

Mededelingen van de Levinas-Studiekring

Halfjaarlijks Bulletin



1ste JAARGANG, April 1995, nummer 1

**Mededelingen van de Levinas-Studiekring
Halfjaarlijks Bulletin**

Redactievoorzitter:
Dr. L. Anckaert

Redactieleden:
Dr. R. van Riessen
Drs J. Duyndam

Correspondentieadres:
Dr. L. Anckaert
Hoogleedsesteenweg 307
B-8800 Roeselare
051/24 50 58

Bijdragen en aankondigingen van publikaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen gestuurd worden naar de redactievoorzitter. Teksten worden ingeleverd op diskette (WP5) en in tweevoudige outprint.

De *Mededelingen* worden gratis toegestuurd aan de leden van de *Levinas-studiekring*. Niet-leden kunnen zich abonneren door storting van 250 frank of 15 gulden op één van de postrekeningen van de Levinas-kring: 000-1686181-30, Hoogleedsesteenweg 307, B-8800 Roeselare (voor Vlaanderen) en 5179094, Nedercamp 20, NL-3992 RP Houten (voor Nederland). Giften worden in dank aanvaard.

Woord vooraf

Na de huishoudelijke vergadering tijdens de geslaagde najaarsbijeenkomst te Leuven werd onder de leden van het nieuwe bestuur het idee geopperd een halfjaarlijks bulletin van de Levinas-studiekring uit te geven. De opzet is meervoudig.

Vooreerst willen we de leden de uitgeschreven teksten aanbieden van de papers die op de bijeenkomsten besproken werden of zullen besproken worden. Hiermee beogen we een betere verwerking van de bijeenkomsten mogelijk te maken, ook door hen die om om een of andere reden afwezig zijn. In dit eerste nummer zijn we verheugd U de tekst te kunnen aanbieden van L. Anckaert die wegens tijdsgebrek zijn referaat te Leuven zeer beknopt hield. Tevens willen we er U attent op maken dat de teksten van de lezingen te Leuven binnenkort in boekvorm zullen worden gepubliceerd, aangevuld met twee teksten van Levinas zelf. Daarnaast bood M. Poorthuis aan een artikel van hem over te nemen dat het thema van de volgende bijeenkomst kan voorbereiden.

Ten tweede willen we de leden op de hoogte brengen van recente publikaties, vertalingen en uitgaven van teksten van Levinas en van secundaire literatuur. Het is de bedoeling te attenderen op publikaties van de leden. Hiertoe willen we U uitnodigen ons op de hoogte te brengen van uw publikaties in de vorm van een korte bespreking. Als voorsmaak van dit opzet bieden we U een bespreking aan van de bundel *Tussen ons* die in 1994 door A. Kalshoven werd vertaald.

Tenslotte is er ook ruimte voorzien voor de aankondiging van studiedagen en bijeenkomsten die gewijd worden aan het denken van Levinas. In dit nummer kunt U informatie vinden over de zomercursus die ook dit jaar door de *Internationale School voor Wijsbegeerte* wordt georganiseerd in samenwerking met een aantal leden van onze kring.

Met dit initiatief hopen de bestuursleden U een forum aan te bieden waardoor de communicatie en de samenwerking van de leden kan bevorderd worden. Principieel hebben we ervoor gekozen deze dienst zonder bijkomende onkosten aan de leden aan te bieden. Niet-leden kunnen zich door een kleine bijdrage op het bulletin abonneren. Deze keuze betekent dat de *Mededelingen* alsnog in een sobere vorm worden gepubliceerd.

Graag doen we een oproep aan de leden door hun bijdragen in de vorm van artikelen, aankondigingen van publikaties en mededelingen dit initiatief te laten uitgroeien tot een bruikbaar instrument.

Namens de redactie
Luc Anckaert

Trauma en transcendentie in het denken van Rosenzweig en Levinas¹

Luc Anckaert

Wie de relatie tussen het denken van Rosenzweig en Levinas wenst te bestuderen, kan niet omheen een interpretatie van de zinssnede uit de openingssectie van *Totalité et Infini*, p. xvi: "le Stern der Erlösung de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité." Een intense lectuur van beide hoofdwerken uit de dialogische traditie laat toe te beweren dat deze uitspraak geenszins overdreven is.²

In de mij toegemeten tijd wil ik proberen vanuit deze niet verder geëxpliciteerde intertextualiteit enkele verbindingen aan te duiden tussen het denken van Rosenzweig en Levinas. Mijn invalshoek kies ik in het niet-thematische gebeuren van trauma en transcendentie.

1. Het trauma als uitgangspunt van het denken en het *il y a*

Het traumatisch karakter van de dood vormt volgens de dialogische denkers Rosenzweig (1886-1929) en Levinas een onherleidbare scheur in de zijswereld waardoor de ethische onverschilligheid van de ontologische orde wordt opengeboken. Zowel in de lezing van Rosenzweig als van Levinas leidt het avontuur van de westerse ontologie tot niets. Dit niets is geen bron van onverborgenheid of locus waar het ware zijn kan oplichten, maar een dodelijke werkelijkheid die de mens als zinloosheid of geweld overvalt. De ultieme waarheid van het westerse zijnsavontuur is de onmenselijkheid van de idealistische begripelijkheid (Rosenzweig) of de oorlog die de vader van de culturele en intellectuele wereld blijkt te zijn (Levinas). Het westerse zijnsdenken toont zich, althans volgens deze auteurs, als een gewelddadig gebeuren dat voorbijgaat aan de metafysische aspiraties van de onherleidbare mens. De particuliere doodservaring wordt erin toegedekt onder een mantel van verdergaande ontwikkeling. Deze waarheid van de ontologie vormt het vertrekpunt van een reflectie die breekt met het geweld en die een leven zoekt "aan gene zijde van het zijn". Beide auteurs zoeken te ontsnappen aan de impliciete moraal van het westerse

1. Lezing gehouden voor de Levinas-studiekring op 16 december 1994 te Leuven.

2. We baseren ons vooral op F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, in *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. Bd. II, R. MAYER, ed., Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 en E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essay sur l'extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968³. Voor verdere literatuur zie: L. ANCKAERT, & B. CASPER, *Franz Rosenzweig. A Primary and Secondary Bibliography* (Instrumenta Theologica, VII), Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1995³ en R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire*, Leuven, 1990.

denken dat de mens herleidt tot een instantie van een omvattende Odysseusbeweging.

a. Het drievoudige niets volgens Rosenzweig

Het trauma vormt volgens Rosenzweig een eerste belangrijk ervaringsaspect. Dit trauma is als ervaringsgegeven het aanknopingspunt om de absolute ervaring van de transcendentie en de waarheid te kunnen denken: de mens moet minstens eenmaal een nacht lang oog in oog met de abyssale afgrond van het niets gestaan hebben om de transcendentie te kunnen ervaren. De mens moet trouw aan de aarde blijven en in de angst voor de dood leven. Alleen deze 'verenkelde' mens kan zich openen voor de transcendentie. Omgekeerd vormt het feit dat de mens geroepen wordt tot transcendentie, de mogelijkhedenvoorwaarde opdat de mens zich zou kunnen afzetten tegen de ervaring van het niets. Zo vormt de transcendentiebeleving in de joodse liturgie de transhistorische voorwaarde waardoor het joodse volk zich kan afzetten tegen het geweld van de geschiedenis. Er is hier dus sprake van een paradoxale verhouding. De ervaring van de onherleidbaarheid opent de mens op het transcendente, terwijl de openheid op het transcendente deze weerstand precies mogelijk maakt. Het is mogelijk een gelijkaardige structuur te ontwaren met betrekking tot de relatie tussen de separatie en het oneindige bij Levinas.³

Het merkwaardige van dit niets of dit trauma, dat het vertrekpunt van het denken vormt, is dat het niet zomaar de dialectische keerzijde vormt van het alomvattende zijn. Het niets is geen abstracte realiteit. Het niets is de grens die de rede ervaart wanneer ze over zichzelf nadent en vormt het drievoudige eindpunt van de idealistische wijsbegeerte. Het zijn de ijle spookfenomenen van de Kantiaanse noumenale ideeën: noodzakelijk te denken om de theoretische rede te begrijpen maar totaal inhoudsloos. Bij Rosenzweig worden deze moderne ideeën een ervaringsaspect. Misschien is het tot alledaagse ervaring worden van moderne denkintuïties een van de aspecten die de postmoderniteit en de deconstructie hebben mogelijk gemaakt.

- Het niets van God is de zinloosheid en oriëntatieloosheid van het axiologische atheïsme dat de mens overvalt wanneer hij in een Nietzscheaanse geste aan gene zijde van de structurerende distincties van goed/kwaad en waar/vals wenst te leven. Deze mens beschikt over de oneindige mogelijkheden de zee leeg te

3. L. ANCKAERT, *De ervaring en het transcendente. Franz Rosenzweig en Emmanuel Levinas*, in: R. COMMERS, ed., *Acta Filosofedag 1990. Rijksuniversiteit Gent* (Filosofische Reeks, 38), Delft, Eburon, 1992, pp. 29-32.

drinken en de horizon uit te wissen. Hij koppelt de aarde los van de zon, metafoor van het licht van de kennis en de idee van het goede, om zichzelf in een universum te vinden waar geen boven en onder, geen links en rechts meer is.⁴ In zijn lesnotities voor het *Freie jüdische Lehrhaus* duidt Rosenzweig aan dat de mogelijkheid van het niets van God leidt tot de vraag naar het bestaan van God.⁵ Bestaat God of bestaat hij niet?

- Het niets van de wereld is de oriëntatieloosheid van de wereldgeschiedenis die in een historistisch relativisme van het einde van de negentiende eeuw elk transhistorisch perspectief ontbeert: het wereldverloop is een opeenvolging van scènes waarvan de uitkomst uiteindelijk indifferent is. Dit relativisme leidt, volgens de reeds vermelde notities, tot de vraag of de wereld en haar geschiedenis een werkelijkheid dan wel een illusie is.⁶ In een lezenswaardige tekst over het historisme als methodologische optie merkt Rickert op dat wanneer aan het historisme metafysische aspiraties worden toegekend, een nihilisme onvermijdelijk is.⁷

- Het niets van de mens is het determinisme dat ontstaat door de onkenbaarheid van de noumenale vrijheid. Geplaatst tegenover de oriëntatieloosheid van een atheïstisch universum en de relativiteit en ethische onverschilligheid van het verloop van de wereldgeschiedenis, kan de mens zijn bestaansreden enkel in zichzelf vinden. De vraag luidt dan of de mens wel degelijk vrij is.⁸

Vanuit zijn oorlogservaring en het antisemitisme (in de paradoxale vormen van Haskalah, assimilatie en symbiose) kwam Rosenzweig tot het inzicht dat het idealisme niet de echte waarheid is. Het idealistische denken leidt tot een drievoudig niets waarbij de mens een drievoudige dood sterft.

Rosenzweig heeft vanuit zijn openbaringsdenken dit niets radicaal geweigerd. De ervaring van transcendentie, de openbaringsrelatie met de levende God, betekent voor hem dat de mens meer is dan het eindpunt van het idealisme. "Ich der noch Staub und Asche bin, Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor-

4. F. NIETZSCHE, *De vrolijke wetenschap*. Vertaald door P. HAWINKELS, Amsterdam, De Arbeiderspers, 130-131.

5. F. ROSENZWEIG, *Die Wissenschaft von Gott*, in *Zwelstromland*, in *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. Bd. III, ed. R. MAYER & Annemarie MAYER, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984, 619-642.

6. *Die Wissenschaft von der Welt*, in *ZL*, 655-664.

7. H. RICKERT, *Geschichtsphilosophie*, in W. WINDELBAND (ed.), *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg, 1904; 1907, 321-422.

8. *Die Wissenschaft von der Mensch*, in *ZL*, 643-653.

und Zuname."⁹ De mens is een volitieve vrijheid die in een act van negatie de mogelijkheid van zijn niet-bestaan weigert en in een act van positie zichzelf vestigt als weliswaar eindig zijnde. De God van de openbaring is geen leeg idee, maar een actieve vrijheid die aanvankelijk gericht op is haar eigen innerlijke zijn. De wereld is geen ethisch-indifferent schouwspel maar een potentieel handelingsveld voor een ethisch engagement. Dit drievoudige protest, waarbij Rosenzweig zich beroept op de *Spätphilosophie* van Schelling die de eindtermen van het idealisme beschouwde als de vertrekpunten voor zijn positieve filosofie en ook op de oorsprongslogica van Cohen die hem toeliet het iets rationeel af te leiden uit het niets, leidt tot de hypothetische gestalten van de tragische mens, de mythische goden en de plastische wereld. Ze worden allen gekenmerkt door een zelfbeslotenheid die een drievoudige dam betekent tegen de dreiging van het niets. De drie gestalten doorbreken aldus de onverschilligheid van de ontologisch-idealistische orde. Het atheïsme en het akosmisme van de autonome maar hypothetische mens zijn zowel de ervaring van het stukbreken van de moderne eendimensionaliteit als de voorwaarde voor een relationele werkelijkheidsopvatting. De doodservaring en de transcendentie-ervaring zijn wederzijds implicatief.

b. *Het Il y a volgens Levinas*

Levinas heeft, na de cesuur van de holocaust, het denken van het niets heropgenomen. Het *il y a* duidt de anonieme zijnsfeer aan waarin elke subjectiviteit en objectiviteit in wordt opgeslokt. Levinas heeft het *il y a* echter niet alleen meer radicaal gedacht dan Rosenzweig. Hij heeft het *il y a* ook begrepen als een dimensie die ingeschreven is in de menselijke dynamiek die zich precies tegen de dreiging van het *il y a* afzet. De mogelijkheid van het *il y a* kleeft aan elke bestaansdimensie. Hierin verschilt Levinas fundamenteel van Rosenzweig.

Zoals Rosenzweig de tragische gestalte van de mens poneert als dam tegen het niets, ontwikkelt Levinas de hypostatische mens die de last van zijn eigen bestaan op zich neemt.¹⁰ De eenzaamheid waar dit bestaan toe leidt, wordt doorbroken in het genot binnen de sfeer van het *elementale*. De hypostatische, of in andere teksten gescheiden, mens brengt in de indifferentie van het anonieme bestaan coördinaten aan die een zelfbetrokken bestaan als *conatus essendi* toelaten. In tegenstelling tot Rosenzweig is deze zijnsparing van de mens door een grens of negativiteit getekend.

9. *Urzelle*, in *ZL*, 127.

10. *De l'existence à l'existant*, Parijs, 1981³.

1. De onzekerheid over de toekomstige tijd impliceert dat de hypostatische mens kan terugvallen in het *il y a*. De mens kan verzwelgen in het aanvankelijk als positief ervaren *elementale* en in het genot zichzelf verliezen. De roes van het genot kan omslaan in een depersonalisatie. De dood loert achter elke genieting. Dit impliceert dat het *il y a* niet alleen een uiterlijke negativiteit is waar de mens zich tegen afzet in een volitieve dynamiek, maar dat de anonimiteit ook de keerzijde vormt van het zijnsbestaan van de mens.

2. Daarnaast kan de mens door het zelfstandig 'economisch' bestaan dat hij uitbouwt om de onzekerheid van de dreiging van het genot te overwinnen - een bestaan dat zich concreet toont als de vestiging in een huis als rustpunt voor de arbeid en het denken - opnieuw het *il y a* introduceren voor de andere mens. Bij de verschijning van het gelaat wordt de centrale uitdaging gevormd door de zinssnede "Est-ce que je ne tue pas par exister?" De mens kan zijn bestaan op een zodanige wijze uitbouwen dat hij een dodende hel betekent voor de andere mens. Het *il y a* vertoont hier niet alleen de trekken van een anonieme macht maar vormt tevens de keerzijde van het tragische bestaan van de mens. Wat voor de ene mens een dodende macht is, is voor de andere mens een gevolg van zijn bestaanswijze. De onpersoonlijkheid van het *il y a* is tevens een aspect van het persoonlijke kwaad dat mensen elkaar aandoen door hun concrete bestaanswijze. Zo zou men in de lijn van het onlangs verschenen boek van J. DEFOORT, *Wet en geweld*, kunnen stellen dat het recht als beteugeling van het geweld, zelf een vorm van geweld invoert: "Voor hen die het (legale) geweld bedrijven, gaat het erom dat geweld te rechtvaardigen. Voor hen die lijden is iedere rechtvaardiging irrelevant." ¹¹ Het recht wordt inderdaad pas effectief wanneer het zich inschrijft in de lichamen van de lijdenden. Niemand heeft dit meer pregnant opgeroepen dan F. Kafka is zijn merkwaardige verhaal *De strafkolonie*.¹² Bij de letterlijke inscriptie van het vonnis in het lichaam van de mens weet de mens zelfs niet meer dat hij veroordeeld is. De grens tussen recht en geweld is hier bijna transparant.

3. Deze limiet of negativiteit toont zich ook in het godsdenken. In *Totalité et Infini* schrijft Levinas dat de separatie binnen de sfeer van *le même* de ruptuur met de totaliteit betekent. De *Totalité* lijkt hier zeer nauw aan te leunen bij het *il y a*. Het gebeuren van de separatie of de scheiding is reeds het gebeuren van het oneindige zelf. Het welbegrepen atheïsme is hierdoor een voorwaarde om het oneindige ter sprake te laten komen. Om van de transcendentierelatie te kunnen spreken moet men de mens als gescheiden van God opvatten: "par athéisme, nous comprenons ainsi une position antérieure à la négation comme à l'affirmati-

11. J. DEFOORT, *Wet en geweld*, Kapellen, Pelckmans, 1994, 142.

12. F. KAFKA, *De strafkolonie*, in *Verzameld werk*, Amsterdam, Querido, 721-745.

on du divin, la rupture de la participation."¹³ Indien men deze relatie als gelijktijdig met het denken van een gescheiden God opvat, wat bij Rosenzweig gebeurt, verschijnen de goden als mythisch wat geëxpliciteerd wordt als "dieux sans visage, dieux impersonnels auxquels on ne parle pas, marquant le néant". Rosenzweig kon binnen zijn systeem de mythische goden als parallel aan de tragische mens ontwikkelen. Levinas beschrijft ze op asymmetrische wijze als het nachtelijke verlengstuk van het elementaire genot, een donkere toekomst die een voortdurend gevaar voor het gescheiden zijnde betekent: "La jouissance est sans sécurité." Een participatief religieus denken is een chaotische ervaring die de menselijke scheiding te niet doet. De oneindigheid wordt een dimensie van het eindige bestaan. De zelfde structuur vinden we terug in het historische bestel van het nazisme. Pollefeyt schrijft in een studie over Fackenheim: "Dit internaliseringsproces wordt gevaarlijk wanneer het, zoals in het nazisme, in de greep geraakt van de passie om eindigheid en oneindigheid letterlijk met elkaar te identificeren. De *Führer* is niet langer een uitwendige God, maar de incarnatie van het Volk. Het volk realiseert zijn wezen in een zich totaal identificerende gehoorzaamheid aan de *Führer*. De voedingsbodem van de totaliserende circulariteit is de dodelijke angst voor het verschil."¹⁴ Binnen dit perspectief betekent de restauratie van het mythische godsdenken de exclusie van het verschil waardoor de dodende onverschilligheid van het *il y a* opnieuw zijn intrede doet, hier in de vorm van een politieke structuur.

2. Het kwaad in de politieke werkelijkheid

De laatste opmerkingen leiden tot een verdere vraagstelling. Indien het *il y a* het resultaat kan zijn van een politieke werkelijkheid, of indien het *il y a* het kwaad van het nazisme is, is het politieke denken dan veroordeeld tot het doen van het kwade? Of anders, kan er een sociale ethiek ontwikkeld worden vanuit de oriëntatie van de openbaringsrelatie (Rosenzweig) of de ethische relatie (Levinas)? Waarin bestaat de relatie tussen ethiek en politiek of recht?

Volgens Rosenzweig betekent de openbaringsconfrontatie van de menselijke vrijheid met het transcendente een oriëntatie van die vrijheid. In de tragische bestaanswijze, als antwoord op de drievoudige dreiging van het niets, was de menselijke vrijheid uitsluitend op het eigen bestaan gericht. Op politiek-sociaal vlak kan dit verbonden worden met een individualistisch contractdenken (hoewel Rosenzweig dit zelf niet doet). In de openbaringsrelatie, waar de mens de god-

13. *Totalité et Infini*, 115.

14. D. POLLEFEYT & L. ANCKAERT, *Tussen trauma en verwondering. Rosenzweig, Levinas en Fackenheim*, in B. RAYMAEKERS, ed., *Gehelen en fragmenten. De vele gezichten van de filosofie*, Leuven, Universitaire Pers, 1993, 159-164.

delijke liefde ontvangt, wordt de vrijheid van de mens georiënteerd op het rechtvaardig handelen in de onvoltooide wereld. De Godsliefde gebiedt tot naastenliefde. De openbaring leidt tot ethische verlossing van de wereld. Nu is het opvallend dat deze oriëntatie tot ethiek niet materieel is. Geen spoor van fundamentalisme dus. Uit de openbaring kunnen geen ethische imperatieven worden afgeleid. De openbaring roept enkel op tot liefdesdaaden die geen doeldaden zijn.

Een doelbaar of gerichte activiteit, wordt bepaald door een welomschreven doel dat nagestreefd wordt. De werking van deze daad bestaat in de realisatie van het doel. De doelbaar is een zeer beperkte daad die enkel bestaat omwille van een vooraf gekozen doel. Zo begrepen is ze een vorm van technische rationaliteit. Door haar kortzichtigheid verdwijnt de daad in het gerealiseerde doel of in het niets (wanneer ze vruchteloos is geweest). De liefdesdaad daarentegen is doelloos. Ze ontspringt aan de wezenlijke rijkdom van de mens die haar naar buiten richt, uitgelokt door de nabijheid van de naaste. Het belang van de liefdesdaad ligt niet in haar onmiddellijk resultaat. Als dynamische daad richt de liefdesdaad zich op de wereld, die in al haar particulariteit verschijnt. Het belang van deze daad ligt in liefdesdynamiek die ze in de wereld brengt. Dit belang situeert zich vaak buiten de eigenlijke doelstelling. De liefdesdaad trekt een spoor van liefde in de wereld. Als blinde daad resorteert ze vaak in niet bedoelde nevenwerkingen. De vruchten van de liefde kunnen niet gepland worden. De liefdesdaad krijgt een plaats in de ketting van voorbijtrekkende naaste gestalten van de wereld. Als niet berekenende daad brengt ze liefde in de wereld. Dit onberekend handelen, vanuit de overvloed van het eigen bestaan, kan de goddelijke wereldorde dichterbij brengen. Omdat dit handelen echter geen doelgericht en resultaatgericht handelen is, betekent dit dat de goddelijke wereldorde niet gevestigd wordt in een object. Er kan geen sprake van een totalisatie van de eeuwigheid.

Vanuit dit fundamentele onderscheid kan Rosenzweigs kritiek op de tirannie begrepen worden. In de passage over de tirannie werkt Rosenzweig de betekenis uit van het motto *In tyrannos* dat boven *Stern III* prijkt. De tirannie ontstaat wanneer het liefdeshandelen begrepen wordt als een doelhandelen. Het geëngageerde handelen ten opzichte van de wereld wordt gepromoveerd tot een doel dat in de historische tijd moet verwerkelijkt worden. De tirannie stelt zich tot doel de eeuwige voltooiing of het transethische toekomstperspectief te realiseren in de tijd. Hiertoe vergeet ze de oorspronkelijke gerichtheid op de nabije naaste om zich exclusief te richten op de verre naaste of de structurele naaste. In plaats van de voltooiing te versnellen, wordt ze uitgesteld. Deze omkering van doelhandelen en liefdeshandelen vindt een eminente illustratie in de lotgevallen van het communistische denken. Het messiaanse voorbehoud impliceert dat de geschiedenis echter nooit de realisatie van de openbaring kan

zijn. Het ethische handelen is niet gericht op de realisatie van een inhoudelijk idee van het goede, maar op het beleven van een kleine goedheid die sporen van liefde wil trekken in de wereld. Deze kleine goedheid, of het bijbelse doen van rechtvaardigheid, gaat samen met het besef dat de religieuze openbaringsrelatie transhistorisch is. De onherleidbare eigenheid van het joodse volk is een zichtbaar teken van de transcendentie en het trauma.

Levinas beaamt dat de politieke werkelijkheid verband houdt met de ethische relatie. In tegenstelling tot Rosenzweig stelt hij niet de positiviteit van de goddelijke openbaring centraal, maar de alteriteitsstructuur van de verschijning van de ander. Burggraave heeft aangetoond hoe dit tot een politieke opstelling leidt, getekend door intrinsieke gevaren.¹⁵ Elk systeem dreigt voorbij te gaan aan de tranen van het individu. De installatie van de idee van het goede leidt tot perversie. Het grootste schandaal van het kwaad bestaat er misschien niet in dat het lijden goede mensen treft, maar dat degenen die het goede willen, het kwade realiseren. Daarom behoeft elk institutioneel systeem correcties.

Beide auteurs hebben gemeen dat ze weigeren dat de openbaring of de ethiek zomaar politiek kan vertaald worden. Het kwade vormt immers de keerzijde van het goede. Rosenzweig lijkt echter afzijdiger te staan tegenover de mogelijkheden tot politieke vertaling van de openbaring. Het leven in de waarheid bestaat in een transhistorische beleving van de toekomst, wat Chaliër schitterend vertaald heeft als *L'histoire promise*.¹⁶ Levinas lijkt eerder overtuigd van de mogelijkheden en de noodzaak van de politiek. Het trauma van de Tweede Wereldoorlog is een cesuur die impliceert dat elk denken moet getoetst worden op zijn politieke implicaties. Dit betekent dat de werkelijkheid van het *il y a* in elke filosofie opduikt, binnen het denken zelf. Rosenzweig kon misschien nog geloven in een filosofie die een permanente kritiek betekent op elk eendimensioneel systeem; Levinas staat voor de uitdaging niet vrijblijvend te denken. Het denken van de transcendentie mag niet losgekoppeld worden van een sociaal-politiek denken. De niet-totale verwarring van de Eerste Wereldoorlog liet nog een profetisch en apocalyptisch denken toe. De stabiliteit van de fysieke en historische omstandigheden bleven immers nog bewaard. Het totale kataklysm van de Tweede Wereldoorlog gaat echter zelfs het voorstellingsvermogen van de mens te boven.¹⁷ De systematiek van een utopisch denken dient dan ook plaats te maken voor een door en door geëngageerd denken. De heiligheid bestond bij Rosenzweig in de liefdevolle openbaringsrelatie en de transhistorische beleving van de waarheid in de zichtbare, liturgische gestalte van het jodendom. Levinas

15. R. BURGGRÆVE, *Levinas over vrede en mensenrechten*, Leuven, Acco, 1990.

16. C. CHALIËR, *L'histoire promise*, Paris, Cerf, 1992.

17. Cf. G. STEINER, *Martin Heidegger*, Kampen/Kapellen, Kok Agora/Pelckmans, 1994, 9-14.

schrijft dat de honger van de ander het enige heilige op de wereld is.¹⁸ De fundamentele verschuiving tussen beide denkers bestaat erin dat Rosenzweig de openbaringsrelatie centraal kon stellen in zijn systeem terwijl Levinas elk mogelijk systeem doorbreekt door de ethische alteriteitsrelatie centraal te stellen. De dreiging van het kwaad vormt dan ook geen punt waartegen men zich kan afzetten in een progressieve dynamiek, maar kleeft aan elke mogelijke ethische realisatie.

18. E. LEVINAS, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme* (Biblio Essais 4019), Paris, Albin Michel, 1984⁴, 10.

Buber and Levinas. From Dialogue to substitution¹

M. Poorthuis

§ 1: *Dialogical existence according to Buber*

The position that one's relationship to the other has an irreducible character and should be distinguished from the objectifying relationship of the subject to the world, was perhaps first formulated a few centuries ago. This position, however, was certainly not articulated in an elaborate philosophy until the 20th century².

The presence of the other person cannot be properly understood as merely part of the world, that offers itself to my comprehension. Certainly it is possible to describe and analyse the other person and to note his component qualities, but this act of my consciousness (reflected in descriptive language) is secondary. Primarily there is the life of dialogue and of encounter. In encountering the other I speak to him in vocative language. My relationship with the other is not an event within my consciousness. The philosopher Gabriel Marcel, who formulated the same dialogical principle nearly contemporaneously with but independently of Buber, states very aptly: "The encounter does not take place in the one or in the other participant, nor in a neutral unity that embraces both participants, but verily *between* them, in a dimension that is only accessible to them"³. This 'between' ('Zwischen') is the immediate and unmediated relation, that is impervious to any attempt to objectivation or systematisation. In order to avoid a psychological interpretation of the dialogue, one might even emphasise the ontological status of the 'between'. Thus the relationship to the other should be distinguished from my awareness of that relationship. To give an example: guilt feelings belong to the psychological realm. Guilt however implies a relationship. Thus it is perfectly possible to have guilt feelings without being guilty and alas vice versa: being guilty without feelings of guilt, is also possible.

Not only the field of therapy has been enriched by this dialogical thinking; many traditional theological expressions have been reformulated in the framework of dialogue. Revelation for example appears to be not a set of supernatural truths, but dialogue itself in the truest sense, the relationship

1. Originally published in *Annales de Philosophie* 15(1994), 51-64. Thanks to Poorthuis who admitted to reprint the text in a lightly adapted version.

1. See M. BUBER, 'Zur Geschichte des dialogischen Prinzips', in *Werke I*, München (1962), 293-305.

2. G. MARCEL, 'Ich und Du bei Martin Buber', in P.A. SCHLIPP / M. FRIEDMAN (eds), *Martin Buber*, Stuttgart (1963), 37. Compare M. BUBER, 'Elemente des Zwischenmenschlichen', *Werke I*, 272.

between I and the Eternal Thou. And not to forget, in philosophy this dialogical thinking may be called a Copernican revolution. Buber replaces the question: what is man? or: what is the subject?, or even more specifically: Who am I?, with two fundamental pairs: I - thou and I - it, and thereby rejects any speculation on 'the I' in isolation. The ego of classical Western philosophy is dethroned by Buber and its primacy as cogito denied: "I become by thou" (Ich werde am Du)⁴. All human activity can be understood in terms of the two pairs: I-Thou and I-it. The priority of the I-thou over the I-it should not be forgotten: "All real life is encounter"⁵. Individualism and collectivism are no longer the two alternatives of human existence, for both forget the dialogue. Dialogue frees man of his imaginary isolation and loneliness and protects him against collectivistic depersonalisation⁶. Dialogue is the rich source of meaning and the real field of human existence.

This summary, brief as it may be, conveys already the compelling force and persuasive rhetoric of Buber's thought. It shouldn't deter us, however, from investigating some penetrating problems.

The first question deals with the factual basis of this thought. If the basis of it is rooted in experience and not in preconceived dogmas or in specific particular convictions, it should be possible for everyone to recognise the I-thou relationship. It seems, however, that for Buber the I experiences the dialogue in the same way as the Thou. The dialogue is mutual, vice versa. However, a subject thinks as 'I' and his experience remains a first-person account. A philosophy that pretends to communicate truth about and for all people (and without this pretention one could better speak of meditation or aphoristic thought), cannot speak about I and Thou without taking into account the fundamental difference between the two.

A second question focuses upon the relationship between the I-thou and the I-it. Buber admits (and even considers it unavoidable) that between human beings an I-it relationship may occur. All the social sciences, but also politics and economy perceive man in terms of an I-it relationship. The authentic approach, however, is the I-thou relation. The problem is not the acceptance of these two ways but their relationship. How does the I-thou relationship influence and criticise the I-it, e.g. my way of dealing with possessions, politics and power? If the I-thou relationship is far beyond the I-it, and not 'contaminated' by it, how is an element of hypocrisy and alibi in dealing with daily life to be avoided? (One will notice an analogy here to the relationship of politics to

religion). The same problem can be phrased in still another way: If the I-thou relationship is the primary relationship, how can I avoid excluding third persons? Is my dialogue with the other not *ipso facto* a gross injustice to the excluded third person, who is my neighbour too? Is the dialogue in that respect maybe nothing but an 'egoisme à deux'?

We will deal with these questions by following in the tracks of the French Jewish philosopher Emmanuel Levinas. He never fails to underline his being tributary to Buber. His criticism of Buber is always combined with appreciation of Buber and hasn't the pretention of 'correcting' him⁷. The notion of the history of philosophy consisting of thinkers correcting their predecessors is misleading in every respect. Nevertheless, Levinas' criticism can be considered as a powerful challenge of Buber's thought and may lead to a radicalisation of it.

In order to understand his objections we first turn briefly to his description of the subject in the world and in relation to the other (§ 2). This enables us to understand the background of Levinas' objections to Buber (§ 3). A biographical comparison may shed some light on the differences between Levinas and Buber (§ 4) but Levinas' objections should ultimately be appreciated on a philosophical level (§ 5).

§ 2: *The life of the subject in the world according to Levinas*

In the classical philosophical description of man in the world, a subject is surrounded by a variety of phenomena. The subject's task is to appropriate these phenomena by an intellectual act of identification. The totality of the world presents itself to the subject's understanding. The primary form of language is the monologue. Among all phenomena the subject recognises other human beings as well, and he realises by a combination of perception and introspection that they too, are subjects in the world like himself. He considers them 'alter ego's', involved in the same human activities.

Levinas exposes this thinking as totalitarian, not because it lacks true elements but because it doesn't do justice to the whole of reality. Levinas criticises the primacy of objectifying thought. First he sets out to describe the situation of the subject in the world. This situation is an abstraction and precedes logically (but not chronologically) the social situation. In conformity with later phenomenology he emphasises the secondary character of the objectifying act of the subject and in this respect distances himself from his teacher Husserl.

6. See E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, The Hague (1961), 41 and 'Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie', in: *Hors Sujet*, Montpellier (1987), 50, also in H. GORDON/J. BLOCH (eds), *Martin Buber. A centenary volume*, New York (1984), Compare: 'A propos de Buber: Quelques notes', in: *Hors Sujet*, 62.

3. *Idem*, 'Ich und Du', *Werke* 1, 85.

4. M. BUBER, 'Ich und Du', *Werke* 1, 85.

5. 'Das Problem des Menschen', *Werke* 1, 400-407.

Primarily the subject in his bodily existence *enjoys* the world, his world. The realm of the self is extended to whatever he encounters: water, food, sunshine. The whole world seems to conform itself to the needs of the subject. This bodily existence shouldn't be denounced as inauthentic; it is the concrete happiness of the solitary individual that "as a joyful force goes it's own way"⁸.

To think of an apple is fundamentally different from enjoying an apple and even different from being conscious of the enjoyment. Thus the theoretical objectifying act is an act 'by hindsight'. The subject enjoys his world and is as such independent and separated from otherness. Levinas calls this "the economical existence" of the subject.

Until now the subject hasn't been confronted with an otherness that radically obstructs his expansion. According to political philosophy, the confrontation with other persons threatens the subject in such a way that a state of continuous war might result: he decides to make an agreement. The basis of that agreement, however, remains self-interest: *homo homini lupus* (man is a wolf for man). This Hobbesian line of thought implies that the state is merely a suspension of war and the result of a mutual limitation of self-interest. Freedom isn't fundamentally altered by the subject's confrontation with the other, only limited. But if civilisation is merely the mask, that covers brutal self-interest and the instinctive drive to kill, in the name of what value do we protest against violence and murder? We are forced to admit that these are the logical and legitimate consequences of our conception of the nature of man.

Levinas diverges at this point. The subject's confrontation with an other human being isn't comparable to his relation to any of the other phenomena. The other cannot be understood as part of my world and doesn't derive his significance from any preconceived idea, horizon or culture. His face resists my expansion in a strange way: on the one hand vulnerable and naked, on the other hand commanding and sovereign. Even without and before speaking a word, his human face 'speaks' a commandment: Thou shalt not kill. The presence of the other doesn't imply a mere limitation of my expansion but a fundamental revolution. My expansionist activity didn't bring me to self-consciousness, but now I discover myself in front of the other. Thus my self-consciousness isn't a theoretical act, as Western philosophy maintains, but moral: my expansion is denounced as aggression. It is important to note the permanent role of my bodily existence. The encounter with the other doesn't rob me of my bodily existence in order to introduce me to the life of dialogue, on the contrary. The very being of

7. In studies on Levinas this enjoying existence is often neglected or treated as preliminary. But in the main work of LEVINAS, *Totalité et Infini*, the phenomenological descriptions of the enjoying subject comprise some 25% of the work!

the other affects me deeply in what is maybe more dear to myself than my own existence: eating, drinking, my home, my economical existence. My body is vulnerability, exposition to the other and exceeds my consciousness of my body. This means that my responsibility for the other exceeds my consciousness principally. Possession and enjoyment feature *from the outset* in my relationship with the other and are transformed into donation and hospitality. Levinas doesn't hesitate to characterise this confrontation with the other as an obsession, a trauma and a never-ending anarchistic enigma that disturbs my order⁹.

The other summons me to an unlimited responsibility. There is no room for choice; even before I am able to say yes or no, I am summoned. This responsibility (even for what I haven't done) is my unique election, revealing the ultimate significance of my subjectivity: subject, supporting the whole. This significance can no longer be expressed in ontological terms: substitution is the ethical term for my infinite responsibility for the other¹⁰.

We should realise that Levinas is not speaking here about *human* existence as such but about (and from the perspective of) the difference between me and the other. The concept of 'man' implies an equality but hides an inequality: the difference between me and you, my surplus of responsibility towards the other that can't be reversed. The I-thou relationship is asymmetrical; the other is not an alter ego. Of course, one could object that that same responsibility of mine also applies to the other, who is also an 'I'. Levinas' answer, however, would be that I cannot decide that for the other; that is his affair. My responsibility is my own unique affair and forms my subjectivity. At the moment that I emphasise the other's responsibility I would benefit from that and thereby annul the asymmetry. My responsibility would not be unselfish but contain ulterior motives to be rewarded! It is clear that these ethics cannot be preached to anyone except to myself. Levinas' philosophy may aptly be called "humanism of the other", or even: "legitimate materialism of the other". Of course my needs are material, says Levinas, but the needs of the other are my highest spirituality!¹¹

Until now we have dealt only with the I-thou relationship. How Levinas introduces the other human beings, in short the political reality of society? Levinas emphasises that the political realm is by no means a degradation or a

8. See especially the later works of LEVINAS, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, The Hague (1974) and *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier (1972).

9. See *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, 125-166 and *Humanisme de l'autre homme*, 91-99.

10. See *Difficile Liberté*, Paris (1976), 12. Compare: "We open easily our hearts for the oppressed. With some more difficulty our wallet. And with the utmost difficulty the doors of our houses". In: *Du Sacre au Saint*, Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris (1977), 16. Compare: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, 94 with reference to Isaiah 58.

diminution of the I-thou relationship¹². Other persons (the 'third person') are already implied in my encounter with the other. My infinite responsibility towards the other who is my neighbour needs to be divided over the neighbours of my neighbour. The distinction between close neighbours and remote neighbours is already in itself unjust. Only in the realm of institutions and politics justice can be done to the needs of all others. Outside that realm the I-thou relation is nothing more than charity and the intimate love of a couple, to the exclusion of third persons. Scorning the political institutional reality amounts to hypocrisy.

Does that mean that Levinas uncritically accepts political reality and embraces without hesitation the form of the state? On the contrary: the institutional realm isn't able to do justice to the uniqueness of the other, but treats him as a species of mankind, not as a 'thou'. Ipso facto this implies injustice. The only justification for the existence of the political reality is formed not by defending my rights but by defending the rights of the other. Without that, politics is only stalinism, protection of self-interests. The political realm does not mean the limitation of my freedom but the distribution of my infinite responsibility for the other over all others. The political realm never fully absorbs my responsibility but is nonetheless an indispensable means of fulfilling my responsibility. In the political realm the incomparable is by necessity compared: the other persons. But this equality of men is already expression and outcome of an inequality: the difference between me and the other that implies a non-indifference towards the other, my surplus of responsibility. Language itself shares with politics this dual character of general equality. In language the equality of men and the sharing of goods is expressed by having words in common. The uniqueness of the other, however, is betrayed by language. The concept of 'man' both expresses the distribution of my responsibility over all 'thou's' and fails to do justice to the uniqueness of that single *other* person before me. The other is not 'man' but 'thou'.

The role of the third person in the thought of Levinas also sheds light on his perception (or non-perception) of God. He denies not only the possibility of a thematic knowledge of God *but also the possibility of a dialogical I-thou relationship with God*. God - if mentioning this word isn't already an abuse of language - can only be reached through my neighbour. God is a He, not a Thou! All religious expressions and experiences are primarily moral experiences. I cannot have an exclusive relationship of love with God while excluding the visible image of God - my neighbour. God's word is an *imperative* that only becomes comprehensible in the naked face of the human being in front of me.

11. See *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, 203.

One might even say that my neighbour is closer to God than I am, which precisely underlines the asymmetry of my relation to the other. Levinas strongly rejects the idea of a mystical participation and submersion of the subject in the divine realm, considering it the basis of idolatry. The subject maintains a separate free existence and is in that respect atheistic. The fact that man is capable of denying God is the Creator's greatest glory, exclaims Levinas¹³. Participation in the divine realm denies the freedom of the subject.

This brief exposé is of course insufficient for an adequate understanding of Levinas. By leaving out his careful analysis of the function of language, habitation, freedom and politics and only summarizing some conclusions, we might wrongly give the reader the impression, that the thought of Levinas is no more than a collection of arbitrary viewpoints. Particularly mistaken would be the idea of his thought being 'too optimistic' or 'too naive'. His philosophical thought should be challenged with the same weapons of careful reasoning and analysis. This summary, however, sufficiently enables us to appreciate the background of Levinas' objections to Buber.

The similarities between the two philosophers are striking nonetheless. Both Levinas and Buber criticise the primacy of the objectifying act and focus attention on a forgotten party in Western philosophy: the other. The other person is the Archimedic point that sheds (new) light on familiar topics: ego, language, politics, the world. Descriptive language is no longer the primary language for the search for truth, but is preceded by the I-thou relationship. Dialogue should not be reduced to a process within human consciousness, Levinas and Buber emphasise, but be regarded as a reality in its own right. Remarkable is the parallel between the philosophers in their conception of subjectivity: the dialogical reality is unmediated and is only accessible to the subject itself and cannot adequately be perceived 'from outside'. This doesn't, however, imply irrationality or a certain 'weakness' of dialogical truth and its preliminary character, but proves that objective truth is ultimately based upon the relationship of the subject to the other. The implications for a political philosophy are far reaching: it is not the individual, who is the cornerstone of the state, as maintained in the philosophy of contract (e.g., of Hobbes, Rousseau), but the relationship of the subject to the other.

There is no question that Levinas and Buber have much in common. This, however, makes no less interesting the differences that may have already struck the reader in our survey. Levinas' explicit criticism of Buber brings the differences even more to light. We will now treat the most outspoken objections of Levinas to Buber.

12. *Totalité et Infini*, 30. Compare 'Une religion d'adultes', in *Difficile Liberté*, Paris (1976) 31.

§ 3: Levinas' objections to Buber's thought

In several places Levinas voices his quite strong objections to Buber's thought¹⁴. The *first objection* deals with the nature of dialogue. Levinas states that, in order for Buber to stay in keeping with his principle that dialogue cannot be described from outside but is only accessible to the subject itself, Buber should depart from the perspective of the 'I'. (The reader may recall of our first question to Buber at the end of § 1). "The peculiarity of the I-thou relationship resides in the fact that this relationship cannot be known from outside but only by the I, that is involved in the relationship. Therefore one cannot exchange the place of the I with that of the Thou". (...) According to Buber, however, the encounter can be reversed and is from left to right the same as from right to left. In ethics, in which the other is at the same time higher and poorer than myself, the I and the Thou are totally distinct, not because of any 'qualities' but precisely because of the dimension of height and majesty of the other. This constitutes a break with Buber's formalism".¹⁵

The difference between the Buberian symmetry and the asymmetrical relation that Levinas defends is also manifest in their conception of the language of the I-thou. Buber speaks about the vocative between I and thou and vice versa, Levinas about the accusative and the imperative that the face of the other conveys to me (but not vice versa). *My response is responsibility*. This imperative and response are not rendered in actual words but is a bodily language that *precedes* language as a system of signs and references. Language as such contains already objectivisation and as mediation 'contaminates' the unmediated I-thou relation (although language is also tributary to the I-thou relation)¹⁶.

13. Levinas' most elaborate article is: 'Martin Buber und die Erkenntnistheorie', in P.A. SCHILPP/M. FRIEDMANN (eds), *Martin Buber*, 199-134, and Buber's answer, 569 and 619-621. Buber and Levinas exchanged letters about their disagreement: M. BUBER, *Briefwechsel III*, Heidelberg (1975), 582-584 and 691. A french translation of the article and the discussion with one additional letter of Buber in E. LEVINAS, *Noms Propres*, Montpellier (1976), 29-55. Besides the articles mentioned in note 6 above, see 'La Pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain', in: *Hors Sujet*, 15-33, and S.C. ROME (ed.), *Philosophical Interrogations*, New York 1964, 23-26 (questions by Levinas) and 27-29 (Buber's answers).

14. 'Martin Buber und die Erkenntnistheorie', 131. Compare *Totalité et Infini*, 40 and S. STRASSER, 'Buber und Levinas, Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz', in: *Revue Internationale de Philosophie*, 126 (1978), 521.

15. Levinas distinguishes between 'le Dire' and 'le Dit'. Compare a similar criticism of Gabriel Marcel on Buber's conception of language: 'Ich und Du bei Martin Buber', in P.A. SCHILPP/FRIEDMANN (ed), *Martin Buber*, 38, 604. Compare LEVINAS, 'Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie', in: *Hors Sujet*, 49.

The *second objection* is connected with this differing view on language. For Buber, dialogue is a spiritual communication between friends, says Levinas, and Buber's dialogue "doesn't enable us to account for (except as an aberration, a fall or a sickness) a life other than friendship, e.g. economy, the search for happiness, the representational relation with things. They remain in a sort of disdainful spiritualism, unexplored and unexplained".¹⁷ Elsewhere Levinas clarifies: "One may wonder if not clothing the naked and feeding the hungry is the real concrete approach to the otherness of the other - more real than the ethereal air of friendship."¹⁸

This criticism becomes fully comprehensible only if we remember Levinas' description of the subject in the world as a being enjoying his bodily 'economical' existence. Levinas describes the I-thou relationship, but at the same time holds fast to his philosophy of the subject. Levinas clarifies his viewpoint with an interesting reference to rabbinic literature. "Loving with all thy might (= Mammon) should be recommended even when loving with all thy soul has already been asked for."¹⁹ And Levinas speaks elsewhere about Buber's "angelic spirituality" and remarks that man is privileged above the angels to receive the Tora (in other words: to be responsible for the other) precisely because of his bodily existence.²⁰

This midrash forms the background of Levinas' criticism of Buber. Of course Levinas doesn't use this text as an infallible proof of his truth over against Buber - such a use of religious 'auctoritas' would be the end of philosophy - nor as secret information about cosmological entities like angels. This text contains, according to Levinas, the rabbinic way of *thinking about man*. This antropocentric midrash has as such something to offer even to modern critical thinkers: the ethical significance of bodily existence of man.

16. *Totalité et Infini*, 40. Compare M. NÉDONCELLE, 'Remarques sur l'intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Levinas', in: *Mélanges André Neher*, Paris (1975), 33.

17. 'Martin Buber und die Erkenntnistheorie', 132.

18. BUBER, *Briefwechsel III*, 584. The Shema Jisraël (Deut 6,5) contains the sentence "with all thy might" and the Talmud asks why that is mentioned, if life (soul) itself is already asked for. Rabbi Eliezer answers that some people value their might (= mammon, money) more than their life! Thus also the material dimension should be included. See *Bavli Berachot* 61b.

19. 'Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie', in: *Hors sujet*, 57. See also 'Une religion d'adultes', in: *Difficile Liberté*, 30. Compare *Bavli Shabbat* 88b on the jealousy of the angels and their protest against the giving of the Tora to Moses. Moses persuades the angels by pointing to the liberation from slavery, to the commandment to rest and regulations about work and trade in the Tora, notions that have no meaning for angels.

The alleged lack of ethical value in the Buberian dialogue is confirmed, according to Levinas, by the fact that an I-thou relationship is possible with things as well. Levinas concludes: "The I-thou relationship retains a formal character."²¹

A *third objection* is related to the question already posed at the end of § 1: How can the I-thou relationship avoid the exclusion of the third person? According to Levinas, Buber's I-thou relationship describes the intimacy of a couple.²² There is nothing against that intimacy - Levinas himself devotes quite a few pages to eros and the feminine - but it should be distinguished from the strictly ethical relationship between me and the other. There justice, not love should be the key-word. To recognize the need for social justice but to refrain from the institutional means to realise it, leads to hypocrisy of pious intentions, says Hegel. Charity without justice is maybe no more than self-flattery. The protest of the individual against the state as such is, according to Levinas, defenseless in face of this accusation of hypocrisy.

But this doesn't mean that state or history should have the last word in the judgment on moral issues. Worldhistory is *not* worldjudgment, Levinas objects to Hegel's wellknown quotation of Schiller. We have seen already that for Levinas the third (and fourth) person is from the outset included in my relationship with the other. A protest against the state *in the name of the rights of the other*, however, is preeminently powerful, as the protection of the rights of the other is the only valid justification for the existence of the state. "The emergence of the state out of the ethical order should be regarded in light of my responsibility for the third person next to my neighbour."²³ This collective realm corresponds with the generality and objectivity of language. In that respect the objectifying relationship to the things, the I-it relation is, according to Levinas, not ethically neutral but tributary to the I-thou relation. Why should I wish to use commonly shared words if I am not prepared to share my world with others? The Buberian dualism of I-thou and I-it, of the personal and the objectifying relationship may be surmounted if one considers in this relationship with the other the role of the third person that requires thematisation, comparison, objectivation and knowledge.²⁴

20. 'Martin Buber und die Erkenntnistheorie', 133 and 128-130. I don't consider this a misunderstanding on the part of Levinas as S. STRASSER, 'Buber und Levinas', 518 does, but interpret it in connection with the other objections as a lack of ethical value in the Buberian dialogue according to Levinas.

21. *Totalité et Infini*, 129. Compare LEVINAS, 'Le Dialogue', in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris (1982), 229.

22. 'A propos de Buber: Quelques notes', in: *Hors Sujet*, 66.

23. Compare *ibidem*, 68.

Unfortunately, Buber's answers are quite short. Am I wrong in my impression that he does not adequately respond to the objections? Facing criticism was perhaps not Buber's forte. "Levinas is extremely mistaken in his assumption that the 'purely spiritual friendship' is for me the summit of the I-thou relationship. On the contrary, this relationship grows stronger when two persons without a shared spirituality and who even may have conflicting intentions face each other and recognize each other even in the most difficult discussions for the person that he is (...). No ether, as Levinas assumes but the hard reality of our human earth.

In contrast to myself Levinas praises caring for the other as the authentic approach to the otherness of the other. In my view one can learn from experience that whoever has this authentic approach anyway, will find it in the care for the other as well; but whoever lacks this approach anyway, may clothe the naked and feed the hungry the whole day, and still have trouble in saying a real thou.

When all are clothed and fed, does the real ethical problem become apparent."²⁵

So, according to Buber, it is possible to care for the other without acknowledging his otherness and to acknowledge his otherness without taking care as well.

This last objection is levelled more often against Levinas. The meaning of life cannot be found only in feeding the hungry, it is said, for what remains to be done once everybody has been fed? It seems to me that this objection fails to appreciate the real intent of Levinas and the paradigmatic nature of Levinas' sayings. The meaning of life can't be discovered by a solitary individual even if he is a philosopher. Moreover my encounter with the other involves not only words but action: my whole bodily existence, kinesthetic experience, and my enjoyment of the world. The other's appeal for justice solves by no means all my existential problems e.g. my fear of death, but puts them in proper perspective: fear of murder takes precedence over fear of my own death.

Let us now attempt an explanation of the difference in outlook between Buber and Levinas. Differences in background certainly account for some of the maior divergencies.

§ 4: A biographical elucidation

Levinas strongly emphasises the imperative and ethical character of the encounter whereas Buber envisages the encounter as vocative and as exaltation of the instantaneous moment. For Levinas, even the relationship with God is

24. P.A. SCHLIPP/M. FRIEDMANN, *Martin Buber*, 620.

primarily ethical and 'mediated' by the relationship with man, whereas Buber considers an I-thou relationship with God perfectly possible. There is no doubt that these differences correspond to the divergent attitudes towards the commandments, the halacha and institutionalised religion.

Buber's scepticism towards institutionalised religion kept him far from synagogue and halacha, which he apparently associated with petrified dogmatic rules. These general rules of an outward system can't do justice to the uniqueness of the encounter, Buber may have felt. Levinas lives as an orthodox Jew, recognising the moral fragility both of institutionalised religion and of undisciplined religious experience. The uniqueness of the encounter corresponds to the uniqueness of *my* responsibility. According to Levinas this uniqueness is not denied but on the contrary implied in Tora and mitzva and in the concept of chosenness. The reader may be reminded of a similar difference of opinion between Rosenzweig and Buber condensed in articles and in an exchange of letters. Rosenzweig in his article *Die Bauleute*, emphasised revelation as commandment (mitzva), while for Buber the uniqueness of revelation couldn't be captured in rules.²⁵ Levinas' criticism of Buber deals however with a strictly philosophical topic: the nature of encounter and of dialogue as such and is not meant as a defense of Tora and halacha, which belong to the realm of the philosophy of religion. Nevertheless the connection between the two topics is evident.

Buber's involvement with chassidism and his idiosyncratic and even 'anarchistic' interpretation of it, and in addition to that the very subordinate role of Talmudic learning even in his Bible translation, creates an atmosphere widely different from the 'mitnagdim' background of the Lithuanian Levinas. Levinas' emphasis on rigorous Talmudic learning as the only authentic way both to Jewish thinking and to the Jewish understanding of Scripture, as well as his suspicion of ecstatic mysticism and theological speculation, are all evident proofs of this background. Although Levinas doesn't reject Jewish mysticism rooted in Talmudic learning and practise (compare his admiration for Rabbi Chaim of Wolozhin, disciple of the Gaon of Vilna),²⁷ he criticises Buber for his speaking too explicitly about God, which he considers too theological. Even Levinas' numerous commentaries on Talmudic passages avoid a theological approach, trying to understand religious terms in the perspective of interhuman relations. In

25. See the convenient collection of material edited by N. GLATZER, *On Jewish Learning*, New York (1965) and compare M.S. FRIEDMAN, *Martin Buber. The life of dialogue*, New York (1960) 263-265.

26. 'A l'image de Dieu d'après Rabbi Haim Voloziner', in: *L'au-delà du verset*, Paris (1982), 182-200 en E. LEVINAS, 'Judaïsme et Kénose', in: *A l'heure des nations*, Paris (1988), 138-151.

this way he achieves a harmonious confluence of the philosophical and the talmudic approach.²⁸

As is well known, the mysterious person Shushani, a talmudic teacher, physicist, a linguistic genius and a vagabond, inspired in Levinas after the war a renewed interest in the Talmud. This talmudist Shushani likewise rejected theological speculation and considered the cultivation of inner religious experience suspect.²⁹ Let us note in passing that Levinas' thought is on the one hand philosophically no less thorough than Buber's, but on the other hand stems from an equally thorough reflection on traditional Jewish sources. The common idea that one has to liberate himself from religious tradition in order to philosophise, cannot be applied to Levinas.

Buber's interest in the charismatic miraculous leadership of the zaddik differs clearly from Levinas' emphasis on learning. For Levinas the Tora is "not in heaven" (so no heavenly voice or charisma is needed) and he quotes approvingly the dictum that the sage is above the prophet because the sage doesn't need miracles to persuade.

The philosopher Strasser has compared Levinas to a prophet who condemns idolatry outright both in its ancient and its modern totalitarian forms, whereas Buber is more like an artist, a seeker of wisdom, receptive to positive and divine elements in even the most blatantly pagan expressions.³⁰ For Levinas, monotheism means *no* to all forms of idolatry and is in that respect more closely related to atheism than to religion as such.

Buber's appreciation of the 'primitive' mentality as being so close to that of the I-thou,³¹ contrasts sharply with Levinas' condemnation of the primitive mentality as participation and submersion in the divine and as denial of the integrity and independence of the subject. "The primitives are absolutely before the Revelation, before the light".³² In the same vein Buber's appreciation of the

27. Compare my article: "Beiden zijn woorden van de levende God". Over de Talmoedhermeneutiek van Emmanuel Levinas, in: *Bijdragen*, 50 (1989), 394-413. My dissertation will contain a further exploration of Levinas' Talmudic commentaries.

28. F. POIRIÉ, *Emmanuel Levinas*, Lyon (1987), 125. For a romanticised portrait of this remarkable person, see E. WIESEL, 'Le juif errant', in: *Le chant des morts*, Paris (1966), 119-144. For the idea of inner religious experience as a form of idolatry, see also CHAIM OF WOLOZHIN, *Nefesh Hachaim*, IV, introduction.

29. S. STRASSER, 'Buber und Levinas', 524-525. Compare BUBER, 'Gog und Magog', *Werke* III, 1097. Strasser says: "Aren't both types, the prophet and the seeker of wisdom, familiar in the Jewish tradition for millennia?"

30. See 'Ich und Du', *Werke* I, 90-93.

31. *De l'existence à l'existant*, Paris (1947), 99.

child as paragon of the life of encounter may be opposed to Levinas' description of Judaism as a "religion for adults".³³

In conclusion, Buber's scant attention to the political implications of the I-thou relationship may stem from his admiration for anarchism, which so clearly opposes the repressive nature of the state.³⁴ Levinas, although no less critical of the violence of the state and himself deeply shocked by the breakdown of Western democratic civilisation in Nazi-Germany (he never set foot in post-war Germany), admires the Western democratic principles, which he came to know as a student in France in 1923. His philosophy may be considered a continuous struggle against all forms of totalitarianism, including that of the state, which forces him to develop a positive conception of the state as well.

§ 5: A philosophical appraisal of Levinas' objections

A biographical background clarifies the living experience that lies at the root of every major philosophical thought. As such it may offer a fuller picture. It cannot, however, serve as an explanation, or as a complete justification of that philosophical thought. A philosophy must also be relevant to people who don't share the same experience and background. Otherwise it might in our case better be called 'Jewish thought', without more ado. Our biographical approach (which could be examined much more deeply) should thus be complemented by a philosophical appraisal. We now leave aside the question whether Levinas has done full justice to Buber's work and if passages like: "Love is the responsibility of an I for a Thou."³⁵ or "One can trust the world because this (other) person is there."³⁶ might shed a different light. Of course one cannot solve the question of the implications of the I-thou for the I-It by merely emphasising the importance of politics and economics. And ultimately the question should not remain on the level of literal interpretation: what Buber or Levinas precisely think, but on the level of reality: what do *we* think is right and which thought do *we* think does full justice to reality as we see it. Only an philosophical appraisal can do justice to that question.

It seems to me that in Levinas two different philosophical trends are combined: existential phenomenology and dialogical thinking. Both aim to criticise the traditional philosophical idea of the primacy of objectifying thought

32. 'Ich und Du', *Werke I*, 94; *Difficile Liberté*, 25-41. Compare p. 79: "Enthousiasm means being possessed by a God. Jews don't want to be possessed, but want to be responsible."

33. 'Pfade in Utopia', *Werke I*, 836f.

34. 'Ich und Du', *Werke I*, 88. For Buber's interest in social thinking, see his concept of 'We', *Werke I*, 373 and his idea of the 'interhuman', *Werke I*, 269.

35. Ueber das Erzieherische, *Werke I*, 803.

and of the autonomy of the subject.³⁷ Phenomenology tries to describe the subject's life in the world as bodily existence. Theoretical consciousness appears then as a derivative of this existence in the world.³⁸

Dialogical thought regards the other person as an entity, that cannot be reduced to an element of the subject's consciousness. But in that respect dialogical philosophy rejects existential phenomenology too, because the latter would remain an egology, reducing the other to a moment of the subject's consciousness. The monumental book of Theunissen is structured along the opposition of these two almost irreconcilable trends.³⁹ The problem, however, with a complete rejection of phenomenological philosophy by dialogical thinkers is the ensuing lack of attention to themes as bodily existence, labour, perception, knowledge. The dialogue 'floats' above daily life. Levinas chooses 'the long way' towards the other instead of 'the short way' of dialogical thought, in order to adhere to philosophical principles, while at the same time transcending them from within. We noticed in § 2 that Levinas characterises the subject's bodily existence as enjoyment. This phenomenological approach criticises the primacy of objectifying thought *but at the same time gives dialogue its "economic" dimension*. Levinas' phenomenological descriptions of the subject (and of traditional phenomenological topics like language, freedom, society and intersubjectivity) reveal the other person as the hidden fundament, the 'primum intelligibile'. We may even formulate more specifically: the bodily existence of the subject that challenges the primacy of objectifying thought (as existential phenomenology maintains) is itself sign and significance of my responsibility for the other, a responsibility that transcends my *consciousness* of that responsibility (compare dialogical thinking). It can be stated that Levinas' criticism of Buber's 'spiritualism' originates in a careful phenomenological analysis of the subject's existence in the world and is a radicalisation of dialogical thinking. It seems to me that Levinas' criticism frees the Buberian dialogue of a naïve and unfruitful 'other-worldliness' and accounts for our human condition in a more precise way. Asymmetry versus a reciprocal relationship, imperative versus vocative, donation versus a verbal dialogue: "Only a subject that eats can live-for-the-other and

36. See M. THEUNISSEN, *Der Andere*, Berlin (1965), 246.

37. In a way psychoanalysis and marxism paved the way for the dethronement of the autonomous subject and of the primacy of theoretical consciousness.

38. *Der Andere*, 1-240 is devoted to phenomenology, 241-482 to dialogical thought. The Dutch philosopher Th. DE BOER, in his book about Levinas *Tussen filosofie en profetie*, Baarn (1976), 27-55 argues convincingly that Levinas cannot be placed in only one of the two trends of thought, but must be placed in both. The last paragraph of this article owes much to his book.

signify. The significance of living-for-the-other, has meaning only for beings of flesh and blood".⁴⁰

E. LEVINAS, *Tussen ons. Essays over het denken-aan-de-ander*. Vertaald door A. KALSHOVEN (Ambo Wijsgerig), Ambo, Baarn, 1994, 316 blz.

De Nederlandstalige lezers van Levinas kunnen van de luxe genieten dat het grootste gedeelte van de teksten van de joods-Franse filosoof vertaald zijn en dat er tevens een ruim aanbod aan secundaire literatuur bestaat. Na enkele kleinere werken, een reeks artikelen in *Het menselijk gelaat*, *Totalité et Infini*, *Autrement qu'être* en vele talmoedcommentaren is nu ook de boeiende bundel *Entre Nous* in vertaling beschikbaar. Een vertaling van *De Dieu qui vient à l'idée* zou de reeks nog kunnen aanvullen. Hiervan zijn er wel reeds verspreid een aantal fragmenten vertaald.

Tussen ons is een bundel teksten daterend uit verschillende periodes van de lange filosofische loopbaan van Levinas. Ongeveer alle belangrijke thema's uit zijn denken komen aan bod: de problematiek van de westerse ontologie, de houding tegenover de fenomenologie van Husserl en Heidegger, de verantwoordelijkheid voor de ander als basis van de ethische relatie, de gerechtigheid, de transcendentie, de tijd, het bewustzijn, de uniciteit, de plaatsvervangende, het Oneindige ... Samenvattend kan men stellen dat Levinas in de westerse cultuur en wijsbegeerte een gewelddadige of totalitaire trek ontdekt. De centrale plaats van het intentionele 'ik' betekent dat de gehele werkelijkheid binnen de immanentie wordt gestructureerd. Het ik treedt uit zichzelf om de wereld en de medemens naar zich toe te halen. Hiertegenover staat de ethische onherleidbaarheid van het gelaat van de ander die een appel vormt niet te doden. Wanneer de mens ingaat op dit appel, wordt zijn oriëntatie totaal veranderd. Niet het ik maar de ander staat centraal. Omwille van het feit dat er vele anderen zijn, moet de dialogische relatie tussen het ik en de ander ook opgebroken worden naar de derden toe. Op een finzinnige wijze weet Levinas aan te tonen hoe in deze ethische relaties het gelaat van de Oneindige zich steeds vertoont. Met dit krachtige denken, dat zeer verregaande consequenties heeft, brengt Levinas op een rationele en wijsgerige wijze een aantal ervaringen uit zijn joodse traditie binnen in de westerse wijsbegeerte. Dit impliceert niet dat de wijsbegeerte een apologetiek wordt van de religie. Integendeel, door deze inbreng wordt de wijsbegeerte in staat gesteld ervaringen te verwoorden die in hun oorsprong buiten het strikt wijsgerige discours te situeren zijn. Als nieuwe elementen kunnen ze de wijsbegeerte daarna van binnen uit verrijken.

Tussen ons lijkt voor twee redenen interessant. De door Levinas geselecteerde artikelen laten een verantwoorde kennismaking met zijn rijke denken toe. Wie zich niet de tijd kan veroorloven de grote werken van Levinas te lezen, vindt hier - naast *Het menselijk gelaat* - een goed alternatief. De moeilijkheidsgraad van de teksten varieert en enkele vraaggesprekken maken een vlotte instap mogelijk. De bundel is ook interessant voor wie reeds met Levinas vertrouwd is.

39. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 93, compare 91.

De diachrone doorsnede van zijn evolutie, vertegenwoordigd in artikelen verspreid over een periode van veertig jaar, laat de lezer toe de meanders in thematiek, woordenschat en stilistische uitdrukking te verkennen en in kaart te brengen. A. Kalshoven heeft met deze vertaling een belangrijk werk geleverd.

Luc Anckaert

ISVW-Zomercursus over de Talmoedcommentaren van Levinas

Opzet

Het joodse karakter van het denken van Emmanuel Levinas komt duidelijk tot uitdrukking in de verschillende commentaren die hij geschreven heeft bij de Talmoed, die zelf weer een commentaar is op de Thora. Levinas sluit in dit opzicht aan bij de eeuwenlange joodse traditie van luisterend zelf denken, van hernemen en vernieuwen. Hierbij bezit hij het vermogen om de klassieke rabbijnse bronnen tot leven te wekken. Toch blijft hij in zijn Talmoedcommentaren ook volop filosoof en stelt hij er zaken aan de orde die voor alle denkende mensen van betekenis zijn.

Tijdens de zomercursus wordt een selectie van drie Talmoedcommentaren van Levinas (in vertaling) bestudeerd. Daarin komen de volgende thema's aan de orde: de vraag naar de Messias als de vraag naar het heil; de man-vrouw verhouding, vergeving en berouw.

Programma

De nadruk ligt op de studie in werkgroepverband van de drie Talmoedcommentaren *Het begrip Messianisme; En God schiep de vrouw en Jegens de ander*. Binnen dit werkgroepverband worden tevens de bijhorende Talmoedteksten bestudeerd. Daarnaast worden er voordrachten en paneldiscussies aangeboden over *Levinas als joods denker* (M. Poorthuis); *De rabbijnse en Talmoedische literatuur* en *Vergeving en berouw in de joodse traditie*. Tenslotte wordt de film *The chosen*, naar het gelijknamige boek van Chaim Potok, bekeken en bediscussieerd.

M. Poorthuis, J. Duyndam, R. Veen, L. Anckaert, E. Moerdijk en L. Levi staan in voor de begeleiding van de werkgroepen. De week wordt georganiseerd in samenwerking met de Levinas-studiekring en de Interdisciplinaire Werkgroep Verhouding Jodendom-Christendom van de K.T. Utrecht.

Als voorbereidende lectuur wordt M. POORTHUIS, *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas. Vertaling, commentaar, achtergronden* (Folkertsma Stichting voor Talmudica), Hilversum, 1992 aangeraden.

Praktische informatie

De zomercursus vindt plaats van maandag 24 tot vrijdag 28 juli 1995 in het eigen conferentieoord van de ISVW *De Queeste* (Leusden, bij Amersfoort). *De Queeste* biedt zijn gasten volledig pension. Het conferentieoord beschikt over één- en tweepersoonskamers, alle voorzien van douche, toilet en telefoon.

Deelnameprijs voor het verblijf bedraagt 405 FL voor volledig pension en 220 FL voor een verblijf zonder overnachting en ontbijt (men kan in een eigen tent kamperen). De cursusprijs bedraagt 250 FL.

Wie interesse heeft, kan zich aanmelden bij de *Internationale School voor Wijsbegeerte*, Dodeweg 8, NL-3832 RD Leusden; tel.: 033-650700; fax.: 033-650541.

INHOUDSOPGAVE

Woord vooraf	1
L. ANCKAERT, <i>Trauma en transcendentie in het denken van Rosenzweig en Levinas</i>	2
M. POORTHUIS, <i>Buber and Levinas. From Dialogue to Substitution</i>	11
Recensie van E. LEVINAS, <i>Tussen ons. Essays over het denken-aan-de-ander</i> , Baarn, Ambo, 1994.	27
Aankondiging: Zomercursus over de Talmoedcommentaren van Levinas, ingericht door de <i>Internationale School voor Wijsbegeerte</i>	29