

# Levinas

## *Over verantwoordelijkheid & christendom*

This thesis is about Emmanuel Levinas, in particular about the absolute responsibility for the Other and the compatibility of Levinas' philosophy of the Other with Christianity. The focus of the thesis are a number of essays from the book *Menselijk Gelaat*. The thesis is divided in two parts. The first part examines what this absolute responsibility means and what the consequences of this responsibility are for individual and society. In this part a comparison is made with the thoughts of Plato, Hobbes and Rousseau on society. It also examines if Levinas' philosophy could be a social/political philosophy. The second part examines the compatibility of Levinas' philosophy of the Other with Christianity. On the one hand Levinas is quite critical about Christianity and his philosophy clearly has Jewish roots. On the other hand the Bible, in particular the New Testament, teaches us to take care of the other.

Rosanne Bassie (384150)

Bachelorthesis

Faculteit Wijsbegeerte

Leerstoelgroep Filosofie van Mens & Cultuur

Begeleider: Dr. A.W. Prins

Adviseur: Prof. dr. M.M.S.K. Sie

Academisch jaar 2015-2016

Aantal woorden (inclusief voetnoten): 12.834

*“Wij zijn allen schuldig aan alles en aan allen boven allen, en ik nog meer dan de anderen.” – Dostojevski, De gebroeders Karamazov*

# Inhoudsopgave

INLEIDING .....	3
INLEIDING IN LEVINAS' FILOSOFIE.....	5
DEEL I – Absolute verantwoordelijkheid .....	10
I.1 De absolute verantwoordelijkheid jegens de Ander .....	10
I.2 Levinas' filosofie als politieke en/of sociale filosofie .....	13
DEEL II – Levinas' filosofie en het christendom.....	17
II.1 Levinas en de Joodse godsdienst .....	17
II.2 Levinas' kritiek op de westerse wijsbegeerte en het christendom .....	19
II.3 Levinas' filosofie en het christendom .....	23
NAWOORD.....	26
LITERATUUR.....	27

## INLEIDING

In de afgelopen jaren waarin ik filosofie gestudeerd heb, is de filosofie van Levinas, en meer in het bijzonder zijn gedachtegoed over de Ander<sup>1</sup>, één van de onderwerpen die mij het meest geraakt heeft. Zijn filosofie was voor mij zo nieuw en origineel. Hoewel meerdere filosofen over de Ander en zijn relatie tot ons hebben geschreven, was het bij Levinas dat ik zelf de verantwoordelijkheid voor de Ander voelde. De situatie waarin we niet zelf in het middelpunt staan, maar die gekenmerkt wordt door de Ander en de verantwoordelijkheid die wij jegens hem hebben is radicaal en mijns inziens ook confronterend. Hoewel de Ander in principe iedereen om ons heen kan zijn, maakt onder andere het leven in Rotterdam-Zuid mij des te meer duidelijk hoe dringend het nodig is dat wij mensen een verantwoordelijkheid voor de Ander op ons nemen. Bij deze wil ik me niet meer distantiëren van de Ander, maar door een onderzoek naar Levinas' filosofie juist beter deze verantwoordelijkheid voor hem verstaan, om daar vervolgens naar te handelen.

Dit onderzoek naar Levinas' filosofie bestaat uit twee delen. Het eerste deel zal focussen op de absolute verantwoordelijkheid jegens de Ander. Hier wil ik ingaan op de gevolgen van deze absolute verantwoordelijkheid en de vraag stellen of de mens wel in staat is om deze te dragen. Het appèl van de Ander beantwoorden betekent misschien dat we een concrete Ander tekort moeten doen. Bovendien is het niet duidelijk *wat* in het appèl van de Ander van ons verwacht wordt. Welke impact heeft het appèl van de Ander op ons leven? Daarbij zal ik ook aandacht besteden aan de vraag of, hoe en in welke mate, Levinas' filosofie een sociale en/of politieke filosofie is. De onderzoeksvraag van deel I is:

*'Welke consequenties heeft de absolute verantwoordelijkheid jegens de Ander voor de mens en de maatschappij?'*

In het tweede deel wil ik dieper ingaan op Levinas' filosofie met betrekking tot het christendom. Levinas' ideeën worden vaak als incompatibel gezien met het christendom, omdat hij erg kritisch tegenover het christendom staat en nadrukkelijk pleit voor een herneming van het Joodse gedachtegoed. Hij noemt het Jodendom een godsdienst voor volwassenen<sup>2</sup> en impliceert hiermee dat het christendom een kinderachtige religie is. Voorbeelden van zijn kritiepunten zijn de christelijke leer van vergeving en van bovennatuurlijk heil.<sup>3</sup> Naast zijn kritiek op het christendom heeft Levinas ook kritiek geuit op het westerse denken. Aan deze kritiek zal ook enige aandacht worden besteed, omdat Levinas' kritiek op het westerse denken en het christendom soms vervlochten zijn. In dit tweede deel wil ik onder andere behandelen hoe Levinas signaleert dat in de westerse wijsbegeerte een vergetelheid van God heerst<sup>4</sup> en waarom hij de westerse filosofie als een *ontologie van de oorlog* ziet.<sup>5</sup> Om te kunnen begrijpen waar deze kritiek vandaan komt, zal ik een korte uiteenzetting geven van Levinas' visie op het Jodendom. Tot slot zal ik twee antwoorden formuleren op de verhouding tussen Levinas en het christendom. Enerzijds wil

---

<sup>1</sup> Levinas schrijft Ander met een hoofdletter om te benadrukken dat deze niet primair een medemens is, maar daadwerkelijk een Ander, die op *alle* manieren anders is.

<sup>2</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 37

<sup>3</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 89

<sup>4</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 127

<sup>5</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 124

ik Levinas' kritiek bevestigen en tevens beschrijven hoe dit juist het christendom karakteriseert. Anderzijds wil ik zijn kritiek weerleggen door aan te tonen hoe de Ander wel degelijk een grote rol speelt in het christendom. De onderzoeksvraag van deel II is:

*'Is Levinas' filosofie compatibel met het christendom?'*

Voorafgaand aan deze twee delen zal ik een beknopte samenvatting geven van Levinas' filosofie en de belangrijkste begrippen hierin. Uiteraard kan ik niet alles behandelen en zal ik vooral focussen op wat voor deze thesis relevant is. Aan het eind van de twee delen wil ik afsluiten met een antwoord op de onderzoeksvragen, om tot slot de relevantie van Levinas te duiden in deze tijd.

## INLEIDING IN LEVINAS' FILOSOFIE

Emmanuel Levinas (1906-1995) is een Joodse filosoof die oorspronkelijk uit Litouwen komt. Hij groeit op met een interesse voor Russische literatuur, maar krijgt daarnaast ook onderwijs in de Hebreeuwse bijbel. In 1923 verlaat hij Litouwen om te gaan studeren in Frankrijk. Tijdens en na zijn studie schrijft hij al enkele filosofische werken. Uit deze werken blijkt ook zijn grote interesse in de Talmoed. Maar naar mate de Tweede Wereldoorlog nadert, schrijft Levinas steeds minder. Hij werkt als Russische en Duitse tolk in het leger, maar wordt in 1940 krijgsgevangen gemaakt en meegenomen naar Duitsland. In het kamp moeten de gevangenen in de bossen werken, maar krijgen ze, onder bescherming van de Conventie van Genève, ook gelegenheid om bijvoorbeeld te schrijven en boeken te lezen. In gevangenschap maakt Levinas notities die onder andere zouden leiden tot zijn boek *Van het zijn naar het zijnde* dat in 1947 is gepubliceerd. Levinas' vrouw en dochter duiken onder in een klooster en overleven de oorlog, maar Levinas' ouders, broers en schoonouders kwamen allemaal om in de oorlog.

Na de oorlog vestigt hij zich weer in Frankrijk en publiceert hij in 1961 zijn hoofdwerk *Totalité et Infini; De Totaliteit en het Oneindige*.<sup>6</sup> Dit is zijn meest systematische werk dat handelt over de Ander. Als filosoof begint hij steeds meer bekendheid te verwerven met zijn ideeën. Heden ten dage is Levinas zeer belangrijk voor de Westerse filosofie en theologie. Bijzonder is dat zijn ideeën over de Ander zich in het licht van de Tweede Wereldoorlog hebben ontwikkeld en dat juist deze oorlog bepalend is geweest voor hoe hij zichzelf en zijn ideeën over de Ander heeft gevormd. Zo zegt hij in een autobiografisch fragment dat vooraf gaat aan de bundel *Het Menselijk Gelaat*<sup>7</sup> dat zijn biografie "wordt beheerst door een voorgevoel van de nazi-verschrikking en de herinnering daaraan".<sup>8</sup>

Theo de Boer beschrijft het revolutionaire karakter van Levinas' filosofie heel scherp wanneer hij stelt dat sinds Plato de verwondering de bron van de filosofie is geweest, maar dat dit bij Levinas de *verontrusting* is. De filosofie draait niet langer om de vraag 'Waarom is er iets en niet niets?' Deze vraag wordt vervangen door 'Is het wel goed zoals het is?' en 'Waar is het goede?'.<sup>9</sup> Niet het bewustzijn; niet het weten, maar het *geweten* is de grond van de filosofie.<sup>10</sup> De crux van Levinas' filosofie is de Ander. Hij is niet onze naaste, niet eens een subject, maar in alle opzichten een Ander. De Ander is de niet-ik.<sup>11</sup> De ander als naaste kennen we als de mensen om ons heen; onze vader, buurvrouw, een medestudent of de tramchauffeur. Dit is niet de Ander die Levinas bedoelt, omdat deze mensen tot onze intimi, of in ieder geval tot onze dagelijkse omgeving behoren. De Ander, zoals beschreven in Levinas' *De Totaliteit en het Oneindige* en *Het Menselijk Gelaat*, is een entiteit die de alledaagse orde doorbreekt en *verstoort* en ons stil doet staan in ons leven. Met de Ander hebben we geen *verwantschap*. Dit radicale verschil tussen ons en de Ander is altijd

---

<sup>6</sup> *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Den Haag, 1961. Vertaling: *De Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers. Baarn, 1987.

<sup>7</sup> In *Het Menselijk Gelaat* zijn allerlei essays van Levinas gebundeld door Ad Peperzak. De eerste helft van het boek bestaat uit essays die handelen over Joodse wijsheid, de essays van de tweede helft handelen over de filosofie van het menselijk gelaat.

<sup>8</sup> Levinas, E. (1969) 'Signatuur' in *Het menselijk gelaat*, blz. 30

<sup>9</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 18

<sup>10</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 15

<sup>11</sup> Levinas, E. (1969) 'Vrijheid en gebod' in *Het menselijk gelaat*, blz. 112

wezenlijk aanwezig. Hij is zo anders dat, hoewel we hem willen begrijpen, hem niet kunnen begrijpen. Hij gaat ons begrijpen te boven, omdat hij niet tot ons komt vanuit de horizon van een begrip.<sup>12</sup> Dit betekent dat hij niet is zoals anderen die we kennen en begrijpen. Het kwetsbare open gelaat van de Ander doet het appèl aan ons hem geen geweld aan te doen.<sup>13</sup> Dit appèl is geen handeling van een subject, maar een onbenoembaar en onuitputtelijk 'effect' dat hij als Ander op ons heeft.<sup>14</sup> Levinas gebruikt hiervoor het woord *epifanie*; het ervaren van het gelaat van de Ander is een plotselinge, verwarrende openbaring. Hierdoor kunnen bijvoorbeeld ook blinden de Ander ervaren. Waar de maatschappij vaak draait om identiteit, verplaatst Levinas de focus naar onbegrijpelijke Ander die geen identiteit heeft. We ervaren het effect van zijn onherleidbaar anders-zijn en kunnen hem niet kennen. Levinas gebruikt hiervoor het woord *alteriteit*. Het appèl van de Ander duidt Levinas ook wel aan als uitnodiging of *uitverkiezing*. De laatste term is een beladen term die benadrukt dat het specifiek om mij gaat, alsof ik de enige ben die aan zijn appèl kan beantwoorden.<sup>15</sup> De Ander doet dus niet een persoonlijk beroep op ons, maar hij kiest ons uit. Levinas beschrijft niet wat we voor de Ander moeten doen, of hoe ver onze verantwoordelijkheid reikt. Zijn ideeën over de Ander zijn dan ook niet normatief ethisch, ze geven geen regels over hoe we zouden moeten leven. Ze benadrukken één ding; ons hele bestaan is wezenlijk ethisch in relatie tot de Ander.<sup>16</sup>

Naast de termen alteriteit en uitverkiezing gebruikt Levinas vele andere alledaagse termen die hij een radicale lading geeft. Voorbeelden hiervan zijn *beschuldiging*, *plaatsvervangend*, *an-archie* en *ana-chronie*. De termen an-archie en ana-chronie worden gebruikt om een ordeverstoring, van 'gene zijde van het zijn', aan te duiden.<sup>17</sup> Daarnaast gebruikt hij religieuze woorden die hij een nieuwe lading geeft, zoals *religie*, *gebed*, *epifanie* en *atheïsme*. Hij gebruikt de term religie om de relatie met de Ander aan te duiden en de term gebed voor het spreken met de Ander.<sup>18</sup>

Tijdens zijn verblijf in Freiburg studeert Levinas bij Edmund Husserl en Martin Heidegger, die op dat moment de beroemdste fenomenologen zijn.<sup>19</sup> Hoewel hun ideeën grote invloed hebben op hem, ontwikkelt Levinas uiteindelijk een kritiek op Husserl en Heidegger<sup>20</sup>; een kritiek op de fenomenologie *vanuit* de fenomenologie. De fenomenologie beschrijft wat zich toont als fenomeen. Levinas' kritiek betreft de positie van de Ander binnen de fenomenologie. De fenomenologie beschrijft de Ander als een fenomeen en doet hem hiermee tekort. De Ander kan niet beschreven worden als fenomeen, omdat hij volgens Levinas zo anders is dat wij hem niet kunnen begrijpen. De Ander is 'meer dan fenomeen'. Hij verschijnt niet alleen aan ons, maar verandert onze wereld. Hij doet ons beseffen dat we verantwoordelijk voor hem zijn. Wanneer we de Ander toch proberen te reduceren tot een fenomeen en zijn appèl negeren, doen we de hem geweld aan en beroven we hem van zijn

---

<sup>12</sup> Levinas, E. (1969) 'Is de ontologie fundamenteel' in *Het menselijk gelaat*, blz. 98

<sup>13</sup> Levinas, E. (1969) 'Vrijheid en gebod' in *Het menselijk gelaat*, blz. 115

<sup>14</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 25

<sup>15</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 22

<sup>16</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 45

<sup>17</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 73

<sup>18</sup> Levinas, E. (1969) 'Is de ontologie fundamenteel?' in *Het menselijk gelaat*, blz. 101

<sup>19</sup> De fenomenologie is een stroming binnen de filosofie die pretendeert op radicale wijze trouw te blijven aan fenomenen en wat zich toont.

<sup>20</sup> Levinas, E. (1969) 'Signatuur' in *Het menselijk gelaat*, vanaf blz. 30

alteriteit. Dit noemt Levinas ook wel het 'doden' van de Ander.<sup>21</sup> Echter, door het gelaat van de Ander aan te zien, erkennen we hem in hoe en wie hij is. Maar hoewel we hem erkennen, kennen we hem niet. Hij blijft anders, als zijnde een niet-ik.

Behalve kritiek op de fenomenologie, uit Levinas ook kritiek op het christendom en de Westerse maatschappij, omdat hier te weinig ruimte zou zijn voor de Ander. De Westerse maatschappij wordt volgens hem beheerst door een totalitaire ontologie, waarin we alles wat we zien zo willen kunnen begrijpen dat het in onze wereld past.<sup>22</sup> Hier zal ik in het tweede deel van deze thesis op terugkomen.

Onze plaats in het appèl dat de Ander op ons doet, wordt door Levinas ook wel aangeduid als *gijzelaarschap*. Hiermee wil Levinas aanduiden hoe intens de relatie tot de Ander is. De verantwoordelijkheid die wij voor de Ander dragen is als een *schuld* die we tegenover de Ander hebben. Hoewel deze schuld vaak niet bewust ervaren wordt, is deze schuld ons hele leven aanwezig. De schuld is er al *voordat* we in vrijheid hebben kunnen handelen en *voordat* we ons hier bewust van zijn.<sup>23</sup> Door deze schuld is de Ander in staat om ons te gijzelen. Hoewel dit de indruk van onvrijwilligheid wekt, zijn wij 'vrijwillige gegijzelden'. Theo de Boer noemt ons 'vrijwilligen die niet anders kunnen'.<sup>24</sup> Niemand anders kan mijn verantwoordelijkheid voor alle anderen overnemen. Echter, ik neem wel de verantwoordelijkheid voor alle anderen op me. Dit laatste noemt Levinas ook wel *plaatsvervang*ing.<sup>25</sup> Levinas gebruikt de termen gijzelaarschap en plaatsvervanging om aan te duiden hoe radicaal en verregaand deze verantwoordelijkheid is.<sup>26</sup> De mens is dus een passief wezen in relatie tot de Ander. De verantwoordelijkheid voor de Ander zal er altijd zijn, ongeacht zijn handelen of intenties. De uitverkiezing tot verantwoordelijkheid is door Theo de Boer 'een tweede Copernicaanse wending' genoemd.<sup>27</sup> Ook Jan Keij spreekt van een Copernicaanse perspectiefwijziging.<sup>28</sup> De eerste Copernicaanse wending draaide om de verschuiving van een geocentrisch wereldbeeld naar een heliocentrisch wereldbeeld. De aanleiding voor deze verschuiving was onder andere Copernicus' model van het zonnestelsel waarbij de zon het middelpunt vormde. De Boer wil met deze term aanduiden hoe bij Levinas de Ander naar het middelpunt van onze wereld verschuift en hoe in een wereld waar we zelf lange tijd het middelpunt geweest zijn, een grote verschuiving plaatsvindt. De Ander is het werkelijke middelpunt van onze wereld. Hoewel de Ander een alledaagse verschijning is in ons leven, zijn we altijd aan hem voorbij gegaan en hebben we onszelf centraal geplaatst. Deze verschuiving is voor de egocentrische mens dan ook een ingrijpende verandering. De eerste Copernicaanse wending heeft verregaande gevolgen gehad, en De Boer suggereert met dit beeld dat iets dergelijks ook voor de filosofie na Levinas zou kunnen (en moeten!) gelden.

---

<sup>21</sup> Levinas, E. (1969) 'Is de ontologie fundamenteel?' in *Het menselijk gelaat*, blz. 103

<sup>22</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 122

<sup>23</sup> Morgan, M.L. (2011) *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, blz. 127

<sup>24</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 144

<sup>25</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 71

<sup>26</sup> Morgan, M.L. (2011) *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, blz. 126

<sup>27</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 77

<sup>28</sup> Keij, J. (2012) *Levinas in de praktijk*, blz. 15



Om verantwoordelijk te kunnen zijn voor de Ander, moeten we 'vrije mensen zijn'.<sup>29</sup> In ogenschijnlijke navolging van Plato en Hobbes stelt ook Levinas dat de vrijheid van de mens enigszins beperkt moet worden. Maar Levinas' uitgangspunt staat in scherpe tegenstelling met de motieven van Plato en Hobbes voor het stichten van een staat.

Volgens Plato is de samenleving een orde waarin men vrij kan zijn doordat iedereen op elkaar is afgestemd. Mocht iemand hiervan afwijken, dan kan dit door middel van rechtspraak rechtgezet worden. Deze staat beperkt dus op een bepaalde manier onze vrijheid, maar zorgt er ook voor dat we harmonisch kunnen samenleven en dat ieder mens zich kan ontwikkelen. Plato maakt strikte onderverdelingen in welke mensen welke taken moeten uitvoeren, omdat deze taken goed bij hen zouden passen.

Hobbes zag de samenleving als oplossing voor de oorlog van allen tegen allen. Zonder samenleving leeft de mens in een natuurstaat. Hier is iedereen vrij, maar moet ook iedereen continu over zijn schouder kijken. Iemand zou zijn voedsel kunnen stelen of hem kunnen vermoorden. Door middel van wetten kunnen mensen met elkaar samenleven. De vrijheid wordt enigszins beperkt door regels, maar tegelijkertijd geeft dit ook vrijheid doordat we bijvoorbeeld zonder angst een woning kunnen stichten.

Levinas erkent dat de vrijheid van mensen enigszins beperkt moet worden, maar dit gaat niet via wetten, een contract of een staatsvorm. De werkelijke beperking van onze vrijheid ligt in de verantwoordelijkheid die we dragen voor de Ander.<sup>30</sup> Dit krijgt vorm in een ultim gebod dat we onszelf vanwege de Ander opleggen. Dit gebod *moet* uitwendig zijn, dat wil zeggen dat het gebod de Ander erin betreft.<sup>31</sup> Het verantwoordelijk zijn voor de ander en zijn appèl beantwoorden, beperken dus onze vrijheid en soevereiniteit niet, maar constitueren deze juist.<sup>32</sup> Zonder het appèl van de ander is er immers geen morele vrijheid om al dan niet iets te doen voor hem.<sup>33</sup> Levinas gebruikt in plaats van het woord autonomie (jenzelf de wet stellen) het woord *heteronomie*. Deze term beschrijft de wet van buiten komt, van de Ander. Gehoorzaamheid is niet langer een gehoorzaam bewustzijn, maar het beantwoorden van het appèl van de Ander.

Een andere filosoof met wie Levinas in sterk contrast staat is Jean-Jacques Rousseau. Rousseau pleitte voor een 'sociaal contract', omdat hij stelde dat vrije mensen altijd in een machtsverhouding tot elkaar staan. Dit is niet wenselijk, omdat de een simpelweg sterker is dan de ander.<sup>34</sup> Om op een goede manier samen te kunnen leven, sluiten mensen een sociaal contract met elkaar, dat is gebaseerd op de *algemene wil*. Deze algemene wil is de wil van alle mensen binnen een samenleving bij elkaar. Mensen verenigen hun krachten en behouden deels hun vrijheid, omdat de algemene wil ook betrekking heeft op henzelf.<sup>35</sup> Het sociale contract gebiedt de burgers van de samenleving te handelen naar de algemene wil en dus het belang van de samenleving voor het eigen belang te stellen. Hoewel in zo'n samenleving de verantwoordelijkheid voor de ander en de maatschappij voor het eigenbelang komt, is de staat als omvattend verband, dat mensen tezamen brengt in een redelijke orde, een vorm van totaliteit. Het maakt van de mens als sprekend individu slechts

---

<sup>29</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 131

<sup>30</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 43

<sup>31</sup> Levinas, E. (1969) 'Vrijheid en gebod' in *Het menselijk gelaat*, blz. 107

<sup>32</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 44

<sup>33</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 23

<sup>34</sup> Rousseau, J. (1978) *On the Social Contract*, blz. 48

<sup>35</sup> Rousseau, J. (1978) *On the Social Contract*, blz. 53

een vertegenwoordiger van de algemene wil.<sup>36</sup> Hij is niet meer dan een slaaf die niet tegen de algemene wil in kan gaan, omdat deze deels zijn eigen wil is.<sup>37</sup>

De 'samenleving' is volgens Levinas niet gebaseerd op een sociaal contract of een staatsrechtelijke oplossing voor een eeuwig voortwoekerende oorlog. In deze alternatieven speelt eigenbelang de beslissende rol; het samen leven is beter leven dan het leven buiten de samenleving. Hoewel eigenbelang in de ideeën van Levinas geen plaats kent, besteedt hij wel aandacht aan het belang van genieten van het alledaagse leven. Levinas schildert ons alledaagse bestaan als een 'waarheid van het hedonisme'. Hij pleit hiermee niet voor een leven van (steeds meer) genot, maar beschrijft hoe het genieten ruimte creëert voor de Ander. Wanneer we in onze alledaagsheid genoeg hebben, kunnen we beantwoorden aan het appèl van de Ander. Het alledaagse leven bestaat uit wonen, werken, eten, slapen en genieten. Genieten is hier essentieel, omdat we op die manier onafhankelijk zijn van onze behoeften. We eten dan bijvoorbeeld niet omdat we honger hebben, maar om te genieten van het voedsel dat we tot ons nemen. Hoewel we altijd afhankelijk blijven van onze behoeften, stelt het genieten ons in staat hier onafhankelijk mee om te gaan.<sup>38</sup> Het genieten maakt ons meester over onze behoeften, en op die manier kunnen we het appèl op ons nemen. Wie moet overleven, heeft immers geen ruimte voor de Ander. Deze ruimte creëert eerst het genieten. Het genieten is dan ook het begin van onze werkelijke relatie tot de wereld. Levinas onderscheidt behoeften en verlangen. Behoeften zijn gebaseerd op zorgen over onszelf, maar het verlangen ontstaat wanneer een mens veruld is in zijn behoeften en dus onafhankelijk is. De mens verlangt dan niet meer voor zichzelf, maar voor de Ander. Dit verlangen is een onverzadigbaar medelijden dat als een honger in ons is.<sup>39</sup> Iemand die volledig opgaat in zijn eigen behoeften en hier niet meer van kan genieten, bijvoorbeeld iemand die moet overleven of een drugsverslaafde, is niet in staat verantwoordelijkheid voor de Ander te dragen. Hij is zo afhankelijk van zijn eigen behoeften dat deze altijd op de eerste plaats zullen komen.<sup>40</sup> Zolang we onszelf centraal stellen, zullen we nooit bij de Ander komen.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 14

<sup>37</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 46

<sup>38</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 55

<sup>39</sup> Levinas, E. (1969) 'Betekenis en zin' in *Het menselijk gelaat*, blz. 191-192

<sup>40</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 56

<sup>41</sup> Jan Keij staat in *Levinas in de praktijk* uitvoerig stil bij het genieten. Voor een heldere, meer uitgebreide uiteenzetting van het genieten en onze (on)afhankelijkheid verwijs ik u naar dit boek.

# DEEL I – Absolute verantwoordelijkheid

## I.1 De absolute verantwoordelijkheid jegens de Ander

De verantwoordelijkheid jegens de Ander is een verantwoordelijkheid die zo immens groot is dat het moeilijk is om deze te accepteren. Een bekend voorbeeld waarin het gaat over verantwoordelijkheid voor de Ander is de Bijbelse gelijkenis over de barmhartige Samaritaan.<sup>42</sup> Jezus vertelt deze gelijkenis nadat iemand naar aanleiding van het gebod ‘heb uw naaste lief als uzelf’ vroeg wie zijn naaste was. In de gelijkenis ligt een gewonde man aan de kant van de weg. Eerst komt er een priester langs, maar deze kijkt niet naar de man om. Daarna komt er een Leviet langs, maar ook deze kijkt niet naar de man om. Beiden zouden hem moeten helpen, de gewonde man behoort immers tot hetzelfde volk als zij en beiden vervullen speciale taken met betrekking tot het eren van God. De laatste persoon die langs komt, een Samaritaan<sup>43</sup>, is op reis, maar neemt toch de tijd om naar de man om te zien. Jezus wil met de gelijkenis duidelijk maken dat wij voor *iedereen* een naaste moeten zijn, ongeacht bijvoorbeeld religie of afkomst. Zo stelt ook Levinas dat de Ander niet één Ander is, maar *iedere* Ander. De verantwoordelijkheid voor de Ander is dan ook groter dan we zouden kunnen bevatten. Levinas schetst zelf het beeld van de vreemdeling die geluk van mensen in een woning verstoort en oproept tot gastvrijheid. Zodra er een woning is, is er ook een vreemdeling.<sup>44</sup> Er is altijd een Ander die een appèl op ons doet en ons op die manier stil doet staan in ons dagelijkse leven. Zeker omdat we in onze maatschappij, maar ook in onze woning, altijd mensen buitensluiten. Een muur heeft direct tot gevolg dat bepaalde mensen binnengesloten worden en anderen buitengesloten.

De relatie tussen ons en de Ander is zo bijzonder dat deze niet uitgedrukt kan worden in de taal van de ontologie.<sup>45</sup> Een concrete relatie betekent immers altijd een machtsverhouding tussen twee mensen. Bij de relatie tot de Ander is hier echter geen sprake van, omdat het geen relatie tussen gelijken is. Zoals eerder gezegd kunnen we de Ander nooit begrijpen, omdat hij geen subject is zoals wij. We kunnen dus geen relatie met hem aangaan, maar alleen spreken van een relatie *tot* hem. Een relatie waarin wij verantwoordelijk voor hem zijn. Bij het spreken over de relatie tot de Ander schieten we dus altijd tekort, omdat we woorden gebruiken om deze relatie te duiden.<sup>46</sup> Daarnaast is de Ander niet verantwoordelijk voor ons zoals wij verantwoordelijk zijn voor hem. De relatie tot Ander is altijd *asymmetrisch* en wordt gekenmerkt door onbaatzuchtigheid. We verwachten niets terug van de Ander.<sup>47</sup>

De term *uitverkiezing* maakt duidelijk dat we deze verantwoordelijkheid niet zomaar naast ons neer kunnen leggen; de ander heeft specifiek mij uitgekozen.<sup>48</sup> Hoe kunnen we aan deze verantwoordelijkheid invulling geven? Levinas schrijft ons niet voor wat we moeten doen. Dit maakt het des te moeilijker de verantwoordelijkheid op ons te nemen. We kunnen nooit doorgronden wat de Ander in het appèl van ons vraagt en dus kunnen we het nooit volledig beantwoorden. Bovendien nemen mijn verantwoordelijkheden toe naarmate ik

---

<sup>42</sup> Lucas 10:25-37

<sup>43</sup> Samaritanen stammen af van de Israëlieten, maar werden door de Israëlieten niet geaccepteerd omdat ze een gemengd volk waren.

<sup>44</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 141

<sup>45</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 61

<sup>46</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 62

<sup>47</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 23

<sup>48</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 82

meer beantwoord aan het appèl van de Ander.<sup>49</sup> We zijn tot het uiterste verantwoordelijk en doordat de Ander het middelpunt is van onze wereld, en niet meer wijzelf, dragen wij het gewicht van de wereld in deze verantwoordelijkheid.<sup>50</sup> De Samaritaan neemt de gewonde man mee naar een herberg en draagt de eigenaar op om voor hem te zorgen tegen elke prijs; de Samaritaan zal betalen. Zoals de titel van de gelijkenis al luidt, is deze Samaritaan inderdaad barmhartig. Maar hij had de man ook naar zijn huis en familie kunnen brengen of hem zelf in huis kunnen nemen om hem te verzorgen. Hij is dus ook tekort geschoten. Hij heeft de man geholpen met de hulp waarvan *hij* dacht dat de man deze nodig had. Juist omdat we zelf aan het appèl moeten beantwoorden, maar ook altijd onze verantwoordelijkheid moeten begrenzen, zullen we altijd te kort schieten. Maar waarom zouden we dan deze verantwoordelijkheid op ons nemen? En hoe ver moeten we gaan in het beantwoorden van een appèl? Op deze vragen zal ik nu een antwoord trachten te geven.

Hoewel Levinas ons niet voorschrijft hoe we moeten handelen of samenleven, maakt hij wel duidelijk dat we geen keuze hebben om de verantwoordelijkheid voor de Ander op ons te nemen. Het appèl is een uitnodiging die we wel kunnen weigeren, maar niet *mogen* weigeren. Zelfs voor hen die we niet zien zijn we verantwoordelijk. De Ander is de grondstemming van ons bestaan; ons bestaan draait om de Ander. Door verantwoordelijk voor hem te zijn, nemen we een unieke verantwoordelijkheid op ons die ons tot een individu maakt. Een vrij individu. In deze vrijheid geven we zelf invulling aan de beantwoording van het appèl.<sup>51</sup> Er is immers geen sprake van een gebod of een bevel, maar van een appèl. Bovendien gaat het er niet om of wij *voelen* dat we worden aangesproken, we *worden* aangesproken.

De Ander appelleert niet alleen aan ons, maar roept ons ook ter verantwoording.<sup>52</sup> Het dragen van verantwoordelijkheid voor de Ander maakt ons niet alleen op dat moment voor hem verantwoordelijk, maar maakt ons te allen tijde verantwoordelijk voor elke Ander. Levinas drukt dit uit als verantwoordelijk zijn voor gebeurtenissen die verder gaan dan onze bedoelingen.<sup>53</sup> Het feit dat het gelaat van de Ander het appèl 'dood mij niet' uitsprekt, is omdat we doorgaans geneigd zijn de Ander te reduceren tot een subject. Na zijn appèl zijn er slechts twee radicale opties: absolute verantwoordelijkheid voor de Ander door het appèl te beantwoorden of het doden van de Ander.<sup>54</sup> Het doden van de Ander houdt in dat we hem vanuit een horizon proberen te begrijpen en dus beroven van zijn alteriteit. Op het moment dat we de Ander erkennen in zijn alteriteit en zijn appèl beantwoorden, moeten we een gesprek met hem aan gaan.<sup>55</sup> Onze naasten zien we als anderen die overeenkomsten hebben met onszelf. We zien dat ze hetzelfde lichaam hebben en we denken dat ze zich voelen zoals wij ons voelen. We weten niet zeker dat ze een bewustzijn hebben, maar gaan hier wel vanuit.<sup>56</sup> De Ander geeft in het gesprek wel degelijk blijk van een bewustzijn en bevestigt zo als buitenstaander definitief dat mijn wereld werkelijk bestaat.<sup>57</sup> Hij maakt als het ware een gat in onze horizon en doorbreekt onze eigen manier van denken. De Ander

---

<sup>49</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 60

<sup>50</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 61

<sup>51</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 22

<sup>52</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 36

<sup>53</sup> Levinas, E. (1969) 'Is de ontologie fundamenteel?' in *Het menselijk gelaat*, blz. 96

<sup>54</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 37

<sup>55</sup> Levinas, E. (1969) 'Het ik en de totaliteit' in *Het menselijk gelaat*, blz. 141

<sup>56</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 15

<sup>57</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 19

dwingt ons hierin tot waarheid, maar bevestigt tegelijkertijd ook de waarheid.<sup>58</sup> Hoewel hij geen subject is, zijn we in staat met hem te spreken, omdat we in het gesprek juist de tegenwoordigheid van zijn gelaat ervaren.<sup>59</sup>

Levinas vraagt veel van ons, misschien wel te veel. Het beantwoorden van een appèl van de Ander, terwijl we weten dat we hem altijd tekort zullen doen, is zwaar. Levinas erkent ook dat we altijd een sociale misdaad begaan zonder dat we ons hiervan bewust zijn.<sup>60</sup> Ook voor de Ander die zijn gelaat niet toont, omdat hij bijvoorbeeld op een andere plaats is, zijn we verantwoordelijk. Onze verantwoordelijkheid gaat verder dan we zelf kunnen overzien. Kortom, we zijn niet in staat het appèl van de Ander te doorgronden en goed te beantwoorden en zo begaan we altijd een sociale misdaad. Waarom zou de mens de verantwoordelijkheid voor de Ander dan op zich willen en kunnen nemen?

De mens heeft geen andere keuze dan deze verantwoordelijkheid op zich te nemen. Levinas spreekt over de relatie met de Ander als *religie*. Hij noemt dit religie, omdat onze relatie met de Ander de kern is van zowel onze ontologie, ons bestaan, als onze ethiek. Hoe de Ander de kern is van onze religie zal meer uitvoerig besproken worden in het tweede deel van deze thesis, maar in het kort bedoelt Levinas hiermee dat we via de Ander tot God kunnen komen en dat we religie kunnen praktiseren niet zozeer naar God toe, maar juist bij uitstek naar de Ander toe.<sup>61</sup> Wat betreft de ethiek, gaat de verhouding tussen beroep doen op en verantwoordelijkheid aan aan elke ontmoeting vooraf, wat voor ontmoeting het ook is. De verantwoordelijkheid geeft deze ontmoeting een kader en doortrekt zo ons sociale leven met ethiek. Met religie duidt Levinas een verhouding van een zijnde tot een zijnde aan.<sup>62</sup> Er is geen sprake van een machtsverhouding of een horizon. De relatie tussen mij en de Ander is een gelijkwaardige relatie, waarin we geen gelijken zijn.

Daarnaast is het nog mogelijk dat groepen mensen of culturen een appèl op ons doen. Denk bijvoorbeeld aan de vele vluchtelingen die ons land binnenkomen en allerlei hulpvragen hebben. Levinas besteedt weinig aandacht aan het appèl van een groep, maar dit is zeker niet onbelangrijk. Daarom zal ik daar in het volgende hoofdstuk, dat handelt over de sociale en politieke aspecten van zijn ideeën, dieper op ingaan.

---

<sup>58</sup> Levinas, E. (1969) 'Het ik en de totaliteit' in *Het menselijk gelaat*, blz. 144

<sup>59</sup> Levinas, E. (1969) 'Het ik en de totaliteit' in *Het menselijk gelaat*, blz. 142

<sup>60</sup> Levinas, E. (1969) 'Het ik en de totaliteit' in *Het menselijk gelaat*, blz. 130

<sup>61</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 43

<sup>62</sup> Levinas, E. (1969) 'Is de ontologie fundamenteel?' in *Het menselijk gelaat*, blz. 101

## I.2 Levinas' filosofie als politieke en/of sociale filosofie

Onze verantwoordelijkheid voor de Ander strekt verder dan de relatie tussen mij en een ander. Wanneer een ander een appèl op mij doet, ontstaat er tussen hem en mij een duale relatie; we zijn met z'n tweeën.<sup>63</sup> Op dit moment sluiten we altijd mensen buiten, mensen die al dan niet ook een appèl op een van ons willen doen. Deze buitengeslotene noemt Levinas de 'derde'.<sup>64</sup> Toch hebben we een relatie met de derde. Niet zozeer een duale relatie, maar een relatie in politieke en sociale zin. We verhouden ons bijvoorbeeld tot hem in onze maatschappij. De maatschappij is een samenleving waarin burgers intiem samenleven, maar waar de derde buiten valt. De derde verstoort de intimiteit van de samenleving met zijn appèl.<sup>65</sup> Levinas vergelijkt de samenleving met een liefdesrelatie. Zoals twee mensen vervuld van elkaar kunnen zijn en het gevoel hebben slechts met zijn tweeën op de wereld te zijn, zo is ook de samenleving een intieme eenheid van mensen. Maar dit is niet representatief voor de sociale werkelijkheid; buiten de samenleving zijn nog andere mensen. De gemeenschap doet altijd tekort aan de derde, door hem buiten te sluiten.<sup>66</sup> De derde doet mij realiseren dat ik ook voor hem verantwoordelijk ben en voor hen die ik nog niet heb ontmoet en hen die ik nooit ontmoeten zal.

Onze samenleving is geconstitueerd in de verantwoordelijkheid voor de Ander, zij bouwt voort op de verhouding tussen mij en de Ander.<sup>67</sup> Levinas stelt dat de mens eerst thuis in de samenleving is, voordat hij thuis is in een huis.<sup>68</sup> Een bekend politiek-filosofisch vraagstuk is wat mensen beweegt hun vrijheid op te geven en samen te leven onder de autoriteit van wetten die de vrijheid slechts beperken.<sup>69</sup> Volgens Hobbes ligt het antwoord op deze vraag bij eigenbelang; iedereen zou beter worden van wetgeving. Ik wil alles voor mijzelf, maar anderen willen dat ook. Zolang we volledig vrij zijn leven we in een staat van oorlog van allen tegen allen. Het is dan ieder voor zich. Het instellen van wetten zorgt ervoor dat onze vrijheden beperkt worden, maar is tegelijkertijd de enige manier waarop we een vredig leven met enige zekerheid kunnen leven. Volgens Levinas ligt het motief om een samenleving te stichten echter niet in eigenbelang, maar in verantwoordelijkheid voor de Ander. Onze verantwoordelijkheid voor de Ander is asymmetrisch en oneindig, maar in de samenleving krijgt deze een symmetrische en eindige vorm. In allerlei wetten, regels, normen en waarden is vastgelegd wat onze plichten en rechten zijn met betrekking tot anderen.<sup>70</sup> Bovendien zijn deze rechten en plichten voor iedereen gelijk en dus symmetrisch. De bereidheid van mensen om hun vrijheid op te geven voor een samenleving waarin hun vrijheid geregeld is in wetten, kan volgens Levinas alleen begrepen worden vanuit de primaire verantwoordelijkheid voor de Ander. Deze verantwoordelijkheid doordringt ons bestaan zodanig, dat ze voor elke vorm van samenleven komt. Daarom is het een *primaire* verantwoordelijkheid. Levinas omschrijft dit als "rede vóór de rede".<sup>71</sup> Het instellen van wetten om de vrijheid vast te leggen is immers alleen mogelijk wanneer men in staat is om overeenstemming te bereiken over (de instelling van) zo'n wet. Er is een verhouding tussen

---

<sup>63</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 27

<sup>64</sup> Levinas, E. (1969) 'Het ik en de totaliteit' in *Het menselijk gelaat*, blz. 126

<sup>65</sup> Levinas, E. (1969) 'Het ik en de totaliteit' in *Het menselijk gelaat*, blz. 129

<sup>66</sup> Levinas, E. (1969) 'Het ik en de totaliteit' in *Het menselijk gelaat*, blz. 128-129

<sup>67</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 29

<sup>68</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 51

<sup>69</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 44

<sup>70</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 31

<sup>71</sup> Levinas, E. (1969) 'Vrijheid en gebod' in *Het menselijk gelaat*, blz. 110

mensen, de primaire verantwoordelijkheid, die vooraf gaat aan alle redelijke wetten en die het mogelijk maakt om hier overeenstemming over te bereiken.<sup>72</sup>

Hoe stelt Levinas zich dit voor? De eeuw waarin hij leefde, de 20<sup>e</sup> eeuw, was een eeuw waarin de samenleving werd gekenmerkt door gruwelijkheden. Uiteraard vanwege het Stalinisme en het Nazisme, maar ook vanwege nucleaire wapens, terrorisme en werkeloosheid.<sup>73</sup> In zo'n inhumane wereld is de goedheid van mensen het enige dat de mens nog rest. Elke poging om de mensheid te organiseren en op te bouwen faalt. Alleen de goedheid faalt niet. Men gelooft niet meer in God en niet meer in 'het Goede'; alleen de goedheid heeft men nog over.<sup>74</sup> Deze wereld is bij uitstek het toneel voor daden van *onzinnige goedheid*. Met 'onzinnig' wordt hier niet bedoeld dat het geen zin heeft, maar dat het niet gebaseerd is op zin; het is niet rationeel.<sup>75</sup> Als voorbeeld duidt Levinas een scène in het boek *Leven en Lot*<sup>76</sup> waar een Russische vrouw een Duitse man, die ze grondig haat, tegen alle verwachting in een stuk brood geeft. Deze daad was niet alleen onverwacht voor de Russische man, maar ook voor de vrouw zelf.<sup>77</sup> Dit is wat Levinas bedoelt met onzinnige goedheid; goedheid die niet redelijk is.

Hoewel dit een uitzonderlijke situatie is en het misschien lijkt alsof Levinas' filosofie sociaal en politiek gezien niet toegepast kan worden, bewijst Václav Havel dat dit wel kan. Havel was behalve schrijver ook politicus en was sterk beïnvloed door de filosofie van Levinas. Hij was de laatste president van Tsjecho-Slowakije en de eerste president van Tsjechië. Tussen 1970 en 1989 heeft Havel meerdere malen vast gezeten. In gevangenschap schreef hij wekelijks een brief aan zijn vrouw Olga. In deze brieven laat hij blijken zich diep bewust te zijn van de verantwoordelijkheid voor de Ander en voor de toestand in de wereld. Aan Theo de Boer vertelde Havel dat hij, toen hij voor het eerst iets van Levinas las, onmiddellijk het gevoel kreeg dat Levinas ook iemand was die in gevangenis had gezeten. Alsof het gevoel van verantwoordelijkheid dat je kunt hebben voor zaken waar je geen enkele schuld aan hebt zich juist in gevangenschap opdringt.<sup>78</sup> Havel schrijft:

*"Het komt overeen met mijn ervaring en inzicht dat zoals Levinas zegt iemand 'beginnen moet', dat de verantwoordelijkheid een asymmetrische ethische situatie tot stand brengt en dat zij niet gepredikt maar slechts gedragen kan worden. [...]"*

*Ik voel me na het lezen van één kort stukje (in Ivans brief<sup>79</sup>; vert.) niet in staat de breedte, de soort en de diepte van de betekenis, die in het filosofisch werk van Levinas het begrip 'verantwoordelijkheid' heeft. Als echter Levinas beweert dat de verantwoordelijkheid voor anderen iets oorspronkelijks en belangrijks is, waarin wij geworpen zijn en waardoor wij onszelf vanaf het begin overstijgen, en dat deze verantwoordelijkheid voorafgaat aan onze vrijheid, wil, keuze en zelfontwerp, dan ben ik het met zijn opvatting volledig eens; eigenlijk*

---

<sup>72</sup> Levinas, E. (1969) 'Vrijheid en gebod' in *Het menselijk gelaat*, blz. 111

<sup>73</sup> Morgan, M.L. (2011) *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, blz. 26

<sup>74</sup> Morgan, M.L. (2011) *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, blz. 23

<sup>75</sup> Morgan, M.L. (2011) *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, blz. 18

<sup>76</sup> Geschreven door Vasily Grosman in 1959

<sup>77</sup> Morgan, M.L. (2011) *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, blz. 21

<sup>78</sup> Van der Velde, K. & Breebaart, L. (20 januari 1996) 'Levinas en de vrolijk blaffende Bobbie' in *Trouw*. Verkregen van <http://www.trouw.nl> en geraadpleegd op 23-03-2016.

<sup>79</sup> In het boek wordt niet vermeld wie deze Ivan is, maar het ligt voor de hand dat hij de brief van het personage Ivan Karamazov bedoelt uit Dostojevski's *De gebroeders Karamazov*. In deze brief bespreekt Ivan zeer kritisch het begrip verantwoordelijkheid en de betekenis van het begrip 'naastenliefde'.

*heb ik dat altijd zo gevoeld, hoewel ik me daarvan misschien niet bewust was, en dat niet zo geformuleerd heb. Ja, onbegrensde en ongemotiveerde verantwoordelijkheid, deze 'existentie buiten eigen existentie', is ongetwijfeld een van die dingen, waarin wij alleroorspronkelijkst geworpen zijn, en die ons constitueren; deze verantwoordelijkheid, authentiek, nog door niets gefilterd, die zonder enige speculatie voorafgaat aan elk bedacht 'op zich nemen', en die op niets overdraagbaar is en door geen psychologische schema's verklaard kan worden, bestaat hier eerder dan ik zelf; eerst bevind ik mij erin, en pas daarna – op een of andere wijze deze geworpenheid aannemend of afwijzend – word ik, die ik ben.*

*De geworpenheid in de verantwoordelijkheid voor de ander bestaat 'eerder dan het ik zelf'.<sup>80</sup>*

Eenzijds lijkt Levinas' filosofie niet heel politiek en sociaal, omdat ze zo focust op de relatie met de Ander. Levinas besteedt wel aandacht aan de Ander als derde, maar formuleert zelf geen expliciet sociale en politieke filosofie. Zijn filosofie speelt zich sociologisch gezien vooral af op microniveau; ik en de Ander. Politiek gezien besteedt hij weinig aandacht aan de verhouding tussen burger en overheid, of tussen burgers en instanties, en hiermee lijkt zijn filosofie zich slechts op een beperkt deel van de sociale werkelijkheid te richten. Anderzijds is de filosofie van Levinas het toonbeeld van een filosofie met maatschappelijke implicaties.<sup>81</sup> De verhouding tussen mij en de Ander zien we immers terug in onder andere de hulpverlening en het onderwijs. Waar deze laatste verhouding gemakkelijk opgevat kan worden als eenzijdig, namelijk een relatie waarin de een de ander helpt, of de een de ander kennis bijbrengt, is deze tweezijdig.<sup>82</sup> De hulpverlener en docent moeten hun cliënten en studenten zien als de Ander. Als iemand die een appèl op hen doet wat zij moeten invullen. Er tekent zich ook hier een asymmetrische relatie af; de hulpverlener en docent kunnen niet iets terug verwachten van cliënt en student en verkeren in een 'machtspositie'. Zij bezitten al over kennis waar de cliënt en student baat bij zouden hebben. Jan Keij beschrijft hoe we ons soms terug kunnen trekken in een cocon om ons even af te sluiten, maar dat we op moeten passen dat deze cocon geen cordon wordt. Andere mensen kunnen tot nummers om ons heen worden wanneer we ons afsluiten en verharderen voor de Ander.<sup>83</sup>

Daarnaast beïnvloedt de samenleving de relatie tussen mij en de Ander en vice versa. Denk aan de geldende wetten waar we ons aan moeten houden, maar ook aan de vluchtelingenproblematiek. Als een vluchteling aan mijn deur klopt, is dat niet alleen mijn persoonlijke verantwoordelijkheid, maar ook mijn politieke verantwoordelijkheid. Dit betekent niet dat we allemaal in de beantwoording van het appèl iemand moeten opnemen in ons huis. Maar het betekent wel dat we in ieder geval iets moeten doen, omdat we verantwoordelijkheid dragen. Keij legt in *Levinas in de praktijk* uit dat het beantwoorden van het appèl niet slechts het beantwoorden van een hulpvraag of verzoek is, maar een beantwoording die ook op de langere termijn goed is voor iemand.<sup>84</sup> Ook wanneer bijvoorbeeld een groep mensen een appèl doet op ons als land moeten we onze verantwoordelijkheid nemen. Levinas besteedt daar geen aandacht aan, maar wel stelt hij dat de verantwoordelijkheid die ik voor de Ander draag, ik draag voor *elke* Ander. Bovendien heeft Levinas, zoals hierboven beschreven, wel degelijk nagedacht over hoe vrije mensen

---

<sup>80</sup> Havel, V. (1990) *Brieven aan Olga*. Delen van de brieven van 3 april, 29 mei en 5 juni 1982.

<sup>81</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 47

<sup>82</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 132

<sup>83</sup> Keij, J. (2012) *Levinas in de praktijk*, blz. 85

<sup>84</sup> Keij, J. (2012) *Levinas in de praktijk*, blz. 89-91



zich samenvoegen in een maatschappij. De primaire verantwoordelijkheid voor de Ander doortrekt de hele werkelijkheid en leidt in dat opzicht zeker tot een sociale en politieke filosofie.<sup>85</sup> De invloed die de verantwoordelijkheid voor de Ander op mij heeft, is zo groot dat deze mij in mijn dagelijkse leven niet onaangetast kan laten. Zoals het voorgeonemde voorbeeld van de onzinnige goedheid. Ongeacht in wat voor samenleving wij leven en wie of wat de Ander ook is, er is altijd ruimte voor onzinnige goedheid.

---

<sup>85</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 33

## DEEL II – Levinas' filosofie en het christendom

### II.1 Levinas en de Joodse godsdienst

In dit deel zal de kritiek van Levinas op het westerse denken en het christendom behandeld worden. Deze kritiek komt net zo goed uit zijn Joods-zijn voort als uit zijn wijsgerige denken. Hij heeft zijn filosofie ook wel bestempeld als een poging om 'Joodse wijsheid te vertalen in het Grieks'.<sup>86</sup> In dit hoofdstuk wil ik vanuit Levinas een schets geven van de Joodse godsdienst, zodat duidelijk zal worden waar hij zijn filosofie en kritiek op baseert.

Levinas noemt het Jodendom "een godsdienst van volwassenen".<sup>87</sup> Dit is de essentie van het Jodendom. God verhuult bewust zijn gezicht en openbaart zich in zijn afwezigheid. Volwassen, omdat Joden als gevolg hiervan niet kiezen voor het atheïsme als de makkelijke optie, maar bewust zelf de last van verantwoordelijkheid op zich nemen.<sup>88</sup> God laat de mensen over aan hun wilde instincten en het is normaal dat zij die nog geloven in het goddelijke en het zuivere en hiervoor in willen staan, als eerste het slachtoffer worden van deze wilde instincten. God doet een beroep op de volwassenheid van de mens, op zijn capaciteiten om te lijden en zijn verantwoordelijkheid op zich te nemen.<sup>89</sup> Levinas noemt het daarom een eer om tot ongelukkigste volk ter aarde te behoren. Het is in dit lijden dat God dichterbij komt en een persoonlijke God wordt. Doordat de verhouding tot God geen affectieve gemeenschap is, maar een verstandhouding tussen geesten gebaseerd op onderwijs in de Thora, is het Jodendom geen kwestie van blind vertrouwen. Juist omdat God zich openbaart in zijn afwezigheid, zijn innerlijke evidentie en onderwijs in de Thora belangrijk. Levinas haalt Rabbi Yossel ben Yossel aan die uitdrukt wat de waarde is van de Thora, wanneer hij stelt dat hij van God houdt, maar nog meer van zijn Thora. Zelfs wanneer God hem teleurstelt, zal hij altijd naar de Thora blijven leven.<sup>90</sup> God kennen is weten wat men moet doen.<sup>91</sup> De Schrift kan echter niet zomaar gelezen worden, de rabbijnse commentaren en interpretaties moeten hierbij in acht genomen worden. Er kan dan ook gesproken worden van hermeneutiek, waarbij Levinas afstand neemt van charismatische autoriteit en kerkelijke, stellige uitspraken over God.<sup>92</sup>

Het Jodendom staat hier in scherp contrast met religies die draaien om enthousiasme of mystieke religieuze ervaringen.<sup>93</sup> Het Jodendom ziet het enthousiasme en het sacrale als wezen van de afgoderij.<sup>94</sup> Levinas benadrukt dat, hoewel velen denken dat de waarden van het Jodendom zijn opgenomen in christelijke ideeën en het Jodendom zelfs wordt gezien als een fossiel, of in het gunstigste geval een voorloper, de edelmoedigheid van het joodse geloof zich nooit aan het grote publiek geopenbaard heeft. Het Jodendom bewandelt bijzondere wegen die niet door dezelfde landschappen als de christelijke wegen gaan.<sup>95</sup>

---

<sup>86</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 122

<sup>87</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, vanaf blz. 37

<sup>88</sup> Morgan, M.L. (2011) *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, blz. 189

<sup>89</sup> Levinas, E. (1969) 'Meer van de Thora houden dan van God' in *Het menselijk gelaat*, blz. 62

<sup>90</sup> Levinas, E. (1969) 'Meer van de Thora houden dan van God' in *Het menselijk gelaat*, blz. 63

<sup>91</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 45

<sup>92</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 107, 109

<sup>93</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 80

<sup>94</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 41

<sup>95</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 40

Het mysterie van de dingen is volgens Levinas de bron van alle wreedheid onder mensen.<sup>96</sup> Het Jodendom heeft echter het heelal gedemystificeerd en de Natuur onttovert. Het Jodendom breekt met alle ervaringen van het heilige.<sup>97</sup> Ten aanzien van deze heilige ervaringen is het Jodendom atheïstisch, sober. Misschien is het Jodendom zelfs niets meer dan de ontkenning van deze heilige ervaringen.<sup>98</sup> Het christendom daarentegen is geen sobere religie, maar een religie die draait om onvoorwaardelijke liefde van God voor de mens. De christelijke God is een God waarmee men een persoonlijke relatie aangaat en die men kan ervaren.

Het Jodendom is een godsdienst die enerzijds de mens erkent in zijn duizelingwekkende vrijheid, maar anderzijds een verlangen naar transcendentie kent. Dit is mogelijk doordat het de aanwezigheid van God ervaart via en in de relatie met de andere mens.<sup>99</sup> Het Jodendom leert een werkelijke en radicale transcendentie die wordt ervaren in het *geweten*. Het geweten is een menselijk vermogen waarmee de mens tegelijkertijd God en zichzelf kan ervaren. Het ethische is dan ook niet slechts een dimensie, het is de aanschouwing van God zelf.<sup>100</sup> Binnen het Jodendom ligt een grote nadruk op wetten, dit betekent dat het Jodendom een religie is die veel inspanning vereist. Alleen zij die zichzelf een strenge regel op kunnen leggen, zijn in staat het gelaat van de Ander te herkennen. De weg naar God voert ons dus altijd naar de mens, en niet slechts langs de mens.<sup>101</sup> De mens is het doel van ons leven, niet slechts een middel om na dit leven het eeuwig leven te verkrijgen. Hier zien we wederom de andere wegen van het christendom, omdat in het christendom wel veel aandacht is voor het leven na dit leven. Levinas pleit voor een leven hier en nu, waarin we verantwoordelijkheid dragen voor de Ander. Christenen leven ook in het hier en nu, maar met het oog op de toekomst. Sociale rechtvaardigheid is voor Joden geen consequentie van geloven, maar de gehele inhoud van het geloof en de geest van de Joodse Schrift.<sup>102</sup> De ander is de kern van het Jodendom en de Joodse identiteit berust op verplichtingen jegens hem zonder dat men ooit een belofte heeft gedaan.<sup>103</sup> Het is duidelijk dat Levinas' leer van de Ander Joodse wortels heeft.

Ondanks de andere wegen die het Jodendom behandelt, spreekt het een taal die overeenkomsten heeft met het christendom en de islam: de taal van het monotheïsme.<sup>104</sup> Hegel stelde dat religie pas echt ontstond toen het polytheïsme vervangen werd door het monotheïsme van het Jodendom, het christendom en de Islam. Vanaf dat moment vereerde men één God. Naast deze gemeenschappelijke taal hebben deze drie religies een gemeenschappelijke roeping. Het is de taak van het monotheïsme de mens te ontwortelen uit elke raciale, nationale of traditionele binding. Zo kan er een universele homogene samenleving ontstaan die rust op tolerantie. Het monotheïsme is de garantie van gelijkheid tussen alle mensen.<sup>105</sup>

---

<sup>96</sup> Levinas, E. (1969) 'Heidegger, Gagarin en wij' in *Het menselijk gelaat*, blz. 73-74

<sup>97</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 80

<sup>98</sup> Levinas, E. (1969) 'Heidegger, Gagarin en wij' in *Het menselijk gelaat*, blz. 73

<sup>99</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 42-43

<sup>100</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 45

<sup>101</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 46

<sup>102</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 48

<sup>103</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 84

<sup>104</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 37

<sup>105</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 91-92

## II.2 Levinas' kritiek op de westerse wijsbegeerte en het christendom

Hoewel het Jodendom en het christendom het monotheïsme delen, benadrukt Levinas fundamentele verschillen tussen beide religies. Hij is uitermate kritisch over het christendom en de westerse wijsbegeerte. Allereerst vanwege de Tweede Wereldoorlog, welke niet per se van christelijke kant kwam, maar ook niet zonder de eeuwenlange christelijke prediking van haat tegenover Joden had kunnen ontstaan. Het feit dat tweeduizend jaar christelijke evangelieverkondiging geen einde heeft kunnen maken aan het geweld in de wereld komt meerdere malen terug in zijn filosofie.<sup>106</sup> Levinas besteedt dan ook op verschillende plaatsen aandacht aan de vraag of er al dan niet iets fundamenteel mis is met het westerse denken. De kritiek op de westerse wijsbegeerte en op het christendom kan niet altijd uit elkaar getrokken worden, omdat het westerse denken doordrongen is van het christendom. Ik zal hier een overzicht trachten te geven van de kritiek op beide punten. Het zal duidelijk worden dat de onherleidbare positie van de andere mens centraal staat in zijn kritiek.

*“Wanneer ‘Ken u zelf’ het fundamentele voorschrift is geworden van de hele westerse wijsbegeerte, komt dat omdat uiteindelijk het westen het heelal vindt in zichzelf.”<sup>107</sup>*

Deze uitspraak van Levinas geeft krachtig weer hoe hij in kern over de westerse wijsbegeerte denkt. De westerse wijsbegeerte heeft zo'n sterke focus op het *zelf*, dat Levinas deze ook wel *egologie*, *economie* en *filosofie van de totaliteit* noemt.<sup>108</sup> Hiermee wil hij aanduiden dat totaliteit in de westerse wijsbegeerte een zeer grote rol speelt. Dit zien we terug in allerlei facetten van onze samenleving, zoals bijvoorbeeld ons denken en waarnemen. De totaliteit hierin is bijvoorbeeld de omvattende horizon van waaruit we de wereld begrijpen. In de inleiding van zijn hoofdwerk *Totalité et Infini* noemt hij het westerse denken een *ontologie van de oorlog*. Ook hiermee duidt hij aan dat het westerse denken gekenmerkt wordt door totaliteit.<sup>109</sup> Hij wil met deze benaming laten zien dat het westerse denken niet over het juiste conceptuele apparaat beschikt om ervaringen met de Ander tot uitdrukking te brengen.<sup>110</sup> Het westerse denken is een begripsdenken, een denken dat ervan uitgaat dat de werkelijkheid in begrip gevat kan worden. En wanneer iets zich anders opstelt tegenover ons, zullen we het tot het Zelfde herleiden.<sup>111</sup> Wat in de totaliteit leeft, bestaat als een totaliteit, alsof het de oorsprong van het zijn is.<sup>112</sup> Levinas onderscheidt van de Totaliteit het Oneindige. De totaliteit is de ontologie van het zelfde, het Oneindige is een metafysica van het Andere. De ontologie van het zelfde is ontstaan uit het Griekse denken en heeft vorm gekregen bij Descartes' *cogito ergo sum*. Vanaf Descartes wordt alles uitgelegd vanuit *mijn* bewustzijn, en ben *ik* een autonoom subject. Er is geen *buiten* mij.<sup>113</sup> Theo de Boer suggereert dat de westerse geest gedefinieerd kan worden door de weigering enige verplichting te aanvaarden die men niet vrijwillig op zich heeft genomen.<sup>114</sup> Husserl stelde dat hetgeen dat zich niet voegt in de alomvattende samenhang niet *werkelijk* genoemd kan

---

<sup>106</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 89

<sup>107</sup> Geciteerd in De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 12

<sup>108</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 13

<sup>109</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 122

<sup>110</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 124

<sup>111</sup> Levinas, E. (1969) 'De filosofie en de idee van het Oneindige' in *Het menselijk gelaat*, blz. 150

<sup>112</sup> Levinas, E. (1969) 'Het ik en de totaliteit' in *Het menselijk gelaat*, blz. 119

<sup>113</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 13

<sup>114</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 84

worden; het is een spook.<sup>115</sup> Vervolgens ontwikkelde Heidegger een nieuw jargon om de mens uit te kunnen drukken als een wezen dat *existeert*, in plaats van als een ding. Het gevolg hiervan was dat de mens niet meer vanuit de dingen werd begrepen, maar de dingen vanuit de mens.<sup>116</sup> Telkens weer is er de totaliteit van het denken.

Tegenover deze Totaliteit plaatst Levinas het Oneindige. In het Frans schrijft hij 'l'Infini'. In het Nederlands kan dit vertaald worden met 'de' en 'het' Oneindige. De Boer kiest voor 'het' Oneindige, omdat 'de' Oneindige in het Westen geassocieerd zal worden met een entiteit als God. Het Oneindige is het absoluut en radicaal andere.<sup>117</sup> Het Oneindige is ook wel de Ander, dat wat niet onder het *Zelfde* geschaard kan worden en dus geen deel uit kan maken van ons totalitaire denken. Het bestaan van het Oneindige toont zich in het bestaan van hen die buiten de totaliteit vallen; het toont zich in de vreemdeling en in de buitenstaander. Dit vereist van ons dat we verder dan de totaliteit moeten zien en oog moeten hebben voor het Oneindige. Toch spreekt hij ook over *de* Oneindige. Levinas verwijt de westerse wijsbegeerte het ontbreken van de Oneindige.<sup>118</sup> Hiermee signaleert Levinas de vergetelheid van God. De Oneindige wordt niet alleen de Ander genoemd, maar ook wel de Transcendente. Doelt Levinas met de Oneindige op de medemens of op God? Hoewel Levinas' filosofie vaak gezien wordt als een filosofie van de intersubjectiviteit, benadrukt hij zelf sterk de aanwezigheid van God. Levinas' oeuvre kan getypeerd worden als een verhandeling over het bestaan van God. Maar God speelt al vanaf de Grieken een grote rol in de westerse wijsbegeerte en is bepaald niet vergeten. Levinas bedoelt echter met de vergetelheid van God dat God zich aan gene zijde van het zijn bevindt. God *bestaat* niet. De grootsheid van de Oneindige ligt niet in zijn oneindigheid, in zijn volheid van zijn, maar openbaart zich aan de grenzen van de totaliteit.<sup>119</sup> Daar waar we de vreemdeling en de buitenstaander ontmoeten. De ervaring van God ontbreekt niet, maar het ontbreekt ons aan adequate middelen om deze ervaring te vertolken. De ervaring met de Oneindige komt tot ons in de verhouding met de Ander.<sup>120</sup> De Ander is de weg tot (de afwezige) God.<sup>121</sup> De relatie tussen mij en de Ander noemt Levinas religie.<sup>122</sup> Hiermee bedoelt hij niet zozeer dat de Ander een god(heid) is, maar wel dat onze plicht en verantwoordelijkheid jegens de Ander absoluut zijn. God staat niet tussen mij en de Ander in, maar de Ander staat tussen mij en God in. Levinas verwoordt dit door te stellen dat niemand mij de zonde die ik jegens de Ander heb begaan kan vergeven, zelfs God niet.<sup>123</sup>

Als totaliserend subject ben ik zelf het begin- en het eindpunt van mijn denken. Mijn denken en handelen gaan van mijzelf uit en komen uiteindelijk altijd bij mij terug. Levinas vergelijkt deze circulaire beweging met de reis van Odysseus.<sup>124</sup> Odysseus verliet zijn gezin om te vechten in de Trojaanse Oorlog. Toen deze na tien jaar eindelijk afgelopen was, deed Odysseus er nog eens tien jaar over om weer thuis bij zijn gezin te komen. Odysseus' reis is een circulaire beweging die thuis begint en thuis eindigt. De fenomenologische leer van de

---

<sup>115</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 125

<sup>116</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 126

<sup>117</sup> Levinas, E. (1969) 'De filosofie en de idee van het Oneindige' in *Het menselijk gelaat*, blz. 158

<sup>118</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 127

<sup>119</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 126-128

<sup>120</sup> Levinas, E. (1969) 'De filosofie en de idee van het Oneindige' in *Het menselijk gelaat*, blz. 159

<sup>121</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst voor volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 43

<sup>122</sup> Levinas, E. (1969) 'Is de ontologie fundamenteel?' in *Het menselijk gelaat*, blz. 101

<sup>123</sup> Levinas, E. (1969) 'De Ark en de mummie' in *Het menselijk gelaat*, blz. 58

<sup>124</sup> Levinas, E. (1969) 'Betekenis en zin', in *Het menselijk gelaat*, blz. 187

medemens noemt Levinas ook wel een *retour à soi-même*, een terugkeer naar zichzelf. De weg naar de ander blijkt daarbij altijd, via een omweg, weer bij mijzelf uit te komen.<sup>125</sup> Hiertegenover plaatst Levinas Abraham als symbool van de oneindigheid. Hij werd immers door God weggeroepen uit zijn land om te gaan wonen in een land dat God hem zou wijzen. Hij zou zijn thuisland nooit meer terug zien.<sup>126</sup> Odysseus komt thuis, Abraham trekt weg. Levinas ziet hier Odysseus als symbool van het Griekse totaliserende denken en Abraham als symbool van de religieuze en transcendente dimensie van het bestaan.<sup>127</sup>

Belangrijk is dat zijn hoofdwerk *Totalité et Infini* heet; dat er *en* staat en niet *of*. Levinas bepleit niet dat totaliteit verkeerd zou zijn en dat we ons moeten richten op het oneindige, maar het gaat om de verbinding tussen beiden.<sup>128</sup> Levinas' kritiek op het westerse denken draait niet om het feit dat het westerse denken totaliserend is, maar om het feit dat het *te* totaliserend is. Zoals gezegd is er geen ruimte meer voor het Oneindige en werd al het Andere tot het Zelfde, en dat is waar zijn kritiek zich op richt.<sup>129</sup> Enerzijds moet ons denken deel uitmaken van de totaliteit, maar anderzijds moeten we buiten de totaliteit treden. Wanneer we buiten de totaliteit treden, is ons denken geen begripsdenken en ontlenen we onze identiteit niet aan onze plaats in het geheel. Juist het onderscheid in totaliteit en oneindigheid maakt het mogelijk dat het appèl van de Ander tot mij komt als van buiten. En omdat de Ander transcendent is, zal hij nooit tot het Zelfde gemaakt kunnen worden door ons. Hier ontstaat de verbinding tussen totaliteit en het oneindigheid, tussen mij en de Ander.<sup>130</sup>

Levinas' kritiek op het christendom bestaat dus met name uit twee punten: kritiek op de leer van de eeuwige vergeving en kritiek op de leer van bovennatuurlijk heil verworven door het geloof.<sup>131</sup> De leer van de eeuwige vergeving en onvoorwaardelijke liefde van God voor de mens zorgt ervoor dat de dader geen werkelijke verantwoordelijkheid hoeft te dragen en zich voor vergeving tot God kan wenden. Niet alleen wordt de rol van het slachtoffer hier genegeerd, maar daarnaast wordt de dader in staat gesteld kwaad te blijven doen. De christelijke opvatting van vergeving beledigt het slachtoffer en doet de integriteit en vrijheid van de dader tekort. Levinas stelt dat hierachter een heimelijke liefde voor het kwaad schuilgaat. Hij suggereert in *Difficile liberté*<sup>132</sup> dat God het kwaad heeft bemind en dat, zij het met oneindig respect gezegd, dat het meest huiveringwekkende visioen van het christendom en van heel de metafysica van het lijden zou zijn.<sup>133</sup> De christelijke mogelijkheid tot eeuwige vergeving leidt tot eeuwig kwaad van de mens. Een wereld waarin de vergeving almachtig is, zou volgens hem onmenselijk worden.<sup>134</sup> Tot eer van de mondige mens en tot eer van zijn eigen moraliteit zou God hier machteloos moeten zijn en het vergeven van zonden tegenover anderen aan de mens zelf moeten overlaten.<sup>135</sup>

---

<sup>125</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 36

<sup>126</sup> Genesis 12:1-5

<sup>127</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 49

<sup>128</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 51

<sup>129</sup> Levinas, E. (1969) 'De filosofie en de idee van het Oneindige' in *Het menselijk gelaat*, blz. 151

<sup>130</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 54

<sup>131</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 89

<sup>132</sup> Dit werk is gepubliceerd in 1963 en bevat een aantal essays die Levinas geschreven heeft over het Jodendom sinds de Tweede Wereldoorlog.

<sup>133</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 124

<sup>134</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst voor volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 49

<sup>135</sup> Levinas, E. (1969) 'De Ark en de mummie' in *Het menselijk gelaat*, blz. 58

De leer van bovennatuurlijk heil gaat over de 'zaligheid' die mensen zullen verwerven na dit leven. Levinas plaatst hier de aardse rechtvaardigheid tegenover. Hij acht het niet onwaarschijnlijk dat de leer van bovennatuurlijk heil aards geweld heeft bevorderd en men hemelse verlossing boven aardse rechtvaardigheid is gaan stellen.<sup>136</sup> Wanneer mijn diepste zorg slechts mijn eigen heil betreft, doe ik iedere Ander tekort. Levinas pleit daarom voor rechtvaardigheid *hier en nu*. Zoals ook Mozes en de profeten zich niet bekommerden om de onsterfelijkheid van de ziel, maar om de arme, de weduwe, de wees en de vreemdeling.<sup>137</sup> De mens behoeft geen verlossing, maar verbetering.

Ook staat Levinas kritisch tegenover de leer van de incarnatie, welke leert dat de drie-enige God in zijn zoon Jezus Christus mens werd op aarde. Uit dit offer blijkt niet wat de betekenis is voor *mijn* verantwoordelijkheid tegenover de Ander, maar het geeft wederom blijk van de mogelijkheid van eeuwige vergeving. Het christendom lijdt dus, net als de westerse wijsbegeerte, aan een vergetelheid van de Ander en een vergetelheid van God.<sup>138</sup> Onder andere de Joden vormen een volk dat bij uitstek veel geleden heeft. Hun lijden kan gezien worden als een graadmeter van de maat waarin andere mensen hun verantwoordelijkheid verzaakt hebben.<sup>139</sup> Daarnaast is de verhouding tussen God en mens volgens Levinas niet gebaseerd op liefde en gevoel, met als kroon de incarnatie van God uit liefde, maar op een verstandhouding die zijn basis heeft in kennis en onderwijs in de Thora.<sup>140</sup> Zoals gezegd noemt Levinas het Jodendom een godsdienst van volwassenen.<sup>141</sup> Hij wil hiermee zeggen dat het beeld van een God die beloont en straft en zijn volgelingen geen eigen verantwoordelijkheid voor hun daden laat dragen, het christelijke beeld van God, kinderlijk is.<sup>142</sup>

---

<sup>136</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 90

<sup>137</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 48

<sup>138</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 126

<sup>139</sup> Morgan, M.L. (2011) *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, blz. 184

<sup>140</sup> Levinas, E. (1969) 'Meer van de Thora houden dan van God' in *Het menselijk gelaat*, blz. 63

<sup>141</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, vanaf blz. 37

<sup>142</sup> Morgan, M.L. (2011) *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, blz. 189

### II.3 Levinas' filosofie en het christendom

Op de kritiek die Levinas levert op het christendom kan op verschillende wijzen een antwoord geforumleerd worden. Ik zal eerst beamen dat het beeld dat Levinas schetst van het christendom juist zou kunnen zijn, maar betogen dat hierin de grootsheid van de christelijke religie verborgen ligt. Daarna zal ik tegen Levinas' kritiek in gaan door te betogen dat het christendom niet lijdt aan een vergetelheid van de God, maar bij uitstek een religie is die oog heeft voor de Ander.<sup>143</sup> Tot slot wil ik in het verlengde hiervan een antwoord geven op de vraag of Levinas' filosofie al dan niet compatibel is met het christendom. Enerzijds lijkt dit niet zo, omdat Levinas kritisch tegenover het christendom staat en zijn ideeën zeer Joods geënt zijn, maar anderzijds vertonen deze ideeën wel overeenkomsten met de christelijke leer.

Allereerst kan gesteld worden dat Levinas' typering van het christendom juist zou kunnen zijn. Er is in principe geen berouw of vergeving van het slachtoffer nodig om vergeving van God te krijgen. Op meerdere plaatsen in de Bijbel lijkt het alsof wij al vergeving hebben ontvangen.<sup>144</sup> Jezus Christus heeft dit voor de mens verworven toen hij alle zonden op zich nam en aan het kruis stierf. Levinas stelt dat dit de eigen verantwoordelijkheid van de mens wegneemt en hem stimuleert tot kwaad, echter voor de christenen is dit een teken van ultieme *genade*. Jezus kwam immers naar de aarde om de mens te verlossen van zijn zonde. Levinas heeft gelijk wanneer hij constateert dat de band tussen mens en God in het christendom om liefde draait.<sup>145</sup> Zelfs wanneer de mens verantwoordelijkheid zou *willen* dragen voor zijn daden, zou hij dit niet *kunnen*. De mens schiet altijd tekort, niet eens zozeer tegenover God als tegenover de medemens. Omdat deze verantwoordelijkheid groter is dan de mens zelf kan dragen, heeft God Zijn zoon naar de aarde gestuurd om de verantwoordelijkheid voor onze daden op zich te nemen en zo de mens te redden van zijn ondergang.<sup>146</sup> Hoewel Levinas kritisch tegenover de incarnatie staat, is Jezus de ultieme *plaatsvervanger*. Hij neemt de verantwoordelijkheid van ieder mens op zich, ongeacht wie deze persoon is of wat hij heeft gedaan. En niet alleen in Zijn kruisdood toont Hij zich de belichaming van Levinas ideeën, maar ook tijdens Zijn leven. Dat Jezus mens werd was de ultieme vernedering, maar tegelijkertijd de enige manier waarop een ontmoeting tussen God en mens mogelijk zou zijn. Jezus werd de bondgenoot van de Ander; van de hongerige, de verstotene en de vervolgte. Op deze manier verstoorde hij de dagelijkse orde.<sup>147</sup> Hij had oog voor alle mensen, deed niemand tekort en beantwoordde het appèl van de Ander. Hoe moeilijk deze levensstijl voor ons zou zijn verwoordt Jezus in het gesprek met de rijke jongeling. Deze vraagt aan Jezus wat hij moet doen om het eeuwige leven te vergaren. Hij heeft van jongs af aan alle geboden gevolgd. Jezus antwoordt dat, indien hij volmaakt wil zijn, hij alles moet verkopen wat hij heeft en het geld aan de armen moet geven. Hierop gaat de rijke jongeling bedroefd weg, want hij had veel bezit.<sup>148</sup>

---

<sup>143</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 126-127

<sup>144</sup> Zie bijvoorbeeld Micha 7:18 en Hosea 11:8-11

<sup>145</sup> Zie Johannes 3:16, wat de kern van het christendom verwoordt.

<sup>146</sup> Lees Jesaja 53 waarin wordt beschreven hoe Jezus de schuld van de mens verzoent.

<sup>147</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 93

<sup>148</sup> Mattheüs 19:16-22



Daarentegen zijn er ook meerdere Bijbelteksten die er op duiden dat vergeving van God niet onvoorwaardelijk is en dat er wel degelijk zoets als vergeving van het 'slachtoffer' vereist is om Goddelijke vergeving te verkrijgen.<sup>149</sup> De goddelijke vergeving roept de mens juist op tot dezelfde vergevingsgezindheid en niet slechts een enkele keer, maar tot in het oneindige.<sup>150</sup> Het christendom lijdt niet aan vergetelheid van de Ander of de Oneindige, maar kent juist een grote dimensie waarin omgekeken wordt naar de Ander. Denk aan het grote gebod 'heb uw naaste lief als uzelf'.<sup>151</sup> In Mattheüs zegt Jezus 'dat wat u niet voor een van de geringsten gedaan heeft, hebt u ook niet voor mij gedaan',<sup>152</sup> waaruit blijkt dat het christendom niet draait om een duale relatie met God waarin de buitenwereld vergeten kan worden. Levinas stelt dat alles wat we van God weten en uit zijn woord kunnen verstaan een ethische uitdrukking moet krijgen. 'God is barmhartig' betekent dus 'weest barmhartig zoals Hij'.<sup>153</sup> En dit geldt zonder meer ook voor het christendom. Het christendom doet niet zozeer een beroep op de eigen verantwoordelijkheid en volwassenheid, maar roept wel op tot het volgen van Jezus. Hij is als het ware een levend voorbeeld. Zijn voorbeeld volgen betekent hulp verlenen aan de Ander. De goddelijke vergeving gaat dus niet ten koste van mijn verantwoordelijkheid jegens de Ander, maar stimuleert deze juist. Het is als het ware een appèl aan de mens tot een Messiaanse levenshouding, waarbij hij zich verantwoordelijk weet voor alle anderen.<sup>154</sup> Ook de Russische schrijver Fjodor Dostojevski, die vaak aangehaald wordt in verband met Levinas' filosofie, benadrukt in zijn werk het christendom en Christus' boodschap van absolute liefde, vergeving en liefdadigheid voor de naaste mens.<sup>155</sup>

Zoals gezegd lijkt Levinas' filosofie enerzijds compatibel met het christendom, maar anderzijds niet. Ook uit bovenstaande alinea's blijkt dat Levinas en het christendom onoverkomelijk verschillen op bepaalde punten, maar dat het christendom, en dan met name het Nieuwe Testament, toch een groot raakvlak heeft met de filosofie van de Ander. Hoewel Levinas kritisch tegenover het christendom staat, heeft hij zelf in de Tweede Wereldoorlog ervaren dat christenen hun leven waagden voor de Joden. De Joden hebben de moed en edelmoedigheid van christenen achter hun christelijke dogma en de christelijke visie op de geschiedenis leren kennen. Dit herinnert Levinas aan de gemeenschappelijke taal van beide religies: het monotheïsme.<sup>156</sup> Hij ziet het christendom en het Jodendom als twee wegen van God die door de wereld lopen. Ondanks de verschillen tussen beiden zijn zij complementair en hebben zij elkaar nodig om tot de waarheid te komen.<sup>157</sup> Hoewel Levinas' filosofie onmiskenbaar Joods geaard is, kom ik tot de conclusie dat zijn ideeën wel degelijk compatibel zijn met het christendom. Niet alleen omdat de christelijke religie wel degelijk oog heeft voor de Ander, maar des te meer omdat Levinas' filosofie een filosofie is die heel praktisch toegepast kan worden. Waar mensen ook vandaan komen en wat hun idealen ook zijn, wanneer ze oog (willen) hebben voor de Ander, dient Levinas' filosofie zich aan als een humanisme van de andere mens. Ook als mensen geen religie aanhangen of een religie

---

<sup>149</sup> Zie bijvoorbeeld Mattheüs 6:12, 14-15 en 18:35, Markus 11:25-26

<sup>150</sup> Mattheüs 18:21-22

<sup>151</sup> Mattheüs 22:34-40

<sup>152</sup> Mattheüs 25:35-45

<sup>153</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 45

<sup>154</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 128

<sup>155</sup> Zie bijvoorbeeld het vijfde boek, hoofdstuk IV 'Opstand' in *De gebroeders Karamazov*.

<sup>156</sup> Levinas, E. (1969) 'Een godsdienst van volwassenen' in *Het menselijk gelaat*, blz. 37

<sup>157</sup> De Boer, T. (1988) *Tussen filosofie en profetie*, blz. 91

anders dan het Jodendom, is Levinas' filosofie bijzonder interessant en richtinggevend. De taak van het monotheïsme om mensen los te maken van hun raciale, nationale of traditionele binding is in feite de taak om mensen los te maken van alles wat ervoor kan zorgen dat zij in groepen leven en zich hierop focussen. Juist in dit kader kan geen onderscheid gemaakt worden op grond van religie en vormt het Jodendom geen beperking voor Levinas' ideeën. Het Jodendom is de bron van zijn ideeën over de Ander en veel wijsheden worden hierin dan ook geopenbaard. Een ieder die kritisch wil nadenken over ethiek, naastenliefde en de positie van de mens vindt bij Levinas een authentieke filosofie die zich opbouwt rondom de ervaring van de Ander. Deze ervaring is voor iedereen mogelijk en biedt ons de gelegenheid om werkelijk te communiceren met elkaar. Het gelaat van de Ander doorbreekt de dagelijkse orde en biedt een waarheid om naar te handelen.<sup>158</sup> Deze waarheid is het die ik met alle mensen gemeenschappelijk heb en die ons in staat stelt onze religie, traditie enzovoorts te overstijgen om elkaar te ontmoeten. Het humanisme van de Ander is een humanisme voor iedereen.

---

<sup>158</sup> Duyndam, J. & Poorthuis, M. (2003) *Levinas*, blz. 156

## NAWOORD

In deel I van deze thesis heb ik onderzocht wat de consequenties van de absolute verantwoordelijkheid voor de Ander zijn voor mens en maatschappij. Deze consequenties zijn verregaand. Allereerst zijn we nooit in staat het appèl van de Ander volledig te doorgronden, waardoor we hem in de beantwoording van het appèl altijd tekort zullen doen. Het beantwoorden van het appèl zullen we altijd moeten begrenzen, omdat we niet ons hele leven slechts met één appèl bezig kunnen zijn en we ook een volgend appèl moeten kunnen beantwoorden. Ook hiermee doen we de Ander tekort. Verder zijn er vele Anderen wiens gelaat we nooit zullen zien, maar voor wie we wel verantwoordelijk zijn. De verantwoordelijkheid voor de Ander is dus groter dan we kunnen bevatten, maar niet groter dan we kunnen dragen. De Ander is het middelpunt van ons leven en we kunnen niet anders dan deze verantwoordelijkheid op ons nemen. Wat betreft de consequenties voor de maatschappij, leent Levinas' filosofie zich bij uitstek om toegepast te worden in het sociale en politieke domein. De verhouding tussen mij en de Ander zien we immers overal om ons heen terug. Zo is bijvoorbeeld iedereen die buiten een samenleving valt de Ander, omdat hij buitengesloten wordt.

In deel II is onderzocht of Levinas' filosofie al dan niet compatibel is met het christendom. Ondanks de onmiskenbare Joodse wortels van Levinas' ideeën, is Levinas' filosofie zeker compatibel met het christendom. Allereerst omdat het Christendom in het Nieuwe Testament wel degelijk oog voor de Ander heeft. Daarnaast omdat Levinas' filosofie een praktische filosofie is die iedereen aanspreekt op diens verantwoordelijkheid voor de Ander.

Levinas' filosofie toont een intersubjectiviteit die *asymetrisch* is. De relatie tussen mij en de Ander is niet gebaseerd op geven en krijgen, maar slechts op *eindeloos* geven. En zelfs dit eindeloze geven zal niet genoeg zijn om de schuld die ik heb bij de Ander af te betalen. *Wij* zijn schuldig aan alles en aan allen boven allen, en *ik* nog meer dan de anderen.

Hoewel ik tijdens het schrijven van deze thesis geschrokken ben van de impact van deze ideeën en me geconfronteerd wist met mijn verantwoordelijkheid voor de Ander, hoop ik toch dat u deze ervaring tijdens het lezen ook heeft gehad. Ik hoop dat u, net als ik, aangesproken bent en zult blijven nadenken over deze filosofie. Levinas' ideeën over de Ander gaan ver, zijn abstract en klinken onhaalbaar. Toch zouden we van deze 'Copernicaanse wending' in ons denken veel kunnen leren. Ik vraag u *niet* om niet van het leven te genieten, Levinas woonde zelf ook in een fraai appartement in het centrum van Parijs, maar als de mens zich verantwoordelijk zou voelen voor alle anderen en hiernaar zou handelen, zou de wereld menselijker worden. Ik wil afsluiten met een citaat uit *Langzame man*, een roman van Coetzee:

*“Voor het te laat is wil ik graag een initiatief nemen dat – vergeef mij het woord – een zegen, hoe bescheiden ook, voor het leven van anderen zal zijn.”*<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> Vrij vertaald naar Coetzee, J.M. (2006) *Slow Man*, blz. 155

## LITERATUUR

Coetzee, J.M. (2006) *Slow Man*. Londen: Vintage.

De Boer, T. (1976) *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*. Baarn: Ambo.

Dostojevski, F. (1969) *De gebroeders Karamazov*. Vertaald uit het Russisch door Marko Fondse. Amsterdam: Pandora.

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

Keij, J. (2012) *Levinas in de praktijk. Een handleiding voor het best mogelijke helpen, privé en in de zorg*. Zoetermeer: Klement.

Levinas, E. (1969) *Het menselijk gelaat*. Essays gekozen en gebundeld door Ad Peperzak. Baarn: Ambo.:

- Een godsdienst van volwassenen;
- De Ark en de mummie;
- Meer van de Thora houden dan van God;
- Heidegger, Gagarin en wij;
- Is de ontologie fundamenteel?;
- De filosofie en de idee van de Oneindige;
- Vrijheid en gebod;
- Het ik en de totaliteit;
- Betekenis en zin.

Morgan, M.L. (2011) *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rousseau, J. (1978) *On the Social Contract. With Geneva Manuscript and Political Encounty*. Boston: St. Martin's Press.

Havel, V. (1990) *Brieven aan Olga. Overdenkingen uit de gevangenis*. Brieven van 3 april, 29 mei en 5 juni 1982. Baarn: De Fontein.

Van der Velde, K. & Breebaart, L. (20 januari 1996) 'Levinas en de vrolijk blaffende Bobbie' in *Trouw*. Verkregen van <http://www.trouw.nl> en geraadpleegd op 23-03-2016.

*Voor alle Bijbelteksten heb ik de Statenvertaling gebruikt.*