namelijk haar tot 'veroneindiging' verlost, een oneindigheid die nooit oneindig genoeg is.

3.6. Kleine goedheid als 'Rachamim' in de Bijbel

In deze manier waarop de kleine goedheid een 'andere' – nieuwe, omgekeerde – toekomst opent, geen voltooide maar een oneindige – zich veroneindigende – toekomst, herkent Levinas wat de Bijbel de 'rakhamim' of 'barmhartigheid' noemt: "Is een filosofie van de geschiedenis, een dialectiek die tot vrede tussen mensen voert, nog denkbaar na de Goe-lag en na Auschwitz? Het getuigenis van een fundamenteel boek uit onze tijd, namelijk 'Leven en lot' van Vasili Grossman, waarin aan bod komt hoe een systematische rechtvaardigheid nooit gegarandeerd is en hoe de mens wordt ontmenselijkt, laat zien dat enkel de goedheid van de ene tegenover de andere mens overblijft, de 'kleine goedheid' die we barmhartigheid noemen, de *rachamim* van de Bijbel. Een goedheid die zelfs onder Stalin, zelfs onder Hitler, onoverwinnelijk was, ook al garandeert ze geen enkel regime" (HN 157).

Deze verbinding die Levinas tussen kleine goedheid en barmhartigheid legt, heeft alles te maken met haar



betekenis, die hij openlegt aan de hand van een woordanalyse. Het wortelwoord van *Rachamim* is *rechem*, baarmoeder, dat teruggaat op de Aramese term *Rachmana*. Een baarmoeder is datgene wat er is om het andere dan zichzelf te dragen tot het geboren wordt: “huiver van de moederschoot” (*frémissement des entrailles utérines*) (AV 158). Dit correspondeert zonder meer met de manier waarop Levinas de verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-ander begrijpt als zwangerschap, moederschap (AE 95): “het psychisme als moederlijk lichaam” (AE 85). Ondanks mezelf krijg ik de ander in mij te dragen, of liever kreeg ik de ander in mij te dragen, want voorafgaand aan mijn bewuste en vrije keuze is de ander al in mij ‘neergelegd’. Letterlijk “l’autre dans le même” (AE 147). Dit veronderstelt en drukt zich uit in mijn ‘sensibiliteit’, mijn lichamelijke gevoeligheid, mijn ondanks mezelf zodanig tot in mijn vlees getekend zijn door de ander dat ik naar de ander toegekeerd sta. Die sensibiliteit is geen gevoelerigheid of sentimentalisme, wel mijn menselijke conditie zelf als ‘schok en huivering door het andere tot in mijn ingewand’, mijn lichamelijke raakbaarheid en kwetsbaarheid door het andere dan mezelf, omwille van dat andere. Mijn verantwoordelijkheid is mijn incarnatie: “De incarnatie van de menselijke subjectiviteit garandeert haar spiritualiteit (ik zie niet wat de engelen elkaar zouden kunnen geven of hoe ze elkaar zouden kunnen helpen...)” (EI 104). Mijn ‘lichaamssubject’ – niet mijn materieel lichaam – is ethisch gehandtekend, getatoeëerd door het lot van de ander waarop ik – in en door mijn lichaam, en dus tot in mijn geest – afgestemd ben (AE 89). Het is niet vanwege het feit dat Nietzsche en de zijnen de sensibiliteit afgedaan hebben als ‘slavenmoraal’ en dus minderwaardig en verwerpelijk geacht hebben, dat de ophemeling van een zekere zwakheid zonder lafheid, van een veerkracht zonder leger, zinloos of pervers wordt (SaS 158).

Deze manier om de verantwoordelijkheid te begrijpen als barmhartigheid en dus als baarmoederschap geldt in de Bijbel, aldus Levinas, niet primair voor de mens maar wel voor God zelf, de Oneindige: “de Eeuwige voltrekt zich als barmhartigheid” – “God die barmhartig is, betekent dat God als moederschap moet omschreven worden. Dit vrouwelijk element in het goddelijk vaderschap is zeer merkwaardig, zoals in het Jodendom de notie van een ‘mannelijkheid’ die ingeperkt moet worden en waaraan verzaakt moet worden, waarvan de besnijdenis het symbool is” (SaS 158). Dit is geen ‘Elohe Zebaoth’ meer, geen God van de legerscharen, geen onto-theologische almachtige god meer (EN 111),



maar een God die zich precies van die macht ontdaan heeft om 'uit zijn hemel af te dalen' (kenose) en zich te voegen bij de arme in het stof of de steriele vrouw om haar op te heffen tot een lachende moeder van kinderen – of tot een moeder van lachende kinderen (cf. Ps 113,9) (HN 134-135). “Overal waar sprake is over de macht van de Allerhoogste, vind je zijn nederigheid” (TrI 60-61). Dat is de passie van God, die zelfontleding zonder masochisme is, namelijk uitrede uit zichzelf tot een intiem, niet opdringerig begaan zijn met de ander (TrI 58-59).

Dit brengt Levinas van de weeromstuit tot de omschrijving van de mens, zoals hierboven al aangegeven, als 'verbonden met de ander ondanks zichzelf', en ontlokt hem de opmerking “dat is helemaal niet aristotelisch, de mens is geen redelijk dier, de mens is beeld van God...” (TrI 40). Dat de mens beeld van God is betekent dat de mens in zijn zijn zelf, in zijn ziel – in zijn lichaam en dus tot in zijn ziel – getekend is door de Oneindige. Vandaar dat Levinas de mens ook omschrijft als drager van de Oneindige. Daarbij wordt Oneindige in het Frans (*in-fini*) in zijn dubbele betekenis begrepen. Enerzijds het 'on-eindige' als niet eindig, en dus de Oneindige die nooit samenvalt met de eindige mens, dat wil zeggen radicaal transcendent blijft (de mens is geen god in het diepst van zijn gedachten). Anderzijds de Oneindige in de eindige, in die zin dat Gods transcendentie immanent is. God is niet meer de verre, uitwendige, verhevene, almachtige, maar Degene die dichtbij is, sterker nog inwendig: de 'ziel van onze ziel' (DVI 147). Hij is, om Augustinus te parafrazeren, intiemer aan mezelf dan ik mezelf nabij ben. De Oneindige is de bezieling van mijn eindigheid: “affection théologique” (EN 247). En gezien de Oneindige ook de Barmhartige is, zet zijn bezieling mij op het spoor van de ander. De Oneindige die mij bezielt drijft me 'extra-versief' buiten mezelf en zet mij op het spoor van de ander dan mezelf, omwille van de ander. Vandaar dat Levinas de Oneindige-in-de-eindige ook omschrijft als “l'idée du Bien en nous” – “het Goede in mij” (DMT 204). Hierbij mag het Goede niet verward worden met het 'nuttige en aangename', want als 'geluk' zou het nog uitdrukking zijn van de baatzuchtige zijns-poging (EFP 92, 116). Het mag vooral niet verward worden met het idee van het collectief Goede dat in het stalinisme of in stalinistoïde vormen uitdrukking wordt van een totalitair of 'totaliserend' en 'depersonaliserend' regime, waardoor het goede in zijn eigen tegendeel omslaat. “Merkwaardige utopie van het Goede of het geheim van zijn transcendentie (*au-delà*)” (EN 260).



Dit 'spoor van God in ons' bezielt en inspireert ons tot goedheid, de kleine goedheid, die aldus een spoor van God – het leven van God – is in deze wereld (DVI 13). Tegelijk blijft Levinas heel kritisch, zelfs atheïstisch, in die zin dat hij God als magische en machtige God, die als voorzienigheid aan de touwtjes trekt en daarenboven als 'sluitstuk' van welk binnenwereldlijk (historisch, sociaal) of buitenwereldlijk (bovennatuurlijk) regime dan ook 'ingeroepen' wordt, radicaal verwerpt. In aansluiting bij de 'ongelovige' Ikonnikov verwoordt Levinas zijn religieuze 'dubbel-zinnigheid' als volgt: "Het wezenlijke in het boek van Grossman is wat Ikonnikov zegt: 'Er is noch God noch het Goede, er is wel goedheid' – dat is ook mijn thesis. Die goedheid is al wat de mensheid gelaten is. Ikonnikov zegt altijd weer: 'Er zijn daden van goedheid die volstrekt gratis, onvoorzien, zonder enige noodzaak gebeuren. Zelfs in een context van haat blijft er een barmhartigheid mogelijk die sterker is dan de haat. Voor mij heeft deze daad een religieuze betekenis. Dit is mijn manier om te zeggen dat de barmhartigheid van God zich voltrekt door middel van de concrete mens – helemaal niet omdat hij zich op een bepaalde manier organiseert of omdat hij tot een samenleving of institutie behoort. Er zijn daden van dwaze, zinloze goedheid" (AN 33). Van deze barmhartigheid als kleine goedheid is Abraham, de vader van Israël (*Abram, père d'Aram – père d'un peuple*) en van de hele mensheid (*Abram qui devient Abraham, père de toutes les nations*), vanaf het begin van de 'heilsgeschiedenis' de uitdrukking en incarnatie. Door zijn concrete barmhartigheid, namelijk zijn interventie voor de slachtoffers van de woedende en onverbiddelijke rechtvaardigheid van de Rechtvaardige, die de stad van verderf Sodom met wortel en tak wil uitroeien, stelt hij al de 'nieuwe wereld' en de 'nieuwe mensheid' in (HN 122), getekend door de goddelijke barmhartigheid waartoe Abraham in het verhaal van Sodom zelfs de Rechtvaardige bekeert (HN 98-99): "de wonderen van de Barmhartigheid, dat wil zeggen van de Geest" (HN 100), "originele tederheid voor de ander, compassie en barmhartigheid waartoe de gartuïte goedheid zich verheft" (HN 101).

Conclusie: Een spiritualiteit met ongekende toekomst

Tot slot willen we oproepen hoe de barmhartigheid van de kleine goedheid als nieuwe eschatologie ook een nieuwe spiritualiteit instelt en er toe oproept. Levinas noemt haar een "spiritualiteit van Gods voorbijgaan" (AE 209). In enkele citaten laten we Levinas daarover zelf aan het woord. "Bereiken we een moment in de geschiedenis waarop het goede

20. RA 15: "In de hoogste en zuiverste manifestatie van deze goedheid, die sterker is dan het Goede, wantrouwt Ikonnikov (Grossman) het moment waarop ze prediking wordt en waardoor ze - in dit ideologisch begin - voortdurend het risico loopt zichzelf te verraden".



bemind moet worden zonder beloften? Misschien is dat wel het einde van alle prediking²⁰ [*: 'alles komt terecht', gegarandeerd door een almachtige god*]. Misschien staan we op de vooravond van een nieuwe vorm van geloof, een geloof zonder triomf, alsof het enige wat nog belang heeft de heiligheid is – een tijd waarin het enige recht op beloning erin bestaat die niet te verwachten? De eerste en laatste openbaring van God zou er een zijn zonder beloften.” (AT 119). “Ooit vroeg men mij of de messiaanse gedachte voor mij nog zin had, of ik het nodig vond de gedachte te weerhouden van een laatste periode in de geschiedenis waarin de mensheid niet langer gewelddadig zou zijn, waar de humaniteit definitief door de korst van het zijn zou heen breken, en dus waar alles ‘tot voltooiing’ zou komen. Mijn antwoord is dat we, om de messiaanse tijd waardig te zijn, moeten aanvaarden dat de ethiek ook zonder de beloften van de Messias zin heeft”. (EI 122)

Doorheen heel ons betoog) hebben we duidelijk gemaakt hoe deze ethiek – en ook de samenleving die eruit voortvloeit – haar oorsprong en oriëntatie vindt in de verantwoordelijkheid van de een-door-en-voor-de-ander. En hoe de kleine goedheid daarvan, voorbij alle sociale, economische, juridische en politieke structuren en organisaties, een eminente incarnatie is. Uit deze ethiek, die niet rekent op een ‘voltooid tijd’ waar alles ‘in orde komt’, dat wil zeggen in het besef van een ‘oneindige tijd’ waarin de praktijk van de goedheid altijd weer te herdoen valt (TI 261), vloeit een radicaal nieuwe, ethische en religieuze spiritualiteit voort: “De kleine goedheid – de *rachamim* in de Bijbel – legt getuigenis af van een vreemd besef van een nieuwe (of zeer oude) spiritualiteit, namelijk een vroomheid zonder beloften. Een besef dat [ook zonder beloften] de menselijke verantwoordelijkheid, steeds mijn verantwoordelijkheid, nooit zinloos is. Een spiritualiteit met een ongekende toekomst” (HN 157). De een-voor-de-ander heeft zin, ook als er geen profetieën zijn die een voorspoedige toekomst aankondigen als beloning voor de geleden beproevingen en vernederingen (HN 104). “Onbaatzuchtigheid zonder compensaties [cf. EE 154], zonder eeuwig leven als ‘tegen-gewicht’, zonder de voldoening van het geluk, integrale gratuïteit” (AE 6). Is dat niet “het raadsel van een God die in de mens spreekt en van een mens die op geen enkele god rekent?” (AE 296)

Leuven – 7 juli 2016



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XXI, december 2016

ISSN 2542-3894

Goedheid in *Leven en Lot*¹

Klaas de Pater

De roman *Leven en Lot* van Vasili Grossman heeft een diepe indruk gemaakt op Levinas. De roman heeft als thema de slag om Stalingrad, en is vanwege Sovjetcensuur lange tijd ongepubliceerd gebleven. Levinas was een van de eersten die het boek las in de jaren tachtig. In een interview met François Poirié in 1986 merkte hij op:

Een boek dat veel indruk op me gemaakt heeft, ik moet het zeggen, is een boek van Vassili Grossman, *Vie et destin* uit het Russisch vertaald, dat ik in het Russisch gelezen heb. Grossman is heel belangrijk, buiten zijn verdienste als groot romanschrijver is hij een getuige van het einde van een bepaald Europa; het definitieve einde van de hoop de liefdadigheid als regime in te stellen, het einde van de socialistische hoop. [...] Een absoluut verpletterend getuigenis en een totale wanhoop.

Er is ook iets positiefs in het boek; positief, bescheiden troostend, en wonderlijk, er is de goedheid; de goedheid zonder regime, het mirakel van de goedheid, het enige wat overblijft.²

In dit artikel zal ik kort ingaan op het motief van goedheid in Grossmans roman *Leven en Lot*, en daar een interpretatie aan geven met behulp van Levinas' concept van het anarchische.

Om het motief van de goedheid in *Leven en Lot* duidelijk naar voren te halen, zal ik eerst twee gesprekken uit het oeuvre van Grossman interpreteren. Het eerste komt uit het nog onvertaalde *Voor een rechtvaardige zaak*, het eerste deel van het tweeluik waarvan *Leven en Lot* het tweede is.³ Het tweede gesprek staat in *Leven en Lot* zelf. Beide gesprekken worden gevoerd door de natuurkundige Strum, het alter ego van Grossman in beide boeken, met zijn leermeester Tsjepyzjin. Beide gesprekken gaan over het goede in de mens, ondanks alles wat gebeurd is. De gesprekken poneren de problematiek omtrent de goedheid waar Grossman in *Leven en Lot* mee worstelt.

1. Twee gesprekken

Het eerste gesprek vindt plaats in Moskou, na de inval van de Duitsers in 1941. Na een lange tijd ziet Strum zijn oude meester weer terug, hetgeen hem ten zeerste verheugt. Wanneer de oorlog ter sprake komt vraagt Strum zich af of

1. In mijn MA-scriptie, *Het Goede, de goedheid en het getuigenis*, begeleid door prof. Renée van Riessen, zoek ik de overeenstemming tussen de filosofie van Levinas en de roman *Leven en Lot* van Vasili Grossman, wat betreft goedheid. Deze tekst is een bewerking van het vierde hoofdstuk van mijn scriptie.

2. Interview met François Poirié (1986), in compactere vorm eerder gepubliceerd in *Art Press* (maart 1986) en François Poirié, *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture, 1987): 63-163; HDR. Actes Sud, 1996.

3. Zie Vasili Grossman, *За правое дело* (Voor een rechtvaardige zaak), deel I, §38. In *Leven en Lot* wordt er veelvuldig verwezen naar dit gesprek als "het gesprek over de deegbak". De vertaling is van Ania Duszczyk, met dank aan Olga en Sjoerd Oudman voor verdere verbeteringen.



men nog wel kan vertrouwen op de goedheid van het Duitse volk. Kun je nog solidair zijn met de Duitse arbeidersklasse, of moet je zeggen dat er iets inherent mis is met de Duitsers? Tsjepeyzjin drukt Strum op het hart dat het kwaad van Hitler een slechts tijdelijke verduistering is van de Duitse maatschappij. Hij vergelijkt de mensheid als geheel met een deegbak waarin het goede en het kwade gemengd zijn. In tijden van gisting komt al het kwaad boven drijven, maar verdrijft nooit het goede, dat hij gelijkstelt met de levenskracht van het werkende volk. Geduld is dus op zijn plaats. Strum moet erop vertrouwen dat uiteindelijk de moraal van het volk zal zegevieren, ook in Duitsland. Tsjepeyzjin kenschetst deze moraal als volgt:

De moraal van het volk is eenvoudig: de heiligheid van mijn recht, binnen de heiligheid van de rechten van andere werkende mensen die op aarde wonen.⁴

Strum beaamt dit en geeft daarbij ook aan waar hij het bewijs voor deze kracht hoopt te vinden:

U bent de persoon die mij geleerd heeft daarin te geloven. Ik weet net als u dat het beginsel van deze kracht vooral in de werkende mensen te vinden is. In geavanceerde, progressieve en humane mensen die door de ideeën van Marx, Engels, Bebel, Rosa Luxemburg, Liebknecht en Thälmann werden gevormd.

Het goede geldt hier als een kracht, waarvan het beginsel te vinden is bij een bepaald soort mensen: geavanceerde, progressieve, humane en gevormde mensen – en niet bij anderen. Daartussen is een duidelijk onderscheid volgens Tsjepeyzjin:

Stel je voor, in elke stad zijn er mensen bekend om hun integriteit, menselijkheid, liefde voor de mensen, hun geleerdheid en vriendelijkheid. En elk kind en elke oude man kent ze daarom. Zij kleurden het stadsleven, vulden het; ze hebben les gegeven in scholen, universiteiten, schreven boeken, en werkdocumenten in wetenschappelijke tijdschriften; ze werkten en vochten voor de vrijheid van arbeid. Ze werden duidelijk gezien van 's ochtends vroeg tot laat in de nacht. Ze verschenen overal: in fabrieken, in collegezalen. Ze werden gezien in de straten, in scholen, op pleinen. Maar wanneer de nacht kwam, kwamen er andere mensen. Ze waren weinig bekend in de stad, hun leven en daden waren vies en mysterieus, ze waren bang voor het licht, gingen

4. *Leven en Lot*.



Levinas Studiekring

verscholen in het donker, in de schaduw van gebouwen. Maar er kwam een tijd dat de ruwe, duistere macht van Hitler in het leven kwam. Mensen die het leven illumineerden, werden in kampen gegooid, in gevangnissen. Anderen stierven in de strijd en anderen zijn ondergedoken. Ze zijn niet meer te zien op de straten overdag, in fabrieken, op scholen, op het werk en tijdens vreedzame demonstraties. Boeken verbrandden ze!

Hier uit Strum al hoe moeilijk hij het vindt om in een dergelijk principe te geloven. Zouden de goede mensen zich werkelijk verstoppen, of was het dwaasheid om ooit goedheid in de mensen te zoeken?

“Maar waar, waar is ze dan, deze kracht van het leven in het hedendaagse Duitsland, in de praktijk van het leven?”, vroeg Strum. “In de praktijk van het leven, toen de Duitse horde ons land, dorpen, steden en velden verbrandde? Dat is waarom de ziel pijn doet!”

Tsjepyzjin antwoordt Strum dat hij met een wetenschappelijke blik naar het probleem moet kijken. De goedheid van het volk vergelijkt Tsjepyzjin opmerkelijk genoeg met de eeuwigheid van energie:

Energie is eeuwig, wat je ook doet om haar te vernietigen. Energie van de zon straalt uit de ruimte, gaat door woestijnen van duisternis heen, en de bladeren van populieren komen tot leven; het doet het sap uit berken stromen, en verbergt zich in de intramoleculaire spanning van kristallen in steenkool. Ze kneedt het brouwsel van leven. En zo staat het ook gesteld met de spirituele energie van het volk. Ook die kan zich omzetten in een verborgen staat, maar je kunt haar niet vernietigen.

Strum weigert deze uitleg te accepteren, echter niet omdat zijn leermeester een principe van het Goede uiteenzet, maar vanuit een gedachte die nog volledig in de geest van de partij lijkt te zijn geschreven. De eeuwige worsteling van goed en kwaad die volgt uit Tsjepyzjins gedachtegang zou namelijk een wezenlijke vooruitgang door revolutie onmogelijk maken, en dus is zijn gedachte onwaar. Hij stelt voor om na de oorlog radicaal in te grijpen in de Duitse maatschappij, zoals later in de DDR zou gebeuren. Toch wordt in dit gesprek een opvatting van goedheid geponeerd, gekenschetst als levenskracht van het volk, zichtbaar als principe in haar epigonen en vergelijkbaar met een materiële, onvernietigbare energie.



Het belang van dit gesprek is dat hier een gedachte omtrent goedheid naar voren komt waaraan Grossman, toen hij *Voor een rechtvaardige zaak* schreef, sterk geloof hechtte, maar die in *Leven en Lot* steeds verder ondermijnd zal worden. Op een of andere manier probeert hij in dat laatste boek toch zijn vertrouwen te behouden in een goedheid die door de oorlog niet vernietigd is.

Het verband tussen de levenskracht van het werkende volk, energie en goedheid wordt in *Leven en Lot* vooral ondergraven wanneer Grossman de arbeid beschrijft rondom de bouw van de vernietigingskampen, voordat ze in werking zouden treden. Het huiveringwekkende van deze passages is de technische wijze waarop hij deze arbeid beschrijft. Er worden hoogtechnologische installaties gebouwd, en als je alleen maar kijkt naar de verrichtingen van de arbeiders en ingenieurs, zijn die niet te onderscheiden van iedere andere installatie. Wanneer de hoge Duitse officier Liss, door wiens ogen we dit alles zien, het nieuwe complex komt inspecteren, komt de volgende gedachte in hem op:

Ondanks haar ogenschijnlijke eenvoud en kleine afmetingen vormt de gewone industriële waterturbine het concentratiepunt van enorme krachten, massa's en snelheden; in haar spiralen wordt de geologische kracht van water getransformeerd tot arbeid. Deze inrichting was gebouwd volgens het principe van de waterturbine. Ze zette leven en alle daarmee verbonden vormen van energie om in an-organische materie. Dit nieuwe type turbine moest de kracht overwinnen van psychische en nerveuze energie, de energie van de ademhaling, het hart, de spieren en de bloedvorming. In dit nieuwe bouwwerk waren de principes van de turbine, het abattoir en de vuilverbrandingsinstallatie geïntegreerd. Hij had een eenvoudige architectonische oplossing moeten vinden voor het verenigen van al die bijzonderheden.⁵

De categorieën van arbeid, techniek en energie worden door dit perspectief besmet. Ze kunnen niet meer uitdrukking geven aan de onvernietigbare goedheid van de mens, zoals Tsjepyzjin betoogde. De arbeidsvreugde van de ingenieurs en monteurs in het complex heeft iedere schijn verloren het goede in de mens te representeren. Liss, een geavanceerd, progressief en gevormd man, blijft onverschillig voor wat om hem heen gebeurt. Hoogstens voelt hij zich ongemakkelijk bij de vulgariteit van de Leider, die hem en de mathematisch-technische elite waartoe hij behoorde vrij baan gaf. Bij

5. Zie Vasili Grossman, *Leven en Lot*, vert. Sjoukje Slofstra (2008), pp. 479-480.



hem valt het beginsel van de goede volkskracht niet te bespeuren.

In het tweede gesprek tussen Strum en Tsjepyzjin komt deze kritiek, die goedheid scheidt van arbeid, techniek en energie, naar voren in het standpunt van Strum. Het gesprek vindt plaats nadat Tsjepyzjin gedwongen is vervroegd met pensioen te gaan. Strum, ingenomen over zijn grote doorbraak in de deeltjesfysica, maar kwaad over het gebrek aan erkenning daarvoor en verontwaardigd over het ontslag van Tsjepyzjin, komt hem opzoeken. Tsjepyzjin heeft inmiddels een nieuw standpunt ingenomen. Een standpunt dat uitgaat van een goddelijke kracht achter de geschiedenis, die de oneindige kosmos begrenst, en vooruitgang mogelijk en zelfs noodzakelijk maakt: Ik denk dat er een grens is die de oneindigheid van het universum beperkt: het leven. Die grens ligt niet in Einsteins kromming, maar in de tegenstelling tussen het leven en de dode materie. Ik geloof dat het leven gedefinieerd kan worden als vrijheid. Leven is vrijheid. Vrijheid is het grondbeginsel van het leven. Daar loopt de grens: tussen vrijheid en slavernij, tussen leven en dode materie.⁶

De evolutie neigt naar steeds hogere, steeds vrijere wezens. Ook neigt hij naar steeds verdere uitbreiding: steeds meer dode materie wordt in het leven opgenomen. Dit betekent dat uiteindelijk de gehele Melkweg door het leven zal worden geïncorporeerd en zo vrijgemaakt zal worden. De vooruitgang van het leven is onstuitbaar. Deze zal zich richten op het beheersen van psychische energie, waardoor de mens zelfs de grenzen van ruimte en tijd zal kunnen overwinnen. De mens zal dan God overtreffen. Op dit punt beseft Strum, die aanvankelijk geen aandacht besteedde aan het gefilosofeer van de oude man, dat hij het met hem oneens was. Hij brengt de moord op de Joden, de collectivisaties en deportaties en het jaar 1937 in herinnering:

Weet u, vroeger leek alles zo duidelijk en eenvoudig. Maar na al die ellende en die verschrikkelijke verliezen is alles troebel en onontwarbaar geworden. De mens zal neerkijken op God, maar zal hij ook niet neerkijken op de duivel, zal hij hem niet evengoed overtreffen? U zegt dat leven vrijheid is. Maar denken de mensen in de kampen ook zo? Zal het leven dat zich door het heelal verspreidt zijn macht niet aanwenden om een veel erger slavernij te vestigen dan die van de levenloze materie waar u over spreekt? Wat denkt u, zal die

6. *Leven en Lot*, p. 703. De identificatie van leven met vrijheid speelt door het hele boek, met name in §50 van deel II.



Levinas Studiekring

toekomstige mens Christus overtreffen in zijn goedheid? Dat is waar het om gaat! Wat kan de macht van dat alomtegenwoordige en alwetende wezen de wereld voor goeds brengen, als het onze huidige verwaandheid behoudt, en ons dierlijk egoïsme – als klasse, als ras, als staat en individuen? Zal die mens de wereld niet tot een galactisch concentratiekamp maken? Ja, vertel me dát eens: gelooft u in de evolutie van de goedheid, de moraal en de barmhartigheid? Is de mens daartoe in staat?⁷

Tsjepyzjins antwoord verrast Strum: die had dit zich inderdaad al afgevraagd. Daarom heeft hij zelf op zijn ontslag aangestuurd, omdat hij geen kernwapen wilde ontwikkelen voor een mensheid wiens “ziel en liefde nog moet groeien”. Strums ontdekking en zijn arbeid dragen bij tot de ontwikkeling van het kernwapen, ook al beseft hij dit in tegenstelling tot de oude man nog niet. Strum wordt door dit antwoord op zichzelf teruggeworpen. Hij jammert dat geen van zijn collega's ernstig wil nadenken over de wetenschap en haar gevolgen, en dat een Berlijnse Tsjepyzjin minder scrupuleus zal zijn. Uiteindelijk houdt hij het niet meer en roept hij uit:

“Waar moet ik het geloof, de kracht en de volharding vandaan halen?” zei hij gejaagd, terwijl in zijn stem plotseling een Joods accent doorklonk. “Wat kan ik u zeggen? U kent het ongeluk dat me getroffen heeft, en nu maken ze me het leven zuur, alleen omdat ik...” Hij stond vlug op, zonder zijn zin af te maken. Zijn theelepeltje viel op de grond. Hij trilde, zijn handen trilden.⁸

In het tweede gesprek met Tsjepyzjin komt de problematiek omtrent goedheid waarmee Grossman worstelt duidelijk naar voren. Hoe kan een beginsel worden gevonden waaruit de overwinning van het goede kan worden afgeleid? Ook het beginsel van de vrijheid kan Strum niet accepteren. In het eerste deel van *Leven en Lot*, in een verhaallijn die zich buiten de verhaallijn van Strum afspeelt, ontwikkelt Grossman echter een geheel andere ethische opvatting, een die niet uitgaat van een beginsel. Er is een duidelijk breekpunt aan te wijzen waarin Grossman aangeeft, door de mond van zijn personage Ikonnikov, dat hij geen enkel beginsel van het goede redelijkerwijs kan aantreffen in de wereld, maar desondanks nog gelooft in goedheid. In de volgende paragraaf zal ik deze opvatting met behulp van passages uit *Leven en Lot* uiteenzetten zodat duidelijk kan worden dat hij anarchistisch te interpreteren valt, in de zin van Levinas.

7. *Leven en Lot*, p. 705.

8. *Leven en Lot*, p.706.



2. De brief van Ikonnikov: het goede en de goedheid

De geheel andere ethische opvatting dan die in de twee gesprekken naar voren kwam drukt Grossman uit in de brief van de kampgevangene Ikonnikov. Deze brief beschouwde Levinas als de ethische kern van het boek, zoals hij aangaf in de interviews.⁹ Ikonnikov zit, samen met een andere hoofdpersoon, de bolsjewiek van het eerste uur Mostovskoj, gevangen in een Duits krijgsgevangenenkamp. Daar wordt hij door zijn medegevangenen behandeld als een heilige dwaas, vanwege zijn nederigheid, zijn vreemde taalgebruik en zijn waanzinnige gedrag. Voordat hij geëxecuteerd wordt geeft hij Mostovskoj een brief in handen. De opening van de brief geeft al meteen aan dat deze het probleem van het goede als onderwerp heeft:

De meeste mensen op aarde doen nooit een poging 'het goede' te definiëren. Wat is het goede? Goed voor wie? Goed van wie? Bestaat er een algemeen concept van het goede, toepasbaar op alle mensen, alle volkeren, alle levensomstandigheden? Of bestaat het goede voor mij in het kwade voor jou, het goede voor mijn volk in het kwade voor jouw volk? Is het goede eeuwig en onveranderlijk? Of is wat gisteren goed was vandaag slecht en is het kwaad van gisteren het goede van vandaag?

De tijd van het Laatste Oordeel nadert. Het zijn niet langer alleen de filosofen en predikers, maar alle mensen, geletterd en ongeletterd, die over goed en kwaad nadenken.¹⁰

Ikonnikov ziet in de geschiedenis van het goede, beginnende bij de alomvattende ideeën van Boeddha en de eerste christenen, een steeds verdergaande versmalling en particularisering in afzonderlijke ideeën, die met elkaar de strijd aan gaan. Het christendom bracht een nooit eerder gehoorde doctrine van vergeving en menselijkheid in de wereld. Maar ook de geschiedenis van het christendom beschouwt hij als een geleidelijke teloorgang van de oorspronkelijke idee, uiteindelijk ontaardend in inquisitie en kolonialisme.

In grote harten doet de wreedheid van het leven het goede ontstaan, ze dragen het goede uit, ze zijn vol verlangen het leven in overeenstemming te brengen met het goede dat in hen leeft. Maar het leven verandert niet naar het voorbeeld van een idee van het goede. Het idee van het goede zakt weg in het moeras van het leven, valt uiteen, verliest zijn algemene geldigheid, wordt ondergeschikt gemaakt aan de eisen van het moment en kan het leven niet vormen naar zijn

9. Zie bijvoorbeeld het interview met Anne-Catherine Benchelah (1986) in *Phrétique* 39, 126-27.

10. *Leven en Lot*, pp. 407-408.



prachtige maar onvruchtbare voorbeeld.¹¹

Grote ideeën bestempelt hij als arbeidsvoorwaarden: ze zijn nodig om grote dingen te verrichten. Ons idee van het goede is slechts de wijze waarop we passen in een groter proces. In dit grotere proces eindigt iedere poging het eeuwige goede te stichten in bloedvergieten.

Grote ideeën zijn nodig om nieuwe rivierbeddingen te graven, stenen om te rollen, rotsen neer te halen en bossen te vellen; dromen van het universeel goede zijn nodig opdat de grote wateren harmonisch stromen. Als de zee kon denken, zou elke storm het idee en de droom van geluk doen ontstaan bij de wateren, en elke golf die stuksloeg tegen een rots zou denken dat ze stierf omwille van het welzijn van de zee; het zou niet bij haar opkomen dat ze was opgetild door de kracht van de wind, zoals de wind duizenden golven voor haar had opgetild en duizenden golven na haar zou optillen.¹²

Misschien is dit proces, het leven in zijn geheel, zelf het kwade? Op dit punt eindigt Ikonnikov zijn overwegingen en begint zijn getuigenis van wat hij gezien heeft. Daarin maakt hij duidelijk waarom hij denkt dat het leven zelf, het grotere geheel waarin hij zich bevindt, het kwaad is, en waarom hij desondanks nog op een bepaalde wijze gelooft in de goedheid.

Hij was getuige van de hongersnood van de collectivisatie en van de deportaties naar Siberië, misdaden die toch in naam van een idee van het goede gepleegd werden. Ook de ongekende misdaden van het Duitse fascisme werden in naam van het goede gepleegd.

Ikonnikov verbeeldde zich ooit dat het goede schuil gaat in de natuur van planten en bomen. Maar ook daar zag hij slechts de terreur van het strafkamp en de bloedige revolutie weerspiegeld:

Miljoenen zegevierende uitlopers binden de strijd aan met elkaar. En het zijn alleen de overlevers die een verbond van gelijken sluiten en het aaneengesloten bladerdak vormen van het jonge, licht eisende bos. De sparren en de beuken vegeteren in een schemerig strafkamp onder het bladerdak van de licht eisende bomen.

Maar ook voor de licht eisende bomen breekt de tijd

11. Zie Grossman, *Leven en Lot*, pp. 409-410.

12. Zie Grossman, *Leven en Lot*, p. 410.



Levinas Studiekring

van de aftakeling aan; dan breken de zware sparren van onder het bladerdak door naar het licht en executeren de elzen en berken.¹³

Het leven geeft geen blijk van een principe van waaruit de goedheid afgeleid kan worden. Ikonnikov ziet het goede niet in de natuur, preken of doctrines. Hij erkent slechts de alledaagse menselijke goedheid, in contrast met het grootse en dreigende goede, het alles omgevende proces dat hem steeds meer toescheen het kwade te zijn. De goedheid van de ene mens tegenover de andere is een zinloze goedheid. Ze wordt niet bewust opgemerkt of geïnterpreteerd om doelmatig in een groter geheel te worden gepast. Als zodanig staat deze goedheid los van het maatschappelijke of religieuze goede.

Het is die zinloze goedheid waarvoor in fabels en sprookjes vaak gewaarschuwd wordt, omdat het een onnozele goedheid is, die schadelijk is voor diegene die in haar geest handelt. Maar volgens Ikonnikov is deze schadelijkheid gering, door de uitzonderlijkheid van de goedheid. De zinloze goedheid is "als een zoetwatervis die toevallig vanuit de rivier in de zoute oceaan terechtgekomen is".

De schade die een samenleving, een klasse, een ras of een staat af en toe ondervinden van zinloze goedheid, verbleekt bij het licht dat uitgaat van degenen die ermee begiftigd zijn. Die dwaze goedheid is het menselijke in de mens, dat wat mensen onderscheidt, het hoogste wat de menselijke geest heeft bereikt. Het leven is niet het kwaad, zegt ze.¹⁴

Deze goedheid kan echter nooit te gelde worden gemaakt in een prediking. Zodra ze zich uitspreekt verliest ze haar kracht. Ikonnikov twijfelde hierdoor uiteindelijk ook aan de goedheid. Deze is namelijk slechts krachtig in haar machteloosheid. Zodra je er een kracht van probeert te maken, verdwijnt ze. Hoe zou die goedheid ooit de kracht van het kwaad kunnen overwinnen?

Nu zie ik de echte kracht van het kwaad. De hemel is leeg. De mens is alleen op aarde. Waarmee kan het kwaad worden uitgedoofd? Met druppeltjes levende dauw, met menselijke goedheid? Het water van alle zeeën en wolken kan de vlam niet uitdoven, laat staan een karig handvol dauw, verzameld sinds de tijd van de evangeliën tot ons ijzeren tijdperk. En dus begon ik, toen ik het vertrouwen had verloren het goede te vin-

13. *Leven en Lot*, p. 411.

14. *Leven en Lot*, p. 413.



Levinas Studiekring

den in God en in de natuur, ook mijn geloof in de goedheid te verliezen.¹⁵

Op dit punt maakt Ikonnikov een plotselinge ommekeer die ik als volgt interpreteer: hij vraagt zich niet langer af of goedheid ooit het kwaad zal kunnen overwinnen, dat wil zeggen, of er een beginsel is in het leven dat de overwinning van het goede garandeert, maar onderkent dat het loutere voortbestaan van deze goedheid genoeg is. Hij gelooft dus op een andere wijze in de goedheid:

Maar hoe verder de duisternis van het fascisme zich voor mij ontvouwde, hoe helderder ik zag dat het humane onuitroeibaar voortleeft in mensen op de rand van een bloedige kuil, bij de ingang van een gaskamer.

Mijn geloof is gestaald in de hel. Het is uit het vuur van de verbrandingsovens gekomen, door het beton van de gaskamers gegaan. Ik heb gezien dat het niet de mens is, die machteloos is in de strijd met het kwaad, maar de kracht van het kwaad die machteloos is in strijd met de mens. De onmacht van de zinloze goedheid is het geheim van haar onsterfelijkheid. Ze is onoverwinnelijk. Hoe dommer, hoe zinlozer en hoe hulpelozer ze is, hoe grootser ze is. Het kwaad is machteloos tegenover haar! Profeten, geloofsleiders, hervormers, voorgangers en volksleiders staan machteloos tegenover haar. De blinde en stomme liefde is de zin van de mens.

De menselijke geschiedenis is niet de strijd van het goede dat het kwaad probeert te overwinnen. De geschiedenis van de mens is de strijd van een groot kwaad dat een korreltje van menselijkheid probeert te vermalen. Maar als het menselijke in de mens ook nu nog niet is gedood, dan zal het kwaad niet meer overwinnen.¹⁶

Mostovskoj haalde zijn schouders op over zoveel naïviteit. Hij was van plan een gewapende opstand te organiseren in het kamp, met de typische Sovjet-held Jerzjov als spil. Maar is Ikonnikov wel zo naïef, of is hij de enige die zijn situatie volledig onder ogen ziet? De reden waarom Ikonnikov geexecuteerd werd, is dat hij niet wilde meewerken aan de bouw van het vernietigingskamp waartoe de krijgsgevangenen werden ingezet. De wijze waarop hij tot deze beslissing komt beschrijft Grossman op een bijzonder indringende wijze:

15. *Leven en Lot*, p. 414.

16. *Leven en Lot*, p. 414.

Ikonnikov trok aan de ongeschoeide voet van de pries-



Levinas Studiekring

ter op de brits boven hem en begon hem in gebroken Frans, Duits en Italiaans te vragen: “*Que dois-je faire, mio padre? Nous travaillons dans una Vernichtungslager.*”

Guardi liet zijn antracietzwarte ogen over de gezichten gaan.

“*Tout le monde travaille là-bas. Et moi je travaille là-bas. Nous somme des esclaves,*” zei hij langzaam. “*Dieu nous pardonnera.*”

“*C’est son métier,*” voegde Mostovskoj eraan toe.

“*Mais ce n’est pas votre métier,*” zei Guardi verwijtend.

“Precies, Michail Sidorovitsj,” zei Ikonnikov vlug. “Vanuit uw standpunt ligt het ook zo. Maar ik wil geen vergiffenis voor mijn zonden. U kunt niet zeggen: de schuldigen zijn degenen die je dwingen zo te handelen, je bent een slaaf, en je bent onschuldig omdat je niet vrij bent. Ik ben wel vrij! Ik bouw aan een *Vernichtungslager* en ik ben verantwoordelijk tegenover de mensen die vergast zullen worden. Ik kan “nee” zeggen! Wat voor een macht kan me dat verbieden, als ik in mezelf de kracht vind om niet bang te zijn voor liquidatie? Ik zeg “nee”! *Je dirai non, mio padre, je dirai non!*”

Guardi raakte met zijn hand het grijze hoofd van Ikonnikov aan.

“*Donnez-moi votre main,*” zei hij.

“Nu gaat de herder het hoogmoedige verloren schaap vermanen,” zei Tsjernetsov. Onwillekeurig knikte Mostovskoj instemmend.

Maar Guardi vermaande Ikonnikov niet. Hij bracht zijn vuile hand naar zijn lippen en kuste hem.¹⁷

Uit dit fragment blijkt dat Grossman het karakter van Ikonnikov niet alleen iets laat *zeggen* over goedheid, maar dat het handelen van Ikonnikov ook *een voorbeeld is* van goedheid. Niet alleen de goedheid die Ikonnikov zelf beschrijft, de zinloze goedheid, maar een goedheid die ook opvallend veel lijkt op de goedheid zoals Levinas die concipieert, als zijn-voor-de-ander, zozeer verantwoordelijk dat je je aan de ander offert, de moord meer vreest dan de eigen dood.

Goedheid zoals Ikonnikov die beschrijft is te vinden door heel *Leven en Lot* heen, in allerlei karakters. De gevallen commissaris Krymov die pas vrede vindt met zichzelf wanneer hij uien en knoflook in de gevangenis ontvangt van Zjenja. Zjenja die zonder precies te weten waarom toch Krymov wil bijstaan en Novikov verlaat. Novikov die het bevel tot aanval van Stalin zelf minutenlang negeert om zijn soldaten te sparen. De soldaten in huis 6/1 en hun leider

17. *Leven en Lot*, p. 304.



Grekov die het ergste van de slag om Stalingrad weerstaan, ook al leidt hun isolement slechts tot verdachtmaking van Sovjetzijde. Grekov die zonder reden de commissaris Krymov spaart, ook al weet hij dat Krymovs oordeel hem de kop kan kosten. Arbatsjoek die na jaren in de Goelag zijn geloof in Stalin kwijtraakt en zich opoffert om slechts één rechtvaardige daad te kunnen stellen. Sonja Osipovna die zichzelf niet van de gaskamer redt om tot het laatst bij de jonge David te blijven. Hier zal ik echter alleen nog dieper ingaan op de vraag hoe goedheid blijkt bij Strum, het alter ego van Grossman in het boek.

3. Het lot van Strum

Ikonnikov is een uitzonderlijk figuur in het boek, een heilige die fungeert als voorbeeld – of icoon – van ethisch handelen. Strum daarentegen treedt op als hoofdpersoon wiens gedachten onderdeel zijn van het verhaal. Daarnaast zijn er veel aanwijzingen dat hij Grossman zelf representeert in het boek. De voornaamste aanwijzing is het gegeven dat Strum zijn moeder verliest door de massamoord op de Joden in de Oekraïne, zoals ook Grossman zijn moeder verloor. Net zoals Grossman zelf verweet Strum zijn vrouw dat zij zijn moeder niet bij hen thuis liet intrekken in Moskou, waar ze veilig zou zijn. Strum ontvangt in de roman echter wel een laatste brief van zijn moeder, terwijl Grossman zo'n laatste levensteken nooit heeft gekregen.¹⁸ De impact van deze brief wordt pas duidelijk wanneer Strum voor het blok wordt gezet. Nadat hij een grote doorbraak maakte in zijn wetenschappelijke werk, wordt hij door zijn collega's en leidinggevenden, deels uit antisemitisme, deels uit afgunst en deels door Strums eigen onhandige optreden verstoten. Vervolgens wordt hij onder druk gezet om zich te verantwoorden in de vergadering van het instituut. Moet Strum zichzelf en datgene waarin hij gelooft verraden door het belang van zijn ontdekking te bagatelliseren, of kiest hij ervoor niet te gaan, ook al zou dat zijn ontslag of erger kunnen betekenen? Onverwacht bemerkt hij dat hij al tot een besluit gekomen is, onberedeneerd, in de modus van de zinloze goedheid:

Een gevoel van lichtheid en zuiverheid doorstroomde hem. In stil gepeins verzonken bleef hij zitten. Hij geloofde niet in God, maar op dat ogenblik had hij de vreemde indruk dat God naar hem keek. Hij had zich nooit eerder tegelijkertijd zo gelukkig en zo nederig gevoeld. Geen kracht ter wereld kon hem zijn gelijk nu nog afnemen.

18. *Leven en Lot*, pp. 75-87. Deze brief is verfilmd door Frederick Wiseman onder de titel *La dernière lettre*, met Catherine Samie als Anna Semyonovna die de brief integraal voordraagt.



Hij dacht aan zijn moeder. Misschien stond ze wel naast hem, toen hij onberedeneerd zijn besluit herzag. Een minuut eerder had hij nog de volkomen oprechte intentie een hysterische bekentenis uit te spreken. Hij dacht niet aan God of aan zijn moeder toen hij opeens voelde dat zijn definitieve besluit vaststond. Toch hadden ze naast hem gestaan.

Wat voel ik me goed, wat ben ik gelukkig, dacht hij. Hij stelde zich opnieuw de vergadering voor, de gezichten van de mensen, de stemmen van de sprekers. Wat voel ik me goed, wat een verlichting, dacht hij weer. Het was alsof hij nog nooit zo ernstig had nagedacht over het leven en over zijn naasten, over zichzelf en zijn lot.¹⁹

Hoewel dit moment voor Strum een morele epifanie is, betekent dit niet zijn definitieve redding. Heel even maar bemerkte hij iets van goedheid in zichzelf. Dit ene moment van goedheid leidt er echter wel toe dat hij zijn zwaargetroffen gezin weer bij elkaar weet te krijgen, hoewel dit ook gebeurt dankzij de terugkeer van Zjenja en de aanwezigheid van Masja. Nadat hij echter zijn besluit genomen heeft en zichzelf bloot heeft gegeven aan de vervolging, krijgt hij een telefoontje van Stalin dat hem uit de brand helpt en hem in een klap zijn hele eerdere gedachtengang doet vergeten.²⁰ Zijn werk is te belangrijk voor het vaderland, duidelijk vanwege de mogelijkheid dat het kan bijdragen aan een kernwapen. Deze passage leest als een faustiaans drama: Strum verkoopt zijn ziel aan de duivel. Dit blijkt ook uit de wijze waarop Strum zichzelf uiteindelijk verraaft: hij ondertekent een open brief die bepaalde Joodse wetenschappers veroordeelt. Hoe kan men meer van hem verwachten. Stalin zelf heeft hem gebeld!²¹ De gebeurtenis met de open brief is eveneens gebaseerd op Grossmans biografie. Grossman tekende zelf ook, iets dat hij zichzelf nooit heeft kunnen vergeven.²² Strum is, net als Grossman zelf, geen heilige. Hij kan niet de kracht opbrengen om nog eens het collectief te weerstaan in naam van zijn geweten.

19. *Leven en Lot*, p. 711.

20. *Leven en Lot*, p. 778.

21. Met behulp van Stalin rechtvaardigde Strum zijn handelen, hetgeen niet ongebruikelijk was tijdens het Stalinisme. *Ibid.* pp. 852-855.

22. Zie Garrard & Garrard, *The Bones of Berdichev*, p. 128.

Conclusie

In deze tekst heb ik getracht duidelijk te maken hoe Grossman goedheid begrijpt, als daden van zinloze goedheid, en hoe zijn roman voorbeelden geeft van goedheid in de praktijk. Hier is de overeenstemming tussen Grossman en Levinas te vinden. Het begrip van goedheid, in contrast met Het Goede, dat Grossman door middel van het karakter Ikonnikov-Morsj uiteenzet, is te begrijpen als de anarchische goedheid van Levinas. Want juist omdat ethiek begint



Levinas Studiekring

met de wending tot de absoluut Andere, kan het Zelf nooit een principe voor het juiste handelen uitdenken. Ethiek, goedheid is zijn-voor-de-ander. Het is daarmee een goedheid zonder onderliggend principe (*archè*), an-archisch. Het is een goedheid die dus niet te verheffen is tot ideologie of theodicee, maar die toch hoop geeft, zonder belofte. Grossmans roman is een belangrijk getuigenis dat ons kan helpen om op de juiste wijze naar de goedheid te vragen.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXI, december 2016

ISSN 2542-3894

The Balance of Enjoyment. The Truth of Hedonism in Levinas

Joachim Duyndam

Abstract

This paper focuses on enjoyment in Levinas, distinguishing it from the phenomenon of asceticism on the one hand and from the phenomenon of addiction on the other. Unlike common interpretations, I will stress enjoyment providing the subject with a certain measure of independence from being, which is necessary to meet the other as other. Enjoyment performs my part of what Levinas calls 'separation', whereas the other realizes his/her part of the separation by transcendence. Therefore, enjoyment is not so much conflicting with the other's appeal to me; it is the very condition of my openness to the appeal. This is what Levinas calls 'the permanent truth of hedonism'.

Introduction

To introduce the argument, let me first quote a stunning and evocative story recounted by Sogyal Rinpoche in his *The Tibetan Book of Living and Dying*:

Asanga was one of the most famous Indian Buddhist saints, and lived in the fourth century. He went to the mountains to do a solitary retreat, concentrating all his meditation practice on the Buddha Maitreya, in the fervent hope that he would be blessed with a vision of this Buddha and receive teachings from him.

For six years Asanga meditated in extreme hardship, but did not even have one auspicious dream. He was disheartened and thought he would never succeed with his aspiration to meet the Buddha Maitreya, and so he abandoned his retreat and left his hermitage. He had not gone far down the road when he saw a man rubbing an enormous iron bar with a strip of silk. Asanga went up to him and asked him what he was doing. "I haven't got a needle", the man replied, "so I'm going to make one out of this iron bar." Asanga stared at him, astounded; even if the man were able to manage it in a hundred years, he thought, what would be the point? He said to himself: "Look at the trouble people give themselves over things that are totally absurd. You are doing something really valuable, spiritual practice, and you're not nearly so dedicated." He turned around and went back to his retreat.



Levinas Studiekring

Another three years went by, still without the slightest sign from the Buddha Maitreya. “Now I know for certain,” he thought, “I’m never going to succeed.” So, he left again, and soon came to a bend in the road where there was a huge rock, so tall it seemed to touch the sky. At the foot of the rock was a man busily rubbing it with a feather soaked in water. “What are you doing?” Asanga asked.

“This rock is so big it’s stopping the sun from shining on my house, so I’m trying to get rid of it.” Asanga was amazed at the man’s indefatigable energy, and ashamed at his own lack of dedication. He returned to his retreat.

Three more years passed, and still he had not even had a single good dream. He decided, once and for all, that it was hopeless, and he left his retreat for good. The day wore on, and in the afternoon he came across a dog lying by the side of the road. It had only its front legs, and the whole of the lower part of its body was rotting and covered with maggots. Despite its pitiful condition, the dog was snapping at passers-by, and pathetically trying to bite them by dragging itself along the ground with its two good legs.

Asanga was overwhelmed with a vivid and unbearable feeling of compassion. He cut a piece of flesh off his own body and gave it to the dog to eat. Then he bent down to take off the maggots that were consuming the dog’s body. But he suddenly thought he might hurt them if he tried to pull them out with his fingers, and realized that the only way to remove them would be on his tongue. Asanga knelt on the ground, and looking at the horrible festering, writhing mass, closed his eyes. He leant closer and put out his tongue ... The next thing he knew, his tongue was touching the ground. He opened his eyes and looked up. The dog was gone; there in its place was the Buddha Maitreya, ringed by a shimmering aura of light.

“At last,” said Asanga, “why did you never appear to me before?”

Maitreya spoke softly: “It is not true that I have never appeared to you before. I was with you all the time, but your negative karma and obscurations prevented you from seeing me. Your twelve years of practice dissolved them slightly, so that you were at last able to see the



Levinas Studiekring

dog. Then, thanks to your genuine and heartfelt compassion, all those obscurations were completely swept away, and you can see me before you with your very own eyes. If you don't believe that this is what happened, put me on your shoulder and try and see if anyone else can see me."

Asanga put Maitreya on his right shoulder and went to the marketplace, where he began to ask everyone: "What have I got on my shoulder?" "Nothing," most people said, and hurried on. Only one old woman, whose karma had been slightly purified, answered: "You've got the rotting corpse of an old dog on your shoulder, that's all." Asanga at last understood the boundless power of compassion that had purified and transformed his karma, and so made him a vessel fit to receive the vision and instruction of Maitreya. Then the Buddha Maitreya, whose name means 'loving kindness', took Asanga to a heavenly realm, and there gave him many sublime teachings that are among the most important in the whole of Buddhism.¹

Asanga and Western Philosophy

Although this is a typical Buddhist story, beautifully recounting the ideal of a Buddhist way of life, the central character of it seems to act according to some motives that are familiar in western philosophy, too. At least three great western philosophers are present in this story.

First, one could say that Asanga is a Kantian. He retreats from other people and from the world of senses and enjoyment, by imposing a rule of law on himself. More specifically, he is acting in accordance with a law of *reason*. Living like an ascetic recluse, he despises and rejects the demands of bodily happiness. Unlike Kantian ethics, however, Asanga's acting is motivated by an end: being blessed with a vision of the Buddha and receive teachings from him. Though he may not be a *pure* Kantian, Asanga seems to represent perfectly Kant's ideal of autonomy. His will to resist inclinations and to act upon determination of reason is purely autonomous.

Unfortunately, Assanga's efforts are without result, but for a real Kantian results do not make any difference, at least not in a moral sense. According to Kant, the moral value of actions is neither assessed by results or success, nor by goals. The only thing that matters morally is whether an action, or more precisely the *maxime* of an action, is in accordance with the moral law of reason, the categorical imperative.

1. Rinpoche 1994: 191-192



Moreover, for an action to be moral, it should be done for the sake of the moral law of reason itself. Asanga nevertheless leaves his retreat and his ascetic way of life.

In the second instance, one might ask whether our hero turns out to be a Levinasian after his unsuccessful reclusion. The crucial change in the story occurs when Asanga is touched by the appearance of a poor creature. Not a widow or an orphan, as the other is sometimes evoked in Levinas², but the lowest imaginable creature, a half-dead dog, infects Asanga with compassion. Although Levinas does not interpret the relationship between the other and me in terms of compassion³, it seems evident that Asanga responds immediately to the responsibility laid upon him. Furthermore, he is not charged with responsibility by somebody, by the other as an acting subject, but by the other as other, by the mere presence of the other in need. By the face, Levinas would say, despite the fact that here the 'other' is a dog. In defence of our interpretation, we might say that the occurrence of the dog in our story – instead of, for instance, a beggar – emphasizes Levinas's point that the other-as-other precedes the other as subject⁴. Prior to saying anything, or even having been able to speak, the other 'says', 'commands', 'invites' or 'invests' me, not as an action but as an effect of his otherness. The asymmetry and inequality between you and me precede the symmetric equality that we share as subjects⁵. Finally, Asanga's response to the challenge of the dog – the cutting off of a piece of his own flesh and the consideration he shows towards the maggots – can obviously be read as excessive generosity and self-sacrifice in Levinas's sense⁶.

Not only Kant and Levinas appear in this Buddhist story, though, but also Heidegger, albeit in a somewhat hidden way. By favouring a solitary life, Asanga withdraws from the 'people', from the 'they' (*das Man*), as Heidegger would say⁷. A philosophical-anthropological reading of *Being and Time* shows the authentic way of life as a retreat from everyday ordinary life through resoluteness and conscience⁸. By everyday life Heidegger means the inauthentic life we live in the first place, in which one acts, thinks, judges, feels, etc., like 'they' act, think, judge, and feel. It is the average life of mediocrity and distraction, where all possibilities of being are levelled down and equalized. Heidegger emphasizes that living like 'they' live is not a matter of choice, let alone a moral choice, but that it is the way of life that we all usually and primarily lead. Although he expressly does not intend a moral understanding, Heidegger characterizes this average

2. TI: 77, 78, 215, 244, 245, 251

3. On the contrary, Levinas rejects compassion, as this would reduce the challenge of my consciousness (feeling) by the other to my consciousness of the challenge, which would reduce the appearance of the other to my consciousness of him (Levinas 2004: 123, 125, 128, 146). Levinas says: 'It is through the condition of being hostage that there can be in the world pity, compassion, pardon and proximity' (Levinas 2004: 117, see also 166).

4. OB: 157-161, 166

5. TI: 53, 215

6. Duyndam 2006: 125-138

7. Heidegger 1978: 149-168

8. Heidegger 1978: 312



Levinas Studiekring

mode of existence as dependence and describes the 'they' in terms of dictatorship⁹, which he opposes to authentic existence.

Because of Heidegger's insistence upon the dependent and dictatorial nature of everyday existence, I would suggest to interpret this average mode of existence in terms of addiction. One is addicted to the choices, the thoughts, the preferences, the habits, in short the way of existence or 'potentiality-for-being' dictated by the 'they'. Heidegger does not say 'the others', because that would suggest that I am not included, whereas I am principally also part of 'they'. Neither is he speaking of 'each other', which would presuppose the plural presence of autonomous subjects related to one another. In Heidegger, *Mitsein* or Being-with precedes the (traditionally conceived) subjectivity. Before we may speak of a subject or of subjects related to one another, human beings are involved in *Mitsein*. This can be understood, according to Heidegger, in terms of the so-called 'ontological difference', that is, by not looking for *Seiendes* (beings), as traditional philosophy does, but for the *Sein* (Being) of *Seiendes*. The *Sein* of human beings is fundamentally *Mitsein*. Being-with is being addicted to the idle talk (*Gerede*), curiosity (*Neugier*) and ambiguity (*Zweideutigkeit*) of 'they'. Being dependent on and dictated to by 'they' is being slave of 'they': under the complete control of 'they'.¹⁰

In line with my interpretation, Asanga is torn between addiction and slavery, on the one hand, and asceticism, on the other. As a real Kantian, he struggles for freedom, i.e. to be free from bodily inclinations and the temptation of happiness; and to be autonomous, i.e. to subsume his will under the law of reason. As a real Heideggerian, he tries to escape from addiction to ordinary life, from the dictatorship of the 'they', to follow the voice of conscience, which is the voice of being itself, and to reach authenticity. Seen from this Western philosophical view, autonomy and authenticity are the goals of his effort. But he failed to achieve these goals. Although Asanga may have reached a kind of autonomy and authenticity through extreme hardship, these states appeared to be not what he was really after, i.e. enlightenment, being blessed with a vision of the Buddha and receiving teachings from him. That only happened after he showed compassion towards the suffering dog. Genuine and heartfelt compassion enabled him to transcend his ego, whereas autonomy and authenticity only seemed to reinforce the ego – or should we say, the self?

9. In German: 'Botmäßigkeit' and 'Diktatur'. See *Sein und Zeit*, p. 126

10. In French, addiction is: '*asservissement*' (made slave); in Dutch: '*verslaving*' (being slave).



The solution of Asanga's struggle between addiction and asceticism suggested by the story seems to be a Levinasian one: going beyond the self by being addressed by the other as other (albeit a dog in our story). How is a self to be conceived that is simultaneously addicted to the world of the 'they' and autonomous by imposing a law of reason upon itself? And how is that 'self' able to accomplish the 'Levinasian solution', surpassing itself through and towards the other? It is well known that Levinas, in his first *chef-d'œuvre*, extensively describes the life of the subject as one of happiness and well-being, in which enjoyment is the key feature. I will elaborate on enjoyment here, distinguishing it from addiction, on the one hand, and from asceticism, on the other, following the suggestion made by our opening story. I confront what Levinas calls 'the permanent truth of hedonism'¹¹ with the sublime truth of asceticism, which most religions consider to be the way to God or salvation, on the one hand; and with the humiliating truth of addiction, which is commonsensically regarded as the excess of enjoyment, on the other.

Enjoyment and Addiction

Addiction is increasingly dominating our present-day culture. Alcohol, drugs, smoking, gambling are notorious instances. But eating, watching television and even sex are also becoming addictive amongst a growing number of people. Most addicts experience serious problems as a result of their addiction, and often their social environment suffers as well, or even more. No wonder that the phenomenon is extensively studied, mostly from a medical or biological point of view.¹² A phenomenological analysis, however, can shed an interesting additional light on addiction, especially on some basic assumptions of current scientific approaches. The question I raised above – what is the self or the subject that it can be addicted to the 'they'; that it can be addicted to anything at all? – typically demands a phenomenological elaboration. I will clarify this by recalling briefly the history of the subject until Levinas.

Since Descartes, the relationships human beings maintain with the world or reality, including their own inner reality, have been articulated in terms of subject and object. Thinking, willing, perception, consciousness, acting, feeling, suffering, estimating, making sense, but also eating, drinking and gambling comprise such relationships. The notion of the subject is only a technical-philosophical concept, not so much referring to a human being as such but to the human being as the *centre* of knowledge, acting, evaluating, etc. The

11. TI: 134

12. There is a range of scientific journals on the subject, including *Addiction*, *The Journal of Addictive Diseases*, *The American Journal on Addictions*, etc. On the Internet I even found an 'International Society of Addiction Journal Editors', which is an alliance of only the (apparently numerous) editors of such journals.



Levinas Studiekring

opposite of the subject is the object, which refers to anything that is involved in one of the relationships with the subject just mentioned: the known, the acted upon, the estimated, etc. Being the centre means taking the initiative in the relationship with the object, not only in active acting but also in passive undergoing. Whatever happens, happens to *me*.

Seen from this classical modern subject-object opposition, addiction is hard to understand. Somebody who is addicted to something seems to have surrendered his or her central position as a subject. We all crave for something every now and then, but the addict is obsessed by it in everything s/he does. Essential to the traditional concept of the subject is a basic freedom. Even in the most deterministic circumstances, the subject retains its freedom to take position relative to these circumstances. Within this tradition, freedom is connected with responsibility. The subject is principally responsible for all it does, including its response to what happens to it. The addict seems to lack both responsibility and freedom. Not only is the word addiction in many languages closely linked to slavery¹³, anybody who deals with addicts – even an addict him/herself – knows that they are barely capable of acting without being motivated by their addiction in some way, and what is more, that they cannot take responsibility for what they do. From a classical subject-object point of view, addiction is not comprehensible, or only negatively as un-free, irresponsible, etc. Addiction, therefore, is likely to be understood as insanity or disease, which is common currency in medical and physiological discourses.

From a phenomenological point of view, however, there is more to say. The basic notion of phenomenology, discovered by its founding father Edmund Husserl, is the intentionality between subject and object. Criticizing Husserl, Heidegger has deepened intentionality to being-in-the-world. This means that the subject and the object are embedded in a prior relation of inclusion or belonging, which encompasses the allegedly central subject and the allegedly adverse object of classical modern philosophy¹⁴. In line with Heidegger, Merleau-Ponty interprets this prior relation of belonging as bodily existence. The subject does not stand outside or opposite the object, according to Merleau-Ponty, but both are related to one-another within my bodily existence. The bodily intentionality is mutual, i.e. it implies both the subject's involvement with the object and the object's involvement with the subject. The subject experiencing the object and dealing with it not only accords meaning to the object,

13. See note 10

14. Ricoeur 2002: 582



Levinas Studiekring

but the object also appeals to me with meaning. It attracts me or repels me. Subject and object are in Merleau-Ponty's view like the hungry and the food, the curious and the secret, the hunter and the prey, the music and the listener, the philosopher and the truth; involved in one-another in a tensed, quasi-erotic mode¹⁵.

Seen from a Merleau-Pontian perspective, addiction is not incomprehensible or 'mad', but different from the normal situation only in degree. Being intentional subjects we are all attracted by some objects. Within the bodily existence of the addict, however, the attraction of some objects is so strong that s/he is completely ruled by it. The addicted subject's behaviour is completely determined by those objects. The various words for slavery express this unmistakably.

As I stated above, the Heideggerian Being-with can also be interpreted in terms of addiction, in my view. Unlike Merleau-Ponty, however, the 'Heideggerian addiction' is not what some may have – the addicts, who only differ in degree from the normal – and some have not. Rather, it is what we all have in the first place. Basically because of the ontological structures of 'being-in' (*In-sein*) – especially being-in-the-world, 'being-alongside' entities within-the-world (*Sein-bei innerweltlich Seienden*) and 'being-with' (*Mitsein*) – we are principally not autonomous subjects, but absorbed in the world¹⁶. Answering the question who is being-in-the-world (being-in, being-alongside and being-with), Heidegger stresses that this is not the traditional subject who is centre of its world, but that the 'subject':

as everyday being-with-one-another, stands in subjection [*Botmäßigkeit*] to others. It itself is not; its Being has been taken away by the Others. *Dasein's* everyday possibilities of Being are for the Others to dispose of as they please.¹⁷

But the others are no genuine others. As for me, I am not opposite or distinguished from others, I belong to them:

One belongs to the Others oneself and enhances their power. 'The Others' whom one thus designates in order to cover up the fact of one's belonging to them essentially oneself, are those who proximally and for the most part 'are there' in everyday Being-with-one-another. The 'who' is not this one, not that one, not oneself [*man selbst*], not some people [*einige*], and not the

15. Merleau-Ponty 2002: 112-170, 178

16. Heidegger 1978: 149

17. Heidegger 1978: 164



Levinas Studiekring

sum of them all. The 'who' is the neuter, the 'they' [*das Man*].¹⁸

Although the 'who' of existence is me [*jemeinig*], I am stolen away in the 'they' from the very beginning. I am lost in distantiality, averageness, and levelling down, as ways of being of 'they'.¹⁹

Levinas's position

Although Levinas explicitly criticizes intentionality in a Husserlian sense²⁰, it can be argued that the relationship between the self and the other is to be understood as Levinas's version of intentionality, taken as the prior relation of belonging as Ricoeur calls it²¹. My relationship with the other, i.e. my being called to responsibility by the other, precedes my subjectivity and my freedom. It actually precedes our being equal as humans; it precedes the 'they' in the Heideggerian sense. Levinas's notion of enjoyment is crucial to this understanding of my relationship with the other.

Enjoyment is the essential quality of the subjective life, as it is beautifully described in the extensive middle part of *Totality and Infinity*. It is the happy, rich, self-satisfied and egoistic life of the I, consisting of dwelling and working, eating and drinking, watching and sleeping, gathering and suffering. My acting in this 'interior life' – as opposed to the exteriority of the other – is not functional or purposive in the first place, for example, oriented towards survival, but is enjoyable in itself. Enjoyment is not a relationship with an object, for instance the piece of food I am eating; enjoyment is the relationship with this relationship:

the relation with nourishment [...] is a relation with an object and at the same time a relation with this relation which also nourishes and fills life. [...] Enjoyment is precisely this way the act nourishes itself with its own activity. To live from bread is therefore neither to represent bread to oneself nor to act on it nor to act by means of it. To be sure, it is necessary to earn one's bread, and it is necessary to nourish oneself in order to earn one's bread; thus the bread I eat is also that with which I earn my bread and my life. But if I eat my bread in order to labour and to live, I live from my labour and from my bread. [...] Even if the content of life ensures my life, the means is immediately sought as an end, and the pursuit of this end becomes an end in its turn. Thus things are always more than the strictly necessary; they make up the grace of life. We live from our labour

18. Heidegger 1978: 164

19. Heidegger 1978: 165

20. See e.g. E. Levinas (1967). 'La ruine de la représentation', in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin; E. Levinas (1983). 'Beyond Intentionality' in A. Montefiore (Ed.). *Philosophy in France Today*. Cambridge/London: Cambridge University Press, pp. 100-115; A. Peperzak (1989). 'From Intentionality to Responsibility: On Levinas's Philosophy of Language' in A. Dallery & C. Scott. *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*. Albany: SUNY Press, pp. 3-21.

21. Ricoeur 2002: 582



Levinas Studiekring

which ensures our subsistence; but we also live from our labour because it fills (delights or saddens) life. The first meaning of 'to live from one's labour' reverts to the second [...]. Life's relation with the very conditions of its life becomes the nourishment and content of that life. Life is love of life, a relation with contents that are not my being but more dear than my being: thinking, eating, sleeping, reading, working, warming oneself in the sun.²²

Levinas stresses this character of enjoyment to explain that enjoyment gives us a certain independence. In enjoyment, I secure a degree of independence from what I depend on most: the food I eat, ground beneath my feet, and the home in which to live. Therefore, enjoyment is paradoxical: although we depend on food, lodging, and other material things for survival, in this very dependency we remain independent owing to our enjoying the things we are dependent upon: the food, the water, the air, the sun. Obviously, it is not a complete or an absolute independency; it is a certain independency within or through our dependence. Furthermore, it is not a spiritual independency, such as the basic freedom the traditional subject holds even in the most determining circumstances; neither is it superior abstinence nor disengagement, let alone asceticism. My independence through my dependency is bodily and material. It is the independency of physical enjoyment of the things the body needs and depends on.²³

The significance of enjoyment in Levinas is that it accomplishes what he calls separation.²⁴ Throughout *Totality and Infinity* Levinas underscores the separation of you (the other) and me (the subject) in the preceding relationship mentioned above. You and I are not species within an overarching genus such as 'humankind', or 'being'. The distinction between you and me is not a relative one, as if it were defined from an external point of view, but the difference is radical or absolute. The difference is so radical that even the way you and I differ is different. You are absolved from the relationship by transcending. In a certain way, transcendence is the 'essence' or the 'definition' of the other, of you. But from my side I also keep a distance through enjoyment. It is through enjoyment that I do not coincide with the totality of the world that results from my being a totalizing subject. So, while the other keeps separated from any totality by transcending it, I remain separated through enjoyment. Separation is crucial for the other to be really the transcendent other, and for me to be sincerely me, capable of

22. TI: 111-112

23. TI: 113-120

24. TI: 142



meeting the other as other, i.e. to be responsible.²⁵ Enjoyment completes, so to speak, my part of the separation. The importance of Levinas' interconnected notions of separation and enjoyment can be further explained as follows.

It is because of separation, and consequently because of enjoyment, that responsibility is articulated in Levinas through the famous notion of the face. Levinas appeals to the notion of the face to make clear that the appeal to responsibility can only be inferred in direct relationship with the other. It is no ordinary demand, arising from an ethical theory and aimed at everyone. Levinas is not formulating a general order or universal call to responsibility. It's all about me. *I* have been chosen for responsibility; it has been imposed on *me*. How do I know? I see it in the other's face. I become aware of it when the other looks at me. To be sincerely me, to be open to the appeal of the other, I must meet him or her directly, in a relationship of separation. To be sincerely me, is to revel in enjoyment.

Consequently, enjoyment is not incompatible or conflicting with responsibility, it is my part of its necessary condition. Although the other disturbs or interrupts the enjoyment of my happy life, it is precisely because of my enjoying that I can meet the other in the face. *So it is because of my enjoyment that I can be responsible.* Voilà Levinas's truth of hedonism! Unlike interpreters like Adriaan Peperzak, who seem to identify enjoyment with the economy of my egoistic life, and with being addicted to my world of consumption²⁶, I would emphasize the fact that enjoyment is essential for the attainment of independence, which, in turn, is necessary for responsibility. It is not enjoyment *or* responsibility; it is enjoyment *and* responsibility. It was actually Adriaan Peperzak himself who taught me that *and* is the most important word in the title *Totality and Infinity*, if not one of the most important and intriguing words of philosophy as such.²⁷

Enjoyment Between Addiction and Asceticism: The Moral Meaning

In addition to the theoretical argument of separation developed above, a more practical one can be developed in this context. The important moral consequence of the paradoxical independency implicated in enjoyment is that I can give what I possess. Thanks to the relative independency of enjoyment, I am not addicted to my possession. This relates to what Levinas calls the material character of my responsibility. He rejects concepts of morality being a matter of good

25. TI: 115, 117, 139, 147

26. Peperzak, A (2009): 55-66.

27. I am deeply indebted to my great teacher, Adriaan Peperzak who not only introduced me to philosophy, but above all to philosophizing. To this, he repeatedly emphasized the importance of *and*, referring to Hegel who in his all-embracing systematizing work displayed a 'methodical' allergy to (the single use of) *and*. "Saying *and* raises the question what kind of connection is meant, and by that it opens the argument. Concluding with *and* is the refusal to think any further", Peperzak used to quote Hegel.



Levinas Studiekring

intentions or clear conscience. High-minded ideas and a cleansed soul are not wrong, but they do not suffice. Morality, according to Levinas, is giving what you have, giving way to the other, and making space in your own place. Responding to the other's appeal with only good intentions or a generous consciousness equals no response. In such a case, I would persist in totalization. Totality is broken open by my responding to the other's appeal concretely and materially. In Levinas, my responsibility is not inferred from a general ethical theory, as I stated before. Therefore, Levinas's philosophy is no ethics in the usual sense of the word – but it generates from my immediate experience of the other's face, which is a moral experience, the experience of morality. Thus, morality as such comes from *both* radically separated sides of the relationship: the appeal from the transcendent other *and* (!) my breaking open of totality made possible by the independence of enjoyment.²⁸

The concept of the enjoying I in Levinas can be strengthened by contrasting it once again with the addict. Unlike the relative independence of me, the addict is totally dependent on his or her fix (alcohol, drugs, gambling, or whatever s/he is addicted to). The life of the addict, i.e. everything s/he does and everyone s/he is dealing with, revolves around getting a fix. Unlike the one who enjoys, the addict retains no independence in his dependency. This implies, first, that the addict cannot enjoy at all, which is obvious as we look at their obsessed gobbling, swilling and smoking. But what is worse, further, is that the addict is deaf-blind to primary responsibility, let alone capable of taking on responsibility towards others. Because s/he lacks the independence of enjoyment, s/he cannot have a real relationship with the other as other; therefore, s/he cannot receive the other's appeal. S/he is fundamentally isolated. Moreover, because of his complete dependency he cannot give what s/he has. Indeed, the practice of addicts furnishes us with much evidence in support of Levinas. Addicts usually only take advantage of others. They use others as means to get their fix, by cheating, blackmailing, robbing them, or worse. This means they are not able to meet the other as transcendent other, for whom one can be responsible.

In a culture that seems increasingly addicted – addicted to consumption, to sensational excitement, to television, to status, to celebrity – it is no wonder that a desire of retreat emerges. One may empathize with the Asanga of our opening story. The recluse, the hermit, the ascetic – they seem to be diametrically opposed to the persuasive distraction, su-

28. Duyndam & Poorthuis 2003



Levinas Studiekring

perfidiality and boredom of present-day culture. Whereas the addict appears to be the victim and the loser, the ascetic conquers consumption, diversion, and tedium. But does the latter really win?

The ascetic resists the temptations of the world by reinforcing the self. Autonomously bringing his or her will under the law of reason, the ascetic relies entirely on him/herself, draws all power from him/herself. The stronger the self, the better the subject can stand firm against the things it wants to keep free from, or so seems to be the presupposition of asceticism. But from a Levinasian perspective, the ascetic appears to be mistaken. By relying solely on him/herself and drawing all power from him/herself, s/he seems to overlook a crucial point: the other as other. Not only Asanga and the ascetics do so, also Heidegger does by situating the escape from the dictatorship of the 'they' in authenticity, which may be 'genuine' life in proximity of Being itself, guided by conscience and resoluteness, but deeply solitary.

Conclusion

To demonstrate the Levinasian solution of responsibility, between addiction and asceticism, I will conclude by following and interpreting a beautiful example provided by the French-American thinker René Girard. In his well-known theory on mimetic desire and the scapegoat mechanism, Girard explicitly adopts Heidegger's concept of being-with.²⁹ According to Girard, being-with is the sphere of mimesis, where one desires whatever *because* others desire the same. Desire is never authentic; it always has a model. It is the sphere of belonging-to, which is unfortunately constituted partly by the throwing-out of the scapegoat.³⁰ Girard considers the Bible to provide a counterforce against this discordant aspect of human nature, by discovering, unmasking and condemning the mimetic scapegoat mechanism.

From this perspective, Girard brilliantly interprets the famous passage from the Gospel according to St. John about the adulterous woman.³¹ Girard points out that, in Jesus's formulation – 'let he who is without sin throw the first stone' – all the emphasis rests on the first stone. This echoes on in the deafening silence that follows after these words are spoken. Because the first stone to be thrown lacks precedent, i.e. has no model, it forms the last obstacle to the stoning, says Girard. Once the first stone has been thrown, subsequent stones would follow easily because they would be cast mimetically. Girard says that the fact that Jesus's words have become proverbial and symbolic proves that the

29. Girard 1986, chapter 12 (p. 149-164) 'Peter's Denial' (on Peter's Denial as recounted in the Gospels: Matt 26:69-75; Marc 14:66-72; Luc 22:54-62; John 18:15-18, 25-27).

30. see e.g. Williams 1996

31. John 8:3-11



mechanism is just as alive and virulent as it was 2000 years ago.³²

From Levinas's point of view, one may say that by placing the emphasis on the first stone, Jesus makes each of the accusers responsible themselves. Each accuser holding a stone in their hand is holding the first stone. This makes each 'the only one', unique. There is, after all, but one first stone, even though each of them might have it in their hand. What we see happening here is the making singular, the individualising of responsibility. Being sincerely me means being chosen for responsibility by the other. Being chosen for responsibility might sound like a grave and profound calling, but it can happen in the twinkling of an eye. All of a sudden you are called to account for your responsibility. And you are suddenly the only one. Being singled out as the one (in Levinas: me) breaks up the *Mitsein* of the hordes, to which we belong first and foremost, according to Heidegger. The hordes fall apart through the uniqueness of responsibility. Jesus too withdrew himself from the *Mitsein*, of which the Pharisees wanted to make him a part. By bending down and writing in the sand, before and after his words about the first stone, he does not look at his challengers. In this way, even though he is acting as a substitute for the adulterous woman, he avoids being sacrificed as a scapegoat in her place. After all, the intention of the whole scene was to trap Jesus, to place blame either on him or the woman.

Far from being addicted and one of the 'they', on the one hand; far from the loneliness of both the ascetic and the scapegoat, on the other; the truth of hedonism encapsulates both enjoyment and responsibility.

References

Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003). *Levinas*. Rotterdam: Lemniscaat.

Duyndam, J. (2006). Exzessives Geben. Freigebigkeit bei Levinas und anderen. In F. Miething & C. von Wolzogen (Hrsg.). *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995* (p. 125-13). Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik.

Duyndam, J. (2009). Sincerely Me. Enjoyment and the Truth of Hedonism. In B. Hofmeyr (Ed.), *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas* (Library of Ethics and Applied Philosophy, 20) (pp. 67-78). Springer Science + Business Media.

32. Girard 2001: 49-61



Levinas Studiekring

Duyndam, J. (2014). Girard and Heidegger: Mimesis, Mitsein, Addiction. *The European Legacy*, 20 (1), 56-64. doi: 10.1080/10848770.2014.976933

Girard, R. (1986). *The Scapegoat*, transl. Yvonne Freccero. London: The Athlone Press.

Girard, R. (2001). *I See Satan Fall Like Lightning*, transl. James G. Williams. Maryknoll NY: Orbis Books.

Heidegger, M. (1978). *Being and Time*, transl. John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell.

Levinas, E. (2000). *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, transl. Alphonso de Lingis. Pittsburgh: Dusquesne University Press [cited as **TI**].

Levinas, E. (2004). *Otherwise than being or beyond essence*, transl. Alphonso de Lingis. Pittsburgh: Dusquesne University Press [cited as **OB**].

Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*, transl. Colin Smith. London: Routledge.

Peperzak, A (2009). Sincerely Yours. Towards a Phenomenology of Me. In Benda Hofmeyr (ed.), *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas* (Library of Ethics and Applied Philosophy, 20) (p. 55-66). Springer Science + Business Media.

Ricoeur, P. (2002). Phenomenology and Hermeneutics. In D. Moran & T. Mooney (eds.). *The Phenomenology Reader* (p. 579-600). London/New York: Routledge.

Rinpoche, S. (1994). *The Tibetan Book of Living and Dying*, edited by Patrick Gaffney & Andrew Harvey. San Francisco: Harper.

Williams, J. G. (ed.) (1996). *The Girard Reader*. New York: The Crossroad Publishing Company.



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXI, december 2016

ISSN 2542-3894

Personalia van de auteurs

Roger Burggraeve (1942) is emeritus-hoogleraar moraaltheologie en Levinas-onderzoeker aan de KU Leuven. Hij heeft zeer veel over Emmanuel Levinas gepubliceerd, onder andere recent: *In gesprek met de vreemde ander. Stapstenen voor een vredelievende interreligieuze dialoog in het spoor van Emmanuel Levinas*. Antwerpen: Halewijn, 2014.

Klaas de Pater (1983) behaalde zijn MA-wijsbegeerte in 2016 onder begeleiding van Renée van Riessen.

Joachim Duyndam (1954) is hoogleraar Humanisme en Filosofie aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Hij schreef diverse boeken en artikelen over Levinas, o.a. (samen met Marcel Poorthuis) de dikwijls herdrukte monografie *Levinas* in de Kopstukken reeks van uitgeverij Lemniscaat (2003).



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXI, december 2016

ISSN 2542-3894

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 bankrekening van de Levinas Studiekring: NL08 INGB 0005 1790 94.

Op www.levinas.nl staat een overzicht van reeds verschenen jaargangen.

ISSN 2542-3894
Houten (Nederland)