

# **ONZE EIGEN GOD**

**Onorthodoxe godsvoorstellingen  
in de westerse wijsbegeerte**

Dr. E.P. Bos (red.)

Leiden, 1997  
Universitair Grafisch Bedrijf  
Rijksuniversiteit Leiden

## INHOUDSOPGAVE

I	Philo van Alexandrië: God van Abraham, God der filosofen <i>Dr. D. Th. Runia</i>	1
II	Willem van Ockham: 'Gij zult God haten' <i>Dr. E. P. Bos</i>	17
III	Pascal: onorthodoxe orthodoxie <i>Dr. H. J. Adriaanse</i>	31
IV	Spinoza's <i>Deus sive Natura</i> . God zonder godsdienst, of religie zonder god? <i>Dr. H. A. Krop</i>	45
V	Hegel: God als Geest Een schets van Hegels Godsbegrip uitgaande van Aristoteles en het christendom <i>Drs. A. Verbrugge</i>	61
VI	De God die voorbij is gegaan. Transcendentie bij Levinas <i>Dr. G. Glas</i>	87
	Personalia	105

## De God die voorbij is gegaan Transcendentie bij Levinas

Dr. G. Glas

### *Inleiding*

In het dagblad *Trouw* van 14 maart 1997 stond de volgende passage:

Mijn God.

De aanhef van dit schrijven neem ik weliswaar over van de Commissie voor de Propaganda van het Nederlandse Boek maar ik zelf gevoel die als niet gepast. Ook wanneer ik mij in de dagelijkse Heilige Mis tot U richt in een dergelijke aanhef, ervaar ik dat als ongepast. Liever richt ik mij tot U zonder U te benoemen, Gij staat immers boven alle namen. Gij bent het die ons benoemt en naam geeft en ons schrijft in de palm van Uw hand.

Aan het woord is Antoine Bodar, reagerend op het recente boekenbal — waar God is gevierd 'als tijdverdrijf ..., als vermaak, als projectie, en als gril'.

Bodar laat een luid en duidelijk protest horen tegen de vulgarisering van het spreken over en de omgang met God. Zijn verzet is exemplarisch voor een benadering waarin, als het gaat om God, het om Diens transcendentie gaat; om zijn verhevenheid en anders-zijn; om zijn volstreckte onvergelykbaarheid met de mens, om God als de Eerste, de initiatiefnemer, van wie de mens in al de vezels van zijn bestaan afhankelijk is.

God kan niet worden 'gered' door Hem op menselijke maat te snijden, bijvoorbeeld door Hem, als de Ander, te vereenzelvigen met anderen, lijdend of anderszins. De gedachte alleen al dat God door mensen gered zou kunnen worden,

getuigt van overmoed: ze keert de verhouding tussen God en mens om en schrijft de mens eigenschappen toe die niet hem, maar alleen God toekomen.

De uitspraken van Bodar kunnen als opstapje dienen om te begrijpen waar het ook in het denken van de filosoof Emmanuel Levinas om gaat: om God als de transcendente (dat wil zeggen overstijgende), de Andere, de Verhevene, die zich op geen enkele wijze laat herleiden tot iets in het bestaan zelf.

Het denken van Levinas is moeilijk te begrijpen, zeker voor de niet-wijsgerig geschoolde lezer. Daarom beperk ik mij tot de toelichting van een drietal grondgedachten, gedachten die onderling ook weer sterk samenhangen:

1. God is '*anders dan zijn*', zo radicaal anders dat we Hem op geen enkele wijze kunnen (be)grijpen of ons voor kunnen stellen.
2. Toch is Hij is *nabij*, nabijer dan een mens ooit kan zijn.
3. Deze nabijheid berust niet op de aanwezigheid van iemand die zich met mijn lot identificeert of met wie ik mij kan identificeren. Ze heeft het karakter van een kwetsuur, van een ontregeling, van een letterlijk en figuurlijk *ontsteld* zijn. Ze doet zich voor als een gat in mijn bestaan, als een kier in mijn denken. Oprecht je eigen bestaan onder ogen zien betekent bij Levinas: jezelf aantreffen als iemand wiens bestaan uit het lood is geslagen. Dit 'uit het lood geslagen zijn' duidt Levinas als het spoor van de Ander, van God; en tegelijk als een uitgedreven-zijn naar anderen.

### *De God die voorbij is gegaan*

Om iets van de sfeer van het denken van Levinas te proeven, wil ik deze samenhang van anders zijn, nabij zijn en ontsteld zijn verduidelijken met het bijbelse verhaal van de ontmoeting van Mozes en God zoals dat opgetekend staat in *Exodus* 33:11-23. Het is een passage waar Levinas ook naar verwijst als hij het heeft over God als spoor. In de betreffende passage gaat het over Mozes, die God ziet als Iemand die voorbij is gegaan. Om te begrijpen waarom het gaat, neem ik een ruime aanloop.

Mozes is van de berg Sinai afgedaald met de twee stenen tafels waarop de wet is gegrift. Beneden aangekomen treft hij het volk dansend en zingend rond het gouden

kalf aan. Mozes slaat in grote toorn — het gaat immers om afgoderij — de twee tafels stuk, laat door de Leviëten een slachting onder het volk aanrichten en tracht de dagen daarna de relatie met God te herstellen. God zegt aanvankelijk dat Hij niet meer in het midden van het volk zal optrekken: 'Indien Ik ook maar één ogenblik in uw midden zou optrekken, zou ik u vernietigen' (*Exodus* 33:3). Mozes richt vervolgens een eind buiten de legerplaats een tent op, de zogenoemde tent der samenkomst, waarin hij opnieuw God zoekt, om Gods aanwezigheid in het midden van zijn volk bij de verdere tocht naar het beloofde land te bepleiten. Telkens wanneer hij de tent ingaat, daalt er een wolkkolom neer en deze blijft aan de ingang van de tent staan; en, staat er:

De Heere sprak tot Mozes van aangezicht tot aangezicht, zoals iemand spreekt met zijn vriend (vers 11).

Toch wordt uit het vervolg duidelijk dat Mozes God niet echt ziet. En ondanks Gods verzekering dat Hij met zijn volk zal meegaan, lijkt Mozes er toch niet helemaal gerust op: hij krijgt God niet in de vingers. In de verlatenheid van de woestijn lijkt de tocht naar Kanaän een uiterst onzekere onderneming die staat of valt met Gods nabijheid. Of het nu deze ongerustheid is of Mozes' verlangen om God nog beter te leren kennen (of beide), op een gegeven moment waagt Mozes het God te vragen om diens heerlijkheid te zien. Ik citeer het vervolg uit de vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap:

Hij [God] nu zeide: Ik zal mijn luister aan u doen voorbijgaan en de naam des Heeren voor u uitroepen. Ik zal genadig zijn wie Ik genadig ben, en Mij ontfermen over wie Ik Mij ontferm. Hij zeide: Gij zult mijn aangezicht niet kunnen zien, want geen mens zal Mij zien en leven. De Heere zeide: Zie, bij Mij is een plaats, waar gij op de rots kunt staan; wanneer mijn heerlijkheid voorbijgaat, zal Ik u in de rotsholte zetten en u met mijn hand bedekken, totdat *Ik ben voorbijgegaan*. Dan zal Ik mijn hand wegnemen en gij zult Mij *van achteren* zien, maar mijn aangezicht zal niet gezien worden. (*Exodus* 33: 19-23; cursief door de auteur).

Deze geschiedenis is in meer dan één opzicht belangrijk om de filosofie van Levinas te begrijpen. God is de Ander, voor Levinas de absoluut Andere, waarbij 'absoluut' de letterlijke betekenis heeft 'losgemaakt' (latijn: *ab-solvere*). God is niet Iemand die zich aan mij hecht zoals mensen zich aan elkaar hechten. God is niet een Gij maar een Hij. Gods heerlijkheid is een licht en een vuur, waar je maar beter afstand van kan houden. God neemt afstand van zijn volk. Niet voor niets staat de tent der samenkomst een eind buiten de legerplaats. Toch is Hij ook nabij, Hij daalt neer en antwoordt op Mozes'

gebed. God is zelfs op zo'n wijze aanwezig dat mensen er door veranderen, anders worden — zoals Israël een ander, een apart gezet volk was en uitgedreven werd uit het diensthuis Egypte, en zoals Mozes een ander mens werd toen zijn gelaat door de ontmoeting met God zo'n licht uitstraalde dat de mensen om hem heen het niet konden verdragen. Deze Mozes kan en mag God alleen van achteren zien. God openbaart zich aan hem als een God die voorbijgaat. Precies om dit laatste is het Levinas te doen. Dat we God niet direct kunnen zien, betekent voor Levinas dat we Hem niet naar ons toe kunnen halen of ons kunnen toeëigenen. God ontsnapt aan de voorstelling, aan onze woorden en begrippen en aan onze beelden en iconen. We kunnen Hem niet betrappen. Want Hij is altijd al voorbij, ons ontsteld achterlatend.

### *Levinas*

Emmanuel Levinas werd geboren in 1906 in Litouwen. Hij maakte de Russische Revolutie mee in 1917 in de Oekraïne. Hij las — als Jood — de Hebreeuwse bijbel vanaf zijn vroegste jeugd, daarnaast Poesjkin en Tolstoi. In 1923 ging hij aan de Universiteit van Straatsburg studeren. Docenten waren daar toen onder meer Blondel, de katholieke geschiedfilosoof, en later Guéroult, onder meer bekend van zijn studies over Descartes. Vriendschap sloot hij met Maurice Blanchot.

Tijdens een verblijf in Freiburg in 1928-1929 maakte Levinas zich vertrouwd met de fenomenologie. Hij ontmoette Edmund Husserl en las *Sein und Zeit*, het wijsgerig hoofdwerk van Martin Heidegger, door Levinas tot één van de vijf belangrijkste werken uit de geschiedenis van de filosofie gerekend. Hierna studeerde hij aan de Sorbonne. Hij nam deel aan de zaterdagavond discussies bij Gabriel Marcel thuis en sloot vriendschap met Jean Wahl, directeur van het Collège Philosophique.

Na een lang krijgsgevangenschap in Duitsland kreeg hij na de oorlog de leiding van de École Normale Israélite Orientale. Levinas ontving een staatsdoctoraat in 1961, een professoraat aan de Universiteit van Poitiers en sinds 1967 aan de Universiteit van Paris-Nanterre. 'Deze bonte opsomming is een biografie', aldus Levinas, 'Ze wordt beheerst door een voor gevoel van de nazi-verschrikking en de herinnering daaraan'. Levinas overleed in 1995.

Het werk van Levinas heeft een eigenaardige ontvangst genoten. Filosofen hebben zich er aanvankelijk van afgemaakt vanwege een vermeend gebrek aan

systematiek en een te hoog theologisch (Joods) gehalte. Theologen gingen nogal eens op de loop met gemakkelijk in het gehoor liggende noties als het gelaat van de ander, ontvankelijkheid en verantwoordelijkheid, zonder de wijsgerige diepgang van Levinas' werk te peilen.

In Nederland heeft Levinas onder meer pleitbezorgers gevonden in de filosofen A. Peperzak en Th. de Boer. Beiden vertaalden werk van Levinas en De Boer schreef ook een boek over diens filosofie. De laatste jaren zijn ook diverse dissertaties aan zijn werk gewijd.

### *Transcendentie aan gene zijde van het zijn*

Levinas' filosofie is op te vatten als één lange kritiek op de klassieke ontologie (zijnsleer) en denkvormen die zich in het voetspoor daarvan bevinden. Tot die denkvormen rekent Levinas de Verlichtingsfilosofie inclusief haar uitlopers in het denken van Husserl en Heidegger. Kenmerkend voor dit denken is dat het het 'andere' wil herleiden tot 'hetzelfde': denken is *identificerend* en *toe-eigenend* denken; het is een denken dat gelijk maakt aan zichzelf, namelijk door het onbekende en niet-vertrouwde in begrippen te vatten en zo vertrouwd en eigen te maken.

Voor de klassieke zijnsleer is er geen derde zijnsvorm naast substantie en accident, wezen en verschijningsvorm, essentie en manifestatie van essentie. Weliswaar thematiseert de ontologie al vanaf Plato de notie van het verschil, het verschil tussen zijn en zijnde, in die zin dat het zijn ten opzichte van het zijnde verschilt. Maar dit verschil wordt — in de vorm van de negatie — binnen de sfeer van de logica getrokken. Het wordt gedacht als relatie, en zo toch iets dat in de totaliteit van het denken over zijn en zijnden kan worden ondergebracht. Evenzo verschijnt in de bewustzijnsfilosofie (van de Verlichtingsdenkers) de wereld wel als een 'tegenover', dat wil zeggen als object. Maar ook dit object wordt binnen de sfeer van het denken getrokken. De beweging van het denken is een *uitgaande* en *weer terugkerende* beweging, ze gaat uit naar de wereld en keert vervolgens naar zichzelf terug en herleidt zo het andere tot hetzelfde (denk hier ook aan de letterlijke betekenis van 're-reflectie', terugbuigen naar). Dit herleiden heeft het karakter van een toeëigening, van een in de voorstelling present stellen van de wereld, een tegenwoordig stellen waarin alles in betrekking tot elkaar komt te staan en te identificeren is.

Levinas keert zich sterk tegen deze ontologie die zichzelf begrijpt als een denken dat alles tot zichzelf herleidt en zo een denken van de totaliteit is. Even scherp keert hij zich tegen een bewustzijnsfilosofie, die het anders-zijn van de ander/het andere herleidt tot een thema in het bewustzijn, tot de begripelijkheid van een denkend ik. Want in een dergelijke filosofie is er geen plaats voor werkelijke transcendentie. De werkelijke Ander verschijnt in deze filosofieën als hoogste Zijn; of, zoals in de negatieve theologie, als de onbenoembaar Afwezige, wiens afwezigheid niettemin in een betrekking tot het aanwezige zijnde wordt gedacht en zo toch nog in de sfeer van het denken van het totaal wordt getrokken. Als denken van de totaliteit is de ontologie volgens Levinas in wezen gewelddadig: ze is nivellerend, gelijkschakelend, ze past de Ander/het andere in in een orde die uit is op totale doorzichtigheid en beheersbaarheid. Op de achtergrond spelen hier Levinas ervaringen in de oorlogsjaren, toen het totaliserende denken zich omzette in een centraal geleide en over de wereld uitwaaiende oorlogsmachine.

In het eerste deel van zijn eerste wijsgerige hoofdwerk, *Totalité et Infini*, pleit Levinas dan ook voor een werkelijke metafysica, dat wil zeggen een leer van het zijn die weet heeft van dat wat het zijn te boven gaat. Uiteraard verwijst dit 'te boven gaan' naar de letterlijke betekenis van metafysica: dat wat boven het fysische, casu quo het bestaande uitgaat. Deze metafysica wil het andere/de ander denken vanuit het verlangen, niet het verlangen van behoeftes die gestild kunnen worden, maar het verlangen dat zich verdiept tot een behoefte om gerechtigheid te doen aan mijn naaste. De Ander heeft met andere woorden een voor-ontologisch primaat. Hij gaat aan de ontologie vooraf.

Twee filosofen hebben volgens Levinas wel oog gehad voor deze transcendentie, Plato en Descartes. Plato vergeleek het goede met de zon. Zoals de zon licht verschaft, licht dat het zichtbare verbindt met het zien, zo verschaft de idee van het goede een waarheid en kennis die het gekende verbindt met de kenner. 'Transcendentie' is hier letterlijk overschrijden: het goede overschrijdt het zijn in zijn betrekking tot het zijnde dat kent, de mens. Het goede heeft zo'n overmaat dat het de betrekking tussen zijn en zijnde als het ware uit zijn voegen doet barsten. Het geeft aan deze betrekking een ethische betekenis. Het goede maakt dat we ons niet meer neutraal ten opzichte van het zijn kunnen verhouden.

Bij Descartes treffen we dezelfde gedachte van een overmaat of overschrijding aan, wanneer hij het heeft over de idee van de Oneindige. Ook deze idee heeft te maken

met de betrekking tussen kenner en gekende, tussen binnenwereld en buitenwereld, in casu het ik denk (het *cogito*) en de wereld van de ruimtelijk uitgebreide objecten. Hoe kan ik zeker zijn van het bestaan van een wereld buiten mij, als het enig zekere is dat ik mijzelf denkend aantref, zo luidt de vraag van Descartes. Uiteindelijk kan alleen de Godsidee garant staan voor de betrouwbaarheid van mijn kennis van de wereld buiten mij. Want de Godsidee is de idee van de Oneindige; en hoe zou ik een idee van de Oneindige kunnen hebben als de Oneindige niet bestond? Het ligt met andere woorden in de idee van de Oneindige besloten om werkelijk en waar te zijn. Oorzaken hebben nu eenmaal een groter werkelijkheidsgehalte dan de werkingen die uit de oorzaken voortvloeien. Het *ideatum*, de inhoud van de idee, dat waar de idee van het Oneindige op doelt, is met andere woorden groter dan de idee zelf. De idee van het Oneindige komt in een eindig mens op, het Oneindige overschrijdt mijn eindigheid. De relatie tussen het ik en het Oneindige is er niet een tussen een omvattend, van een denkend ik uitgaand bewustzijn en dat wat erdoor omvat wordt. Want het ik kan het Oneindige niet bevatten of omvatten. Ook is het niet een relatie die het omvatte verbindt met het omvattende — want het ik is van het Oneindige gescheiden. 'Door het Oneindige te denken denkt het ik van meet af aan meer dan het denkt'; het Oneindige is 'het radicaal en absoluut andere' aldus Levinas.

Daarom kan Levinas ook zeggen dat het Verlangen naar de Ander niet te stillen is, niet alleen omdat die Ander niet te omvatten is, maar ook omdat ik de afstand tot de Ander niet kan overbruggen. De weg naar de Ander is niet de weg van het stillen van een behoefte, maar van een verdieping van het Verlangen in het aangezicht van de Ander. In zijn latere werk zal Levinas dit thema uitwerken. De verdieping van het verlangen wordt daar een overgeleverd zijn, een binnenste buiten gekeerd worden; het duidt op gijzelaarschap, op plaatsvervangende en op profetie.

Transcendentie heeft dus niet zozeer te maken met de dogmatiek als wel met de ethiek, niet zo zeer met leerstellingheid als met hoe ik mij tot anderen in deze wereld verhoud. De Ander drijft mij uit uit mijn vanzelfsprekende verhouding tot mijzelf, Hij maakt korte metten met mijn zelfgenoegzaamheid. Deze ethische dimensie is niet een toevoeging achteraf, ze is oorspronkelijk, ja zelfs voor-oorspronkelijk, aldus Levinas. Want Oorsprong is nog een term die teveel de sporen van de traditionele ontologie verraadt. De Ander is niet tot zijn oorsprong te herleiden, omdat Hij aan alles, ook mijn bewustwording, vooraf gaat.

### *Nabijheid als kwetsbaarheid*

Wat ik zojuist zei verdient nadere uitwerking. Ik roep, voor we verder gaan, nog even de drie punten in herinnering waarmee we begonnen: transcendentie is 'anders dan zijn'; ze duidt op nabijheid; en dat dan weer in de vorm van een getraumatiseerd of ontregeld zijn. We hebben zojuist gezien dat Levinas transcendentie verbindt met overmaat en overschrijding. Transcendentie kan niet gedacht worden in termen van een kennend subject en een gekend object, ze is een zijn dat vooraf gaat aan het verschil tussen zijn en zijnde, ze is een zijn *zonder* zijnde. Ze duidt op een nabijheid die mij uit mijn evenwicht brengt, zodanig dat ik er niet meer voor mijzelf ben en dat de ander er niet meer is voor mij; maar dat ik me buiten mijzelf keer en er ben voor de ander, uiteindelijk zelfs zo dat ik bereid ben diens plaats in te nemen (substitutie, plaatsvervanging). Kortom, de overmaat van de transcendentie is het goede dat mij uit mijn egoïstisch in-mijzelf-gekeerd-zijn drijft.

Levinas brengt in zijn tweede hoofdwerk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ('Anders dan zijn of het wezen voorbij'), dit uitgedreven-zijn op allerlei niveaus ter sprake, op het niveau van de kentheorie, de taal, de affectiviteit (dat wil zeggen, het gevoel) en de lichamelijkheid. Grondwoord is hier *kwetsbaarheid* of gevoeligheid, opgevat als een blootstaan aan de Ander.

In de kentheorie gaat het om de oerimpressie uit de filosofie van Husserl. De impressie is een in-gedrukt worden ('im-pressie'), en daarmee een ontregeling van de vanzelfsprekendheid van het zelfbewustzijn.

In de taal gaat het om een zegging zonder gezegde, dat wil zeggen, om een losgescheurd raken uit de correlatie tussen een spreker en diens thema. Zo moet het symbool niet gedacht worden als een onvolmaakte uitdrukking van iets waar we niet op een andere manier toegang toe krijgen. Het is omgekeerd: in de symbolisering drukt de nabijheid van de Ander zich uit. Het is om zo te zeggen een Zegging zonder een Gezegde; het laat zich niet thematiseren. De zegging gaat niet op in de gezegden, zodat we achteraf uit de gezegden terug zouden kunnen redeneren tot het oorspronkelijke zeggen. De zegging waar Levinas op doelt heeft het karakter van inspiratie en profetie, het is een buiten zichzelf raken van de taal.

Hetzelfde geldt voor het gevoel, bijvoorbeeld voor het genieten. De genieting heeft het karakter van zwelgen; het is een verzadigd worden door de verzadiging, een

genieten van de genieting. Het verzadigd worden en de genieting zijn niet in zichzelf iets, ze worden niet vervuld in het bereiken van hun eindterm, zoals je kunt zeggen dat je iets op hebt gegeten en nu vol zit. Wezenlijk voor de verzadiging en het genieten is dat ze nooit genoeg van zichzelf krijgen, dat ze vervuld blijven van onzelfgenoegzaamheid. Het gaat hier om een belangrijk punt, want voor Levinas kan er geen lijden zijn zonder genieting, geen kwetsbaarheid zonder een zeker egoïsme.

Ook de lichamelijkheid doet hier mee. Levinas denkt hier aan de aanraking en aan de zwangerschap. Het aangeraakt-worden is niet een 'gewone rechttoe rechtaan passiviteit'; het is een passiviteit die passiever is dan passief: ik ben volstrekt aan de ander uit- en overgeleverd. In dit overgeleverd zijn gaat het om een 'weggegeven-zijn-zonder-enige-terughouding'. Deze volstreekte passiviteit heeft dus een ethisch karakter. Hetzelfde geldt voor de zwangerschap. Deze is een bezeten-zijn door de ander. Levinas spreekt hier van een incarnatie en een intrige (een knoop; een met elkaar verknoopt zijn). Ook hier treffen we weer dezelfde denkfiguur: zwangerschap is geen reproductie, niet de productie van een min of meer geslaagde copie van mijzelf, maar een vervuld worden waaraan de vrouw is overgeleverd tot het punt dat zij zichzelf binnenstebuiten keert.

Al deze voorbeelden komen hierin overeen dat ze een gangbaar beeld van de mens corrigeren, het beeld van de verzamelaar of de jager, dat wil zeggen de mens die handelend of denkend er op uit trekt, de wereld in, om terug te keren met een buit die geheel ten dienste staat van de zelfverwerkelijking. Levinas gaat niet zover te beweren dat deze uitgaande en weer inkerende beweging moreel niet te rechtvaardigen is, maar hij wil de aandacht vestigen op een beweging die hier aan vooraf gaat, een beweging waarover ik geen macht heb en die een tegengestelde richting heeft. Tegenover de jager staat dan de gekwetste en gemartelde, de gijzelaar, die zichzelf aantreft als aangedaan en ontregeld door een trauma of inbreuk. Die traumatisering is niet iets secundairs, geen kwetsing van een in zichzelf gekeerd en zelfgenoegzaam bestaan. Ze is primair, zo primair dat we niet anders kunnen dan deze beweging volgen, dat wil zeggen ons laten uitdrijven uit onze zelfgenoegzaamheid door open te staan voor de ander. Het gekwetst zijn is dus ook geen narcistische krenking, dat wil zeggen, geen krenking van het zelfgevoel, want ze gaat aan het narcisme vooraf. Het is een gevoeligheid die aan de noden van de ander prioriteit geeft boven de eigen noden. Zo bestaat de ontregeling in een verplichting om recht te doen aan de weduwe en de wees, de zieke en de vreemdeling.

### *Het spoor*

We willen nu nagaan hoe deze gedachten door Levinas worden uitgewerkt als het gaat over God en over het kennen van God. Levinas toont hier een voorkeur voor de term spoor. De Transcendente treffen we aan als spoor. Het spoor is (opnieuw) de aanduiding van een andere dimensie dan die van zijn en niet-zijn. Bij de term spoor moeten we niet zozeer denken aan afdrukken in de sneeuw of in de grond. Het spoor is niet het positieve teken van iets dat afwezig is, namelijk de voet. Want als dat het geval zou zijn dan zou filosofie te vergelijken zijn met het jagen op wild. De filosoof is geen jager die de afdrukken van de poten van het wild volgt. Dat is nog te traditioneel gedacht, in termen van het tegenwoordige en het complementaire niet-tegenwoordige. Het gaat om iets dat een spoor nalaat juist door buiten de tegenwoordigheid te kunnen.

We zeiden zojuist dat bij Levinas het subject reeds in beweging is gekomen voordat het zich bewust is van het aangedaan zijn door de Ander. Dit aangedaan-zijn is een bewogen worden op een wijze waarin de Ander/het Andere werkzaam is. Het gaat met andere woorden om een verstoring die zich niet binnen de horizon van de wereld vast laat leggen.

Vandaar dat Levinas zelfs met Sartre instemt wanneer deze zegt dat de ander een gat (*trou*) in de wereld is. De Ander is een afwezige die onttrokken is aan de dialectiek van onthullen en verhullen, openbaren en verbergen. Maar Sartre stopt te snel: bij hem lezen we niet wat Levinas wel zegt, dat de Ander zich be-tekent in het gelaat van anderen. Dit betekenen is uitdrukking van openheid. Openheid is wat anders dan verschijnen of openbaren, want dat zijn termen die nog een Wezen achter de verschijning veronderstellen en die de verschijning de mindere doen zijn van dat waar het een verschijning van is. De taal van zijn en verschijning doet aan de transcendentie van de Transcendente tekort, doordat het 't Wezen tracht te reconstrueren uit zijn verschijningen en zo ten diepste herleidt tot een immanente orde.

De openheid van het gelaat van de ander is dubbelzinnig, zoals heel Levinas' filosofie dubbelzinnig is. De openheid is wel en geen teken: geen teken omdat het niet iets re-presenteert, niet iets aanwezig stelt; wel een teken omdat het een spoor van verstoring achter zich laat en geen enkel plan dient. Het spoor is onherroepelijk en onherstelbaar. Levinas spreekt ook wel van een anarchie. Het spoor is letterlijk iets dat

is nagelaten, dat wil zeggen, iets dat voorbij is getrokken; iets dat vertrokken is en dus duidt op een onheuglijk verleden. In Levinas' tijdsfilosofie wordt dit onheuglijke, voor-oorspronkelijke verleden in verband gebracht met de eeuwigheid.

Het juist gezegde illustreert waarom Levinas bezwaar maakt tegen vrijwel iedere gangbare vorm van theologie, niet alleen tegen de leerstellingheid van de dogmatische theologie, maar ook tegen pogingen het geloof in God te contextualiseren of te horizontaliseren. We kunnen zelfs niet zeggen dat we met de Ander een relatie hebben. Levinas keert zich hier tegen de dialogische filosofie van joodse denkers als Buber en Rosenzweig. De Ander valt niet te herleiden tot een sfeer van gezamenlijkheid en van wederkerigheid. Levinas' grote bezwaar tegen Buber is dat deze de relatie tot de ander als een *wederkerige* relatie ziet. De Ander verhoudt zich echter principieel *asymmetrisch* tot mij. Hij is geen *Gij*, maar een *Hij*. Levinas noemt dit derde-persoons-spreken over de Ander *illeïteit* (naar het latijnse 'ille', 'die daar'). Daarmee bedoelt hij dat de Ander buiten iedere relatie tussen mij en de zijnden staat, als een onbereikbare en strenge derde. Levinas gebruikt hier ook wel het woord 'lateraal' (terzijde, zijdelings). Ook dat is dubbelzinnig. Want door het zo te zeggen, wordt duidelijk dat de Ander (met een hoofdletter) niet te denken is zonder anderen (kleine letter), zij die zich naast mij bevinden.

Nogmaals, voor Levinas betekent deze koppeling tussen de Ander (met een hoofdletter) en anderen (met kleine letter) allerminst een horizontalisering van de verhouding tot God, als zou de relatie met God slechts bestaan in de relatie met de medemens. Want we hebben gezien hoe Levinas het transcendente karakter van de Oneindige benadrukt. Eerder is het zo dat Levinas het begrip relatie als zodanig radicaliseert, in zoverre dit begrip uitgaat van de relatieve onafhankelijkheid van de twee waartussen een relatie bestaat. Die relatieve onafhankelijkheid is een fictie, ze verraadt de invloed van een rest substantie-denken.

De vraag laat zich stellen of Levinas' stellingname niet ook terug slaat op zijn eigen betoog. Immers, als we over de Ander niet kunnen spreken in een taal die thematiseert, een taal die een onderwerp en een gezegde heeft en die gebonden is aan grammaticale regels en gevestigde woord-betekeningen, kan er dan überhaupt nog over God gesproken worden? Wil Levinas niet te veel? Kan deze niet-thematiseerbare transcendentie, die toch ook geen negatieve theologie wil zijn, zelf nog wel in taal worden gevat? Dat is in feite de vraag van Derrida aan Levinas. Derrida is hier duidelijk: volgens hem overschrijdt Levinas de grenzen van het zegbare.

In *Autrement qu'être* (V,3) vinden we Levinas' antwoord op deze kwestie. Kern van wat hij daar opmerkt, is dat zijn filosofie enerzijds inderdaad niet buiten de taal van het thematiserende bewustzijn om kan, maar dat deze filosofie anderzijds steeds stuit op een fundamentele ambivalentie of dubbelzinnigheid, die een spoor van het transcendente is. Die ambivalentie bestaat hierin dat steeds een derde zijn intrede doet, de illeïteit, de Ander die volstrekt buiten staat, aan gene zijde van het zijn, het Oneindige.

We zagen zojuist dat de betrekking tot de Ander principieel asymmetrisch is en wel omdat de verhouding tot de ander doorbroken wordt en een omkering ondergaat door iets wat mij te sterk is en waardoor ik bezeten raak: de Ander, God als de unieke en onvervangbare. Die Ander, God, is niet zozeer de voorwaarde of grond van mijn spreken waar ik door middel van een transcendente argumentatie toe zou kunnen terug redeneren. Evenmin is er eerst een openbaring waar ik vervolgens profetisch getuigenis van afleg. Een dergelijke rechtlijnigheid zou de Oneindige toch weer herleiden tot iets (iemand) in de orde van het denken en van de correlatieve verbanden. Het openbaren vindt plaats in mijn spreken, precies op het moment dat dit spreken een omkering ondergaat en zich als beschuldigde uitlevert aan de ander. Die omkering kan alleen gedacht worden vanuit de nabijheid van de Oneindige. Die nabijheid is zelf al dubbelzinnig, omdat ze een samengaan is van volstrekte andersheid en nabijheid.

Over God kan dus slechts in dubbelzinnige termen gesproken worden. We kennen Hem slechts als *raadsel*. Voor de theologie betekent dit dat ze slechts mogelijk is als een betoog dat zichzelf voortdurend tegen de haren in strijkt, een betoog dat steeds haar eigen mogelijkheid ondergraaft en zo iets laat zien van de dubbelzinnigheid van het raadsel. Kortom, de transcendentie is het aan zichzelf verplicht zijn eigen bewijsvoering af te breken.

Ook voor de gedachte van de incarnatie, de Zoon van God die mens werd, lijkt in deze filosofie geen plaats te zijn. Levinas heeft het in de betreffende passage over de Transcendente als de niet-plaats, de on-toestand van de uitgesloten derde. Hij vervolgt dan op één van de laatste pagina's van *Autrement qu'être*: 'Er is geen enkele noodzaak zich ... te beroepen op een gebeuren waarin de niet-plaats, tot plaats wordend, bij uitzondering de open ruimte van de geschiedenis zou zijn ingekomen'. Ik interpreteer deze passage als een tamelijk onverhulde kritiek op het christendom. Het mysterie van de incarnatie lijkt door Levinas te worden gezien als de zoveelste variant van de Wezensfilosofie die niet anders dan vanuit de betrekking tussen zijn en zijnde, Wezen en verschijning, kan denken.

Toch betekent deze raadselachtigheid van de Transcendente niet dat de gelovige er maar beter het zwijgen toe kan doen. Want waar theorie en de theologie moeten inhouden, daar is wel plaats voor de geloofstaal. Gods provocatie zit in mijn invocatie (aanroeping van God). Levinas gewaagt in dit verband van profetisme, van inspiratie en van spiritualiteit. Voorbeelden hiervan vindt men in zijn Talmoud-studies. Het profetisme en de inspiratie zijn een bezield worden, een psychisme. Het geïnspireerd zijn duidt op 'het inademen van een lucht van buitenaf, waarin het inwendige uit zichzelf vrijkomt, open en bloot in de wind'.

Fraai in dit verband is de verwijzing naar rabbijnse opvatting over het heengaan van Mozes, als door een kus van God. Inspiratie, inademen, c.q. het gekust worden, is hier tegelijk expiratie, uitademen, c.q. de laatste adem blazen. Mozes gaf de geest als door een kus van God en kreeg zo de langste adem die er is: het bijbelverhaal vertelt dat het lichaam van Mozes na zijn dood nooit gevonden werd en dat Mozes met lichaam en al opgenomen werd in de hemel.

#### *Afsluitende opmerkingen en vragen*

Het is met de filosofie van Levinas als met de fenomenen die deze filosofie beschrijft: ze is kwetsbaar en verstorend — kwetsbaar vanwege de associatieve denkwijze, het springerige betoog en het spelen met de taal; verstorend omdat ze het gangbare beeld van het filosofische werkerterrein uit zijn voegen licht. Eigenlijk dient de filosofie volgens Levinas steeds weer opnieuw te beginnen, namelijk bij het moment dat het subject, de mens, zichzelf aantreft. Anders wordt ze alsnog een systeem.

Kan deze filosofie overtuigen? Eén van de Levinas-commentatoren (Keij) stelt dat het hier gaat 'om een theorie die (...) slechts geldig is voor wie in de eigen werkelijkheid het gijzelaarschap als waar *ervaart*'. Dat gaat misschien wat te ver, maar men kan wel vermoeden dat wie ten opzichte van deze filosofie een neutraal-observerende houding wil blijven houden aan de ware intenties niet toe zal komen. Ik wil beginnen met enkele punten van waardering en eindigen met enkele kritische kanttekeningen.

In de eerste plaats heeft Levinas op geheel eigen en krachtige wijze transcendentie weer als onderwerp op de filosofische agenda geplaatst. Dat is verkwikkend in een tijd dat het naturalisme ook in de filosofie en de theologie sterk bezig is terrein te winnen.

In de tweede plaats levert Levinas een radicale en diepborende kritiek op de traditionele ontologie en kennistheorie. Ik ken geen denker die dat zo radicaal heeft gedaan, of het moet Friedrich Nietzsche, of ten onzent Herman Dooyeweerd, zijn geweest. Evenmin ken ik een denker die zo loepzuiver de hele atmosfeer van Heidegger's denken ook in zijn kritiek weet op te roepen en te bewaren. Levinas behoort tot de zeer weinigen die in zijn kritiek op Heidegger ook werkelijk verder gaat dan Heidegger.

In de derde plaats heeft de radicaliteit van Levinas ons denk ik iets te zeggen. Levinas is bijvoorbeeld radicaler dan iemand als Paul Ricoeur, wiens filosofie sterke verwantschap toont, maar die veel synthetischer te werk gaat. Levinas gaat, zoals we zagen, ook verder dan Buber en andere dialogische denkers. Wie het denken van Levinas op zich in heeft laten werken kan voortaan niet anders dan met een zekere reserve luisteren naar het humanistische en het dialogische idioom, met termen als authenticiteit, wederkerigheid, erkenning, ontmoeting, zelfwording en zelfbevestiging.

Deze radicaliteit heeft ook betekenis voor hen die vanuit een christelijke inspiratie de filosofie beoefenen. Levinas maakt opnieuw gevoelig voor het werk-woordelijke karakter van transcendentie. De relatie tot de geopenbaarde God begint met het lezen en bestuderen van de Schriften, zegt Levinas, en ze krijgt gestalte in ritueel, ethiek en liturgie. God kennen, zo spreekt hij het Oude Testament na, is hetzelfde als zijn geboden gehoorzamen. Gods nabijheid bestaat in het aanroepen van zijn Naam. Jahweh, de naam van Hem die zich 'Ik ben die Ik ben' noemt, is de naam van Hem die zich tegelijk verheven, trouw en nabij betoont. De namen van God — zoals Onze vader die in de hemelen zijt; of: de Heilige, Hij zij geprezen — zijn eigennamen, geen soortnamen; ze duiden op activiteit.

Deze waardering neemt niet weg dat er toch ook vragen rijzen. Ik denk hierbij in de eerste plaats aan de vraag of in Levinas' interpretatie van de ontologie als neutraliserende en totalitaire wezensfilosofie het verschil tussen *theoretisch* denken en *verabsoluteerd* theoretisch denken voldoende tot uitdrukking komt. Het westerse denken is een aan de ruimtelijke voorstelling gebonden, identificerend denken dat in zijn voortgang onherroepelijk de trekken krijgt van een dwingend systeem, vergelijkbaar met de totalitaire staat, aldus Levinas. Maar, zo kan men zich afvragen, is dat dwingende inherent aan het theoretisch denken als zodanig, als abstraherend en identificerend denken, of is het iets dat voortvloeit uit een bepaalde *kijk* op het theoretisch denken, namelijk een verabsoluteerde kijk? Ik ben geneigd, met Dooyeweerd, het

laatste te zeggen — ook al erken ik dat in de geschiedenis van de filosofie die verabsoluteerde kijk op het theoretisch kennen sterk dominant is geweest.

Levinas' allergie voor het nivellerende en totaliserende karakter van de wezensfilosofie is alleszins begrijpelijk, zeker in het licht van zijn oorlogservaringen en de kwalijke stellingname van de door hem zo bewonderde Heidegger. Toch ervaar ik hier een zekere eenzijdigheid, met name ten opzichte van andere religieus geïnspireerde denkers — denk aan Augustinus, Pascal, Kierkegaard, sommige (neo-)thomisten, franciscanen en (neo-)calvinisten. Deze denkers leenden zonder twijfel allerlei termen en denkbeelden van de wezensfilosofie, maar gaven aan die termen en denkbeelden vervolgens — net als Levinas — een geheel eigen betekenis. Dat komt in Levinas tekening van het wijsgerig denken onvoldoende tot uiting.

Daarmee kom ik op een tweede punt. Duidt Levinas' allergie voor de wezensfilosofie met haar voorstellende denken niet toch eigenlijk ook op een onmiskenbaar ontzag voor dit denken? En zou dit ontzag misschien te maken kunnen hebben met het onvoldoende onderscheiden tussen theoretisch denken en verabsoluteerd theoretisch denken? Dubbelzinnigheid en raadsel zijn de sleutelbegrippen in het latere werk van Levinas. Ze vormen de opening waar de transcendentie doorheen kan glippen. Maar, zo kan men zich afvragen, zou de Transcendente dan toch op enigerlei wijze afhankelijk kunnen zijn van de openingen die onze denkstelsels bieden? Behoudt het denken tenslotte ook bij Levinas een rest van zelfstandigheid en eigenmachtigheid?

Die vragen zijn denk ik nog te ruw. Want Levinas heeft laten zien dat de Transcendentie voorop gaat en dat het denken volgt. In geding is hier naar mijn indruk vooral de verhouding tussen filosofie en praktische geloofstaal. Met name gaat het dan om de vraag of Levinas' reserves ten aanzien van het ter sprake brengen van God in de filosofie, ook van toepassing zijn op de praktische geloofstaal. Als de gelovige zegt: 'God bestaat', gaat het dan ook om een specimen van identificerend en thematiserend denken, dat transcendentie herleidt tot immanentie? Men krijgt aan de ene kant de indruk van wel. 'Als kennen van het onkenbare wordt transcendentie ethiek', zegt Levinas in een van zijn studies over de Talmoed. We kunnen God alleen kennen door Hem te gehoorzamen. God's trouw blijkt uit onze daden. De vraag kan gesteld worden of dit niet een nodeloze versmalling impliceert, namelijk van het religieuze tot de ethiek. Aan de andere kant is in de Talmoedstudies Levinas' taal wel ruimer. Hij erkent daar dat religieuze taal een dimensie heeft waarvoor de filosofie geen antenne heeft. Ook suggereert hij dat de dagelijkse omgang met en het leven vanuit de Talmoed de bredere

bedding vormen waarbinnen de wijsgerige bezinning plaats vindt. Uiteindelijk tendeert hij naar een soort correspondentie-idee: de Talmoedische beschrijving kan ook op een filosofische wijze, los van de autoriteit van Schrift en exegese, worden ingezien. De vraag is natuurlijk: hoe los? En: wordt het denken hier niet toch weer eigenmachtig?

Tenslotte, wat betekent deze 'ethisering' voor het spreken over de wet en over structuren? Bij Levinas gaat de betekenis van de wet op in haar ethische strekking. De wet is een gebod, dat vrijheid omvormt tot verantwoordelijkheid. Ze heeft de ethische betekenis van een verplichting die je al buiten je zelf drijft voor ze als verplichting gerechtvaardigd kan worden. Dat de wet, in het bijbelse spreken, ook bevel tot bestaan en tot voortbestaan is, valt daarbuiten. Vermoedelijk vindt Levinas een dergelijke wetsopvatting te extern. Naar mijn indruk is dat evenwel niet onvermijdelijk, wanneer — opnieuw — een duidelijk onderscheid wordt gemaakt tussen praktische geloofstaal en theoretische taal.

### *Besluit*

Ik eindig met een stukje geloofstaal waarin zowel Levinas als christenen zich kunnen herkennen en dat nogmaals samenvat waar het bij Levinas om gaat. Ik denk hierbij aan Psalm 121, de bede van de pelgrim op weg naar Jeruzalem. Het is een reis vol gevaren, de Psalm begint met de uitroep: 'Ik hef mijn ogen op naar de bergen, vanwaar zal mijn hulp komen?' Het vervolg getuigt van het raadsel van Levinas. Tegelijk laat het zien dat dit raadsel te verbinden is met een royale manier van spreken over God, een manier van spreken waarin Gods bestaan zich uitdrukt in de belofte: '(...) de Bewaarder van Israël sluimert noch slaapt. De Here is uw Bewaarder (...)'; en: 'De Here zal U bewaren voor alle kwaad, Hij zal uw ziel bewaren'.

De betekenis van de naam van God wordt hier niet tot het tussenmenselijke herleid. Want de naam van God is de naam van de Schepper: 'Mijn hulp is van de Here, die hemel en aarde gemaakt heeft'. Maar toch: waar is God dan? Zien we Hem, horen we Hem, kunnen we Hem aanraken? Nee, staat er, 'de Here is uw schaduw aan uw rechterhand'. Schaduw — uitdrukking van nabijheid, van onlosmakelijk verbonden-zijn; en tegelijk uitdrukking van Gods niet-identificeerbaarheid en onzichtbaarheid. God is alleen als schaduw zichtbaar, letterlijk ongrijpbaar en toch hoogst nabij.

God is niet gebonden aan de kieren in onze denkstelsels, dat is teveel eer voor die denkstelsels. Hier toont Levinas teveel ontzag voor het denken. Toch is Levinas' denken tegelijk een formidabel getuigenis om van transcendentie ook niet al-te-menselijk te denken.

### *Literatuur*

#### *Enige werken van Levinas*

*Het menselijk gelaat*. Essays van Emmanuel Levinas, vertaald en ingeleid door Ad Peperzak. Ambo: Baarn 1969.

*Van het zijn naar het zijnde*, vertaling door A. Kalshoven. Ambo: Baarn, 1978 (oorspronkelijke titel *De l'existence à l'existant*, 1947).

*Ethisch en oneindig*. *Gesprekken met Philippe Nemo*, ingeleid door R. Bakker, vertaald door C.J. Huizinga. Kok Agora/Pelckmans: Kampen/Kapellen, 1987 (oorspronkelijke titel *Éthique et Infini*, 1982).

*De totaliteit en het oneindige*. *Essay over de exterioriteit*. Ambo: Baarn, 1987 (oorspronkelijke titel *Totalité et Infini*, 1961).

*Aan gene zijde van het vers*. *Talmoedische studies en essays*, vertaling door Jan Engelen en Hun Nauts. Gooi & Sticht: Hilversum, 1989 (oorspronkelijke titel *L'au-delà de verset: lectures et discours talmudiques*, 1982).

*Anders dan zijn of het wezen voorbij*. Ambo: Baarn, 1991 (oorspronkelijke titel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974).

#### *Enige literatuur over Levinas*

Th. de Boer, *Tussen filosofie en profetie; de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*. Ambo: Baarn, 1976.

J.F. Goud, *God als raadsel*. *Peilingen in het spoor van Levinas*. Kok-Agora/Pelckmans: Kampen/Kapellen, 1992.