

*Mededelingen van de Levinas-Studiekring*

*Halfjaarlijks Bulletin*



LEVINAS - STUDIEKRING

---

2de JAARGANG, Mei 1996, 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  
Akkerstraat 37A  
B-8830 Hooglede  
051/24 50 58

Bijdragen en aankondigingen van publikaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen gestuurd worden naar de redactievoorzitter. De tekst wordt ingeleverd op diskette (WP50) en in tweevoudige outprint.

De *Medelingen* 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, Akkerstraat 37A, B-8830 Hooglede (voor Vlaanderen) en 5179094, Nedercamp 20, NL-3992 RP Houten (voor Nederland). Giften worden in dank aanvaard.

WOORD VOORAF

*Woord vooraf*

Bij de samenstelling van het voorjaarsnummer van *De Mededelingen van de Levinas-Studiekring* voelde de redactie zich verweesd. Het overlijden van Levinas in de vroege morgen van 25 december 1995 betekent dat de stem van een groot wijsgeer defintief verstomd is: alleen de taaltekens blijven, gegrift op papier en in het geheugen. Enkele leden van de Studiekring hebben een 'aandenken aan Levinas' geschreven. We vermelden in het bijzonder de tekst van Samuel IJsseling in *Filosofie-Magazine* en de tekst van Roger Burggraeve in het boek *De vele gezichten van het kwaad*.

In dit nummer brengen we U de tekst van het referaat van Mevrouw Liesbeth Levie over Levinas en Buber. Ze presenteerde haar lezing in de voorjaarsbijeenkomst 1995. In haar bijdrage beoogt ze het verschil in het denken van Levinas en Buber te verhelderen vanuit hun verschillende biografische achtergronden, resp. het Mitnagidiem en het Chassidiem-jodendom.

Naast dit artikel vindt men in dit nummer een voorbereidend *statement* van Ruud Welten ter voorbereiding van de volgende bijeenkomst. Op deze voorjaarsvergadering zal het woord ook gevoerd worden door Samuel IJsseling.

Tenslotte zijn we verheugd de publikatie te kunnen melden van het boek *De vele gezichten van het kwaad*. Dit boek is gegroeid vanuit de studiebijeenkomst te Leuven in het najaar van 1994. We werden toen toegesproken door R. Burggraeve, D. Pollefeyt, F. Terryn en L. Anckaert. *De vele gezichten van het kwaad* biedt een uitvoerige uitwerking van de referaten die toen werden gehouden. Het wordt aangevuld door een schroomvol aandenken aan Levinas, van de hand van Burggraeve.

Wil er nota van nemen dat het redactie-adres vanaf heden veranderd is. De redactionele correspondentie kan toegestuurd worden naar L. Anckaert, Akkerstraat 37A, B-8830 Hooglede.

Namens de redactie  
Luc Anckaert

## *Buber en Levinas in dialoog?*

*Liesbeth Levie*

De dialoogfilosofie zoals die aan het begin van de twintigste eeuw met name door Martin Buber geformuleerd is, moet volgens Levinas gezien worden als een kritiek op de westerse filosofie. Wat Buber kritiseert in de westerse filosofie, aldus Levinas, is het feit dat er in dit denken geen aandacht is voor de ontmoeting met de ander. Dit gebrek aan aandacht vindt zijn oorzaak in de centrale positie van het ik. Deze positie is Buber verankerd in de filosofie van Descartes.

### *A. Bubers kritiek op de westerse filosofie*

In zijn twijfelexperiment sluit Descartes immers iedere concrete relatie met de wereld uit, om binnen de muren van het bewustzijn bestaanszekerheid te vinden; in het bewustzijn wordt vervolgens het bestaan van de wereld gefundeerd. Het bewustzijn ordent verder alles wat het ervaart in een redelijk systeem. Het bewustzijn is als zodanig een onderdeel van een universele onpersoonlijke zijnsorde.

Buber is van mening dat de Europese filosofie voor dit ideaal een hoge prijs heeft betaald. Alles - inclusief de mens - wat vreemd is aan het bewustzijn, wordt door het bewustzijn ingekapseld en tot object gemaakt. Gebruiken en beheersen zijn dan de enige manier om met de dingen zoals die zich aan het bewustzijn voordoen, om te gaan. Hierdoor is het bewustzijn niet in staat om een relatie te leggen met iets wat niet tot hem te herleiden is. Omdat alles wat anders is gekend moet worden, ziet men af van de concrete ontmoeting en wordt de ander geabstraheerd en ondergebracht in wetenschappelijke theorieën en filosofische systemen. Aangezien alles wat zich aan de mens voordoet begrepen moet worden, in de meest letterlijke zin van het woord, is er voor het sociale aspect van relaties geen plaats. Er kan binnen deze traditie dan ook geen sprake zijn van een dialoog.

Het wezenlijk anders zijn van de ander wordt met betrekking tot het begrip dialoog in de westerse filosofie onderdrukt. Het gesprek tussen twee mensen dient slechts om subjectieve meningen van twee verschillende mensen te herleiden tot een objectieve, onpersoonlijke waarheid. Er is hierbij geen sprake van een ontmoeting met de ander, maar veeleer van het herstellen van de eenheid van het ik dat door de ander verstoord wordt. Er is eerder sprake van een monoloog dan van een dialoog.

De dialoog is namelijk geen wijze van spreken, aldus Buber, maar de transcendentie. De dialoog is de enige relatie waarbij de absolute distantie tussen een

ik en een ander niet op een gewelddadige wijze wordt vernietigd. Het gaat hierbij niet om een abstract onderscheid tussen twee verschillende termen in de een of andere conjunctie, maar om een scheiding tussen een ik en een niet tot dit ik te herleiden ander, die in de concrete ontmoeting tegenover elkaar komen te staan. De ontmoeting moet daarom opgevat worden als een bestaanservaring die ouder is dan het *cogito*. De ontmoeting met de ander gaat vooraf aan de reflectie van het weten, aldus Buber. De ander is geen 'éche' van het weten maar een surplus. De taal - de dialoog - dient in deze ontmoeting niet om de feiten van het bewustzijn uit te drukken, of om een ander tot mijzelf te herleiden, maar om een sociaal gebeuren te voltrekken en om mijn naaste nabij te komen. In het dialoogdenken wordt het kennen evenwel niet afgeschaft, maar krijgt een secundaire plaats toegewezen. Niet het kennen impliceert een onethische houding, maar de prioriteit van het abstracte redelijke denken boven het levende concrete.

### B. Levinas en Buber

Levinas deelt de kritiek van Buber op de westerse filosofie en heeft grote waardering voor Bubers ontdekking dat waarheid geen bewustzijnsinhoud is, maar dat wat tot geen bewustzijnsinhoud te herleiden is de ontmoeting met de ander is. Hij heeft echter grote bezwaren tegen de manier waarop Buber zijn dialoogbegrip heeft uitgewerkt.

Volgens Buber is de wereld verdeeld in twee sferen, de objectiverende sfeer waarin subject en object tegenover elkaar staan, Ik-Het genoemd, en de relationele sfeer, de Ik-Jij genoemd. Deze relatie die de voorwaarde is voor het ontstaan van een dialoog is essentieel voor het mens-zijn en is mogelijk omdat de mens van oorsprong in een wederkerige relatie met de schepper staat. Deze wederkerigheid komt niet tot uiting in een geïnstitutionaliseerde godsdienst, maar wordt in iedere concrete relatie met de ander verwezenlijkt. In deze verhouding vindt de mens zijn ware bestemming: *Ich werde am Du*. Deze wederkerigheid wordt door Buber als liefde gekarakteriseerd. Het gaat hierbij niet om een gevoel, maar om een ruimtescheppende kracht, tussen mensen.

Voor Levinas echter is deze begripsbepaling veel te vaag. In de sfeer van liefde kan namelijk ook sprake zijn van elkaar wederzijds bevestigen, ofwel Ik-Jij zeggen, maar Ik bedoelen. In plaats van een relatie met een ander is er sprake van egoïsme en behoeftebevrediging. Hierbij is liefde per definitie een vorm van egoïsme, omdat liefde het sociale uitsluit. De intimiteit van de liefde biedt geen plaats voor de naaste. Er is in de visie van Levinas met betrekking tot het dialoogbegrip van Buber wel een aspiratie naar de ander, maar zijn dialoogbegrip is niet in staat recht te doen

aan de ontmoeting met de ander. De enige relatie waarbij dat wel verwezenlijkt wordt, is volgens Levinas de ethische relatie. Er is tussen een ik en een ander pas sprake van een niet-egoïstische relatie, als de ander mij raakt, mijn bewustzijn openbreekt. Dit openbreken kan alleen als de ander mij tot de orde roept. Het fundament van de dialoog is dan ook in Levinas' perspectief ongelijkheid en de structuur van de dialoog is asymmetrisch. Levinas meent niet de belachelijke pretentie te hebben om Bubers dialoogbegrip te corrigeren maar wil in het in een ander perspectief zetten, het perspectief van het Oneindige.

Deze perspectiefwisseling wordt over het algemeen zeer positief geëvalueerd. Ik vraag me af of dit terecht is. Ten eerste denk ik niet zozeer dat er een ethisch moment ontbreekt in het denken van Buber, maar dat Buber er een andere opvatting over ethiek op nahoudt die sterk is beïnvloed door het chassidisme. Levinas' opvatting van ethiek is daarentegen sterk beïnvloed door het rabbinale jodendom. Levinas' ouders waren bovendien *mitnagidim*, tegenstanders van het chassidisme. Er lijkt dan ook een analogie te zijn tussen het religieuze meningsverschil tussen chassidische en *mitnagidim* joden over de plaats van de wet binnen het jodendom enerzijds en het meningsverschil tussen Buber en Levinas over hoe het dialoogbegrip uitgewerkt dient te worden anderzijds. Op basis van deze analogie wil ik proberen aan te tonen dat de door Levinas toegepaste perspectiefwisseling wel degelijk een correctie van Bubers dialoogbegrip betekent.

### C. Het meningsverschil tussen de Chassidim en de Mitnagidim

Het chassidisme is een joodse religieuze beweging die zich richtte tegen het intellectuele rabbijnisme. Deze rebellie tegenover het rabbijnse jodendom kan sociaal-economisch verklaard worden.<sup>1</sup> In zijn proefschrift over het chassidisme *De revolutie der vromen* schrijft Daniël Meijers hoe in Midden- en Oost-Europa de pogroms van de Kozakken onder Bogdan Chmielnici in 1648, die zo'n kwart miljoen slachtoffers eisten, een ernstige economische neergang tot gevolg hadden, waardoor zich verschillende sociale lagen begonnen af te tekenen in de joodse gemeenschap. Er ontstond een stand van geleerden en een stand van ongeschoolden. De betrekkelijk kleine, maar elitaire groep geleerden beschouwde de studie van de Tora

<sup>1</sup>De meeste commentatoren beschouwen het chassidisme als een religieuze sekte. Mijn voorkeur gaat uit naar de interpretatie van Daniël Meijers omdat hij in zijn uitleg van het chassidisme aandacht besteedt aan de sociaal- economische factoren die ten grondslag lagen aan de opkomst van deze beweging, en vandaaruit hun verzet ten op zichte van het rabbinale jodendom bergijpelijk maakt.

als voornaamste levensdoel en verwachtte steun van de joodse gemeenschap om hun geprofessionaliseerde wijze van studeren in stand te kunnen houden. De vele ongeschoolden hadden echter andere zorgen. Zij probeerden werkende het hoofd boven water te houden. Niet alleen hun gebrek aan kennis, maar ook hun economische omstandigheden bemoeilijkten de optimale naleving van de religieuze gedragsregels, die zowel tijd als geld kostte. Ook hierin onderscheidde de massa zich van de geleerde elite. In de economische en maatschappelijke ellende, veroorzaakt door pogroms van 1648, herkende de joden de 'geboorteweeën van de messias'. Dit maakte hen ontvankelijk voor de beweging van de messias-pretendent Sjabbattai Tswi (1626-1716) die evenwel valse hoop schonk aan de verpauperde massa's die hem volgden. Het bedrog kwam aan het licht toen hij, door de sultan van Constantinopel in hechtenis genomen, overging naar de islam. Deze gebeurtenis bracht een schok teweeg in heel de joodse wereld, maar nergens was de ontreddeering zo groot als onder de joden in Midden- en Oost-Europa. Met name in de Oekraïne, waar de joodse bevolking voor het merendeel uit ongeletterden bestond, nam de verslagenheid ongekende proporties aan. De rabbijnen, wier leerscholen als gevolg van de economische neergang aan de grond zaten, hadden zoveel krediet verspeeld dat zij amper hun leiderschap konden uitoefenen. Hoe moest het nu verder? Uitkomst bood het chassidisme.

Aan de wieg van de chassidische beweging stond een profetische leraar, Jisraël Ben Eliëzer (1689-1760). Bekend is hij geworden onder zijn erenaam Ba'al Sjem Tov (de *Besjt*). Zijn vader, een zekere rabbi Eliëzer, zou hebben gehoord tot de *tsaddikem nistariem*, de 'verborgen rechtvaardigen', een genootschap van mystici, waarschijnlijk omstreeks 1600 in Worms gesticht. Over de jeugd van de Ba'al Sjem Tov schrijft Daniël Meijers: "zijn moeder stierf bij zijn geboorte en enkele jaren later overleed ook zijn vader." Rabbi Eliëzer zou zijn zoon op zijn sterfbed op het hart hebben gedrukt elke jood zonder onderscheid lief te hebben. Deze gedachte zou één van de centrale waarden van het latere chassidisme worden.

Aanvankelijk niet meer dan een bescheiden kring rond de *Besjt*, groeide het chassidisme uit tot een volksbeweging gekenmerkt door warmte, levensvreugde en extatische religieuze beleving. Innige vroomheid werd verkozen boven spitsvondige geleerdheid. De rebbes, de chassidische leiders, maakten Tora en Talmoed, heel het erfgoed van de vaders, toegankelijk voor eenvoudige, nauwelijks geschoolde mensen. Het chassidisme had een mystieke inslag. De *Besjt* zocht aansluiting bij de Kabbalistische leer van Jitschak Luria. Vooral diens stelling van de 'tikkoen', het herstel van de gehele schepping, kreeg van hem grote aandacht. Maar terwijl Luria dit herstel in een verre toekomst voorzag en verbond met apocalyptische voorstellingen over de komst van de messias, leert het chassidisme dat elk moment

in de tijd de kleine poort kan zijn waardoor verlossing gebracht kan worden aan de enkeling.<sup>2</sup> In het heden, in het hier en nu, kon de *chassied* deel krijgen aan het ongebroken licht. Gods aanwezigheid manifesteert zich in vonkjes en stralingen, het gaat erom deze te ontdekken en met hun oorsprong te verbinden door iedere handeling met een heilige intentie uit te voeren. Zo ontstond er ruimte voor onbegrensde extatische beleving, waaraan eenieder zich mocht overgeven.

Het chassidisme kwam tot grote expansie onder Dov Ber van Mesritzch (1710-1772), leerling en opvolger van de *Besjt*. Meestal wordt hij aangeduid als de grote *Maggied* (=prediker). Hij ontwierp een nieuw type leiderschap dat zonder precedent was in de joodse geschiedenis: het ambt van *tsaddiek* (Hebreeuws voor gerechte), welke in het chassidisme een centrale plaats zou innemen. De *tsaddiek* groeide uit tot een leider met absoluut gezag: een boodschapper van God, een brug tussen de mensen en hun God. Elke *sjetl* kreeg zijn eigen *tsaddiek*. Volgens Daniël Meijers kwam deze keuze voor eenhoofdig leiderschap voort uit de vrees "dat er opnieuw een oligarchisch bestuursapparaat zou ontstaan waar enkele rijke leken de touwtjes in handen zouden krijgen. De machtige bestuurders konden alleen maar geweerd worden door uitsluitend afstammelingen, verwanten of vertrouwde leerlingen als opvolgers aan te wijzen. Anderen kwamen niet in aanmerking. Dit patroon ging langzamerhand een eigen leven leiden. Na enkele generaties was de erfopvolging een vanzelfsprekend feit geworden. Zo ontwikkelde er zich chassidische dynastieën."

Voor de rabbinale joden was de chassidische beweging een gruwel. In het rabbinale jodendom werd immers totaal anders gedacht over de komst van de Messias. In het Oude Testament is herhaaldelijk sprake van mensen die gezalfd worden met olie, als teken dat God hen uitgekozen heeft, als priester, profeet of koning. De messiaanse verwachting richt zich nu op de komende voltooiing van Gods koningschap. Het is de taak van de mens om de wereld hiervoor gereed te maken. De mens werkt op twee manieren aan die opdracht. Enerzijds door God als koning over de wereld te erkennen, anderzijds door zich te houden aan de verordeningen, die door hem als koning zijn uitgevaardigd. Deze verordeningen zijn de wetten van de Tora. Beide manieren om de wereld gereed te maken voor de komst van de Messias zijn nauw met elkaar verbonden. Erkenning van Gods koningschap is de basis voor het doen van de geboden terwijl deze niet alleen de erkenning van

<sup>2</sup> Deze vondst is gedaan door Alex van Heusden in het artikel *De keten der generaties* (in: *Werkshif voor Leerhuis en Liturgie*, 10e jaargang, nr. 2). Mijn beschrijving van het chassidisme is grotendeels aan dit artikel ontleend. Het beeld van de kleine poort heeft hij ontleend aan een 'these' van Walter Benjamin.

Gods koningschap zijn, maar ook de concrete invulling van die erkenning. Het wachten op de messias gaat gepaard met de hoop op toekomstige verlossing. Verlossing van het lijden in velerlei zin. Het gaat bij de komst van de Messias niet zozeer om zijn figuur maar om zijn verlossende functie. De chassidische opvatting dat we niet eindeloos op de verlosser hoeven te wachten maar op ieder moment verlost kunnen worden, betekent een aanval op de prioriteit van de wet in het jodendom. Er wordt immers in het chassidische jodendom niet uitgegaan van een afwezige God die zich alleen kenbaar maakt door zijn wetten, maar van een inwonende aanwezigheid Gods die zich in de wereld manifesteert, een God die altijd aanspreekbaar is.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat het razendsnel om zich heen grijpende chassidisme de nodige tegenstand ondervond van met name de gevestigde leraren. Zij verenigden zich onder de toepasselijke naam *mitnagidim* (tegenstanders). Het meest hadden de *chassidim* te duchten van Elia Ben Sjlomo. De Gaon van Wilna (1720-1797), een van de grootste geleerden uit de geschiedenis van het jodendom, beschouwde het chassidisme als een groteske vertekening van het jodendom, niet in het minst vanwege zijn verzet tegen de gevestigde orde der rabbijnen, wier zeggenschap almaar slonk. Hij leidde met krachtige hand de *mitnagidim* in hun openlijke strijd die zich richtte tegen het verval van de verstandelijke discipline zoals deze door de studie van de Talmoed werd gewaarborgd.

#### *D. De invloed van het chassidisme op het dialoogbegrip van Buber*

In een autobiografisch fragment, 'een bekering', maakt Buber ons duidelijk wat het religieuze in zijn jonge jaren voor hem betekende: uit de bestaande werkelijkheid getild worden, in vervoering het aardse achter je laten. Hij beschrijft hoe na een ochtend van religieuze vervoering een jongen bij hem aanklopt voor een gesprek. Ondanks dat Buber de jongen vriendelijk ontvangt en met hem spreekt, verzuimt hij te luisteren naar de vragen die de jongen hem stelt omdat hij teveel met zichzelf bezig is. Later hoort hij van vrienden dat de jongen gesneuveld is in de Eerste Wereldoorlog. De jongen had voordat hij ten strijde was getrokken maandenlang in diepe twijfel geleefd of hij wel of niet moest gaan vechten. Hij had gehoopt bij Buber steun te vinden voor het nemen van deze moeilijke beslissing. Vanaf dat moment is voor Buber het religieuze niet langer uit de werkelijkheid genomen zijn, maar juist present zijn op ieder moment dat iemand een beroep op je doet. Hij weet dan niets meer van het mysterie maar slechts van de volheid van elk vergankelijk oogenblik waarin de ander jou aanspreekt en om jouw antwoord vraagt.

Uit Bubers filosofie blijkt hoe trouw hij is gebleven aan deze bekeringservaring. Bubers filosofie staat immers in het teken van het geven van een beschrijving van wat volgens hem de essentie en de structuur van de werkelijkheid is. Hierbij wordt uitgegaan van de overtuiging dat de werkelijkheid dialogisch is. Niet het ik op zichzelf of de wereld staat centraal, maar de relatie van de mens tot de wereld. Hier van uitgaand kan de mens twee houdingen aannemen die bepalend zijn voor welke wereld er verschijnt. Dit aannemen van een houding wordt door Buber omschreven als het spreken van de grondwoorden, wat hetzelfde is als in dialoog treden. Tussen de twee grondwoorden is een kwalitatief verschil. Het grondwoord *Ik-Het* is het grondwoord van de scheiding, het grondwoord *Ik-Jij* is het grondwoord van het de relatie. Het grondwoord *Ik-Jij* is het meest wezenlijk voor de mens, omdat zich hierin het a priori van de relatie verwezenlijkt. De Ik-jij relatie heeft een wederkerige structuur. De ontmoeting met de ander is spontaan en direct, maar het hangt van mijn wezensdaad, mijn in dialoog treden, af of er een relatie ontstaat. Het leggen van een relatie is wel het meest wezenlijke van mijn mens-zijn. Afzien van de relatie betekent mijzelf en de ander onrecht aandoen. De Ik-Jij relatie is een intieme relatie die slechts een oogenblik duurt en uiterst kwetsbaar en vergankelijk is. Het zijn echter deze momenten die een oogenblik de werkelijkheid doortrekken en doen omsmelten. In die momenten staan twee wezens onherleidbaar tegenover elkaar, waarbij de wereld stil staat. Dit tegenover-elkaar-staan van twee wezens wordt ook wel met het begrip liefde omschreven. Van de liefde zegt Buber dat zij een ruimte schept tussen mensen. Hij bedoelt hiermee dat als de ander mij raakt, hij voor mij geen vreemde meer is maar een partner. Er ontstaat een gemeenschappelijke ruimte tussen twee wezens die eerst nog vreemden voor elkaar waren. Liefde is in Bubers opvatting dan ook niet egoïstisch maar altruïstisch. Liefde transcendeert het individuele en schept een ruimte tussen een ik en een jij waarin geen sprake is van het hebben van gevoelens voor elkaar, maar van het nemen van verantwoording. Deze verantwoording is niet beperkt, omdat zich ieder Ik-Jij relatie het eeuwige Jij openbaart. Deze openbaring voltrekt zich als de onherleidbare tweevoud van het goddelijke aangesproken worden en het menselijk antwoorden.

God en de mens zijn fundamenteel gescheiden maar zijn wel wederzijds op elkaar betrokken omdat God zich heeft uitgesproken in zijn scheppingswoord. In de openbaring wordt dan ook niet naar God maar naar zijn schepping verwezen. Hierdoor kom ik tot het besef dat er maar één werkelijkheid is, namelijk het concrete bestaan waarin ik steeds geconfronteerd wordt met wezens die om mijn reactie vragen. De essentie van mijn bestaan is mijn verbondenheid met de schepping, het samen met anderen zijn.

Door verantwoording te nemen voor de ander herneem ik in feite verantwoording voor de schepping en hervind zo keer op keer mijn oorsprong. Vandaar dat Buber stelt dat in ieder dialoog met een Jij tevens het eeuwige Jij wordt aangesproken. Reageren op anderen wat in ieder Ik-Jij relatie gebeurt omdat er een ruimte tussen mij en de ander ontstaat waarin sprake is van liefde, van het geraakt zijn door de ander, is dus authentiek bestaan. Voor Buber is dan ook de bron van morele verplichting geen wet of plicht maar de openbaring van het eeuwige Jij in iedere Ik-Jij relatie.

Met deze openbaringsopvatting gaat Buber een polemiek aan met het rabbinale jodendom. Voor Buber is openbaring het in zijn wezen geraakt worden door de tegenwoordigheid van God die zich manifesteert als het ontvangen van kracht in het concrete bestaan. De mens draagt vervolgens deze kracht uit vanuit zijn geraakt worden in het leven. De wet is nu volgens Buber een uitdrukking van dit geraakt worden, iets secundairs in Bubers ogen. Primair voor hem is het levende persoonlijke geraakt worden. Zowel Kees Waaijman in zijn proefschrift *De mystiek van Ik en Jij* als Marvin Fox in zijn artikel *Some problems in Buber's moral philosophy* wijzen in dit verband op een conflict tussen Buber en Rosenzweig over deze kwestie. Buber verduidelijkt zijn opvatting in een brief aan Rosenzweig als volgt: "Ich glaube nicht, dass Offenbarung je Gesetzgebung ist, und in die Tatsache, dass aus ihr immer Gesetzgebung wird; sehe ich die Tatsache, des menschlichen Widerspruchs, Die Tatsache des Menschen."<sup>3</sup> In een andere brief schrijft Buber: "Offenbarung ist nicht Gesetzgebung. Für diesen Satz wurde ich in ein jüdischen Weltkirche mit Inquisitionsgewalt hoffentlich zu sterben bereit sein."<sup>4</sup>

In de opvatting van Buber dat openbaring geen wetgeving is maar het primair geraakt zijn door de tegenwoordigheid van het eeuwige Jij is duidelijk de invloed van het chassidisme te vinden. De overtuiging dat er een relatie mogelijk is met een in de wereld inwonende God, en dat op ieder moment in de werkelijkheid verlossing kan plaatsvinden is terug te vinden in Bubers dialoogfilosofie. In iedere Ik-Jij relatie openbaart zich immers de tegenwoordige God in de vorm van de aanwezigheid van het eeuwige Jij, die mij er op wijst dat het er op aan komt op ieder wezen dat zich in het hier en nu aan de mens voordoet te reageren, omdat dit de enige werkelijkheid is. Niet reageren op de ander is niet alleen de ontkenning van de ander maar ook de ontkenning van de werkelijkheid. Deze tegenwoordigheid, die zich keer op keer openbaart is de waarborg voor het feit dat de verantwoording die ik in de Ik-Jij relatie voor de ander neem geen beperkte verantwoording is. Reageren op

de ander, wat verantwoording nemen voor mijn bestaan impliceert, is een uiting van mijn partnerschap met de schepping en de schepper van al het geschapene. Ethisch handelen is niet het volgen van een abstracte code of wet, maar een concrete daad waarin ik keer op keer mijn existentie hervindt.

#### E. Perspectiefwisseling of correctie?

Door Bubers openbaringsbegrip te expliciteren vanuit de chassidische inspiratiebron blijkt dat Bubers dialoogbegrip in het perspectief van het Oneindige wordt afgesneden van zijn eigen perspectief. Het feit dat er voor Levinas alleen maar sprake kan zijn van een ontmoeting met de Ander als er sprake is van een radicale scheiding tussen een ik en een Ander, staat lijnrecht tegenover Bubers idee van verbondenheid als voorwaarde voor transcendentie. Opvallend is dat dit lijnrecht tegenover elkaar staan van verbondenheid en scheiding als voorwaarde voor transcendentie, analoog is met het verschil van mening tussen de *chassidim* en de *mitnagidim* over de prioriteit van de wet, als voorwaarde voor de komst van de Messias. Voor de *chassidim* is er sprake van een continu verbond met de schepper, een messianisme ten alle tijde waarbij in iedere concrete persoonlijke relatie een relatie met het transcendentie mogelijk is. De vreugde voor het bestaan en het in liefde heel maken van Gods schepping krijgt hierbij de prioriteit boven het volgen van de wet. Het is deze centrale openbaringsovertuiging in Bubers dialoogbegrip die zijn keuze voor wederkerigheid en liefde als voorwaarde voor transcendentie verduidelijkt. De *mitnagidim* brengen hiertegen in dat de Messias alleen op aarde kan terugkeren als uitgegaan wordt van een fundamentele scheiding tussen God en de mens. Alleen zo is een relatie met de transcendentie mogelijk die de menselijke autonomie intact laat maar haar tevens overstijgt in de asymmetrie van de ethische ervaring. Alleen in een rechtvaardige samenleving kan een afwezige God nabij komen. De wetten staan in dienst van deze gerechtigheid en dienen daarom de prioriteit te krijgen. Dit verklaart Levinas' opvatting dat het Andere zich alleen aan een gescheiden Ik kan openbaren en dat er alleen sprake kan zijn van waarheid in de asymmetrie van de ethische ervaring. Evenals de rabbinale joden die menen dat een enthousiaste relatie met een in de wereld aanwezig geachte God de komst van de messias verhindert, is Levinas van mening dat een dialoogbegrip met een symmetrische structuur nooit een correcte beschrijving kan zijn van de openbaring van de ander.

Het in het perspectief van het oneindige plaatsen van Bubers dialoogbegrip betekent op grond van het bovenstaande dus wel degelijk een correctie. In het perspectief van het Oneindige wordt namelijk datgene wat Buber in zijn

<sup>3</sup> Citaat ontleend aan WAAIJMAN, o.c., die citeert uit *Briefwisseling*, II, p. 198 en p.222.

<sup>4</sup> *Ibid.*

L. LEVIE

dialoofilosofie tracht aan te wijzen ontkend. Het gaat in Bubers filosofie om de opbouw van een waarlijk menselijke samenleving, waarin de verbondenheid met het eeuwige Jij van de aarde een woonplaats maakt. Dit is volgens Buber alleen mogelijk vanuit de *tesjoewah*, de heenwending van de mens naar God. Zo kan het chassidische ideaal, de eenmaking van wat God ons heeft toevertrouwd, waargemaakt worden. Buber wijst er op dat dit geen abstracte plicht is maar de ware bestemming van de mens. Zijn dialoogbegrip heeft dan ook een wederkerige structuur omdat in de verbondenheid met de ander een gemeenschappelijke ruimte gecreëerd kan worden die niet anoniem maar menselijk, humaan is. De aanwezigheid van God kan zich slechts in de Ik-Jij relatie openbaren omdat in de dialoog keer op keer het oorspronkelijke verbond met de schepper geconcretiseerd wordt. Deze aanwezigheid bevestigt mij keer op keer dat de verantwoording die ik voor de ander neem in de dialoog niet gebeurt op basis van een plicht of wet maar op basis van authentiek mens-zijn. Bubers dialoogbegrip wordt in het perspectief van het oneindige niet alleen gecorrigeerd maar ook van dit ethisch appel ontdaan. Het is precies dit appel waar Buber de nadruk op legt in een schriftelijke reactie op de kritiek van Levinas: "Levinas irrt sich auf eine seltsame Weise wenn er annimt, ich sähe in der 'rein geistige Freundschaft' den Gipfel des Ich-Du Verhältnisses. Im Gegenteil dieses Verhältnis scheint mir seine eigentliche Größe und Mächtigkeit gerade da zu gewinnen, wo zwei Menschen ohne eine starke Gemeinsamkeit, sogar von verschiedene Geistesart, ja voneinander entgegengesetzten Gesinnungen doch einander so gegenüberstehen, das jeder der beiden den Anderen, auch noch in der strengsten Auseinandersetzung, als diese bestimmte Person kennt und meint und anerkennt, annimt und bestätigt, und das er in der gemeinsamen Situation, auch noch in der gemeinsamen Situation, des Miteinanderkampfens, die Erfahrungsseite des Andern, sein Erleben dieser Situation, seinem ihm eigentümlichen Seelenprozess sich gegenwärtig halt. Da ist keine Freundschaft, da ist nur die zur Erfüllung gelangte Kameradschaft der menschlichen Kreatur. Kein Äther, wie Levinas meint, sondern als Zugang zur Andersheit des Andern. Die Erfahrungswarheit scheint mir zu sein, das wer diesen Zugang ohnedies hat, ihn auch in der von ihm geübten Fürsorge finden wird - wer ihn aber nicht ohnedies hat, mag de ganze Tag Nackte kleiden Hungrige speisen, es wird ihm schwer bleiben, ein wahres Du sprechen. Wenn alle wohlbekleidet un wohlgenährt waren, wurde das eigentliche ethische Problem erst ganz augenscheinlich werden."<sup>5</sup>

<sup>5</sup> *The philosophy of Martin Buber* (eds. P.A. SCHILLPP en M. FRIEDMAN) (La Salle, Illinois 1976) p.620.

Tijdens het kijken naar de V.P.R.O.-documentaire *Nauwgezet en Wanhopig* werd Bubers appel naar mijn idee treffend geïllustreerd door het volgende verhaal van de toenmalige Spaanse minister van cultuur Jorge Semprume. Hij vertelt in dit programma over de ontmoeting met een boom in de werkelijkheid van een concentratiekamp: "(...) Op een dag kwam ik terug van een fabriek in de buurt van het kamp, waar ik heen was gestuurd. Het was winter, er lag sneeuw. En opeens was daar het schouwspel van die boom, in het bos van Buchenwald. Een apart staande, prachtige boom, bedekt met sneeuw. En... ik zag de schoonheid van die boom en bedacht, dat hij daar zou blijven staan. Dat de sneeuw zou verdwijnen, dat de lente hem zou doen uitbotten en dat hij, vergeleken met mij, eeuwig was. Zelfs als ik op dat moment zou sterven, zou die boom blijven bestaan. die snelle overpeinzing, die slechts enkele seconden duurde, bracht me er toe het pad waarlangs wij mochten gaan te verlaten en door de sneeuw te lopen, naar de boom. Opeens stond een SS-officier naast me. Verbaasd omdat ik iets deed wat niet mocht. Hij vroeg me wat ik daar moest, en zonder te beseffen dat de SS-er zijn automatische pistool op me gericht had, antwoordde ik spontaan: "Die boom...prachtig vindt u niet?" Alsof hij een normaal mens was. Stomverbaasd liet hij zijn pistool zakken en keek naar de boom. En voordat hij weer SS-er werd en tegen me begon te schreeuwen, leek het even of we met elkaar konden praten. Alsof we beide mensen waren. Mijn opmerking over de schoonheid van de boom verbaasde hem zo, dat hij even mens werd."



## *Het thema van het waken in het werk van Levinas*

*Ruud Welten*

Ik zal een thema bespreken dat door het gehele oeuvre van Levinas heen een rol speelt, hoewel het zelden naar de voorgrond treedt. Het is thema van de 'Insomnie', letterlijk: slapeloosheid. In het boek getiteld *Zijn en waken, denken in het spoor van Emmanuel Levinas*, heb ik gepoogd aannemelijk te maken dat de grondgedachte van Levinas' werk aan de hand van dit thema te verhelderen is. Bij het samenstellen van de voordracht zal ik gebruik maken van delen tekst uit dit boek waarin de ervaring van het 'il y a' centraal staat. De slapeloosheid ziet Levinas bij uitstek als een ervaring van dit loutere, onverschillige maar onontkoombare zijn.

De aandacht voor het *il y a* impliceert al, dat het voornamelijk om het vroegere werk van Levinas gaat. Toch blijkt het thema van de slapeloosheid ook in zijn latere werk steeds op te duiken. Met de pre-occupatie met de slapeloosheid treedt Levinas in dialoog met de filosofie van zijn tijdgenoten. Door middel van zijn analyses (in met name *De l'existence à l'existant*) bepaalt hij zijn houding tegenover Heidegger en het existentialisme van Sartre. Met de aandacht voor de nachtelijke ervaring plaatst hij zich dicht bij Maurice Blanchot en Georges Bataille, bij wie de ervaring van de nacht eveneens een centrale rol speelt.

Levinas' beoogt met zijn filosofie het zinloze waken van de slapeloosheid tot een ethische waakzaamheid te verheffen. Spreken we hier over ervaringen, metaforen of filosofische noties?

Door de aandacht op dit betrekkelijk marginale thema uit Levinas' denken te vestigen, kunnen een aantal zaken aan het licht komen, die ik zal verdedigen:

1. Levinas' is een filosoof die denkt vanuit de concrete ervaring.
2. Het thema van de slapeloosheid in Levinas' vroege werk is niet louter als metafoor te begrijpen. Het zinloze waken is geen metafoor voor het *il y a*: het is eerder andersom.
3. Levinas' filosofie is te omschrijven als een waken voor de ander, waarbij de onverschillige staat van het teruggeworpen zijn in het loutere zijn, verlaten wordt. Juist in het waken, dat niet als een af-wachten begrepen moet worden, maar als een parate bescherming over de ander, zonder de ander in te kapselen in het domein van het ik, schuilt de houding die Levinas met zijn filosofie voorstaat. Levinas' filosofie is een filosofie van het waken.

*Literatuursuggesties:*

E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, 1974 [Chapitre III. *Sensibilité et proximité*, par. 1: *Sensibilité et connaissance*, Par. 6: *La proximité*, par. d: *Phénomène et visage*].

ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982: *Dieu et la Philosophie* [met name p. 98, 99 en 108].

ID., *Dieu, la mort et le temps*, Paris, 1993 [*Éloge de l'insomnie*].

ID., *Entre nous*, Paris, 1991 [*La Philosophie et l'éveil*].

ID., *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, 1982 [Gesprek nr. 3: *'Il y a'*].

ID., *De l'existence à l'existant*, Paris, 1993 [Préface à la deuxième édition; Chapitre *'L'Hypostase'*: par. 1: *'L'insomnie'*].

M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Paris, 1955 [V. *'L'inspiration'*, daaruit: I. *'Le Dehors, la Nuit'*, en *'Annexes'*, daaruit: III. *'Le sommeil, la nuit'*].

R. WELTEN, *Zijn en Waken, denken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Best, 1995. Met name p. 9-13, 19-38, 53-66, 92, 96.

*Boekvoorstelling*

Vanuit de najaarsbijeenkomst te Leuven in december 1994 is een boek gegroeid dat een eigen perspectief biedt op het denken van Levinas.

R. BURGGRAEVE & L. ANCKAERT, eds, *De vele gezichten van het kwaad. Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Leuven, Acco, 1996.

Levinas lezen is niet vrijblijvend. Vooral zijn visie op het menselijk gelaat blijkt zeer vruchtbaar te zijn voor de wijsgerige, ethische en theologische reflecties die de relationele conditie van het menselijk bestaan op de voorgrond willen plaatsen. De ander manifesteert zich als een appel dat het subject weglukt uit zijn 'natuurlijke' zelfgerichte interesses. Vanuit de vraag naar de rechtvaardiging van het eigen bestaan - "dood ik niet door te 'zijn'?" - wordt de mens geprovoceerd een antwoord te geven op de tegelijk onvoorwaardelijke en smekende eis die uitgaat van het naakte, weerloze gelaat van de ander. De ethische relatie wordt hierdoor een basisrelatie voor het denken.

Minder bekend is dat Levinas' bijzonder mooie en uitdagende reflecties over de inbreuk van de ander in de volstrekt 'gezonde' zijnsparing van het subject mogelijk gemaakt worden door een intense worsteling met het nooit te vatten mysterie van het kwaad dat niettegenstaande zijn uiteindelijke ontoegankelijkheid steeds weer opnieuw 'te denken geeft' - ook al is dit denken een schandaal daar het kwaad er een aanzien door verkrijgt.

Het kwaad kan verschillende gestalten aannemen: de afschuwelijke anonimiteit van het onpersoonlijke en chaotische *il y a*, lijden en dood, de dreiging van een totaliserende bestaanswijze, het structureel onrecht dat uitgaat van de nochtans onmisbare economische, maatschappelijke, juridische en politieke structuren enz. Wanneer men het denken van Levinas vanuit de vraag naar het kwaad herleest, ontstaat een nieuw en uitermate boeiend hermeneutisch perspectief dat leidt tot een beter begrip van de reële inzet van de levinasiaanse denkbeweging. De misschien te gemakkelijke en 'mooie' lectuur van de interpersoonlijke relaties wordt doorkruist door een onmenselijk mysterie van negativiteit, depersonalisatie, structureel geweld, oorlog, aftakeling en vernietiging. De cruciale vraag is voor Levinas dan ook niet alleen hoe we met het kwaad kunnen omgaan, wat een te strategische vraag kan blijven, maar vooral hoe wij het kwaad - vooral het morele kwaad waarvan zovele telkens het slachtoffer worden - zijn angel kunnen ontnemen, zonder dit kwaad nochtans te

negeren of te bagatelliseren. Vandaar zijn poging om de menselijke existentie relationeel-ethisch te gronden en vanuit deze ethische relationaliteit ook een metafysisch en religieus-theologisch perspectief te openen.

De auteurs pogen in hun bijdragen het denken van Levinas te herlezen vanuit de vraag naar het kwaad. Roger Burggraave schetst het algemeen levinasiaans perspectief waarin de vele gezichten van het kwaad opduiken en hun desoriënterende dynamiek ontvouwen. Centraal staat de gedachte dat in onze menselijke en wereldlijke realiteit kwaad en goed niet radicaal van elkaar gescheiden zijn, maar dat het kwaad het goede als een schaduw vergezelt op de verschillende niveaus van de menselijke bestaansdynamiek. In zijn heilsethische interpretatie beschrijft Burggraave concreet de verschillende bestaanswijzen van de menselijke subjectiviteit en de structureel-politieke relaties die een antwoord willen zijn op de dreigingen van onmenselijkheid. Hierbij blijkt op paradoxale wijze dat deze nooit een 'zuivere' goedheid kunnen introduceren, maar steeds 'aantastbaar' zijn en in hun eigen tegendeel kunnen omslaan.

Didier Pollefeyt werpt een licht op de ethische en theologische vragen die door Auschwitz, het symbool van het kwaad in deze eeuw, gesteld worden. Hij toont aan hoe enerzijds de heilsethische lezing van Levinas verdiept kan worden door een confrontatie met de holocaust en hoe anderzijds deze cesuur in de twintigste eeuw vanuit het denken van Levinas vruchtbaar kan geanalyseerd worden. In zijn studie wordt duidelijk op welke wijze de vier grondcategorieën van de filosofie van Levinas, met name het *il y a*, de hypostase, het gelaat van de ander en het ethische Godsbegrip ten diepste de vertolking zijn van Levinas' persoonlijke en filosofische worsteling met het kwaad.

Frans Terryn analyseert hoe Levinas zijn denken over het kwaad van de dood heeft ontwikkeld in een diepgaand gesprek met Heidegger. Al te vaak wordt in bepaalde middens het 'heidens' denken van Heidegger geplaatst tegenover de denkweg van de jood Levinas. Terryn nodigt uit de confrontatie tussen de twee grote wijsgeren ernstig te nemen zodat zowel recht gedaan wordt aan de tragiek van onze sterfelijkheid als aan de alteriteit van de dood die ondanks en doorheen zijn onverbiddelijkheid toch het perspectief op het 'anders-dan-zijn' en het 'idee van het goede' opent.

Luc Anckaert tenslotte toont aan hoe het denken van de misschien minder bekende wijsgeer Franz Rosenzweig de contouren bevat van Levinas' filosofie. Bij Rosenzweig betekent het kwaad van mijn lijden en dood het stukbreken van het systeem. Zowel voor Rosenzweig en Levinas leidt het avontuur van de westerse ontologie tot niets, zeker wanneer deze uitgroeit tot een allesomvattende en reducerende immanentie zoals bij Hegel. Vanuit een

denken van het leven aan gene zijde van het totaliserende zijn pogen beide joodse meesters te ontsnappen aan de impliciete moraal van het westerse denken dat de mens herleidt tot een instantie van een omvattende Odysseusbeweging. Odysseus trok weg uit Ithaka, maar enkel met het doel verrijkt naar huis en naar zichzelf terug te keren. De wegen van beide denkers gaan uiteen waar Levinas aan het kwaad een meer radicale betekenis toekent, dit vooral vanuit Auschwitz.

De bijdragen in dit boek zijn zo geschreven dat ze zowel degenen kunnen aanspreken die voeling willen houden met het intrigerende denken van Levinas als degenen die bepaalde filosofische, maatschappelijke, ethische en religieuze vragen gesteld door het probleem van het kwaad, verder willen 'doordenken'.

Het boek wordt afgerond met een "schroomvol 'aan-denken' aan Emmanuel Levinas", die op de heel vroege morgen van maandag 25 december 1995 te Parijs overleed, enkele dagen voor hij negentig jaar zou geworden zijn. Het 'aan-denken' is geen 'in memoriam' maar wil in de letterlijke zin van het woord 'denken aan' een uitzonderlijk en veeleisend 'maître à penser'. Vandaar dat na een korte evokatieve verantwoording een ongepubliceerde briefwisseling met Levinas uit 1975 opgenomen wordt, die enkele belangrijke gegevens en toelichtingen aanreikt voor een 'erkentelijke' interpretatie van zijn denken. De briefwisseling vormt de aanloop voor een 'filosofische biografie' van iemand die ons op het spoor van de enigmatische ander heeft gezet.

Roger Burggraave  
Luc Anckaert

Nota:

Het boek kan aangeschaft worden tijdens de voorjaarsbijeenkomst in juni. Daartoe dient men wel voor 31 mei een berichtje te sturen naar L. Anckaert, Akkerstraat 37A, B-8830 Hoogdele. De kostprijs van het boek bedraagt 30 gulden.

INHOUDSOPGAVE

<i>Woord vooraf</i>	1
L. LEVIE, <i>Buber en Levinas in dialoog?</i>	3
R. WELTEN, <i>Het thema van het waken in het werk van Levinas</i>	15
Boekvoorstelling, <i>De vele gezichten van het kwaad</i>	17