

Kerkcafé Blaricum 23 juni 2022

De wereld en het ik (III) Emmanuel Levinas (1906-1995)

Jurjen Zeilstra

Inhoud

- 1 Inleiding
- 2 Leven en werk
- 3 Het zijn en 'totaliteitsdenken'
- 4 Ethiek en het Oneindige
- 5 Niet doden is zorg voor leven
- 6 Conclusie

1 Inleiding

'De wereld en het ik.' Dit is de derde van drie lezingen over drie denkers, waarin een loep wordt gelegd op onze persoonlijke relatie tot het geheel van de wereld die ons omringt, met al zijn vreugde, angsten en kansen. Eerder kwamen Friedrich Nietzsche en Hannah Arendt aan de orde. Vandaag gaat het over het denken van Emmanuel Levinas. Alle drie deze denkers waren zich scherp bewust van de crisis waarin de cultuur van hun tijd terecht was gekomen en ieder van hen heeft getracht op eigen wijze daarop een antwoord te geven door een accent op de praktijk en gehoopt op revitalisering. Naast grote verschillen, zijn er sterke overeenkomsten. Terwijl de 19e eeuwse Nietzsche hoopt op de Übermensch, weten Arendt en Levinas, beiden Joden die de Tweede Wereldoorlog hebben overleefd, wel beter. Toch delen zij alle drie de analyse dat het christendom heeft gefaald en zijn zij op zoek naar een andere actuele verwoording van de levensopdracht van de mens, Nietzsche in de kunst, Arendt in de politiek en Levinas in de aandacht voor de naaste. Vandaag: Levinas, zijn denken is altijd intens verbonden gebleven met het religieuze Jodendom. Met name in zijn latere werk is ruimte voor de ziel van de mens en de transcendente soevereiniteit van God.

Door elkaar werkelijk aan te zien als medemens die een beroep op onze naastenliefde doet, bestaat de kans dat wij God op het spoor komen. Emmanuel Levinas is de Joods-Franse filosoof die bekend werd vanwege zijn aandacht voor het gelaat van de ander. Achter deze vaak als sympathiek begrepen inzet gaat een diepzinnig wijsgerig denken schuil, waarbij de Joodse wortels op eigentijdse en tegendraadse wijze worden aangesproken. Wetenschappelijk en filosofisch heeft Levinas een heel eigen en vaak geïsoleerde plaats ingenomen naast de grote denkers van zijn tijd. Dit heeft ongetwijfeld te maken met zijn blijvende waardering voor religie. Er zijn filosofen die Levinas juist daarom meer zien als een theoloog dan een filosoof, iets waar Levinas uitlegger en zelfverklaard agnost Jan Keij het beslist niet mee eens kan zijn. De zoektocht van Levinas naar God kan daarbij geenszins geruststellend bedoeld zijn voor een kerkelijk christendom.

2 Leven en werk

Emmanuel Levinas werd in 1906 in Litouwen geboren in een Joods gezin. Zijn ouders waren *mitnagdiem* (opposanten). Dat waren dus geen *chassidim*, mystiek georiënteerde Joden die in mirakels geloven, maar Joodse gelovige intellectuelen die zich toededen op de bestudering van de Talmud, Joodse commentaren op de Tenach. De Hebreeuwse bijbel en de joodse traditie speelden een belangrijke rol, maar werden vooral geestelijk verstaan. Ook de

werken van de grote Russische schrijvers, zoals Tolstoj, Dostojewski en Poesjkin hebben grote invloed op hem gehad. Tijdens de Russische Revolutie bevond Levinas zich met zijn familie in Charkov in de Oekraïne. De jonge Levinas gaf al vroeg blijk van een grote scherpzinnigheid en in 1923 kreeg hij de kans in Straatsburg (Frankrijk) filosofie te gaan studeren. Hij zette zijn studie voort in Freiburg (Duitsland) en leerde (net als Hannah Arendt) veel van de fenomenologen Edmund Husserl (1859-1938) en Martin Heidegger (1889-1976).

Het proefschrift van Levinas had als onderwerp de intuïtie in de filosofie van Husserl: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), een heldere studie waarmee hij Husserl in Frankrijk bekend maakt. De methode van Husserl (adagium: 'zu den Sachen selbst') vat Levinas indrukwekkend, maar ook wel wat cryptisch, samen: 'De ware terugkeer naar de dingen is de terugkeer naar de activiteiten waarin de intuïtieve aanwezigheid van de dingen wordt ontdekt.' Niet mijn beeld ergens van, maar de zaak zelf verdient de aandacht. Wat Levinas betreft bestaan er echter objecten die zich niet laten kleinmaken. Gecompliceerd is het denken over mijzelf, want daarin ben ik object en subject tegelijk. En de confrontatie met de ander is ook heel spannend, want ik ben, in alle eerlijkheid, niet in staat buiten onze relatie om die ander tot een object te reduceren. Als ik dat zou doen, maak ik een ding van hem of haar. Helaas zijn er mensen die dat kunnen, maar niet zonder zichzelf daarbij tot een ding te reduceren. Kortom, hier stuit mijn begrip op een absoluut appèl.

Andere belangrijke boeken van Levinas uit deze tijd: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949) en, samen met iemand anders de vertaling van Husserls *Méditations cartésiennes* (1931). Na verloop van tijd zal Levinas zijn eigen weg gaan en wordt de afstand met het denken van zijn leermeesters steeds groter. De fenomenologie blijft daarin een belangrijke rol spelen. Daarover later meer.

Wanneer Hitler in 1933 aan de macht komt, woont Levinas in Parijs. Hij was zich steeds meer Fransman gaan voelen en al in 1930 genaturaliseerd. In 1939 wordt hij tijdens de mobilisatieperiode opgeroepen voor het Franse leger. Tijdens de Duitse inval in 1940 wordt Levinas door de Duitsers krijgsgevangen genomen, wat zijn redding is geweest omdat hij als Frans krijgsgevangene een zekere bescherming genoot en niet deelde in het lot van vele Franse joden die omkwamen in de gaskamers. Tijdens zijn internering begint Levinas aan een nieuw boek dat in 1947 verschijnt: *De l'existence à l'existant*. (Van het zijn naar het zijnde). Er treedt een verschuiving in zijn denken op van een meer ontologische (zijnsleer gefundeerde) benadering naar een persoonlijk bewustzijn. Volgens sommigen (bijv. Luk Bouckaert) verlaat Levinas op deze wijze het spoor van Husserl en Heidegger. Dat lijkt mij slechts ten dele waar. Levinas verlaat de methode van de fenomenologie niet. Maar hij wordt steeds minder een 'studeerkamergeleerde' en na de oorlog (enigszins vergelijkbaar met Hannah Arendt) steeds meer iemand die worstelt met de zin van het bestaan tegen de zwarte achtergrond van de erfenis van de Holocaust en daarvoor naar een oplossing zoekt in de relationele sfeer. Vrijwel de hele familie van Levinas in Litouwen werd gedurende de Tweede Wereldoorlog vermoord, iets wat hem pas na de oorlog bekend werd. Zijn jeugdvriendin en echtgenote Raissa Levi met wie hij in 1932 trouwde, overleeft de oorlog. Hoe had de gruwel van de Shoah in het cultureel en filosofisch zo rijke en beschaafde Europa kunnen gebeuren? De kerken en God zelf lieten het gebeuren en daarmee was voor Levinas na de Tweede Wereldoorlog geen Godsbewijs, geen intellectueel van de ervaringen losstaande theodicée, geen apologie en geen dogmatische prediking meer geloofwaardig.

Enkele jaren na de oorlog wordt Levinas directeur van de Ecole Normale Israélite Universelle du Bassin Méditerranée te Parijs, waar Franssprekende joodse leraren worden opgeleid. Het jodendom wordt voor hem in deze tijd steeds belangrijker en Levinas leest niet alleen filosofen maar ook de Talmoed (het grote rabbijnencommentaar op de Tenach – het Oude Testament). De (verder vrijwel onbekende joodse) leraar die hem hier de weg wijst en een belangrijke sleutel tot verstaan in handen geeft, is Monsieur Chouchani, die nooit iets schreef meer geloofde in het persoonlijke gesprek over de actualiteit van de Thora.

Eind jaren vijftig gaat Levinas voordrachten geven die op een groeiende belangstelling kunnen rekenen. Hierin geeft hij een intellectueel-filosofische interpretatie met een sterk existentialistische inslag, waarom hij wel met Jean-Paul Sartre is vergeleken. Als het grote verschil moet echter worden genoemd dat ‘de ander’ bij Sartre vooral degene is die ergernis oproept (Bijv. in: *Huis clos*, waar de een voor de ander een hel is), terwijl ‘de ander’ bij Levinas de storende factor is die mij tot verantwoordelijk handelen brengt. Diverse boeken verschijnen: *Difficile liberté* (1963); *Quatre lectures talmudiques* (1968); *Du sacré au sîant* (1977). Vergeleken met de existentialistische Franse filosofen van deze tijd speelt Levinas een heel eigen, enigszins geïsoleerde, maar zeker niet te verwaarlozen rol.

De na-oorlogse Levinas zet zich sterk af tegen wat hij noemt het ‘totaliteitsdenken’, waarin de Westerse filosofie, kort samengevat, aan de hand van het befaamde *cogito ergo sum*, ‘ik denk, dus ik besta’ van René Descartes (1596-1650) het ‘ik’ tot het centrum van de wereld heeft gemaakt: De Westerse mens stelt immers zichzelf centraal in de reflectie. Heel de ontwikkeling van wetenschap en techniek zijn daar een uitvloeisel van. De mens filosofeert immers niet alleen, maar zijn denken houdt in dat hij registreert, analyseert en de hem omringende werkelijkheid manipuleert. Descartes zou zeggen: Hij kan niet anders, immers als ik zelf denk over de wereld, twijfel, reflecteer, kan ik dat niet anders doen dan vanuit mijzelf. Nietzsche, Heidegger en Sartre zeggen het hem na.

Levinas voelt zich echter door denkers als de Joods-Duitse filosoof en theoloog Franz Rosenzweig (1886-1929) gestimuleerd om daarentegen een filosofie van het oneindige te ontwikkelen, waarin de essentie van de werkelijkheid per definitie aan de menselijke manipulatie ontsnapt. De eenzijdigheid van het ‘ik’ wordt slechts doorbroken doordat een ander mij aanziet. In dat aankijken van de ander tegenover mij, kom ik tot zinvol leven, tot bestaan met betekenis. Samen met Martin Buber (*Ich und Du*, 1924) en Franz Rosenzweig wordt Levinas wel als vertegenwoordiger van de zogenoemde ‘dialogische filosofie’ beschouwd. Levinas heeft zichzelf echter vaak tegen Buber afgezet, omdat hij diens filosofie van de wederkerige dialoog te symmetrisch en op eenheid gericht vond. De opvatting van Levinas was dat individuen juist in besef van hun blijvende gescheidenheid, of beter onderscheidenheid, tot een echte ontmoeting konden komen. Zo’n echte ontmoeting is, vindt Levinas per definitie niet symmetrisch (Vgl. gedicht ‘Soms, als gij zwijgt en uit het venster schouwt’ Vasalis, *Vergezichten en gezichten*). Het is de vraag of hij Buber zo helemaal recht heeft gedaan.

Internationaal breekt Levinas door in 1961 met *Totalité et infini*, zijn belangrijkste boek. Levinas wordt hoogleraar te Poitiers (1964); te Parijs-Nanterre (1967) en naar de Sorbonne (1973). Levinas bouwt zijn visie op de idee van het oneindige verder uit in: *Humanisme de l’autre homme* (1972); *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974) en *De Dieu qui vient à l’idée* (1982).

Levinas is een moeilijk te lezen schrijver. Hij schrijft in beelden en fragmenten met een sterk bijbels referentiekader. Een redelijk toegankelijk boek om het denken van Levinas te leren kennen is *Ethique et infini* (1982) en bevat tweegesprekken van de Franse filosoof Philippe Némo (1949) met Levinas. Een goede Nederlandse inleiding is van Jan Keij, *De filosofie van Emmanuel Levinas. In haar samenhang verklaard voor iedereen* (2006). Voor deze lezing is ook gebruik gemaakt van: Luk Bouckaert, 'Emmanuel Levinas' in: Achterhuis, H. (e.a. red.) *Denkers en Religie. Kritiek traditie en nieuwe oriëntatie in de twintigste eeuw*, Diemen 2010, 345-355. Zie ook: Keij, J., *Eenvoudig gezegd: Emanuel Levinas*, Kampen 1993.

De Hilversummer Marcel Poorthuis promoveerde in 1992 op de Messiaanse Talmuedlezingen van Levinas: *Het gelaat van de Messias*. Ook bijzonder is het IKON-interview uit 1986: Jij die mij aanziet, door France Guwy. Zie: <http://www.levinas.nl/> (kies 'interview' in menu.) Het nieuwste boek in het Nederlands over Levinas verscheen vorig jaar en is van Jan Keij, *Tijd als kwetsbaarheid in de filosofie van Levinas*, Amsterdam 2021. Jan Keij legt Levinas helder uit, maar mij iets te helder. Keij presenteert het denken van Levinas bijna als een gesloten logisch systeem, terwijl het overstijgende, transcendente mij lijkt te zijn dat de ander die mij aanziet, ook mijn redeneringen door zijn of haar soevereiniteit, onafhankelijkheid, het bevel aan mij deze persoo serieus te nemen, wat Levinas 'une ordre' noemt, relateert. Er bestaat een Levinas studiekring: <http://www.levinas.nl/>

3 Het zijn en totaliteitsdenken

Het Westers humanisme is in de ogen van Levinas in de 20^e eeuw vastgelopen in de consequenties van de eigen vooronderstellingen. Waar reeds in het oude klassieke Athene de mythe als verklaringsgrond moet wijken voor de menselijke rede die een geordende kosmos leert doorgronden en 'logos' dus 'muthos' verdringt, herneemt de Renaissance dit (wetenschappelijk) programma en gaat de vroeg moderne mens een stap verder. Begrijpen betekent de mogelijkheid van manipuleren, dat is naar je hand zetten. Een mens die de wereld begrijpt is in staat tot ingrijpen en veroveren. Dat is precies waar we als mensheid de afgelopen 500 jaar in een steeds hogere snelheid getuige van zijn. Het 'zijn' zelf staat daarbij centraal, door Levinas benoemd in termen van ontologie (zijnsleer). Maar in zijn ogen wordt het failliet van dit 'totaliteitsdenken' manifest tijdens steeds grootschaliger oorlogen, in het bijzonder de Tweede Wereldoorlog. De mens grijpt boven zijn macht en de zogenaamde redelijkheid ontspoord in ongeremde manipulatie-drift en totalitaire massamoord. Wellicht keert dit systeem zich daarom met zo'n geweld tegen juist de Joden, omdat daar een inzicht diametraal tegenover het manipulatieve menselijk denken is bewaard gebleven.

Door klinisch analytisch en systematisch over het geheel te willen denken heeft de Westerse filosofie de betekenis van de individuele mens gedegradeerd. De mens is tot onderdeel van het systeem gelijkgeschakeld. Wat niet direct nuttig is of past, wordt vernietigd. Geen enkele mens legt in dit materialistische systeem op transparante wijze verantwoordelijkheid af. Er bestaan volop mogelijkheden zich te verschuilen. Het er op los leven zonder betekenis, en zonder de bereidheid of het vermogen verantwoordelijkheid af te leggen, wordt door Levinas aangeduid met 'il y a', *er zijn*. Weliswaar zijn er vanaf de Oudheid vele filosofen geweest die humaniserende en tot een bescheiden opstelling stimulerende elementen in hun denken opnamen. Maar het 'ken uzelve' (*gnooti seauton*) van Socrates wordt volgens Levinas krachteloos als het tot gevolg heeft dat we menen in onszelf de ordenende principes van onze omgeving te kunnen vinden. De mens wordt de maat van alle dingen.

Wanneer de vrijheid van het 'ik' de autonome krachtbron is, ontbreekt het tegenwicht. De mens schiet door in zijn ijver de wereld (c.q. de kosmos) in kaart te brengen, want hij heeft geen rem, geen tegenover. De mens heeft daarbij in zijn 'totaliteitsdenken' de illusie met de werkelijkheid van doen te hebben. Dit is, zegt Levinas, zijn grootste vergissing. Wat de mens in feite heeft leren gebruiken, c.q. misbruiken, is *de voorstelling van die werkelijkheid* die hij vanuit zijn eigen (egoïstisch) perspectief en belangen heeft geconstrueerd. Dit is een fuik. Zoals Levinas het ziet veronderstellen 'totaliteit' en 'idealisme' elkaar. Zij vinden elkaar in een materiële opvatting van het bestaan, waarin de moderne mens veel kan bereiken en uiterlijk gesproken ook veel bereikt heeft, maar ook vreselijk kan verongelukken, en dan vanuit zichzelf geen weg terug meer zal kunnen vinden. Tenslotte zal het menselijk subject ten gevolge van het materialisme vastlopen in de fuik van de anonieme macht van het zijn, het zuivere *il y a*: het er zijn als loutere aanwezigheid, presentie zonder zin, zijn zonder betekenis, zoals de dingen op zich.

Het samenvallen van de mens met het onpersoonlijke 'zijn' ziet Levinas geïllustreerd in het denken van de oudere Heidegger, zijn vroegere leermeester in de fenomenologie, die hij altijd is blijven bewonderen om diens hoofdwerk *Sein und Zeit* uit 1927. In de tijd beleven wij de wereld die zich aan ons presenteert in fenomenen waarvan wij een voorstelling maken, maar waar we zelf tegelijk deel van uitmaken. In ons reflecterend bewustzijn stellen we prioriteiten vast, herkennen we verbanden en geven we betekenis. In de verschijnende wereld krijgt de ethiek gestalte. Te midden van dingen ontstaat de mogelijkheid tot het dragen van verantwoordelijkheid. Maar de dreiging tot het terugvallen in manipuleren en dehumaniseren bestaat altijd. Levinas spreekt van *il y a* als een kille zijnsvorm, eigenlijk een ontluistering van humaniteit. Zoals we ook in het verhaal over Hannah Arendt hebben gezien, had Heidegger zelf, op het beslissende moment, toen het er op aankwam, geen weerstand tegen het Nazisme. Illustratief is het verschil in visie tussen Heidegger en Levinas als het gaat om 'wonen'. Waar de Duitser Heidegger, vanuit de schijnbare vanzelfsprekendheid van de sedentaire situatie, het volle accent legt op, wat hij noemt het *Dasein* van de mens, het geworteld wonen op vertrouwde plaats, in rust en vrede, voorbeeld in een fraaie Duitse boerenhoeve op voorvaderlijke grond, daar stelt de Jood Levinas, als 'wandering Jew', de eeuwige migrant (!) deze wijze van plaats bezetten meteen onder een fundamentele ethische kritiek. Iedereen die een plaats bezet houdt louter omwille van zichzelf, ontzegt een ander als hij niet heel erg uitkijkt, toegang tot die plaats en dat kan helemaal verkeerd aflopen. Zo is zelfs een huis bezitten is al een stukje usurpatie ten opzichte van het geheel van de aarde, waarover je als mens verantwoording schuldig bent. Genieten is wezenlijk voor Levinas, niet alleen toegestaan, maar nodig om waarachtig mens te kunnen zijn. Maar, zo vraagt hij zich af: Hoe staat het met de gastvrijheid in de boerderij van Heidegger? Hoe wordt er gereageerd als het vredig wonen wordt verstoord? Kan er ook nog genoten worden, wanneer een inclusieve verantwoordelijkheid bewust wordt beleefd? Waar het om gaat is ethische gevoeligheid en het voorkomen van eelt op de ziel. Dat is het toelaten in ons bewustzijn van de betekenis van de tijd als kwetsbaarheid en sterfelijkheid. Niet eindeloos streven lijden te vermijden, maar op de alledaagse ervaringen samenhangend met onze kwetsbaarheid te reflecteren doet ons gevoelig worden voor vreugde en verdriet en brengt een eerlijk reliëf in ons leven. Het begrip 'ziel', door vele hersenwetenschappers, filosofen en theologen afgeschreven krijgt in dit licht bij Levinas opnieuw betekenis. Ik moet denken aan Lucas 11, 5-8:

Daarna zei hij [Jezus] tegen hen: 'Stel dat iemand van jullie een vriend heeft en midden in de nacht naar hem toe gaat en tegen hem zegt: "Wil je mij drie broden lenen, want een vriend van me is na een reis bij me gekomen en ik heb niets om hem

voor te zetten.” En veronderstel nu eens dat die vriend dan zegt: “Val me niet lastig! De deur is al gesloten en mijn kinderen en ik zijn al naar bed. Ik kan niet opstaan om je te geven wat je vraagt.” Ik zeg jullie, als hij al niet opstaat en het hem geeft omdat ze vrienden zijn, dan zal hij wel opstaan omdat zijn vriend onbeschaamd aandringt, en hem alles geven wat hij nodig heeft.’

Levinas vindt een bondgenoot in Sören Kierkegaard (1813-1855), een van de vroege existentialisten, die zich fel verzette tegen de totaliteit van ieder systeemdenken, waardoor het subject zou kunnen worden beroofd van de menselijke inwendigheid. Echter, Levinas verwijt zelfs Kierkegaard een zich terugtrekken in een al te intieme vorm van religiositeit waardoor aan echte ontmoetingen met de ander de basis ontvalt. Religie is als taak belangrijk voor Levinas, maar staat niet voorop. De basis is ethisch: ‘In den beginne schiep God,’ *beresjit adonai*..., de eerste woorden van de bijbel, betekent voor Levinas: In beginsel schiep God, dus niet temporeel, maar fundamenteel ethisch. Ieder gezicht van een naaste dat mij aankijkt roept mij tot deze orde. Het uitgangspunt was en is bij God. Levinas doet in wezen in zijn aanval op Descartes en al die anderen, die denken vanuit de mens, een aanval op het hele Westerse denken dat denkt vanuit het streven naar onderwerping. Hij staat daardoor in de moderne filosofie in hoge mate alleen. Zijn radicale stellingname hebben Levinas veel kritiek opgeleverd. Lang niet alle filosofen nemen hem serieus in zijn verwerping van de centrale plaats van de ontologie ten bate van de ethiek. Dat wordt versterkt door de ruimte die zijn denken laat voor God en de transcendentie daaraan verbonden, in veel moderne vormen van denken een verlaten concept.

4 Ethiek en het Oneindige

De idee van het Oneindige, *l'Infini* is voor Levinas een heilzame, want voor de mens ongrijpbare notie die ons stoort in onze zelfgenoegzaamheid. Hij beschouwt dus twijfel aan jezelf als een goede vorm van onrust, die, zo meent Levinas ten diepste wordt veroorzaakt door een Oneindigheid die ontsnapt aan onze manipulatie-drift. Deze Oneindigheid doet de menselijke totaliteit open barsten in een vruchtbare onoverzichtelijkheid. Eenvoudigweg door ons aan te kijken brengt onze medemens dit heilzame proces op gang, tenminste wanneer wij tenminste open en eerlijk terug kijken. De blik van de ander gaat daarbij aan iedere vraag vooraf. Deze confrontatie met de medemens is voor Levinas geen symmetrische ontmoeting en al helemaal geen uitruilen van diensten, dus geen voor wat hoort wat. De echte ontmoeting, het zien in het gelaat van de ander is een asymmetrische vorm van contact, waarbij de ander een appel doet op mijn goedheid, zonder dat ik daarvoor meteen iets kan terugvragen wanneer ik oprecht ben. Jan Keij wijst in dit verband op de illustratieve waarde van de langgerekte beelden van de Zwitserse Alberto Giacometti (1901-1966), zoals in het museum Fondation Maeght bij Saint Paul de Vence in Zuid-Frankrijk, oorspronkelijk waarschijnlijk geïnspireerd door Etruskische figuren, beeldjes uit de Oudheid als *Ombra della sera*. De beelden van Giacometti zijn fragiele figuren die van oneindig ver lijken te komen en mij vanuit de hoogte lijken aan te kijken, maar die mijn toe-eigenende (absorberende) blik ten enenmale ontgaan (Keij, *De filosofie van Emmanuel Levinas*, 203). Het is de ander die mij tot de orde roept. Dit is de basis voor mijn vermogen verantwoordelijkheid te dragen. Dit is een ethiek die het bestaan fundeert, niet andersom! Achter die ander vermoedt Levinas de Ander (met een hoofdletter geschreven). Ik moet daarbij denken aan Matteüs 25, 31-46, waar Christus zich als de Mensenzoon blijkt te hebben geïdentificeerd met de mens met een tekort, de hongerige, de dorstige, de vreemdeling of de mens zonder kleding. In het gelaat van de ander kom ik, al voor er een vraag gesteld is, volgens het denken van Levinas het Oneindige op het spoor. Hier is geen Godsbewijs, maar wel ruimte in het denken voor het absolute, zo niet God. Deze God ontsnapt per definitie aan

mijn menselijke greep. De storende verschijning van de ander of de Ander het begin van filosofie als ethisch/kritisch denken.

5 Niet doden is zorg voor leven

De ander laat zich niet integreren in mijn systeem. De ander is een autonome, onherleidbare, zingever en daarmee een absolute factor die zin geeft aan het bestaan. Voor Levinas is het kwetsbare menselijk gelaat dat door mij aan te kijken mij onmiddellijk oproept tot respect. Juist dat ontnamen de nazibeulen zichzelf. Zij konden hun slachtoffers niet meer al mens in de ogen kijken en dehumaniseren niet in de eerste plaats hun slachtoffers, maar zichzelf en worden moordmachines. Het is het verlangen van de ander om serieus genomen te worden dat mij roept tot een andere tijdsbeleving, een andere waardeschaal, een gevoeligheid. Niet dat ik dan altijd willoos moet doen wat de ander mij letterlijk vraagt. Het kan in het belang van de ander zijn, omdat juist niet te doen. Ik mag bijvoorbeeld geen mensen onnodig van mij afhankelijk maken. Maar ik ben er wel op uit hem of haar recht te doen. Medelijden kan bestaan, maar is op zichzelf niet het juiste antwoord. Medelijden op zich zou alleen maar nieuwe systemen van afhankelijkheid creëren. Wat ik, als ik niet weggijk, lees in het gelaat van de mens die mij aanziet, is primair een gebod tot gerechtigheid. Het zesde gebod 'Gij zult niet doden' (Exodus 20,13) betekent dan volgens Levinas: Jij hebt te zorgen dat ik kan leven! Mijn ik wordt daartoe niet gedwongen. Er is geen dwang of overmacht die mij forceert. Maar de paradoxale situatie doet zich voor dat de inbraak van de ander op mijn vrijheid in staat is om mij te verlossen van mijn egoïsme, mijn willekeur en mijn neiging tot geweld en mij in een nieuw soort vrijheid brengt waarin mijn gaven tot hun recht komen in een verantwoordelijk en redelijk bestaan. Zo wordt mijn 'Ik' van de tirannie van het *il y a* verlost. Er ontstaat, naar het inzicht van Levinas, ruimte in de tijd voor mijn messiaanse plaatsbekleding, mijn navolging. In het profetenboek Jesaja leest hij, dat Gods Woord klinkt in de mond van de profeet, wanneer hij zegt:

Is dit niet het vasten dat Ik verkies:

misdadige ketenen losmaken,
de banden van het juk ontbinden,
de verdrukten bevrijden,
en ieder juk breken?

Is het niet: je brood delen met de hongerige,
onderdak bieden aan armen zonder huis,
iemand kleden die naakt is,
je bekommeren om je medemensen?

Dan breekt je licht door als de dageraad,
je zult spoedig herstellen.

Je gerechtigheid gaat voor je uit,
de majesteit van de Heer vormt je achterhoede.

(Jesaja 58 werd door Levinas aangehaald in het IKON-interview met France Guwy, citaat Jesaja 58, 6-8)

Dit is voor Levinas messiaanse plaatsbekleding. Hij zie deze oproep in de wet van Mozes, bij de profeten in het Oude Testament, maar ook in de weg van Jezus van Nazareth. In de visie van Levinas worden alle mensen daartoe geroepen in het appèl van het gelaat van de naaste.

6 Conclusie

Aan religieuze zijde wordt Levinas wel een bepaalde hoogmoed verweten vanwege zijn accent op de rol van de mens, juist als het gaat om het begrip messias. Hij zegt zelfs:

‘Misschien ben ik de messias...’ (Interview Teleac, Denkers van de moderne tijd) Aan filosofische en wetenschappelijke zijde wordt Levinas eenzijdigheid verweten en een steeds maar bezig blijven met obsoleete Godsideeën en cryptische oude joodse teksten uit het Oude Testament en de Talmoed. Levinas concentreert zich op de menselijke verantwoordelijkheid en niet op het rationalisme, idealisme en allerlei revolutionaire schema’s van wereldverbetering of maatschappelijke hervorming daarmee verbonden. Vrijheid is bij hem geen anarchistisch of mateloos, maar juist een heel ethisch-humanistisch gedefinieerde aangelegenheid. Toch bevinden zich in het werk van Levinas talloze noties met uiterst belangrijke implicaties voor allerlei hoogst actuele terreinen zoals: communicatie, politiek, milieu, economie, religie, opvoeding en onderwijs, welzijn, pastoraat, omgaan met oude teksten, medisch-ethisch handelen in de zorg, geluk, erotiek, de dood, enz. Jan Keij, die zichzelf een agnost en scepticus noemt, zegt: Deze religie geldt ook voor atheïsten. (Keij, *Tijd als kwetsbaarheid*, 219)

Overvraagt Levinas de mens niet door iedere gedachte aan uitruilen van gunsten fundamenteel af te wijzen als het gaat om de ethiek van het handelen? Wij zijn niet gewend zo te denken. Martin Buber (1878-1965, die vanuit het Joods chassidisme komt) spreekt ons misschien wel meer aan. Wij denken, als het om onze relaties gaat, graag in termen van symmetrie. Ondertussen domineert onze persoonlijke perceptie, *cogito ergo sum*, ‘ik denk, dus ik besta’. Dit is in de kern voor Levinas hét probleem van de Westerse filosofie. Hij ziet maar één mogelijkheid om de spiraal te doorbroken te laten worden en dat is vanuit het Oneindige, door hem met een hoofdletter geschreven vanwege de absolute soevereiniteit daarmee verbonden. Voor Levinas is zonneklaar dat de ethiek funderend is voor al het andere dat er is. Dit is voor hem de bijbelse boodschap. De eis tot gerechtigheid (Hebreeuws: ‘*tsedaka*’) volgt niet logisch uit een of andere ideologie of mensenrechtenprogramma maar uit de transcendentie van de Tien Geboden, bemiddeld door de mens naast ons die om ruimte vraagt. Het is de hongerige vreemdeling die ons aanziet en die ons vraagt om brood, die ons doet beseffen wat ons te doen staat. Eén zwerver stelt het hele maatschappelijk systeem onder kritiek. Het wordt (ook voor Levinas overigens) wel ingewikkeld wanneer *een derde* zich mengt in mijn ontmoeting met de ander. Zullen mijn kinderen blij zijn als ik mijn huis laat vollopen met zwervers die rommel maken en alles opeten? Op de gecompliceerde vragen van afweging die dan zullen opdoemen gaat Levinas wel in, maar een pasklaar antwoord heeft hij niet, behalve zijn stelling dat de onrust die met de reactie op dit vraagstuk gepaard zal gaan, heilzaam is. Ik zal er een weg in moeten vinden. De samenleving, het parlement en de regering zullen keuzes moeten maken. Dat er in het huidige Israël weinig herkenbaar is van de ethische implicaties die Levinas in het jodendom heeft aangewezen, moet voor Levinas pijnlijk zijn geweest. Hij zegt er in zijn geschriften weinig over. Voor hem blijft de vraag naar gerechtigheid funderend voorafgaan aan de vraag naar het zijn. Niet voor niets heet een van de belangrijkste boeken: *Anders dan zijn (Autrement qu’être ou au-delà de l’essence)*.

Stellingen

- I Storen heeft een heilzame functie,
 vgl. Lucas 11, 5-8; Job 4,12
- II Wij moeten niet op de messias gaan zitten wachten. Wij hebben de messias te zijn.
- III De vraag naar gerechtigheid gaat aan de vraag naar het zijn vooraf.

- IV De Westerse filosofische traditie is, door vanuit de registrerende en manipulerende mens te denken, een rijke voedingsbodem voor gewelddadige systemen.
- V Als Descartes zegt 'Ik denk dus ik ben', is de wissel voor de ontsparing in egoïsme in het Westers denken al omgezet.
- VI Wie de ander werkelijk in de ogen ziet, is op het spoor naar de Ander gezet.