



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXII, december 2017**

ISSN 2542-3894

## Inhoud

1. Woord vooraf – *Joachim Duyndam en Renée van Riessen*.....1
2. De ziel van de ander – Gerard Visser.....2
3. Het Portret en het Gelaat – Berry Vorstenbosch.....14
4. Drie betekenissen van gelaat – Joachim Duyndam.....37
5. Personalía van de auteurs.....42
6. Colofon.....43

## Woord vooraf

*Joachim Duyndam en Renée van Riessen*

Voor u ligt – of straalt u vanaf een scherm tegemoet – de 22<sup>e</sup> jaargang van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. Deze jaargang opent met een bijdrage van Gerard Visser, naar aanleiding van diens optreden tijdens onze studiedag over Levinas en Heidegger op 16 december 2016. Visser relateert de dikwijls volgehouden tegenstelling tussen beide denkers. Het artikel van Berry Vorstenbosch onderzoekt de verschillende betekenissen van het gelaat bij Jean-Paul Sartre, René Girard, en Levinas. Vorstenbosch verzorgde over dit onderwerp een presentatie tijdens de gezamenlijke studiedag van de Girard Studiekring en de Levinas Studiekring op 19 mei 2017. Ook de slotbijdrage in de voorliggende jaargang kwam tot stand in relatie tot deze studiedag, en focust op de betekenissen van gelaat bij Levinas.

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*

**XXII, december 2017**

ISSN 2542-3894

## De ziel van de ander<sup>1</sup>

**Een bezinning op het denken van Emmanuel Levinas<sup>2</sup>**

*Gerard Visser*

### *1. Heb uw naaste lief als u zelf*

Binnen het veld van de liefde laat de grens tussen liefde voor de ander en liefde voor jezelf zich moeilijk trekken. Dat blijkt al uit de bekende uitspraken van Jezus: 'Heb uw naaste lief als u zelf' of 'Behandel de mensen in alles zoals je wilt dat ze jullie behandelen.' Wie of wat vormt hier nu de maatstaf? Is dat het eigen zelf of de ander? Help ik de ander puur als mijn naaste? Of doe ik dit omdat het mijn eigenliefde streelt? Of omdat ik erop reken dat de ander ook mij in een soortgelijke situatie te hulp behoort te schieten?

Nu is een van de belangrijkste dingen die Kant ons heeft geleerd, dat deze ongewisheid niets hoeft af te doen aan het ideaal. De omstandigheid dat onze morele plichtsbetrachting omspeeld blijft door onzuivere impulsen, kan geen reden zijn het ideaal te verwerpen. Wel blijft de vraag wie of wat ons de plicht oplegt. Volgens Kant is dat de rede. Hij baseert zijn categorische imperatief op het beginsel van tegenspraak, waar de tweede uitspraak van Jezus van getuigt. Diens eerste uitspraak echter vraagt om meer dan de rede alleen. 'Heb uw naaste lief als u zelf' duidt op de liefde als bron. Weliswaar heeft Jezus de liefde voor de naaste, getuige zijn antwoord aan de wetgeleerden, als een direct gevolg ervaren van de liefde voor God. Maar sluit dat de aanspraak van de naaste uit? Het hoeft zelfs niet uit te sluiten dat het gebod mede door het eigen zelf wordt opgelegd.

In dit artikel zal ik bepleiten dat de drie verschillende zwaartepunten, van God, de naaste en het eigen zelf, die zich in de bezinning op Jezus' uitspraak aandienen, ons doorverwijzen naar een element dat hen onderling in een hecht verbond verenigt, dat van de ziel. Ik zal dit doen in de vorm van een bespreking van het werk van Levinas, die in zijn ethiek het primaat volledig bij de ander, de naaste, heeft gelegd, en dat in polemieken met het Europese ontologische denken, dat de ethische betrekking zou neutraliseren.

### *2. Levinas' kritiek op Heidegger*

Met de filosofie van Levinas heb ik lange tijd moeite gehad. Waarom het woord 'ander', zo vroeg ik mij af, met een hoofdletter optuigen? Is het niet een van de eerste opdrachten in het leven dat men zich innerlijk van de ander ontdoet,

1. Dit artikel is een bewerking van een tekst die eerder verscheen in *Filosofie* Jrg. 22 (maart/april 2012)

2. Met dank aan Renée van Riessen die mij bij haar inspirerende seminar in Leiden over Levinas' kritiek op Heidegger betrok.



juist om zich vrijer en oprechter tot zijn medemensen te kunnen verhouden? Voor deze opdracht stond voor mij *Brief aan mijn vader* van Kafka model. En ook Nietzsche drukte mij dit al vroeg op het hart. Daar kwam nog iets bij. Als Levinas één filosoof heeft willen bestrijden, dan is dat Heidegger geweest. Maar laat nu juist de laatste in zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* (1926) een waarachtige verhouding tot de ander hebben doordacht op een wijze die voor mij althans – toen ik er mee kennis maakte – meer dan volstond!

In *Totalité et infini* (1961) heeft Levinas de ontologische aard van het Europese denken, dat van Heidegger inbegrepen, onder de noemer geschaard van de Totaliteit of het Zelfde. Dit in oorsprong Griekse denken zou de ethische relatie met het Andere ondergeschikt maken aan de cognitieve relatie met het neutrale zijn van het zijnde. Zo stelt hij vast: 'De relatie met het zijn, die zich afspeelt als ontologie, bestaat erin het zijnde te neutraliseren om het te begrijpen of aan te grijpen. Het is dus geen relatie met het andere als zodanig, maar de herleiding van het Andere tot het Zelfde.'<sup>3</sup>

Deze verklaring wringt Heideggers zijnsvraag echter in een mal die haar niet past. Ze doet al geen recht aan de analyse in *Sein und Zeit* van onze omgang met de dingen. Althans, het zijn daarvan grijpt het zijnde niet aan, alsof het dit van buitenaf aan zich onderwerpt, het zijn behelst veeleer de openheid of toegankelijkheid van het zijnde. Derrida heeft Levinas dit ook voor moeten houden in zijn kritische studie 'Violence et métaphysique' uit 1964.<sup>4</sup> Maar de verklaring lijkt al helemaal niet op te gaan voor onze verhouding tot de ander. Heidegger onderscheidt een eigenlijke en een oneigenlijke omgang met de ander. De eigenlijke noemt hij 'vooruitspringend-bevrijdend', de oneigenlijke 'inspringend-beheersend'.<sup>5</sup> Neem een gesprek. Hoe snel gebeurt het niet, dat wij inspringen, dat wil zeggen: de ander niet laten uitspreken, ons meester maken van wat hij of zij zegt, tegenover het verhaal van de ander meteen met het onze komen. Vooruitspringen wil dan zeggen: de ander laten uitspreken, ruimte creëren voor de eigen stem en mogelijkheden van de ander. In de tweede afdeling van *Sein und Zeit* vat Heidegger deze houding als volgt samen: 'De vastbeslotenheid tegenover zichzelf opent voor het erzijn pas de mogelijkheid de anderen, die mede-zijn, in hun oereigen kunnen-zijn te laten 'zijn' en dit kunnen-zijn in de vooruitspringend-bevrijdende voorzorg mede te ontsluiten.'<sup>6</sup> Dat volgelingen van Levinas van dit *zijn laten* maar zelden op de hoogte blijken, is mede te wijten aan het feit dat de filosoof zelf deze passages in

3. Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. Baarn, Ambo, 1987, p. 45.

4. Vgl. Jacques Derrida, *Geweld en metafysica. Essay over het denken van Emmanuel Levinas*. Kampen. Kok Agora / Kapellen, Pelckmans, 1996, p. 106.

5. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1977, p. 122. Nederlandse vertaling: *Zijn en tijd*. Nijmegen, SUN, 1998, p. 165.

6. Ibidem, p. 375.



zijn kritiek op Heidegger systematisch verzwijgt. Ze weerspreken wat Levinas met betrekking tot het 'Miteinandersein' in *Sein und Zeit* beweert: 'Ce n'est pas la relation du face-à-face.'<sup>7</sup>

Ik kan mij ook nu nog altijd geen waarachtiger houding ten overstaan van mijn medemens voorstellen dan die van dit vooruitspringend bevrijdende zijn laten. Hoe had dit Gadamer in *Wahrheit und Methode* ooit kunnen inspireren tot zijn humane begrip van de hermeneutische ervaring, als het niet het 'van aangezicht tot aangezicht' inhield?<sup>8</sup> Wel blijft de vraag wat deze respectvolle houding mogelijk maakt. Wat ons er onontkoombaar toe oproept. En niet te vergeten, wat haar kan verdiepen en verankeren. *Sein und Zeit* geeft daar twee antwoorden op. Er is in de eerste plaats de gewetensstem. Heidegger verstaat deze stem als de zwijgende roep die uitgaat van het gegeven dat ik mijn bestaan zelf op mij heb te nemen. Ik zit daar simpelweg aan vast, een ander kan het niet van me overnemen. Ik heb er zelf te zijn. Maar deze stem, die mij kan terugroepen naar mijzelf, is onbestendig. Hij wordt pas bestendig dankzij een mogelijkheid die ons het naakte er te zijn hebben als zodanig ook pas openbaart: het grondige besef van de eigen sterfelijkheid. Gewetensroep en zijn-ten-dode geven eendrachtig gestalte aan een vastbeslotenheid tegenover zichzelf, die het mogelijk maakt zich eigenlijk tot de ander te verhouden.

Helder tekent zich hier het verschil in zwaartepunt af. Heideggers aandacht geldt primair het zelf en binnen de zelfervaring de dood, die hij als de hoogste instantie beschouwt.<sup>9</sup> Voor Levinas schiet dit te kort. Hij is van oordeel dat de afgrond van het zijn waarmee in Heideggers uitleg de mogelijkheid van de eigen dood ons confronteert, alleen maar iets kan zijn 'dat de wil staalt in plaats van hem te beschamen'.<sup>10</sup> Het gestaald worden vormt eind jaren twintig en begin jaren dertig ontegenzeggelijk een ingrediënt van de vastbeslotenheid. Maar de aard daarvan varieert. In 'Entschlossenheit' heeft Heidegger al in *Sein und Zeit* ook een onvoorwaardelijke openheid of bereidheid beluisterd, die correleert met het *zijn laten*. In deze beweging van het zijn laten is het zijn niet neutraal, maar (hoewel hij zelf deze woorden niet gebruikt) een spoor of zelfs een manifestatie van het goede. Mede doordat hij deze beweging veronachtzaamt, kan Levinas scherper in het licht stellen wat zijns inziens alleen bij machte is mijn wil te ontwapenen: het gelaat van de Ander, dat zich niet laat integreren, een oneindigheid die altijd buiten blijft.

7. E. Levinas, *Le temps et l'autre*. Presses Universitaires de France, 1979, p. 19.

8. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, J.C.B.Mohr / Paul Siebeck, 1975, pp. 338 e.v.

9. Ibidem, p. 313

10. E. Levinas, *Het menselijk gelaat*. Baarn, Ambo, 1975, p. 142. .



Levinas suggereert daarmee dat het om een keuze tussen twee zwaartepunten of bronnen zou gaan. Maar moet hier gekozen worden? Staan hier twee instanties als het Zelfde en het Andere *tegenover* elkaar? Het zelf als een zijn-tendode en de ander die, bij voorbeeld bij de gedachte aan diens dood<sup>11</sup>, van buitenaf in de cocon van het zelf binnenbreekt? Dat is mijn vraag aan Levinas, maar indirect ook aan Heidegger. Hoezeer beide standpunten, ten aanzien van de verhouding tot de ander, elkaar niet uitsluiten maar aanvullen, mag uit het voorafgaande al enigszins zijn gebleken. Overigens vormt niet alleen bij Heidegger, maar ook bij Levinas het zelf het natuurlijke vertrekpunt van de bezinning. Ligt de ware verhouding tot de ander dan niet besloten in de kennis van de ziel, het mysterie van het zelf, zoals Socrates al betoogde?

Mijn hypothese is dat Levinas het zwaartepunt van de ander mede heeft moeten verabsoluteren omdat het zelf in zijn filosofie niet *van binnenuit*, maar alleen *van buitenaf* kon worden opengebrouwen. En als Heidegger inderdaad het zijnde, de mens inbegrepen, op zou sluiten binnen *de totaliteit van het zijn*, waar het zeker in diens latere zijns-geschiedenis op zijn minst de schijn van heeft, moet dit naar ik meen niet alleen worden toegeschreven aan een veronachtzaming van de oneindigheid in de presentie van de Ander, maar eerder aan het nog onvoldoende ernstig nemen van het mysterie van het zelf.

### 3. De afgrond van het *il y a*

De zin voor het andere bij Levinas, die uitmondt in zijn filosofie van de absolute Ander in *Totalité et infini*, ontkiemt in het vroege essay 'Over de ontsnapping' ('De l'évasion') uit 1935.<sup>12</sup> Hij geeft hier voor het eerst vrij baan aan een intuïtie die de basis zal vormen van zijn eigen filosofische weg in *De l'existence à l'existant* (1947) en *Le temps et l'autre* (1948). Levinas werkt in dit essay het vermoeden uit dat de verlangens die ons leven uitmaken van jongs af aan niet uitsluitend gericht zijn op de vervulling van een gemis, maar eerder nog in het teken staan van ontsnapping. Waaraan? Aan de verstikkende afgrond van het *il y a*.

Levinas' polemieek met Heidegger zet met deze ervaring in, die hij bewust verankert in de eigen Franse uitdrukking voor het zijn in de zin van existentie, bestaan, er is: *il y a*. De uitdrukking dient een oer karakter van het zijn aan te duiden dat ook Heidegger in *Sein und Zeit* weliswaar aanraakt, als hij van het zijn zoals dit zich in bedrukte stemmingen openbaart als een *last* spreekt<sup>13</sup>, maar dat hij in een positieve zin

11. Zie E. Levinas, *God, de dood en de tijd*. Baarn, Ambo, 1996, o.a. pp. 12, 152.

12. Zie de Nederlandse vertaling in: E. Levinas, *De ontsnapping, voorafgegaan door 'Enkele beschouwingen over het hitalisme'*. Ten Have, 2005.

13. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 134.



## Levinas Studiekring

begrijpt als de afgrondelijke *openheid* van het zijnde, die wij op ons dienen te nemen, terwijl wij er in de bedrijvigheid van alledag doorgaans van zijn afgewend. Tegenover deze uitleg van het opgaan in de wereld als een *vervallen* aan het zijnde, wenst Levinas een andere tendens te belichten, die hij met het woord 'hypostase' heeft aangeduid. Hij verstaat daar de beweging van verzelfstanding onder, het ontstaan van een subject dat zich losmaakt uit het *il y a*, door het innemen van een positie in ruimte en tijd en zich te vereenzelvigen met een wereld van vaste betekenissen, gewoonten en genoegens. Het genieten van een maaltijd of het luisteren naar muziek bevredigt niet alleen een behoefte, het genoegen berust in de grond op de bescherming die het biedt tegen de afgrond. Heidegger mag dan stellen dat de angst ons confronteert met ons eigenlijke zijn, de ware grond van de angst is volgens Levinas het *il y a*, dat ons permanent bedreigt met vernietiging.

Als deze uitleg nu een nader accent binnen de fenomenologie van het leven was geweest, dan zou ik daar geen moeite mee hebben gehad. Integendeel, het onderzoek in dit veld kan mij niet verfijnd genoeg. Het probleem is echter dat Levinas de ervaring van de afgrond met het benauwende en verstikkende *vereenzelvigd*. Hij heeft met andere woorden een lans gebroken voor het substantiële van het zelfgenoegzame subject – door van meet af aan ook de afgrond te fixeren. Hoewel hij in *De l'existence à l'existant* de ervaring van het *il y a* concreet toelicht aan de slapeloosheid van het kind of naderhand ook aan zijn opsluiting in het concentratiekamp, is het veelzeggend dat hij zich in *Le temps et l'autre* beperkt tot een gedachte-experiment. 'Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes.'<sup>14</sup> Stel je eens voor dat alle dingen, zijnden en mensen weer tot niets worden. Ontmoeten we dan het zuivere niets? Wat resteert is het *il y a*, dat hij beschrijft als 'de plek waar alles is vergaan, als een atmosferische dichtheid, als een volte van de leegte of als het gemurmel van de stilte'. Levinas kiest deze aanduidingen ten einde de *anonimiteit* van het zijn te benadrukken. Maar is het zijn ooit louter anoniem? Blijft het zelfs in deze afgrondelijke modus, waaruit dingen en medemensen zijn geweken, niet nog altijd en zelfs bij uitstek *mijn* afgrond? *Mijn* leegte? *Mijn* stilte? In een uitwendig gedachte-experiment kan deze individualiteit zich niet openbaren. Doet ze dat wel, in een levende ervaring van binnenuit, dan blijkt de stilte niet slechts te murmelen. Er zijn net zoveel stilten als er grondgestemdheden zijn. 'Echte stilte is ruimte die ontvangt, is niet anoniem', citeert Charles Vergeer de

14. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 25.



componist Daan Manneke.<sup>15</sup>

Bij deze suggestie sluit de meest prangende vraag aan die de filosofie van Levinas wekt. Wil ik ooit werkelijk kunnen openstaan voor de ander, moet ik daar dan niet eerst zelf van binnenuit voor zijn opengebroken? Victor Kal heeft die vraag gesteld en zijn bevinding luidt: 'Levinas heeft de noodzaak van zo'n terugkeer tot zichzelf niet gezien.'<sup>16</sup> Waarom zag hij dit niet? Omdat voor hem het ik al bij zichzelf is. Het hoeft niet nog eens innerlijk af te dalen. Het is zichzelf, soeverein en onaangetaast. Het zich laten openbreken door het Andere volstaat. Kal heeft zich op *Totalité et infini* geconcentreerd. In het werk dat Levinas nadien heeft geschreven liggen de zaken aanzienlijk complexer. Voorlopig echter concludeer ik dat genoemde omissie allereerst moet worden toegeschreven aan de initiële *afsluiting* van het innerlijk door het *il y a*. Het komt immers neer op een afsluiting, als het zaak is aan het murmelen van de stilte of de volte van de leegte te ontkomen.

Levinas had weinig op met mystiek. Voor de donkere nacht van Johannes van het Kruis of de *einöde* van Meister Eckhart, die kan verkeren in een dragende leegte, is er in zijn *il y a* geen plaats. Zijn hypostaseren van de afgrond blokkeert feitelijk heel de beweging van de existentiële zelfverhouding – het weggeraakt zijn van jezelf en het naar jezelf teruggeroepen worden –, die niet alleen door mystici, maar door alle grote spirituele denkers, dichters en profeten is belicht. Deze beweging geeft te kennen dat de innerlijke grond van een bestaan zich in vele modi kan voordoen, afhankelijk van zowel de individuele levensfase als de algemene levenssituatie. Wat de levensgang betreft, ben ik geneigd het *il y a* van Levinas te kwalificeren als een *adolescentie-ervaring* van de afgrond. Een ervaring van het weliswaar ontsloten, maar nog onbeproefde bestaan. De gedachte aan het verleden kan nog net zo veel afgrijzen wekken als die aan de toekomst. De grenzen van geboorte en dood blijven abstract. En de afgrond neemt nog gemakkelijk de uitwendige gedaante aan van het heelal of van de bizarre vorm van ontblote boomwortels. Men heeft niet voor niets op de verwantschap kunnen wijzen tussen het grondgevoel van Roquentin in *La Nausée* van Sartre en Levinas' aandacht voor de walging in 'De l'évasion'. Zolang de innerlijke grond zich door het primaat van de reflectie nog slechts in zijn nietszeggendheid toont, heeft de verbeelding vrij spel.

Komt de verlangde binding dan echter niet van het Andere, zoals Levinas in contrast met Sartre heeft betoogd? Inder-

15. Vgl. Charles Vergeer, *De kunst van de stilte*. Lannoo, 2008, p. 14.

16. Victor Kal, *Levinas en Rosenzweig. De filosofie en de terugkeer tot de religie*. Zoetermeer, Meinema, 2002, p. 155.



daad, maar dat confronteert ons meteen met het probleem waar ik zojuist op wees. Als er iets in ons naar een oneindigheid verlangt die het gemoed aan zich bindt en voorgoed van de dreiging van het *il y a* verlost, kan dat niet of niet uitsluitend het gehypostaseerde subject zijn. Dit meent zich immers tegen het *il y a* te hebben gewapend. En hoe terecht Levinas in het alledaagse lijfelijke contact al de basis van medemenselijkheid heeft kunnen zien, juist de zelfgenoegzaamheid van die omgang dempt elk verder reikend verlangen. Dat wat verlangt naar de oneindigheid van het Andere, moet iets verborgens in de diepte van het subject zijn. Vanwaar echter dit oneindigheidsverlangen?

Hoewel Levinas kan wijzen op de angst voor het *il y a*, dat het subject blijft bedreigen, moet er ook een positieve reden zijn, wil het oneindige niet op een willekeurige projectie neerkomen. Verlangen wij niet in diepste zin naar het oneindige, omdat de grond van ons wezen daar een vonk van bevat? Als dat zo is, is het Zelf niet alleen aangewezen op het Andere, maar geldt ook het omgekeerde, dat het Andere is aangewezen op het Zelf. Beide momenten verwijzen door naar een voorafgaande gemeenschappelijke oorsprong, die door zowel Levinas als Heidegger is onderschat, hoewel de eerste er wel bij uit moest komen, zo zullen we zien, bereid als hij is geweest in te zetten op het oneindige.

#### 4. *Wie ben ik eigenlijk?*

Een zuivere wijze waarop de innerlijke grond zich manifesteert, is in de vorm van de vraag die het kind kan overvallen: 'Wie ben ik eigenlijk?' Deze vraag is bij de adolescent doorgaans al ingezonken of nog de prooi van een intellect dat er ironisch mee speelt. Bij een kind van twaalf is dit anders. Op slag openbaart zich een leegte, die de adem doet stokken, omdat elk houvast wegvalt. Maar resteert er pure anonimiteit? Veeleer kan de *individualiteit* van het eigen bestaan zich opdringen met een kracht die maakt dat iemand voor het eerst het gevoel krijgt aan het raadsel van zichzelf te worden toevertrouwd.

Wie ben ik eigenlijk? De oerintuïtie van *Sein und Zeit*, het fenomeen van het *Dasein*, is intrinsiek met deze vraag verbonden. Ik raak weliswaar een essentieel punt aan als ik opper dat Heidegger voor de ontvanger van deze ervaring wellicht beter het woord 'ik' had kunnen blijven gebruiken. Desondanks kan datgene wat deze vraag ontsluit mijns inziens nauwelijks beter worden aangeduid dan met: 'het naakte 'dat het is en te zijn heeft'.<sup>17</sup> Ook is Heidegger de eerste filosoof die er op wijst dat wij in ons mens-zijn geen

17. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 134.





'wat' zijn, maar een 'wie'. Voor de verhouding tot de ander betekent deze omslag net zoveel als in de alledaagse omgang in plaats van met een anoniem 'hé jij daar' te worden aangesproken bij de voornaam. Maar als Heidegger desondanks de oneindigheid van de Ander miskent, doordat hij voorrang geeft aan het zijn van de generatie of van het wereldlot dat mij en de ander omvat – een kritiek van Levinas die ik onderschrijf –, moeten we de oorzaak hiervan dan ook niet uitsluitend in blindheid voor de ander zoeken, maar allereerst in het nog onvoldoende ernstig nemen van het raadsel van het wie.

Dringt zich aan het kind dat 's nachts de slaap niet kan vatten, alleen een anonieme bedreigende leegte op, zoals Levinas beweert? Die leegte blijft onvervreemdbaar *zijn* of *haar* leegte. Vandaar dat zich uit deze toestand plotseling de vraag kan losmaken: 'Wie ben ik eigenlijk?' Op die vraag volgt geen antwoord, alleen een peilloos gevoel van bevreemding waar zich een oneindig buiten in meedeelt, een exterioriteit, die een driedubbel verschiets kent: dat van de *singulariteit* van het bestaan, het deze enkeling zijn, dat van de *uniciteit* ervan, het onverwisselbare van nog de kleinste resonantie, en de *eenheid* van deze beide grondtrekken. Het gaat hier, zoals ik dit heb uitgewerkt in mijn essay *Niets cadeau*, om onderscheidingen die betrekking hebben op het raadsel van onze individualiteit, het mysterie van het zelf ofwel datgene wat wij van oudsher de ziel noemen.

Voor Heidegger heet de mens de sterveling omdat de aanblik van de dood in het hart van ons bestaan ons vermag af te zonderen met onszelf. In *Niets cadeau* heb ik betoogd dat hij op deze wijze weliswaar het zwaartepunt van de singulariteit, de afzondering van het zelf, behartigt, maar de roep die kan uitgaan van de uniciteit van het bestaan, die is geborgen in de andere grens, de geboorte, veronachtzaamt.<sup>18</sup> Dat stemt overeen met het feit dat hij weliswaar de aloude vraag 'Wat is de mens?' transformeert in de vraag 'Wie is de mens?'<sup>20</sup>, maar daarmee nog altijd een theoretische vraag stelt, een ontologische vraag naar het wezen, naar iets dat in Levinas' intuïtie niet het laatste kan zijn, getuige de titel van diens tweede hoofdwerk uit 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.<sup>19</sup>

Ik deel die intuïtie, maar meen dat zij, eerder dan met het oneindige van de Ander, allereerst verbonden dient te worden met het oneindige dat zich kan openbaren in de afgrond van het eigen innerlijk, in en met de existentiële vraag: 'Wie ben ik eigenlijk?'. Vibreert in de leegte die het kind ervaart

18. G. Visser, *Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel*. Nijmegen, Valkhof Pers, 2009, § 17. De bezinning op de wijze waarop de uniciteit van het bestaan mij vermag terug te roepen naar mijzelf, vormt voor mij de existentiële kern van het denken van Nietzsche. Geïnteresseerden kan ik verwijzen naar hfdst. V in *Niets cadeau* en I G. Visser, *Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel*. Nijmegen, Valkhof Pers, 2009, § 17. De bezinning op de wijze waarop de uniciteit van het bestaan mij vermag terug te roepen naar mijzelf, vormt voor mij de existentiële kern van het denken van Nietzsche. Geïnteresseerden kan ik verwijzen naar hfdst. V in *Niets cadeau* en de studies II en VII in mijn *In gesprek met Nietzsche*. Nijmegen, Van Tilt, 2012.

19. Vgl. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1989, p. 245.

20. Ned. vert.: E. Levinas, *Anders dan zijn of het wezen voorbij*. Baarn, Ambo, 1991. Het belangrijkste hoofdstuk eruit werd al eerder vertaald en van commentaar voorzien door Theo de Boer: E. Levinas, *De Plaatsvervangende*, Baarn, Het Wereldvenster, 1977.



niet ook onvervreemdbaar de eigen unieke levensbestemming? Vindt die bestemming in deze leegte niet haar eerste volle klankbodem?

## 5. Ontvankelijkheid

In zijn late werk heeft Levinas ook zelf het hoofd trachten te bieden aan de prangende vraag die zijn eerdere bezinning moest wekken: hoe een zelfgenoegzaam subject ooit open kan staan voor het Andere? Dat gebeurt echter in samenhang met zijn antwoord op een andere vraag, een die Derrida hem heeft voorgehouden: hoe zijn aandacht voor de ander *als* ander ooit aan de ontologie zou kunnen ontsnappen. Derrida constateert niet alleen dat Levinas ook zelf in *Totalité et infini* nog steeds in ontologische termen spreekt – het gelaat als ‘het ware zijn’, de exterioriteit als ‘het wezen van het zijn’. Ook merkt hij op dat diens aandacht voor de ander het *zijn laten* zoals Heidegger dit heeft doordacht ten enenmale vooronderstelt.<sup>21</sup> Hoe kan ik mij door de blik van de ander laten bevelen, als ik niet eerst in staat ben die ander *als* ander te laten zijn? Als mijn gemoed zich, met andere woorden, niet al van zich uit voor de ander in zijn anders-zijn heeft geopend?

In antwoord op deze kritiek heeft Levinas een dubbele radicalisering doorgevoerd. Hij heeft de exterioriteit van het Andere verzwaard, door dit werkelijk nog alleen als een *spoor* van het oneindige te beschouwen, dat zelf principieel nooit present kan zijn. Maar volstaat aan de kant van het subject dan nog de gastvrijheid, *hospitalité*, zoals hij die in *Totalité et infini* heeft geïntroduceerd, als het resultaat van een levenspraktijk waarvan enerzijds de volte mij al op de ander betreft, en anderzijds de zelfgenoegzaamheid alleen maar door het gelaat van de Ander hoeft te worden doorbroken? Hier voert hij een radicale herbezinning door waarin hij in de ondergrond van het subject een ontvankelijkheid tracht te articuleren, die hij onder meer met het woord *substitution*, plaatsvervanging, aanduidt. Dit ware zelf definieert hij nu als de onmogelijkheid zich aan het bevel van de ander te onttrekken. Theo de Boer vat dit als volgt samen: ‘De zelfheid is plaatsvervanging, gijzelaarschap, lijden. De condition humaine is deze in-conditie, deze niet- of ontoestand.’<sup>22</sup>

Levinas heeft dus ook zelf de noodzaak erkend van een beweging van inkeer, waar hij in *Autrement qu’être* het woord ‘transcendentie’ voor introduceert. Maar is het probleem daarmee opgelost? Keert de cruciale vraag niet in verander de vorm terug? De vraag was hoe de Ander van

21. J. Derrida, *Geweld en metafysica*, p. 114, 113.

22. E. Levinas, *De plaatsvervanging*, p. 32.



buitenaf in een gesloten veste kan binnenbreken. Levinas meent deze vraag te hebben beantwoord. Hoe kan ik er werkelijk voor de ander zijn? Door af te dalen in de ruimte die de Ander *al bij voorbaat* in mij heeft opgeëist. Wil ik plaats kunnen bieden aan de ander, dan moet er inderdaad plaats zijn. Die plaats is genoemde niet-plaats, die is ontdaan van elke subjectiviteit.<sup>23</sup> Levinas: 'De plaatsvervangende is niet een act, maar juist het tegendeel van een act, het is de passiviteit die niet in een act kan worden omgezet.'<sup>24</sup> Maar volstaat dit antwoord? Wordt de vraag nu vervolgens niet, hoe het zelfgenoegzame subject voeling kan krijgen met deze niet-plaats in het eigen binnenste, deze contractie, waarin het door de Ander wordt gedagvaard?

Hoezeer Levinas zich dit probleem bewust was, blijkt uit zijn bezinning op het lichaam. Hij verplaatst de aandacht van het *genietende* naar het *kwetsbare* lichaam en grijpt in dat verband zelfs terug op het begrip van de ziel. In een noot merkt hij op: 'Het lichaam is noch een aan de ziel tegengesteld obstakel, noch het graf dat haar gevangen houdt, maar datgene waardoor zij de kwetsbaarheid zelf is – die wordt gewond en zich prijsgeeft –, het Zich.'<sup>25</sup> Levinas begrijpt hier de ziel in haar eenheid met het lichaam als pure *susceptibilité*, kwetsbaarheid, vertaalt Theo de Boer.

Toch blijft de vraag zich herhalen. Want moet ik, om mijn kwetsbaarheid toe te laten, niet elk masker hebben durven laten vallen? Moet ik niet inderdaad eerst zelf diep gewond zijn geraakt? Hoe moeilijk het is vanuit de eigen kwetsbaarheid te bestaan, mag alleen al blijken uit deze verzuchting van Elias Canetti: 'De mens is niet broos (*zerbrechlich*) genoeg. Met zijn sterfelijkheid is het niet gedaan. Hij zou broos moeten zijn.'<sup>26</sup> Met evenveel recht laat een soortgelijke vraag zich ook al stellen ten aanzien van het genieten. Is zuiver genieten niet een van de moeilijkste dingen die er is?

Ik onderbreek hier mijn ondervraging om te wijzen op iets belangrijks dat we haast zouden vergeten. Slaat Levinas hier niet zelf een bres in de muur van het *il y a* die hij al vroeg rond de diepte van het gemoed had opgetrokken? Deze diepte blijkt niet slechts verstikkend te zijn, zoals hij meende. Sterker nog, gezien de houding van volstreekte *passiviteit* die hij nu als grondslag van ons handelen bepleit, stelt ook Levinas de voorwaarde van armoede van geest. Wat leert de mysticus over die laatste? Hoe zijn wij volgens Meister Eckhart in staat onszelf los te laten? Antwoord: doordat wij innerlijk tot niets kunnen worden.

23. Voor de uitdrukking 'niet-plaats', *ibidem*, p. 73.

24. *Ibidem*, p. 95.

25. *Ibidem*, p. 75.

26. Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Frankfurt a.M., Fischer Verlag, 1976, p. 271.



Ook Levinas spreekt van een niet-plaats. Maar hoe kunnen wij tot niets worden? Zijns inziens door de Ander die mij gijzelt. Wijkt hij dan echter niet nog altijd uit voor een diepte die van binnen uit deze niet-plaats mogelijk maakt? Wij kunnen volgens Eckhart tot niets worden dankzij een wijdte in de grond van de ziel die hij als een goddelijke ontvankelijkheid ervoer. Meer nog, hij heeft deze laatste ook als *au-trement qu' être ou au-delà de l'essence* beschouwd, een opvatting waarvoor hij zich op het evangelie van Johannes kon beroepen, dat niet opent met 'In den beginne was het zijn', maar: 'In den beginne was het woord'.<sup>27</sup> Eckhart ervoer dit woord, dat eeuwig binnen blijft, als een ontvangstruimte.<sup>28</sup>

Men raadt wellicht het antwoord van Levinas op deze ervaring. Zijns inziens hoeft de innerlijke afgrond alleen daar niet verstikkend te zijn, waar zij mijn overgave aan de Ander behelst. Daar wordt het ware ik geboren. Een imposant en wezenlijk inzicht. Maar mag het worden verabsoluteerd? Ligt het onsplijtbare van het ik, de eenheid van het gemoed, primair of zelfs uitsluitend besloten in de dagvaarding door de ander? Mijn vraag blijft of het *il y a* Levinas ook hier niet nog altijd parten speelt. Dit brengt mij bij de eerste van twee beslissende vragen waar ik mee afsluit. Is de overgave waar het Levinas op aankomt nu de *bron* van ontvankelijkheid of is zij een *manifestatiewijze* van ontvankelijkheid? Ik zal niet als enige instinctief geneigd zijn voor het tweede te opteren. Getuigt het voorbeeld dat ik aandroeg van de existentiële vraag 'Wie ben ik eigenlijk?' niet van de geboorte van een ontvankelijkheid in de grond van de ziel die ook pas de ruimte opent voor de overgave aan de ander?

## 6. Oerbinding aan de ziel

Voor Heidegger wil mens-zijn zeggen: toebehoren aan het Zijn, voor Levinas: toebehoren aan de Ander. Maar zien beiden daarmee niet nog altijd een oorspronkelijker toebehoren over het hoofd? Levinas hield uitdrukkelijk vast aan het oneindige als verschiet van ons verlangen. Alleen al daarom moest hij uitkomen bij het zielsbegrip, dat van oudsher het mysterie van het zelf behelst. Geeft hij echter de ziel haar ikheid terug, zoals hij beweert<sup>29</sup>, als hij haar begrijpt als plaatsvervangend? Waarom het oneindige alleen absoluut ernstig nemen in het bevel van de ander in mij? Wordt daarmee de ziel in het geheim van haar herkomst en bestemming, het oneindige zoals het in het leven pulseert als spanningsboog tussen geboorte en dood, niet nog altijd genegeerd? Dat is de tweede vraag, die met de eerdere intrinsiek samenhangt. In een interview betoogt Levinas: 'Maar het feit dat de mens geroepen is tot dat messiaanse moment,

27. 'Ik zeg dan ook, dat God het zijn niet toekomt, en dat hij geen zijnde is, maar Hij is iets hogers dan het zijnde.' (Meister Eckhart, *Werke II*. Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1993, p. 553)

28. Zie mijn boek *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart*. Amsterdam, SUN, 2008; en *Niets cadeau*, § 18 en 19.

29. E. Levinas, *De plaatsvervangend*, p. 111.



dat maakt hem uniek en uitverkoren.<sup>30</sup> Maakt echter mijn geboorte mij niet al uniek? En moet ik innerlijk niet afgesloten blijven voor de ander, zolang ik het afgrondelijke van *mijn* uniciteit, van *mijn* kwetsbaarheid, niet heb leren omarmen en verzilveren, zoals Nietzsche leert, die oneindig veel liever van levende verbondenheid sprak dan van schuld?

Net als Nietzsches *amor fati* kan ik Levinas' plaatsvervanging beamen, op voorwaarde dat ik zijn grondervaring binnen de breedste kring plaats, die van de oerbinding aan de ziel. Ik lees hem met andere woorden onder de voorwaarde: dat het *gelaat* van de ander de *ziel* van de ander behelst. Als de asymmetrie die volgens Levinas mijn verhouding tot de ander kenmerkt ook een wederkerige is, zoals Ad Peperzak bepleit<sup>31</sup>, dan berust die wederkerigheid op de ziel en de asymmetrie op een pure ontvankelijkheid in de grond van de ziel die zich manifesteert als gastvrijheid of overgave. In navolging van Jezus ervoer Meister Eckhart elke ziel in haar grond als een absoluut concentraat van de liefde Gods en als zodanig zowel één met hetzelfde als exterieur aan hetzelfde. 'Aan God gelijk' betekent: 'aan niemand gelijk'.<sup>32</sup> Het Gelaat van de ander waarborgt deze paradox van buiten, mijn ziel behelst haar van binnen.

30. France Guwy, *De ander in ons. Emmanuel Levinas in gesprek: een inleiding in zijn denken*. Amsterdam, SUN, 2008, p. 67. Vgl. Constance Quené in haar commentaar in *God, de dood en de tijd*: 'Mensen zijn niet in het stellen van hun vraag naar zijn uniek, die uniciteit wordt aangereikt door de ander.' (38)

31. Vgl. France Guy, *De ander in ons*, pp. 37, 42, 68.

32. Eckhart, *Werke II*, p. 123.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXII, december 2017**

ISSN 2542-3894

## Het Portret en het Gelaat

**Sartre, Girard en Levinas**

*Berry Vorstenbosch*

### 1. Inleiding

In een kritische en tevens welwillende reflectie op Jean-Paul Sartres *L'être et le néant* in Maurice Merleau-Ponty's *Le visible et l'invisible* kwam ik de frase 'abstract portret van een ervaring' tegen.<sup>1</sup> Merleau-Ponty refereerde daarmee aan de ontologische problematiek bij Sartre als geheel, maar, zo kwam me voor – deze frase is met name interessant waar het in Sartres werk het thema *de Ander* betreft. Op welke manier verschijnt de Ander in onze leefwereld? – hoe portretteer je de Ander? – op grond van welke ervaringen, of welk type ervaringen van de Ander trek je een filosofische gedachtewereld van de Ander op? Vragen die niet alleen van belang zijn met betrekking tot het denken van Sartre, maar ook tot dat van Emmanuel Levinas.

In de bijzonder uitgebreide analyse van de Ander in Sartres *L'être et le néant* is er sprake van een hoge mate van conflictualiteit en kunnen lezers die bekend zijn met de mimetische theorie van René Girard daar tot op zekere hoogte de mimetische rivaal in herkennen. Wat daartegenover opvalt aan de beschrijvingen van Levinas is dat we daarin geen intersubjectief conflict ontmoeten, waarmee zijn filosofie opgetrokken lijkt te zijn uit een geheel ander ervaringsgebied betreffende de Ander dan de filosofie van Sartre. In het denken van Girard is 'de rivaal', de conflictueuze Ander, altijd nauw verbonden met wat hij noemt 'het model', de niet-conflictueuze Ander. De these leek mij interessant of we in het Gelaat bij Levinas in plaats van de 'rivaal' wellicht het 'model' zouden kunnen herkennen? Dit is het schema dat ik heb willen toetsen, en dit schrijven is te beschouwen als een verslag van dit onderzoek. De opmerking waarmee ik mijn verhaal wil beginnen is dat we de tekst van Levinas groot onrecht zouden doen als we daarin al te gretig het Girardiane 'model' zouden willen zien.

Uitputtend kan dit verslag allesbehalve zijn, daar het gaat om een groot onderwerp in het denken van twee auteurs met een bijzonder rijke oeuvre. De belangrijkste teksten die in dit schrijven een rol spelen zijn: *L'être et le néant* van Jean-Paul Sartre en de twee hoofdwerken van Emmanuel Levinas: *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* en *Autrement*

1. 'In reality, the definitions of being of what it is in all respects and without restriction, and of nothingness as what is not in any respect – this appropriation of an immediate being and of an immediate nothingness by thought, this intuition and this negintuition – are the abstract portrait of an experience, and it is on the terrain of experience that they must be discussed.' Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible* (Evanston: North Western University press, 1968), 75.



*qu'être ou Au-delà de l'essence* van Emmanuel Levinas.<sup>2</sup>

## 2. Jean-Paul Sartre

### 2.1 De Blik

'Abstract portret van een ervaring' lijkt een bijzonder geslaagde term te zijn voor de wijze waarop Sartre in *L'être et le néant* over de Ander filosofeert. Volgens Sartre is de filosofie met haar traditionele concentratie op het *kennende* subject altijd ernstig in gebreke gebleven in het beschouwen van de ervaring van de concrete Ander in ons leven. Weliswaar zijn er diverse ervaringen van de Ander, en bestaat er dus een veelheid aan geldige filosofische reflecties op de Ander, maar ook benadrukt Sartre dat er één ervaring van de Ander bestaat die fundamenteeler is dan alle anderen.<sup>3</sup> Het kernwoord dat Sartre daarvoor bewaart is *de blik* (*le regard, celui qui me regarde*).

Het eerste waar we bij een 'blik' aan zouden kunnen denken zou zijn een gezicht of een gelaat, zouden zijn de ogen – een gelaat dat naar ons is toegewend, of ogen die ons aankijken. Maar volgens Sartre is het oog in oog staan met iemand die ons aankijkt niet *de kern*<sup>4</sup> van de ervaring van de Ander. Sartre herhaalt en benadrukt dit keer op keer.<sup>5</sup> De 'blik' is niet zozeer een metafoor, maar de naam die Sartre wil gebruiken voor iets abstracters, iets omvattenders dan alleen maar een door gelaten en ogen bemiddelde ervaring. In elk leven zijn er omslagmomenten waarin je plotseling beseft dat je *niet alleen bent*, dat er een Ander is, een Ander die interfereert met jouw bewustzijn, die er plotseling *is* en vanaf dat moment niet meer weg te denken valt. Als soldaten door een landschap trekken, en boven aan een heuvel een huis zien liggen zal – vanaf het moment dat er geschoten wordt vanuit dat huis – hun hele situatie veranderen. Een huis boven aan een heuvel kan een 'blik' zijn. Geruis in de bladeren kan een 'blik' zijn. Allemaal voorbeelden van Sartre zelf. Het bekendste voorbeeld dat Sartre geeft is dat van iemand die door een sleutelgat aan het gluren is en op eens iemand achter zich weet.

De aanwezigheid van de Ander, het besef van zijn of haar aanwezigheid, is bij Sartre, in een abstract portret: de 'Blik'. Via een andere, ditmaal kunsthistorische invalshoek kun je de notie 'abstract portret' nog meer inhoud geven. Het gaat niet zozeer om ogen, die precies naar iets of iemand kijken, maar desalniettemin zijn ogen hoegenaamd onmisbaar om iets als een 'blik' te schilderen. We kunnen denken aan de schilderijen van Picasso, waarin ogen, neuzen, monden en

2. Voor de teksten van Sartre en Levinas heb ik gebruik gemaakt van de volgende Engelse en Nederlandse vertalingen: Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York, Washington Square Press, 1984) (BN), Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet* (Rotterdam: Lemniscaat, 2003) (ZN), Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het Oneindige: Essay over de exterioriteit* (Baarn: Ambo, 1987) (T0), Emmanuel Levinas *De plaatsvervanging* (Baarn: Ambo, 1989), *Het menselijk gelaat, Essays van Emanuel Levinas*, ed. Ad Peperzak (Utrecht: Ambo, 1969) (MG).

3. Een voorbeeld van een andere geldige reflectie over de Ander vindt Sartre in Heideggers beschouwingen over het *Mitsein*, maar stelt daarbij de vraag: 'Maar juist die coëxistentie moet worden verklaard. Waarom wordt ze het unieke fundament van ons zijn, waarom is ze het fundamentele type van ons verband met de anderen, waarom meende Heidegger van die empirische en ontische constatering van het *zijn-met* te mogen overgaan naar het poneren van de coëxistentie als ontologische structuur van mijn 'in-de-wereld-zijn'?' (ZN, 340).

4. De woordkeus is hier steeds lastig, omdat woorden als 'wezenlijk', 'essentieel' een grote filosofische lading met zich meedragen – juist in de context van het schrijven van Sartre. We zullen trachten ons zoveel mogelijk te beperken tot de woorden die Sartre zelf gebruikt – zoals 'fundamenteel' (Fr: *fondamental*).

5. 'Natuurlijk manifesteert een blik zich *meestal* in twee naar mij convergerende oogbollen. Maar het kan net zo goed zijn in het kraken van takjes, het geluid van voetstappen gevolgd door stilte, een luik dat op een kier staat, de flauwe beweging van een gordijn' (ZN, 353).



andere gelaatsdelen volledig uit hun harmonie zijn getrokken, tot in die mate dat ze als gelaat onherkenbaar worden, maar waarin toch een indringende ervaring opgeroepen wordt voor wie het portret aanschouwt. Een andere schilder die vergelijkbare reacties oproept is Edvard Munch – we zien geen concreet ander mens meer in zijn portretten, maar we worden wel geconfronteerd met iets of iemand dat óns ziet of aankijkt en ons terugwerpt op een specifieke ervaring.<sup>6</sup>

Wat doet de 'blik' met ons volgens Sartre? Hierop is geen enkelvoudig antwoord te geven, maar we zouden kunnen zeggen dat het subject uit een onbeslommerdheid wordt weggerukt en in zijn vrijheid wordt uitgedaagd. Hier treedt dan heel Sartres begrippenkader in werking waar we hier maar kort op in zullen gaan. De Ander kan een oordeel over ons vellen, en ons in het *en-soi* werpen. De Ander kan denken of zeggen: hij of zij is impulsief, of slordig, of warrig, of geestig – zoals een natuurvorser kan zeggen, deze steen is zwart, of sponzig, of zwaar geërodeerd. Waarmee je bestaan door de Ander wordt vastgelegd, wordt geobjectiveerd – iets dat nooit zal aansluiten, zegt Sartre, met hoe je jezelf aan jezelf ervaart. Je kunt slordigheid als een verwijt van een ander zien, of weliswaar als een makke in jezelf herkennen, maar je kunt altijd, om het heel Sartreaans te zeggen, *besluiten* om deze toeschrijving te diskwalificeren door zorgvuldiger (te willen) worden. Terwijl een sponzige steen domweg sponzig *is*. Anders gezegd, je ervaart jezelf altijd in een grotere openheid, in wat Sartre noemt het *pour-soi*, dat elke ontologische bepaling kan openbreken of tenietdoen.

Vaak wordt bij de 'blik' van Sartre gedacht aan de Ander die ons *veroordeelt*, en met het vermaarde voorbeeld van iemand die betrappt wordt bij het gluren door een sleutelgat, heeft Sartre daar ook wel aanleiding toe gegeven. Maar ook mensen die ons bewonderen en prijzen kunnen ons in een *en-soi* opsluiten. 'Het is schaamte of trots die de blik van de ander aan mij en mijzelf aan het eind van die blik onthullen, die me de situatie van bekeken te worden doen *doorleven* in plaats van te *kennen*'.<sup>7</sup> Het oordeel van de Ander is niet zozeer problematisch omdat het negatief zou kunnen zijn, maar omdat het buiten onze reikwijdte valt – omdat we, hoewel we kunnen trachten het te manipuleren, nooit zullen kunnen beheersen.

Sartres denken staat heel vaak heel dicht bij de mimetische theorie. *L'être et le néant* heeft ook de nodige invloed uitgeoefend op Girard, schrijft Wolfgang Palaver in zijn fraaie en

6. De suggestie dat Edvard Munch geen mensen uitbeeldt, maar de kijker confronteert met een existentiële ervaring dan ik aan de Noorse Girardiaan Per Grande.

7. ZN, 356. In de vertaling was de cursivering van 'leven' en 'kennen' weggefallen. De vertaling is in zijn geheel aangepast. De oorspronkelijke tekst luidt: '*C'est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d'autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me font vivre, non connaître, la situation de regardé.*'





uitgebreide hoofdstuk over Sartre.<sup>8</sup> De term 'interdividuele psychologie' die Girard in zijn hoofdwerk *Des choses cachées* gelanceerd heeft is zonder meer van toepassing op de uitgebreide aandacht die Sartre in zijn eerste filosofische hoofdwerk aan de Ander schenkt.<sup>9</sup> Het filosofische denken is altijd toegespitst geweest op de *kenrelatie*, maar via Hegel, Husserl en Heidegger ontdekken we een breder subject, een subject dat ook kan begeren, of een subject dat zich gewaar kan worden van schaamte of trots. Dergelijke in elk particulier leven bijzonder belangrijke belevingsmodaliteiten zouden nooit zonder de Ander kunnen bestaan, en zouden nooit onder de filosofische aandacht kunnen komen als de Ander daarin niet volledig serieus wordt genomen. De Ander volledig serieus nemen, dat is wat Sartre onmiskenbaar doet.

## 2.2. Sartre en het Portret

In Sartres *L'être et le néant* bevindt zich een korte maar opvallende passage waarin de sfeer of de houding naar de Ander veel van haar grimmigheid verliest. Het is een passage die niet direct is opgenomen in Sartres analyse van de Ander, maar die min of meer terloops voorbijkomt in zijn uitweidingen over *het lichaam* en uiteindelijk gaat over het portret. Het is een passage die ik hier wil citeren en bespreken:

Temperament en karakter verschillen dus alleen qua reden van elkaar, en het karakter en het lichaam zijn identiek. Dat rechtvaardigt de pogingen van talrijke auteurs om een fysiognomie als basis van de karakterstudies op te bouwen en in het bijzonder de fraaie studies van Kretschmer over het karakter en de structuur van het lichaam. Het karakter van de ander is namelijk onmiddellijk als synthetisch geheel aan de intuïtie gegeven. Dat betekent niet dat we het ook meteen kunnen *beschrijven*. Het zal tijd vergen om gedifferentieerde structuren te doen verschijnen, om bepaalde gegevens die we gevoelsmatig meteen hebben gevat te expliciteren, om de algehele indifferentie die het lichaam van de ander is te veranderen in een geordende gestalte. We kunnen ons vergissen, het zal ons ook vrij staan op algemene en discursieve kennis (naar aanleiding van andere subjecten empirisch of statistisch vastgestelde wetten) een beroep te doen om wat we zien te *interpreteren*. Maar hoe dan ook komt het er, met het oog op het voorspellen en het handelen, alleen maar op aan de inhoud van eerste ingeving te expliciteren en te ordenen. Dat wordt stellig bedoeld door mensen die steeds maar weer beweren dat 'je

8. Wolfgang Palaver, *Girard's Mimetic Theory* (East Lansing: Michigan State University Press, 2013), 73-88.

9. Girard benadrukt steeds dat onze individualiteit ontstaat uit interactie met anderen. Wij zijn geen partikels, ondeelbare wezenseenheden, maar we bestaan in een voortdurende uitwisseling met anderen. De term 'interdividueel' is dan beter op zijn plaats dan 'individueel'. Ze geeft aan dat interdividueelheid voorafgaat aan individualiteit.



op de eerste indruk moet afgaan'. Al bij de eerste ontmoeting, is de ander geheel en al en onmiddellijk, zonder sluier of mysterie gegeven. Leren kennen is dan begrijpen, uitwerken en op waarde schatten.<sup>10</sup>

Ieder mens is in zijn of haar lichaam *zichtbaar*, beweert Sartre – tegen een hele traditie in waarin het lichaam alleen maar het uiterlijk is, en wat zich in die mens met dat lichaam afspeelt plaatsvindt in het 'innerlijk' of het 'binnenste', principieel afgeschermd voor de ogen van anderen. Toch, zegt Sartre, ben je in je lichaam al helemaal zichtbaar, zonder sluiers, zonder mysteries, ja, zeg maar, helemaal náákt... Je, je lichaam, je gestalte, laat zich altijd zien. Ook in de wijze waarop je je kleedt geef je jezelf al enorm bloot. De zichtbaarheid of waarneembaarheid die Sartre probeert te beschrijven heeft iets verpletterends – hoe je in je lichaam er altijd al bent, zoals ook in je oogopslag, in je gebaren, in je woorden, in je stemgeluid, in je kleding en schoeisel, in je alles, ja zelfs tot in je krachtigste maskers en vermommingen. Het is deze 'ontologische' zichtbaarheid die portretten *mogelijk maakt*, voegt Sartre daaraan toe. In een goed portret – Sartre denkt hierbij meer aan literaire portretten dan aan schilderijen – kun je iemand *treffen*, de illusie geven van wat met een mooie Engelse uitdrukking '*more than a good likeness*' heet. Sartre brengt dit in verband met de op het lichaam afgestemde typologie van Ernst Kretschmer<sup>11</sup>, een type denken dat hij zegt te waarderen. Daarnaast noemt hij de vaak voorkomende gewaarwording dat mensen in een later stadium beseffen dat ze al bij de allereerste indrukken van een ander iets over die ander meenden te weten, iets wat dan een lange tijd en veel ervaringen later, wáár blijkt te zijn.

Uit Sartres beschrijvingen van de Ander komt een denken tevoorschijn waarin *het portret* van de Ander minder problematisch of conflictueus is dan *de ontmoeting* met Ander als levende aanwezigheid. Met de woorden – naaktheid, zichtbaarheid, levende aanwezigheid – lopen we al vooruit op het denken van Emmanuel Levinas, waarin deze thema's ook steeds voorbijkomen, maar in volledig andere constellaties. Daarnaast tekent zich in Sartres beschrijving een *tijdscurve* af, beginnend met een intuïtie, een intuïtie die na een periode waarin misleidingen en vergissingen mogelijk zijn, bewaarheid kan worden.

Sartre werkt het contrast tussen het portret van de Ander, en de levende aanwezigheid van de Ander zelf niet echt uit, maar markeert het portret wel als een relatief vredige ma-

10. ZN, 454-455. De Engelse vertaling van het laatste zinnetje in deze passage luidt: '*Here to learn is to understand, to develop, and to appreciate*' (BN 459). Bij eerste lezing meende ik hierin *de enige* plaats in *L'être et le néant* te hebben aangetroffen waarin Sartre een 'waardering' voor de Ander uitspreekt. De Nederlandse vertaling spreekt echter niet van 'waarderen' maar van 'op waarde schatten'. Het Franse woord is '*apprécier*' (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Parijs, Gallimard 1943, 417). Ik denk dat de Nederlandse vertaling van dit woord de correcte is. Globaal blijft mijn argumentatie wel overeind, meen ik, en een verdere conclusie moet zijn dat uitspraken over 'waardering' voor anderen in *L'être et le néant* in het geheel niet voorkomen.

11. Ernst Kretschmer (1888-1964) was een Duitse psychiater. Twee van zijn bekendste termen zijn 'leptosoom' en 'pyknisch'.



nier om de ander te *treffen*, om tot waarheidsgetrouwe beelden van anderen te komen. De Ander die ik kan, wil, of liever nog *mag* portretteren, is de Ander die als het ware de 'blik' van mij heeft teruggetrokken, met wie ik niet in een objectiverings-oorlog zit, die zich wil laten zien en die ik ook wil zien en kennen, begrijpen, doorvorsen, maar misschien niet meer echt beleven. In het portretteren is de strijd geluwd, en ontstaat er een aandacht, een concentratie, een wil om tot waarheid te komen – om de Ander als Ander, in een eerlijk, niet onkritisch, geconcentreerd portret recht te doen.

### 2.3 Reflexiviteit

Sartres hoofdstukken over de Blik in *L'être et le néant* laten zich lezen als een reeks beschouwingen waarin de verhouding van het subject tot de Ander in filosofische bewoordingen expliciet wordt gemaakt. Dit woord 'expliciet' komt ook nadrukkelijk voor in de passage die we zojuist geciteerd en besproken hebben. Expliciteren is sowieso een belangrijk woord in *L'être et le néant*, en speelt een vooraanstaande rol, zowel in het uitduiden van het ondergaan van de 'blik', als in het beschrijven van hoe een ander mens te portretteren. De logica in de beschrijvingen is grotendeels hetzelfde, maar opvallend is het verschil in gevoels sfeer wanneer er het gaat om de 'blik' van de ander op mij enerzijds of het 'portret' van mij van de ander anderzijds.

Verder: de wijze waarop Sartre zijn betoog voert is over het algemeen zeer helder. In zijn filosofische beschrijvingen, vaak voorzien van scenische passages waarin fraaie voorbeelden worden gegeven, vraagt Sartre ons onszelf in zijn beschrijvingen te herkennen. Sartre loodst langs deze weg nieuwe ervaringen het denken binnen – ervaringen die iedereen min of meer zou kunnen herkennen, maar waar het reflecterende denken zich desalniettemin nog nooit eerder zo duidelijk over gebogen heeft.<sup>12</sup> Sartre probeert de menselijke beleving te *verhelderen*, wat vaag en onbestemd in het gemoed kan sluimeren gestalte te geven, woorden te geven, of ja (opnieuw dit woord) te expliciteren. Hij is daarin vrijwel steeds gefocust op hoe wij onszelf aan onszelf beleven.<sup>13</sup> *L'être et le néant* sluit daarin nauw aan bij zijn eerder geschreven literaire werken, met name *La nausée*. Regelmatig verwijst Sartre naar een pre-reflexieve belevingswereld, en probeert wat in het pre-reflexieve nog vaag is in het volle licht te brengen, in haar volheid uit te tekenen.

Sartres heldere betoogtrant geeft zelf al de richtingen aan waarop wij met hem van inzicht zouden kunnen verschillen.

12. Het is een toevoeging tot de immanentie waarin Sartre het grote voorbeeld van Heidegger volgt. De titel van Sartres eerste grote filosofische boek komt me ook steeds voor als een variatie op het compacte *Sein und Zeit* van Heidegger.

13. Cf. 'Bovendien is die explicitering geenszins een in concepten vastleggen van min of meer duistere kennis. Laat eenieder afgaan op zijn eigen ervaring: er is niemand die op een dag niet op een schuldige of gewoonweg belachelijke houding is betrapt' (ZN, p.363).



Ten eerste bestaat de mogelijkheid dat wij ons niet in zijn beschrijvingen kunnen of willen herkennen. Ten tweede zouden we het met hem oneens kunnen zijn over de vraag wat van het scala aan ervaringen van de Ander de meest fundamentele is. Sartre maakt – in de helderheid van zijn standpunt – het zijn mogelijke of toekomstige critici gemakkelijk een aanhechtingspunt te vinden waarop ze met hem in debat zouden kunnen gaan. Echter, noch René Girard, noch Emmanuel Levinas zullen deze al door Sartre zelf geplaveide kritische wegen bewandelen – bij beide denkers heeft dit te maken met de problematiek van de reflexiviteit zelf. Noch Girard, noch Levinas zoeken de waarheid in ons onbemiddelde zelf-zijn, of in de wijze waarop wij onszelf aan onszelf beleven.

### 3. René Girard

#### 3.1. Dualiteit

Interessant is de vraag hoe de frase van Merleau-Ponty waarmee ik begonnen ben – ‘abstract portret van een ervaring’ – van toepassing zou kunnen zijn op het schrijven van René Girard. Hoe schildert je *homo mimeticus*? Maar vooral moet worden gezegd dat Girard opereert buiten de filosofische traditie. Bij hem speelt niet de achtergrond van een fenomenologie, zoals dat bij Sartre en Levinas steeds wél het geval is. Er bestaat in het schrijven van Girard geen uitgesproken *filosofische* bezinning op de Ander. Zoals de beschouwingen van Sartre en Levinas opgetrokken zijn uit filosofisch materiaal met af en toe een literaire verwijzing (modernistische schrijvers als Franz Kafka en William Faulkner bij Sartre, grote Russische schrijvers van de 19<sup>de</sup> eeuw als Dostojevsky en Tolstoj bij Levinas), zo is het denken van Girard voornamelijk opgetrokken uit literair en antropologisch materiaal, met hier en daar een verwijzing naar de filosofie.

Met Girard bevinden we ons als het ware midden in de weelderigheid van een wereld waarin literaire beschrijvingen en portretten mogelijk zijn. In zijn pertinente willen aanhaken bij de literatuur, omhelst Girard een wereld waarin auteurs zich allerhande vrijheden kunnen veroorloven, dit tegenover de rigiditeiten van meer systematische denkvormen als de filosofie of de psychologie. Maar tegelijkertijd moeten er in dit domein van nieuw gewonnen vrijheden nieuwe afschermingen worden gemaakt, moeten zogenaamde ‘romantische’ woekeringen die de literatuur eveneens toestaat worden afgeknepen. Girard denkt en redeneert vanuit en met behulp van een aantal als hoogwaardig



betitelde en als 'romanesk' gekwalificeerde teksten, waarin een diepere waarheid over de verhouding tussen Zelf en Ander onthuld wordt.<sup>14</sup> Deze diepere waarheid is dat onze verhouding tot de Ander fundamenteel *mimetisch* is, een mimetisme of navolging waaraan niet te ontsnappen valt.

Deze mimetische verhouding bewerkstelligt dat onze vrienden gemakkelijk onze vijanden kunnen worden, bewerkstelligt dat onze modellen gemakkelijk onze rivalen worden. Hier heerst een strenge logica. In ons verlangen het Zijn van het model te bereiken, gaan we de Ander in zijn begeerten imiteren en verworden we tot twee rivalen die uit zijn op hetzelfde begeerte-object. De dualiteit van de Ander, met wie we in een mimetische verwickeling zijn geraakt, is *een effect van onze begeerte* – die werkelijk tragisch kan worden als de rivaliteit zich wil ontpoppen als een heus gevecht om bijvoorbeeld een vrouw (man) of om een maatschappelijke positie. Uiteindelijk kunnen de begeerte-objecten helemaal uit beeld verdwijnen en gaat de rivaliteit alleen nog maar om wie de *winner* en wie de *loser* zal zijn, wie iets vóórstelt of wie niet, wie Iemand is of wie niet – één van de termen die Girard gebruikt voor de mimetische rivaliteit in dit vergevorderde stadium is 'ontologische ziekte'.<sup>15</sup>

Een basislemma van de mimetische theorie is: het conflict is geen tóeval, ontspruit niet aan 'het lot' of iets statistisch. Het intersubjectieve conflict ontstaat niet doordat er op de aardbol talloze mensen rondlopen die van alles willen, iets wat wegens de beperktheid van bronnen, van *resources*, nu eenmaal niet kan, waardoor vroeger of later – door gebrek aan ruimte, water, door welke vorm van economische schaarste dan ook – botsingen zullen ontstaan. *Het intersubjectieve conflict ontstaat al veel eerder*. De ervaring van de dualiteit is geworteld in de mimetische natuur van de begeerte, en *wortelt derhalve in onszelf*. In de romantische literatuur zien we een ontkenning van de rol die we zelf hebben in de totstandkoming van deze dualiteiten, en kunnen de personages die als goden allerlei tegenstellingen in zich herbergen werkelijk grotesk worden. Gestalten om hierbij aan te denken zijn bijvoorbeeld Rochester en Heathcliff uit de romans van de gezusters Brontë, maar ook kunnen we denken aan een gestalte als de *Übermensch* van Nietzsche.

Girard is niet geïnteresseerd in een filosofische bepaling van de Ander, maar in de dynamiek van het intersubjectieve conflict, zowel op kleine als op grote schaal, met al haar escalatiemogelijkheden en met al of geen uitzicht op mogelijke ontsnappingsroutes. Het gaat Girard niet om diverse moda-

14. Verbonden met de wijze waarop hij de filosofie links laat liggen, zoekt Girard in de literatuur naar een soort hercanonisatie – niet op esthetische gronden, maar in termen van *waarheidsvinding*, of in termen die qua karakter filosofisch genoemd zouden kunnen worden. Literatuur *gaat over de werkelijkheid*, en is in het beschrijven van hoe menselijke interactie werkelijk verloopt vaak superieur aan de wetenschappelijke disciplines die ons hiervan zogenaamde 'kennis' zouden moeten kunnen overleveren.

15. Zie bijvoorbeeld *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (Kampen: Kok Agora, 1986): 'De ontologische ziekte wordt steeds erger naarmate de bemiddelaar het subject naderbij komt' (248).



liteiten waarop de Ander zich in ons leven kan voordoen, maar het gaat hem om wat ook veelal de focus is van de literaire schrijvers, van de tragici –, alsmede talloze cineasten van Hollywood tot Bollywood – om de verhalen die ontstaan rondom een mimetische bevangenheid en de wonderlijke en vaak tegelijkertijd desastreuze effecten daarvan – steeds te vertellen en proberen te begrijpen.

### 3.2 Open vizier

Zoals bij Sartre het conflict een permanent onderdeel is van de relatie met de Ander, zo is het conflict bij Girard ook permanent als een dreigende achtergrond aanwezig. Girard is niet geïnteresseerd in de vraag hoe het ik door een heimelijke Ander beslopen zou kunnen worden, maar in de manier waarop relaties zich in de loop der tijd kunnen ontwikkelen en hoe zelfs relaties met de mooiste beloftes en de beste geloofsbrieven kunnen uitmonden in de meest felle rivaliteiten.

Sartre en Girard liggen qua sfeer en somberheid niet zo heel ver uit elkaar. In zijn bespreking van Sartre in *René Girard's Mimetic Theory* noemt Wolfgang Palaver de beschuldiging van een 'ontologie van het geweld' die de mimetische theorie ten deel is gevallen<sup>16</sup>, maar brengt dan een duidelijk contrast aan met Sartre, bij wie daar veel meer sprake van is:

The autonomous individual, who is in perpetual denial of his dependence on others, is besieged by conflict in his search for a way out of his predicament. In *Being and Nothingness*, Sartre is unambiguous with regard to his claim that human relations are defined by this conflict: 'Everything which may be said of me in my relations with the Other applies to him as well. While I attempt to free myself from the hold of the Other, the Other is trying to free himself from mine; while I seek to enslave the Other, the Other seeks to enslave me... Conflict is the original meaning of being-for-others.'<sup>17</sup>

Bij Girard schemert er altijd een uitweg uit alle bedruktheden. Hoewel bij Girard het conflict en het geweld op talloze plaatsen dreigende vormen kunnen aannemen, is dit een dreiging die, hoe serieus te nemen ook, niet gezien moet worden als een intrinsiek onderdeel van de grondverhouding tussen Zelf en Ander. De dualiteit waarover we hierboven gesproken hebben is dus niet iets definitiefs, maar een specifieke mimetische configuratie. Zelf en Ander zijn geen metafysische, oppositionele, altijd tot strijd leidende entiteiten, maar Zelf en Ander zijn bij Girard in een verwickeling

16. De verwijzing is naar de theologie van John Milbank en zijn artikel 'Stories of Sacrifice' dat gepubliceerd is in *Contagion* 2 (1995).

17. Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing: Michigan State University Press, 2010), 84.



# Levinas Studiekring

terecht gekomen die – met heel veel moeite en bij de genade Gods – ontstegen kan worden. Girard ontkomt aan een manicheïsme waarin het denken van Sartre met de Ander als fundamentele opponent wél in dreigt te vervallen. Bij Girard is de ander niet volledig de oppositionele ander. Wij kunnen onszelf hervinden in het erkennen dat we net zo hard lijden aan de kwalen van anderen, dat we net zo hard de begeerten van anderen imiteren als de ander, dat we wezenlijk niet anders zijn dan de anderen, en dat alles wat we hebben gedacht om een wezenlijk *verschil* met de ander te institueren, dit te doen geloven, alleen maar de mythen van onze trots zijn geweest, mythen waardoor we misschien heel lang, te lang, bevangen blijken te zijn geweest. ‘Goede’ reciprociteit, waarin we de menselijkheid van de Ander zien en onze eigen menselijkheid herontdekken, kan een einde maken aan de dodelijke escalaties van de slechte reciprociteit.

Als slechte reciprociteit zich kan keren in goede reciprociteit, dan moeten onmiddellijke vervolgvragen zijn: hoe, wanneer, en onder welke condities? Bij een transformatie van vormen van reciprociteit zijn altijd minstens twee partijen betrokken, terwijl een geestelijke omwenteling, een moment van inkeer, veelal plaats zal vinden in één van beide partijen. Voor die ene partij, die ene persoon kunnen het psychologisch belangwekkende ervaringen zijn, maar daarmee is nog niet gezegd dat er een definitieve wending aan het mimetische conflict is gegeven. Het moment dat we zelf de escalatie kunnen doorkruisen, het moment dat we in staat zijn het vizier te openen en de wapenrusting af te leggen, blijft bij Girard altijd een uiterst hachelijk moment. Hoe zal de Ander reageren op mijn vredesgebaar? Gaat de Ander daar in mee, of zal de Ander in ons vredesgebaar een moment van zwakte zien, en de overwinning van het conflict gaan opeisen, een triumfalisme gaan uitbazuinen? Het doorbreken van mimetische patronen op psychologisch niveau is nog iets heel anders dan het bewerkstelligen van een effectieve vrede in grote conflicten.

Dit alles speelt in de passage over ‘het duel’ in *Battling tot he End*, waarin in het gesprek tussen Girard en Benoît Chantre het denken van Levinas steeds expliciet aanwezig is.

*Benoît Chantre*: It’s because adversaries do not want to see their growing resemblance that they embark on an escalation to extremes. They will fight to the death so as not to see that they are similar, and thus they will achieve the peace of the graveyard. However, if they recognize that they are similar, if they *identify themselves*



# Levinas Studiekring

*with each other, the veil of the Same will fall and reveal the Other, the vulnerability of his face. I can lower my guard before the otherness of the person I am facing. Confrontation is not inevitable.*

*René Girard: What you are calling identification would be resistance to imitation, a rediscovered distance. You are being very optimistic. Lowering your guard before the sudden epiphany of the face of the other supposes that you can resist the irresistible attraction of the 'same' that the 'other' incarnated only a few instants before. It supposes that we both become 'others' at the same time. This process is possible, but it is not under our control.<sup>18</sup>*

De terminologie is hier wat verwarrend, omdat in het denken van Girard 'tot jezelf komen' samenvalt met het zichtbaar worden van de Ander. In meer mimetische termen wordt een geëscaleerd conflict beschreven waarin iedere partij de eigen begeerten en aanspraken als oorspronkelijk ervaart, en het geweld en de grond van alle rivaliteit aan de ander toeschrijft – dat wil zeggen, beide partijen benadrukken *de verschillen*. Als deze verschillen in een moment van inzicht plotseling wegvallen, als de slechte mime doorbroken wordt – iets wat bij Girard vaak beschreven wordt als een tot waarheid komen over jezelf, een bekering of een conversie – gebeurt iets waarin de Ander in zijn Andersheid (als in een *epifanie*) kan verschijnen.

Zoals we hieronder zullen zien spelen Levinas' evocaties van het Gelaat zich af vóór elke reflexiviteit, en dus ook vóór elk mimetisch conflict. Toch lijkt de manier waarop Girard en Chantre een doorbroken conflict in verband brengen met de openbaring van de ander als Ander van belang en *to the point* in het verder doordenken van Levinas' beschrijving van de Ander.

### *3.3 Theorie en reflexiviteit*

In de mimetische theorie zijn niet de dualiteiten fundamenteel, maar is alleen de mimetische begeerte dat. Dualiteit is – mogelijk – eindig. Een mimetische verwikkeling kan zich ten goede keren, zodat de ervaring van de Ander uiteindelijk niet meer doorkruist wordt door verlangens en projecties. De ander als Ander komt bij Girard steeds voor in de slot-scène van 'het schouwspel van de afgunst', om de ondertitel van Girards grote Shakespeare-studie te noemen. De goede afloop is niet gegarandeerd, en in zijn analyse van een hele reeks werken van Shakespeare laat Girard ook zien hoe

18. René Girard, *Battling to the End* (East Lansing: Michigan State University Press, 2010), 100.





dicht blijspelen en treurspelen bij elkaar liggen. Aan het eind heerst niet altijd de vrede van de herstelde verstandhouding, van de verzoening, maar vaak genoeg, zoals Benoît Chantre het uitdrukt, de 'vrede van het graf'.

De mimetische theorie is een manier van kijken die in al deze verhalen structuur aanbrengt, een begrippenkader heeft ontwikkeld waarmee bepaalde patronen zichtbaar kunnen worden. Structuren en patronen ook, die haaks kunnen staan op de onmiddellijke beleving, die contra-intuïtief kunnen zijn. In het denken van Girard is datgene wat het subject aan zichzelf beleeft op geen enkele manier een garantie voor inzicht in intermenselijke relaties. Ja, er is een hele romantische literatuur aan zelfbeschrijvingen, waar hele lezersscharen zich in (hebben) kunnen herkennen, die in de ogen van Girard desalniettemin niet veel meer doen dan een reeks fantomen voor ogen spiegelen.

Door te zeggen dat de zichtbaarheid van het Gelaat eventueel aan het einde van een mimetische verwikkeling doorbreekt, zeg je tevens dat *tijdens* het conflict, *middenin* het plot of het drama, alles wat aan gedachten en beschrijvingen uit de personages opwelt, tot op zekere hoogte verstoord of onbetrouwbaar is. Hierin schuilt een diepe kritiek op al het fraais wat Sartre ons voorspiegelt. Nauwlettende beschrijvingen van subjectieve ervaringen (waar een boek als *L'être et le néant* voor een groot gedeelte uit is opgetrokken) staan op geen enkele manier garant voor bredere niet-meer-subject-gebonden waarheden ervan. Literaire nauwlettendheid garandeert uiteindelijk geen enkele waarheid. Met uiterst precisie kan een auteur zijn waarnemingen en gemoedsbewegingen vertolken, terwijl hij nog steeds ronddooft in een schijnwereld vol helmen die eigenlijk scheerbekken en reuzen die eigenlijk windmolens zijn.

## 4 Emmanuel Levinas

### 4.1 Prereflexiviteit bij Levinas

Het is niet gemakkelijk de schrijfrant van Emmanuel Levinas te karakteriseren. Op het eerste gezicht lijkt deze heel veel met die van Sartre gemeen te hebben. Ook Levinas schrijft vanuit een filosofische achtergrond, waarin de drie H's, Hegel, Husserl en Heidegger, volumineus aanwezig zijn. Ook bij Levinas vinden we talloze in de ik-vorm gestelde beschrijvingen van uiterst minutieuze gemoedsbewegingen. In *La totalité et l'infini* zegt Levinas letterlijk 'de stelling te verdedigen dat de sociale ervaring de ervaring bij uitstek is'<sup>19</sup>. Net als bij Sartre, wordt de ervaring van de Ander



steeds afgezet tegen het kennende subject. Er zijn zoveel overeenkomsten tussen Levinas en Sartre dat de verleiding daar is om in termen van Sartres argumentatie te blijven denken. De Ander wordt zowel bij Levinas als bij Sartre zeer serieus genomen, maakt nu pas echt goed haar intrede in het filosofische denken, en als er een verschil is tussen beide denkers, dan zou dat kunnen liggen in hoe Sartre dat voorzien had in zijn bespreking van Heideggers *'Mitsein'*. Voor Heidegger is het *'Mitsein'* fundamenteel, voor Sartre is de *'Blik'* fundamenteel en voor Levinas is dan weer misschien iets anders fundamenteel – iets wat zich van de grondervaringen van zowel Heidegger als Sartre onderscheidt. Wellicht schildert Levinas weer een ander 'abstract portret van een ervaring' die, bij wijze van spreken, met die van Sartre of Heidegger concurreert en deze wellicht nog overtroeft – en wij mogen dan de toeschouwers zijn in deze arena – en kunnen aan het eind bepalen welke ervaring van de Ander ons als het meest overtuigend voorkomt: de Heideggeriaanse ander die met de meute meekijkt, de Sartreaanse ander die ons besluipst of betrapt, of de ander van Levinas die ons pas echt werkelijk aankijkt.

Ook als we in deze arena zouden willen blijven, maakt Levinas altijd grote kansen als een winnaar tevoorschijn te komen. Laten we, ter illustratie van deze gedachte, de tekst van Sartre in herinnering roepen die we al eerder in een voetnoot hebben aangeraakt, en waarin hij de *'blik'* wegdirigeert van de louter fysieke situatie van het oog in oog staan met iemand anders: *'Natuurlijk manifesteert een blik zich meestal in twee naar mij convergerende oogbollen. Maar het kan net zo goed zijn in het kraken van takjes, het geluid van voetstappen gevolgd door stilte, een luik dat op een kier staat, de flauwe beweging van een gordijn.'*<sup>20</sup> Een welsprekende passage wellicht, maar hoe *vreemd* is het eigenlijk niet om de blik van de ander te beschrijven als *'twee naar mij convergerende oogbollen'*?<sup>21</sup> Is het werkelijk met deze wetenschappelijk-klinkende woorden dat Sartre zijn ervaring van de blik van een ander die hem ditmaal wél aankijkt wil beschrijven? Alle menselijkheid zinkt weg in woorden die min of meer objectief beschrijven *'wat-het-is-dat-daar-te-zien-is'* – het gezicht van een ander die mij nu, ik zou bijna schrijven *eindelijk* aankijkt, wordt bij Sartre beschreven vanuit een verwetenschappelijkte, objectiverende, of ja, zelfs medisch te noemen, blik – een blik die *organen ziet functioneren* zonder deel te hebben aan de menselijke ervaringen die daarmee gepaard gaan. Met het woord *'natuurlijk'* in diezelfde passage en – bovendien nog eens in cursief

20. ZN, 353, zie ook noot 5.

21. Wanneer zie je ogen *convergeren*? Hoogst zelden, en al helemaal niet in een *'blik'* van een Ander die mij beoordeelt of veroordeelt, want daarvoor staat die ander, ook fysiek, te ver van mij af. *Convergentie*, zichtbaar als dissymmetrie in de blik – als *'scheel kijken'* – wordt alleen zichtbaar in zeer grote nabijheid, vaak in het aller intiemste oog-in-oog.



# Levinas Studiekring

met het woord 'meestal' veralgemeniseert Sartre dit bizarre klinische omgaan met de blik van de ander, waarop het denken van Levinas op te vatten is als een niet-klinisch, gezond of 'normaal' correctief. Als de ander je aankijkt, dan zie je bijna nooit convergerende bollen – en sta je bijna altijd oog in oog, oog in oog met een ander mens.

Maar in plaats van te blijven denken in termen van de 'fundamentele' Ander, zoals Sartre dit voorstelt, zou ik liever dieper willen ingaan op hoe Levinas steeds bereid is de onmiddellijke ervaring van jezelf aan de Ander los te laten. Een van de opmerkelijke verschillen tussen de schrijftrant van Sartre en Levinas is dat Sartre zich redelijk aan het schema van het registreren en beschrijven van subjectieve ervaringen houdt, terwijl Levinas – hoewel zijn denken ook een startpunt heeft in dergelijke beschrijvingen – langzaam uit de onmiddellijke ervaring wegbeweegt. Dan weer is Sartre met Leibniz aan het debatteren, dan weer schetst hij een nieuwe ervaring, dan weer illustreert hij zijn inzichten met tal van, vaak prachtig geschreven voorbeelden. Maar in alle variaties blijft zijn positie, epistemologisch gesproken, consequent en helder. Bij Levinas is er daartegenover sprake van een compact proza waarin tal van filosofische gevechten worden geleverd met de Westerse filosofie als geheel, waarin voortdurend joodse overtuigingen en Bijbelse woorden worden geïnjecteerd, waarin veel sleutelwoorden een deel van hun conventionele betekenis kwijtraken en sommige bekende woorden ronduit worden geherdefinieerd. Het schrijven van Levinas heeft, bezien vanuit de menselijke ervaring, vaak iets diffuus.

Met name in zijn bijzonder abstracte tweede hoofdwerk *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, komen passages voor waar je soms de grond onder je voeten voelt wegzinken – waarover gaan deze zinnen nog? Onderhouden deze filosofische polemieken nog een relatie met belevingsrealiteiten? Gaan die late teksten van Levinas, wegmeanderend tussen de oevers van diverse filosofische en religieuze preoccupaties überhaupt, echt nog wel over menselijke ervaringen? Blijven het teksten waarvoor je je inlevings- of herkenningsvermogen moet blijven inzetten, of dreig je met het blijven vertrouwen op deze vermogens de clou te missen?

In zijn fraaie voorwoord tot zijn vertaling van Levinas' essay *La substitution* (een essay dat later het centrale hoofdstuk van *Autrement qu'être* zou worden) schrijft Theo de Boer:

Er zijn meer klassieke wijsgerige teksten die 'duister' ge-



noemd worden. Men denke aan het 'Schematismus-Kapittel' in de *Kritik der reinen Vernunft* of aan de 'Phaenomenologische Fundamentalbetrachtung' in de *Ideen* van Husserl. Bij herhaalde bestudering blijkt echter dat zij tegen elke analyse bestand zijn. Zo ook deze verhandeling van Levinas. We vinden bij Levinas niet een zorgvuldig opgebouwd betoog, dat een gedachtengang stap voor stap afwikkelt. Het is eerder een voortdurend expliciteren van dezelfde noties; diepteboringen verricht op een aantal plaatsen, zonder dat de systematiek van de exploratie op het eerste gezicht doorzichtig is. Toch is er wel degelijk een bepaalde articulatie in het betoog aan te wijzen.<sup>22</sup>

'Een voortdurend expliciteren van dezelfde noties' – hiermee raken we wel iets heel wezenlijks in Levinas' manier van teksten opbouwen. Er is in de teksten van Levinas sprake van een eindeloze herhaling – waardoor het soms lijkt alsof er een dreun in zijn wijze van filosoferen zit, een dreun waarin ook iedere keer gelijksoortige contrasten worden geschapen met meer gangbare filosofische opvattingen. Waarmee zijn proza een typisch ritme verwerft, een ritme waaraan je gewend kunt raken en dat zelfs iets hypnotiserends kan krijgen.

In het werk van Levinas is het Gelaat een van de belangrijkste thema's, en hij zal geen gelegenheid voorbij laten gaan om dat Gelaat weer op een nieuwe wijze ter sprake te brengen. Er zijn in het oeuvre van Levinas zeer toegankelijke beschrijvingen van het Gelaat, maar ook zijn er beschrijvingen die vreemd aandoen en waar elk herkenningsvermogen op stuk lijkt te lopen. Dit worstelen met de Levinasiaanse tekst hoeft niet per definitie als een kritiek op Levinas te worden opgevat, maar hoeft evenmin per definitie op een onvermogen van de lezer te wijzen. Als we de teksten van Levinas 'moeilijk' of 'lastig' noemen is dat niet op de manier waarop een wiskundig probleem 'moeilijk' of 'lastig' kan zijn – maar heeft dat meer te maken met een onwennigheid, een disoriëntatie.

Een belangrijke factor in de moeilijkheid van de Levinasiaanse tekst uit zich vooral in het gegeven dat hij zich steeds weer focust op iets wat aan reflectie, verwoording, representatie of thematisering *voorafgaat*. Zoals hierboven al gezegd vinden we ook bij Sartre een opvallende aandacht voor het pre-reflexieve. Sartre slaagt erin expliciete woorden te vinden voor en een filosofisch cachet te geven aan wat voor een eerste generatie lezers vaak hele schimmige

22. P,26.



en onhandelbare belevingsgebieden zullen zijn geweest. Maar terwijl Sartre pre-reflexieve gemoedsbewegingen in het heldere licht zet van pakkende woorden en formuleringen, zodat we in zijn boek (en dat zal bij vroege lezers nog veel sterker zijn geweest) van de ene *Aha-erlebnis* in de andere lijken te tuimelen, zo zoekt Levinas steeds woorden voor iets dat *au fond* niet te thematiseren of verexpliciteren valt. Juist deze onmogelijkheid, daar gaat het Levinas steeds om.

De paradox waar Sartre nooit werkelijk problemen mee had, is dat het pre-reflexieve niet gethematiseerd of gerepresenteerd kán worden, juist omdat, zodra het gethematiseerd of gerepresenteerd geworden is, het in één beweging reflexief geworden is, onder de aandacht is gekomen, bewust geworden is, woorden heeft gekregen. Het gaat Levinas – en ik denk dat dit het meest saillante onderscheid is tussen de Levinasiaanse tekst en Sartreaanse tekst – er niet om pre-reflexieve schimmen in het heldere licht van een adequate verwoording te trekken, het gaat hem erom contact te blijven onderhouden met het onnavolgbare en onbenoembare van het pre-reflexieve zelf, of zoals Theo de Boer zegt, daar telkens weer nieuwe ‘diepteboeringen’ in te verrichten. Anders gezegd, Sartre *dient* de westers-filosofisch zaak, door haar domein uit te breiden, terwijl Levinas de westers-filosofische zaak onder een continue, allesomvattende kritiek stelt door haar domein als al te beperkt voor te willen stellen. Die westers-filosofisch zaak, dat is de reflexiviteit zelf, het tot inzicht komen, het komen tot de juiste woorden voor de ‘werkelijkheid’, het komen tot waarheid over het Zijn.

#### 4.2 Grammaticale termen en hun draagwijdte

Voor het pre-reflexieve ondergaan van de Ander gebruikt Levinas een hele reeks aan problematische woorden: obsessie, gijzeling, vervolging, substitutie. De Ander kan ons *raken*, dat is een algemeen besef, bijna een platitude – maar bij Levinas gaat die invloed veel verder: *de Ander doet mij iets aan*, de ander gijzelt mij, vervolgt mij, verwondt mij – een gijzeling die in de beschrijvingen van Levinas nooit zal leiden tot een verweer, of wat Girard zou noemen, een reciprociteit.<sup>23</sup> In deze verwonding en vervolging, in deze plaatsvervangende, wordt ik in mijn diepste wezen geraakt, heb ik deel aan iets heel elementairs, iets dat Levinas verbindt met het Goede van Plato, met de idee van het Oneindige, met de Bijbelse God.

Een woord dat in Levinas’ evocaties steeds opvallend afwe-

23. Eerder heb ik hierover geschreven in [‘Wat de Ander mij aandoet: Emmanuel Levinas, René Girard en de alteriteit’](#).



# Levinas Studiekring

zig is 'empathie'. Zeker is dat Levinas het niet heeft over een je bewust proberen in te leven in de ervaringen van anderen, iets waar je ook nog eens lekker voor kunt gaan zitten... In een gewild inleven in anderen sta je immers al weer volop in de reflexiviteit. De aandacht gaat altijd uit naar iets dat niet door gedachten en woorden wordt bemiddeld, iets wat daaraan vooraf gaat, iets wat eerder komt of primairder is. Maar ook 'empathie' kan worden omschreven als iets dat *onmiddellijk* plaatsvindt, iets wat heel snel en direct optreedt, en waarbij er nog geen gedachten zijn uitgekristalliseerd, of woorden zijn gevormd. In deze tijd met haar grote belangstelling voor de neurofysiologie bestaat zelfs de mogelijkheid wetenschappelijk onderzoek te doen naar pre-reflexiviteit.

Vanuit de mimetische theorie – en de ontdekking van de spiegelneuronen heeft de gedachtevorming hierover alleen maar versterkt – kan duidelijk worden dat empathie een problematisch begrip is, omdat we niet alleen kunnen empathiseren met het *lijden* van de ander, maar ook met diens *begeerten*. Empathie is dan niet meer ondubbelzinnig iets goeds, maar tevens de motor achter talloze conflicten waarin we verwickeld kunnen raken, zonder de grond ervan te begrijpen, *omdat* we het ontstaan van de mimetische begeerte nooit als zodanig, dat wil zeggen binnen onze reflexiviteit, in woorden en gedachten tegenkomen.

De mimetische theorie zet grote vraagtekens bij het preva-leren of privilegeren van het pre-reflexieve boven het reflexieve – een spanning die bij Levinas voortdurend aanwezig is. Levinas koestert een passieve, pre-reflexieve vereenzelviging met de Ander steeds als een belangrijke bron, een bron waaruit eindeloos geput wordt. En voor het beschrijven van dit ondergaan van de Ander gebruikt hij dikwijls woorden die ons met name bekend zijn vanuit beschrijvingen van intersubjectieve conflicten, conflicten die er bij Levinas evenwel nooit zijn. Daarmee ontstaat een typisch Levinasiaanse taalmelange die een eenvoudige, directe herkenning sterk in de weg kan staan. Levinas laat conflictwoorden als 'gijzelaarschap' soms direct samengaan met verzoeningswoorden als 'barmhartigheid', waardoor je als invoelende, welwillende lezer danig gedesoriënteerd kunt raken.

Wat ik hier wil gaan doen is, ter illustratie, een oefening in 'close reading' leveren van een korte passage uit Levinas' *La substitution*. Uitdrukkelijk zeg ik daarbij dat het mij niet gaat om wat er in deze passage zou stáán (ik doe geen poging dit



fragment te parafraseren), maar dat ik wil laten zien hoe rijk en veelgelaagd de teksten van Levinas soms zijn, en hoezeer hij zich daarbij lijkt te verwijderen van wat nog menselijke ervaring zou kunnen heten. Hier volgt de passage:

Het is vanwege de staat van gijzelaarschap dat er in de wereld zoiets als mededogen, barmhartigheid, vergeving en nabijheid kan bestaan. Zelfs het weinige dat ervan is, zelfs het simpele 'na u mijnheer'. Geen enkele overdracht van gevoelens, waarmee de theoretici van de oorspronkelijke oorlog en het egoïsme de geboorte van de edelmoedigheid verklaren – (het is overigens niet zeker dat de oorlog aan het begin stond; voor de oorlog waren er de altaren)<sup>24</sup> – zou zijn beslag kunnen krijgen in het ik als dat niet met zijn hele zijn, of liever met zijn hele niet-zijn onderworpen was – niet aan de categorie, zoals de materie – maar aan de onbegrensde accusatief, dat wil zeggen aan de vervolging; als het niet een zich was, gijzelaar, reeds ingetreden voor de anderen.<sup>25</sup>

De gijzelaar, zegt Levinas, is een 'zich'. Dit woordgebruik behelst een onmiddellijke polemiek met zowel Sartre als Hegel, die het steeds hebben over een voor-zich (*für-sich*, *pour-soi*) en een in-zich (*an-sich*, *en-soi*). Levinas stelt zich tegen deze termen, deze dualiteiten, en het onderscheid dat er als fundamenteel in wordt voorgesteld, te weer. Het weglaten van het voorzetsel, het komen tot een zuiverder 'zich', of 'soi', is het komen tot een term die alleen maar in de vierde naamval gebezigd wordt, in het accusatief. Met dit aan de grammatica ontleende woord 'accusatief' raakt Levinas (niet hier alleen maar in talloze andere passages) doelbewust vraagstukken over beschuldiging. De primaire grammaticale structuur is – in het Nederlands – onderwerp, gezegde en lijdend voorwerp. In de meeste Europese talen zijn de Latijnse grammaticale grondtermen niet vertaald, en zo hebben we in het Engels *subject*, *predicate* en *object*. In termen van naamvallen hebben we het dan over de eerste naamval (nominatief) en de vierde naamval (accusatief). Wat hier buiten de beschouwing valt is de derde naamval (datief) die correspondeert met het 'meewerkend voorwerp', of in het Engels *'indirect object'*.

Al deze puur grammaticale aanduidingen verliezen in het schrijven van Levinas hun formaliteit, hun onschuld. Wat betekent 'subject' zijn, in alle filosofische breedte? Wat betekent 'object' zijn, in alle filosofische breedte? Wat zegt dat woord 'accusatief' – beschuldigend – over mij, als er iets over mij in de vierde naamval wordt gezegd? Als er zinnen

24. Hier kunnen we de vraag stellen wat de antropologische achtergrond is van het altaar en hoe het is betrokken op het mensenoffer.

25. P, 55 en met dank aan de toelichtingen van Theo de Boer.



# Levinas Studiekring

worden gemaakt waarvan ik het lijdend voorwerp ben? Ja, die Nederlandse vertalingen zijn in zichzelf weer verrijkend, want als het in het 'accusatief' alleen nog maar over beschuldigingen gaat, zo verstrekt de Nederlandse term ons een directe toegang tot de passiviteit die Levinas steeds wil accentueren en ontvangen we daarbij een gratis woordspeling met betrekking tot het lijden dat daarmee gepaard kan gaan.

Het 'ik' is een nominatief, een handelend, denkend, kennend, organiserend subject. Het accusatief van het 'ik' is, grammaticaal, het 'mij'. Het is met name in de persoonlijke voor-naamwoorden dat de naamvallen, in talen als het Nederlands waarin ze hoegenaamd verdwenen zijn, nog voortleven. Het 'zich', het 'zich' zonder voorzetsel, dat Levinas tegen Sartre en Hegel in wil gebruiken voor die pre-reflexieve menselijkheid, is een woord dat *altijd* in de vierde naamval wordt gebruikt. In het Duits kun je zeggen '*der Mann*' is het nominatief van '*den Mann*', en op dezelfde manier is in het Nederlands nog steeds het 'ik' een nominatief van het 'mij'. *Mij* wordt iets aangedaan, maar *ik* verweer me daartegen. Het ik, nog zonder dat het ook nog maar iets gedaan heeft, impliceert in onze linguïstische grondstructuren al een achter zich laten van een passiviteit.

Het gijzelaarschap bij Levinas is geen 'ik', en ook geen 'mij' dat zich in zijn misschien wel rechtmatige verweer als een 'ik' kan ontpoppen, maar is een 'zich'. Dit 'zich' is een woord dat alleen maar bestaat als lijdend voorwerp. Ook in het Grieks en Latijn bestaat dit woord *zonder* nominatief. 'Zich' is een woord dat niet tot ik-heid kan komen, een woord dat overgeleverd is aan een onbegrensde beschuldiging, of, aan de onbegrensde lijdzaamheid van een lijdend voorwerp. Op deze wijze dwarsboomt Levinas elke reciprociteit, elke drang van het subject om haar vervreemding in nieuwe wedertoeëigeningen te boven te komen – de strijd die steeds gevoerd wordt bij Hegel en bij Sartre.

Vanuit de grammatica komen we dan aan bij de *onderworpenheid* aan het accusatief. Een object is onderworpen aan zijn object-zijn. Als ik zeg 'ik pak mijn sleutels', dan hebben die sleutels als object geen last van het feit dat 'ik', als onderwerp, over die sleutels domineer. Maar de mens, die een 'zich' is, is ook onderworpen aan dat accusatief. Het is hier wellicht de plaats om de beroemde frase uit Dostojevski's *De gebroeders Kamazarov* in herinnering te roepen – 'Ieder een is schuldig, en ik ben het meest schuldig van allemaal.' Levinas proclameert een receptiviteit voor mogelijk vol-





strekt onterechte beschuldigingen. Deze receptiviteit is een onmisbare bron in elke vorm van menselijkheid. Een simpele beleefdheid als het 'na u mijnheer' is geworteld in deze hoegenaamd onbegrensde receptiviteit, in iets waarin de Eeuwige zijn spoor heeft achtergelaten. In mijn vatbaar zijn voor eindeloze beschuldigingen, zal ik mijn menselijkheid kunnen vinden – dáár, of nooit ver daarvandaan.

Is het nog wel mogelijk deze bijzonder compacte en complexe beschrijving van Levinas, waarin sprake is van diverse filosofische en religieuze positioneringen, te verbinden met mijn ervaring? Gaapt er niet een kloof tussen beiden, en zo ja, hoe groot is die kloof? Waarin kom ik in terecht als ik tegen die extreme passiviteit van het 'zich' protesteer – als ik me wil verweren, als ik weerbaar wil zijn? Ontkoppel ik mijzelf dan van het Oneindige of, meer Girardiaans, doem ik mijzelf dan tot een mimetisch drama waarvan de afloop onzeker is? Hoe ontoereikend ben ik, als de teksten van Levinas me frustreren, boos maken? Dit zijn maar een paar voorbeelden van de vele vragen die Levinas' langs je ziel schurende teksten voortdurend kunnen oproepen. En steeds opnieuw, met alle respect en zonder ironie – kun je je bij een tekst als die we geciteerd hebben, volgeladen met polemieken en hercontextualisering, afvragen – waar gáát dit nu echt over?

### 4.3 Levinas en het Portret

Anders dan Sartre, is Levinas voortdurend gefocust op een pre-reflexieve ontvankelijkheid voor de Ander. Zodra thematiseringen of mogelijkheden tot representatie blijken te kunnen gaan ontstaan, zodra we echt met een Ander te doen hebben *over wie we iets kunnen zeggen* hebben we het domein waarop Levinas steeds zijn typische filosofische incisis verricht al verlaten. Levinas' denken staat haaks op elke kennisvorming of beeldvorming van de Ander. Vrijwel altijd als mensen inzichten van Levinas willen illustreren met voorbeelden uit het dagelijkse leven, komen ze met voorvallen met mensen die hen totaal onbekend waren. Opeens sta ik oog en oog met iemand die mij de weg vraagt, en zonder dat ik er überhaupt over heb nagedacht of ik voor deze voor mij volstrekt onbekende persoon de gevraagde gunst zou moeten inwilligen, heb ik hem de weg al gewezen – een typisch Levinasiaanse *mise-en-scène*.<sup>26</sup>

Deze nimmer aflatende nadruk op de inbreuk op onze zelfgenoegzaamheid vanuit een vreemd Gelaat, doet ons de vraag stellen in hoeverre onze collega's, onze vrienden en bekenden nog op dezelfde manier als Gelaat een appèl op

26. In plaats van een tot een bereidheid aangezet worden, kun je het iemand de weg wijzen ook ervaren als een 'geschenk', als een klein interruptie in je alledaagse beslommingen. Van Sartre is bekend dat hij niet graag iemand de weg vroeg, omdat de Ander ook weleens nee zou kunnen zeggen. Er bestaan koddige anekdotes over de vele uren die Sartre vanwege deze weigerachtigheid benodigd had om in een vreemde stad op de plaats van zijn bestemming aan te komen.



ons kunnen doen. De mensen aan wie wij talloze gedachten en woorden hebben gewijd, de mensen die wij de belangrijkste mensen heten in onze sociale omgeving, de mensen over wie we hebben nagedacht en misschien zelfs wel hebben wakker gelegen. Hebben die vrienden en bekenden nog wel een gezicht voor ons? Dit zijn inderdaad heuse vragen. Vriendschappen, kennisverbanden, huwelijken, families zijn allen sociale vormen waarin de ander kan worden ingekaderd op een manier die kan eindigen in een beknellende beeldvorming waaraan nauwelijks nog te ontsnappen valt. Levinas is steeds geïnteresseerd in het Gelaat van wie je je nog geen beeld hebt gevormd, waarmee hij ons in de steek lijkt te laten met al onze vragen over mensen die er voor ons werkelijk toe doen.

Relaties aangaan, beeldvorming, conflicten – al deze immens belangrijke zaken in onze betrekkingen met de Ander – worden door Levinas al bij voorbaat ontweken. Het is niet dat Levinas daar blind voor is, maar het zijn plaatsen waar hij ons met zijn filosofische concentratie niet naar toe wil voeren. Levinas' denken is prereflexief, pre-relatieve en pre-mimetisch. Als de mimetische verwikkeling onderweg is om op gang te komen, als, zoals in een goede film, de drama's zich overal slechts nog maar aankondigen, als de ruzies alleen nog maar dreigen – ook dán al hebben we de prereflexieve, pre-mimetische wereld van Levinas al in een onnavolgbaar ver verleden liggen.

Beeldvorming, portrettering, is bij Levinas veelal iets om afwijzend tegenover te staan. Een portret is bij Levinas vooral een fixatie, een picturale overwoekering over het *spreken* van het Gelaat. Ja, er is vaak een synesthetische verwikkeling in de beschrijvingen van Levinas, waarin het Gelaat steeds *spreekt*, hoorbaar is, zich uit in taal, meer dan, liever dan, dat het Gelaat zich aan de ogen van de ander prijsgeeft. Wij kunnen aan het portret niets vragen, we kunnen alleen onszelf daar weer beelden van vormen. Tegenover het portret staan we in een beschouwende, in een typische subject-object relatie, een relatie die geheel anders is dan het contact met de levende Ander.

In zijn essay *Ik en de totaliteit* bespreekt Levinas hoe in het moderne intellectuele debat mensen vaak niet meer benaderd worden vanuit hun Gelaat, dat wil zeggen in een willen luisteren naar wat ze zeggen, maar eerder worden 'weggezet', geportretteerd, ingekaderd met behulp van beelden ontleend aan de sociologie, de geschiedenis of de psychoanalyse:



Ik zit als het ware opgesloten in mijn eigen portret. De hedendaagse problematiek wordt gekenmerkt door het feit dat men zijn tegenstander portretteert in plaats van zijn argumenten te bestrijden. De filologie, waarvan Plato de misbruiken reeds in de *Phaidros* had gesignaleerd, en die zich ten over staan van een spreker alleen maar afvraagt: 'Wie is dat?' 'Uit welk land komt hij?', wordt aangevuld door de kunst van de schilder, die andermans woord en daad herleidt tot een stom en roerloos beeld.<sup>27</sup> Als men in een opwelling van oprechtheid tegen een misbruik of een onrechtvaardigheid opkomt, loopt men gevaar dat men lijkt op het portret van iemand die protesteert zonder zelf boete te doen. Dit proces is eindeloos; men zou ook nog het portret van de portrettist moeten tekenen en de psychoanalyse van de psychoanalist moeten maken.<sup>28</sup>

Later schrijft Levinas in hetzelfde essay 'eigenlijk kan alleen iemand met wie ik spreek, tegenover mij gaan staan, zonder dat dit 'tegenover' vijandschap of vriendschap betekent.'<sup>29</sup> Het Gelaat van de levende Ander is het *sprekende* gelaat. Wij laten ons in een gesprek door de ander 'onderrichten' om tot begrip te komen van zijn intenties. In plaats van het filosofische kennen waarin een subject een object bemeesterd, geef ik mij in contact met de Ander over aan zijn of haar eventueel corrigerende woorden.

## 5. Besluit

De vraag waarmee ik begonnen ben – zou de Ander van Levinas kunnen aansluiten bij wat in de mimetische theorie het 'model' is? – moeten we ontkennend beantwoorden. Het zou een te eenvoudig schema zijn waarin totaal geen recht zou worden gedaan aan de betekenisrijkdommen van de Levinasiaanse tekst. Maar in het lezen en herlezen van Levinas' en Girards teksten komt toch een ander schema tevoorschijn, een soort verhaalcurve, waarin we de Ander als Ander respectievelijk kunnen tegenkomen aan het begin van het verhaal, nog voor zich welk mimetisch plot dan ook zich heeft aangediend en aan het eind van het verhaal, als de mimetische verwickelingen hun beloop hebben gehad.

Heel schematisch gezegd, wat bij Levinas in het vóór-reflexieve verschijnt, verschijnt bij Girard in het ná-reflexieve – en bij beiden zijn er geen garanties, het appèl dat het Gelaat volgens Levinas doet kan ontweken of geweigerd worden, net zoals de mimetische rivaliteit van Girard zich tot in de dood, de 'stilte van het graf' kan voortzetten. Nochtans, ergens aan het begin en ergens aan het einde kan

27. Zie Plato's *Phaedrus* 275d. Dit is precies dezelfde tekst als waar Derrida zijn schijnwerpers op richt in zijn analyse van de relatie tussen het medicijn/vergif (*pharmakon*) en het geschreven woord.

28. MG, 120-121

29. MG, 130.



# Levinas Studiekring

het Gelaat zichtbaar zijn. Deze zichtbaarheid is noch bij Girard, noch bij Levinas, iets wat als een empirische werkelijkheid waargenomen kan worden, maar eerder iets als een licht dat kan doorbreken. In het hierboven gegeven citaat van René Girard in gesprek met Benoît Chantre viel het woord *epifanie* al, een woord dat Levinas ook regelmatig gebruikt. De beschrijving van een *epifanie*, als het doorbreken van een moment van waarachtigheid, bedient zich vaak van religieuze termen. Bij Levinas verschijnt de Ander steeds in de ethische relatie die aan de kenrelatie voorafgaat. Bij Girard verschijnt de Ander als het mimetische conflict tot een einde is gekomen.

Berry Vorstenbosch

Amsterdam, oktober 2017



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXII, december 2017

ISSN 2542-3894

## Drie betekenissen van gelaat<sup>1</sup>

Joachim Duyndam

Sommige filosofen zijn bij een breed publiek bekend door één parool of etiket. Zo denk je bij Sartre aan *walging*, geldt Lyotard als *postmodern*, en wordt Heidegger de denker van *het zijn* genoemd. De joodse Parijzenaar Emmanuel Levinas (1906-1995) is intussen wereldberoemd als de filosoof van het gelaat. Of preciezer: het gelaat van de ander. Niet voor niets heet een bekende en dikwijls herdrukte Nederlandse bundel artikelen van Levinas *Het menselijk gelaat*.<sup>2</sup>

*Het gelaat van de ander: een moreel effect*

Natuurlijk kan de vlag van zo'n etiket nooit de rijke lading van een hele filosofie dekken, maar in het geval van Levinas is de aanduiding toch wel raak. Zijn denken begint namelijk bij de ervaring die ik heb van het gelaat van de ander. Dit is voor Levinas een morele ervaring. Het is mijn ervaring van het aangesproken worden door de ander. De inhoud van het appèl dat de ander in deze morele ervaring op mij doet, is dat hij mij verantwoordelijk maakt. Levinas spreekt zelfs over uitverkiezing tot een oneindige verantwoordelijkheid. Deze verantwoordelijkheid in de eerste persoon, *mijn* verantwoordelijkheid voor de ander, vormt de kern van Levinas' filosofie. Een kern die dus gelegen is in de ervaring van het gelaat van de ander.

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

Dat de ander mij verantwoordelijk maakt, zoals Levinas zegt, is echter niet iets dat de ander *doet*, als ware het een (bewuste of onbewuste) handeling. Het appèl van de ander is niet een daad van een handelend subject. Het is een effect dat van de ander uitgaat, nog voordat hij of zij als subject iets gezegd of gedaan heeft. Het is, filosofisch gezegd, een effect van de ander als ander, de implicatie van de andersheid van de ander. Dit vormt een tweede betekenis van ge-

1. Dit artikel is gebaseerd op (1) de monografie van Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis, *Levinas*. Serie Kopstukken Filosofie. Rotterdam: Lemniscaat, 2003; en op het artikel van Joachim Duyndam, Aanzetten voor een fenomenologische ethiek (deel 1). *Mededelingen van de Levinas Studiekring* 11 (2006) nr 1/2, pp 33-65.

2. Emmanuel Levinas, *Het menselijk gelaat*. Essays, vertaald en ingeleid door Ad Perzak. Amsterdam: Ambo, 2003<sup>8</sup>.



laat, en een tweede reden voor Levinas om het gelaat van de ander tot uitgangspunt te nemen. Het gelaat van de ander drukt onmiddellijk zijn andersheid uit, en deze onmiddellijke andersheid gaat vooraf aan de bemiddelde relaties die wij als subjecten in diverse culturele contexten met elkaar onderhouden. De ander als ander gaat vooraf aan de ander als docent, als student, als patiënt, als klant, als vriend, als buurman, als adviseur, of als wat dan ook.

Het gelaat van de ander doorbreekt in zekere zin de culturele contexten waarin de dingen om ons heen betekenis krijgen en waarin wij betekenis geven aan ons leven. Het gelaat van de ander is buitencultureel of transcultureel. Hier ligt een derde betekenis van het gelaat. Dat we geïnteresseerd kunnen zijn in een andere cultuur, dat we bereid zijn een andere taal te leren, dat we onze eigen cultuur kunnen zien als een cultuur te midden van andere – dat zijn voor Levinas aanwijzingen voor een onderliggende of transculturele betekenis, die zelf niet cultureel bepaald is, maar die, daaraan voorafgaand, gegeven is in de andersheid van het gelaat van de ander.

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

### *Geen ethiek*

Hoewel het effect van het gelaat van de ander dus een moreel effect is, is de filosofie van Levinas toch geen ethiek. Weliswaar 'maakt' de ander mij verantwoordelijk – niet als handeling maar als effect van zijn andersheid – toch zegt Levinas niets over de inhoud van deze verantwoordelijkheid, over wat ik zou moeten doen om deze verantwoordelijkheid waar te maken, over hoe ik mijn verantwoordelijkheid zou moeten invullen. Hij leidt er geen normen, waarden of deugden uit af. Verder is het niet zo dat Levinas een fun-



dament voor de moraal zoekt, en dit vindt in de verantwoordelijkheid voor de ander, die hij oneindig noemt. Het is eerder andersom. Hij zoekt niet een fundering voor de moraal, maar hij laat zien dat de moraal of het morele zélf het fundament is. Levinas gaat er dus van uit dat de werkelijkheid een morele basis heeft. Niet dat dit voor iedereen een evidente ervaring is, of dat men het daarover eens zou zijn. Integendeel, het wordt juist zelden onderkend, of in elk geval veel te weinig. Metaforen als 'basis' en 'fundament' moeten ons er niet toe verleiden te denken dat het hier om iets heel stevigs en sterks zou gaan. Het is juist iets kwetsbaars, iets dat meestal over het hoofd wordt gezien. Het is een besef dat soms maar moeilijk doordringt, terwijl het op andere momenten plotseling en hevig oplicht.

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

Bij de derde, bij meerdere anderen, begint voor Levinas de geregelde samenleving van wederzijdse rechten en plichten, en de wet waarvoor wij allen, ik ook, gelijk zijn. Maar vooraf aan deze gelijkheid gaat dus mijn primaire verantwoordelijkheid voor de ander. Dat Levinas deze verantwoordelijk-



heid oneindig noemt, betekent dat deze mij van buitenaf overkomt, van de ander, en dat ik deze niet zelf kan begrenzen. Mijn verantwoordelijkheid wordt alleen begrensd doordat er meerdere anderen zijn.

### *Uitnodiging*

De ervaring van verantwoordelijkheid in het gelaat van de ander is voor Levinas zoiets als een uitnodiging. Levinas zelf spreekt van gebod, maar ik denk dat de metafoor van de uitnodiging adequater is. Als verantwoordelijkheid kan worden omschreven, in de woorden van de filosoof Paul van Tongeren, als 'het belast zijn met een taak tot zorg, op de vervulling waarvan men kan worden aangesproken'<sup>3</sup>, dan gaat het bij Levinas om een uitnodiging tot zorg voor de ander. Maar wát ik precies moet doen in mijn taak tot zorg, daarover wordt mij door mijn primaire verantwoordelijkheid niets concreets voorgeschreven. Levinas geeft zoals gezegd geen ethiek. Niet alleen zal datgene wat mij precies te doen staat in hoge mate afhangen van de situatie waarin er een beroep op mij wordt gedaan, maar het is bovendien aan mij om te bepalen wat ik positief moet doen. Niemand kan dat van mij overnemen. Ik word door het gelaat van de ander uitgenodigd om mij in te zetten – ik word, sterk gezegd, uitverkoren tot en belast met verantwoordelijkheid, met een taak tot zorg – maar de invulling van die taak is aan mij.

Verantwoordelijkheid in de eerste persoon betekent dat ik een zekere vrijheid heb bij de invulling daarvan. Zou dit niet zo zijn, dan zou er slechts een opdracht of bevel zijn dat ik moet opvolgen. Verantwoordelijkheid betekent juist dat ik zelf zie wat mij te doen staat. Voor mijn primaire verantwoordelijkheid als zodanig kan ik niet kiezen. Men kan niet zichzelf uitnodigen. In relatie met de ander word ik met deze taak tot zorg belast, of ik dat wil of niet. Maar bij het vervullen en invullen van de taak tot zorg heb ik een zekere vrijheid. Daarom is uitnodiging zo'n goede term om mijn primaire verantwoordelijkheid mee aan te duiden. Vergelijk het met de uitnodiging voor een feestje, die mij de mogelijkheid of vrijheid geeft om erheen te gaan. Zonder uitnodiging heb ik die mogelijkheid niet. Ja, ik kan natuurlijk tóch gaan en onuitgenodigd binnenlopen. Daartoe heb ik wel de natuurlijke vrijheid, maar niet de morele vrijheid. Die morele vrijheid ontleen ik juist aan de uitnodiging. Een uitnodiging laat mij zelfs de vrijheid om haar af te slaan, er niet op in te gaan. Dit gaat ook op voor verantwoordelijkheid: ook die kunnen we afslaan, of negeren.

3. Paul van Tongeren, *Kollektieve verantwoordelijkheid*. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 78 (1986), p. 117-134.





Het beeld van de verantwoordelijkheid als uitnodiging maakt duidelijk dat vrijheid voortvloeit uit verantwoordelijkheid en dat verantwoordelijkheid dus voorafgaat aan vrijheid. Hier onderscheidt Levinas zich van gangbare opvattingen die stellen dat men verantwoordelijk is naarmate men vrij is. Bij Levinas is het precies omgekeerd. De uitnodiging tot verantwoordelijkheid geeft mij vrijheid. Ik ben vrij omdat ik verantwoordelijk ben, en niet andersom. Levinas gebruikt zelf, in plaats van 'uitnodiging', vaak de (beladen) term 'uitverkiezing', die heel precies aangeeft dat het niet om een initiatief van mijn kant gaat, maar om een uitnodiging die aan mij is gericht, niet als handeling maar als effect van de andersheid van de ander. Een uitnodiging die komt van het gelaat van de ander. Ook benadrukt de term 'uitverkiezing' dat de uitnodiging alléén aan mij is gericht, alsof ik op dat moment de enige ben die iets kan doen.

Levinas legt hier tenslotte een parallel met de scheppingsrelatie met God. In *Het menselijk gelaat* (p. 43) noemt hij het de grootheid van de Schepper een wezen te hebben voortgebracht dat Hem kan zoeken en bevestigen omdat het Hem ook kan ontkennen. Voor de religieuze denker Levinas is dit principiële atheïsme essentieel voor wat hij noemt: een godsdienst van volwassenen. Iets dergelijks geldt ook voor het intermenselijke. Alleen als ik onafhankelijk ben, als ik vrij sta ten opzichte van mijzelf, alleen als ik zelf iemand ben, kan ik een ander als ander ontmoeten, kan de blik van het gelaat van de ander mij raken.<sup>4</sup>

4. In mijn artikel 'The Balance of Enjoyment. The Truth of Hedonism in Levinas', gepubliceerd in de vorige editie van de *Mededelingen van de Levinas Studiekring* (Jrg. 21, december 2016, p. 65-79) heb ik betoogd dat het genieten, volgens Levinas een fundamentele karakteristiek van het subject in de eerste persoon (ik), de voorwaarde is voor deze relatieve onafhankelijkheid.



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXII, december 2017**

ISSN 2542-3894

## Personalia van de auteurs

Gerard Visser doceerde van 1985 tot 2015 Cultuurfilosofie aan het Instituut voor Wijsbegeerte van de Universiteit Leiden. Hij beschouwt filosofie, kunst en religie als de belangrijkste pijlers van cultuur. Filosofie is de vreugde van de verheldering, kunst de vreugde van de vormgeving, religie de vreugde van de liefde. In de filosofie heeft vooral de levensfilosofie zijn aandacht. Zijn denken is fenomenologisch en geschiedfilosofisch van aard. Meer informatie staat op [www.gtmvisser.nl](http://www.gtmvisser.nl).

Berry Vorstenbosch is *independent scholar* op het gebied van de mimetische theorie. Hij schreef o.a. 'Wat de ander mij aandoet. Emmanuel Lévinas, René Girard en de alteriteit' en 'Mimetische Theorie & Le sacre du printemps van Igor Stravinsky' (teksten online beschikbaar); Zijn laatste publicatie is 'Derrida, Girard, and Personal Life in Theory' in Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture. Vorstenbosch is secretaris van de Girard Studiekring (Dutch Girard Society).

Joachim Duyndam 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*

**XXII, december 2017**

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](http://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](mailto: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](http://www.levinas.nl) staat een overzicht van reeds verschenen jaargangen.

ISSN 2542-3894  
Houten (Nederland)