

KOPSTUKKEN FILOSOFIE – een reeks toegankelijke inleidingen in het leven en denken van sleutelfiguren uit de geschiedenis van de westerse filosofie, ‘meesters in het denken’ die onze cultuur blijvend hebben beïnvloed.

KOPSTUKKEN FILOSOFIE

<i>Socrates</i> C.C.W. Taylor	<i>Hume</i> A.J. Ayer	<i>Popper</i> Lothar Schäfer
<i>Plato</i> R.M. Hare	<i>Kant</i> Roger Scruton	<i>Adorno</i> Rolf Wiggershaus
<i>Aristoteles</i> Jonathan Barnes	<i>Hegel</i> Peter Singer	<i>Arendt</i> Karl-Heinz Breier
<i>Aquino</i> Anthony Kenny	<i>Schopenhauer</i> Christopher Janaway	<i>Taylor</i> Ingeborg Breuer
<i>Montaigne</i> Peter Burke	<i>Kierkegaard</i> Patrick Gardiner	<i>Verhoeven</i> Wil Derkse
<i>Hobbes</i> Richard Tuck	<i>Marx</i> Peter Singer	<i>James</i> Rein Gerritsen
<i>Descartes</i> Tom Sorell	<i>Nietzsche</i> Michael Tanner	<i>Levinas</i> Joachim Duyndam & Marcel Poorthuis
<i>Spinoza</i> Roger Scruton	<i>Russell</i> A.C. Grayling	<i>Sartre</i> Martin Suhr
<i>Leibniz</i> G. MacDonald Ross	<i>Wittgenstein</i> A.C. Grayling	<i>Jaspers</i> Werner Schüßler
<i>Berkeley</i> J.O. Urmson	<i>Heidegger</i> Michael Inwood	
	<i>Gadamer</i> Kai Hammermeister	

Joachim Duyndam
&
Marcel Poorthuis

Levinas

LEMNISCAAT

Omslag: Joost van de Woestijne, Pieter Kers

ISBN 90 5637 500 8

© Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis, 2003

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Druk: Drukkerij Wilco, Amersfoort

Bindwerk: Stronkhorst – Van der Esch, Groningen

Dit boek is gedrukt op milieuvriendelijk, chloorvrij gebleekt en verouderingsbestendig papier en geproduceerd in de Benelux, waardoor onnodig milieuverontreinigend transport is vermeden.

Inhoud

Voorwoord	7
1 Filosofie van de andere mens	11
Hoofdpijnen	11
Sociale filosofie: de ander en de derde	26
2 Verantwoordelijkheid en vrijheid	35
Het probleem van de vrijheid	35
Abraham en Odysseus	47
3 Het latere werk van Levinas	59
Radicalisering van de relatie met de ander	59
4 Wijsgerige biografie van Levinas	67
5 Tussen filosofie en religie	107
Levinas' talmoedhermeneutiek	107
Het christendom	122
6 De actualiteit van Levinas: toepassingen van zijn filosofie	131
Hulpverlening	131
Zorg voor het milieu	140
Ontmoeting tussen culturen	150

Literatuur	159
Werken van Levinas	159
Werken over Levinas en overige literatuur	162
Literatuur bij hoofdstuk 6	165
Over de auteurs	167

Voorwoord

Houden we onszelf niet voor de gek als we denken dat mensen tot werkelijke naastenliefde in staat zijn? Is niet, als het er echt op aankomt, ieder mens voor de andere mens een wolf, eropuit om zoveel mogelijk ruimte voor zichzelf op te eisen? Misschien is al het spreken over ethiek wel niet meer dan een vernisje beschaving om de ware aard van de mens toe te dekken. Die ware aard zou dan tevoorschijn komen in tijden van oorlog, als het leven bedreigd wordt en het recht van de sterke geldt. Het lijkt erop dat er af en toe een ijzige wind door de kamers van onze huizen waait die het behang en de schilderijen van de muur rukt, de lichten dooft en het gebrul en geloei van meedogenloze volksmassa's met zich meevoert. Beschaving en moraal zijn fragiele concepten die snel in hun tegendeel kunnen verkeren. De beschaving als maskering van geweld en eigenbelang – is dat de laatste waarheid omtrent de mens?

Als er iemand is die met recht zo zou mogen denken, dan is het wel Emmanuel Levinas (1906-1995). Als jood verloor hij in de Tweede Wereldoorlog zijn beide ouders, zijn twee broers en zijn schoonouders. Zelf zat hij vier jaar lang in krijgsgevangenschap en zijn vrouw overleefde de oorlog door onder te duiken. Levinas heeft de ineenstorting van beschaving en moraal aan den lijve ondervonden. Hij heeft ervaren hoe universiteiten, rechtspraak en morele instanties geen waarborg voor gerechtigheid meer konden bieden, maar meegesleurd werden in een draaikolk van antisemitisme en mensenhaat, ja zelfs die haat mede voedsel gaven. En

toch is heel Levinas' filosofie een onophoudelijke poging om aan te tonen dat de ware vrijheid niet ópgaat in eigenbelang, dat de ware aard van de mens niet samenvalt met hebzucht, en dat niet 'de oorlog de vader van alle dingen' is, al meende Heraclitus van wel.

Het is mede de ethiek van bijbel en talmoed geweest die Levinas de weg heeft gewezen naar zijn humanisme van de andere mens. Maar niet als een geheime leer die alleen voor gelovigen toegankelijk zou zijn, of als een bijzondere openbaring die voor de rede geen gezag zou bezitten. Integendeel, zijn herontdekking van deze bijbelse hartstocht voor gerechtigheid betekende werkelijk voedsel voor het denken, een eminente bron voor zijn filosofie. Het betrof een herontdekking, aangezien hij was opgegroeid in een joods milieu, daarna de westerse cultuur en filosofie met volle teugen had ingedronken en eigenlijk pas na de Tweede Wereldoorlog op onverwachte wijze zijn joodse wortels had herontdekt: niet alleen als voeding voor het religieuze leven – dat was het altijd al – maar ook als een eminente bron voor het denken over humaniteit.

De filosofie van Levinas wordt ten diepste gestempeld door de ervaring van de Tweede Wereldoorlog, dat wil zeggen de ervaring van uitsluiting, onderdrukking, moord en uiteindelijk massale vernietiging. Maar wat vermag filosofie tegenover het massieve geweld van de oorlog? Is denken niet ofwel machteloos ofwel medeplichtig? Hoe dit ook zij, de filosofie van Levinas blijft niet steken in een aanklacht, noch is deze een pacifistische dromerij over een tijd of een plaats waar louter vrede heerst. Nee, hij probeert in onze eigen realiteit de ware aard van het geweld op het spoor te komen – en daar ontdekt hij dat het kwaad niet een monster is dat ons van buitenaf bedreigt, maar dat het denken zelf gewelddadig is.

Al denkend ontmaskert Levinas het denken zelf, dat in zijn begrijpende en beheersende superioriteit onbegrensd lijkt en

alles opslokt wat voor het geestesoog komt; het denken dat alles reduceert binnen zijn eigen schema's en categorieën, of het nu de wetenschap is, de techniek of de economie. Het gaat hier niet alleen om het denken van individuele subjecten, maar ook om datgene wat uit dat denken voortkomt: de geschiedenis in de ruime zin van alles wat gebeurt en gebeurd is.

In dat grote geheel van alles, de geschiedenis die alles en iedereen lijkt te bepalen en die meestal een geschiedenis van oorlogen is, probeert Levinas een dimensie van andersheid te articuleren die deze totaliteit doorbreekt. Concreet gaat het om de andere mens die het denken van het zelf, het subject, een morele grens stelt. Niet op basis van een gedeelde, al bestaande of van bovenaf gegeven moraal, maar omdat de ander precies als ander het begin van moraal is. Dat is de betekenis van Levinas' humanisme van de andere mens.

Dit humanisme van de andere mens heeft bij Levinas zo als gezegd twee bronnen: een filosofische en een religieuze. De westerse filosofie vanaf Plato en de religieuze traditie van bijbel en talmoed zijn hem evenzeer vertrouwd. Zijn religieus humanisme is niet louter geestelijk, het is niet utopisch of wereldvreemd, maar het is aards, materieel, concreet en lichamelijk. Altijd is de lichamelijke ervaring het uitgangspunt. Paradoxaal genoeg, en in afwijking van veel religieuze tradities, vormt voor Levinas niet de ascese de religieuze weg naar de ander, maar juist het genieten, of het volle leven.

Emmanuel Levinas, geboren in Litouwen in 1906, werkte zijn filosofie uit in Parijs, waar hij zich na de Tweede Wereldoorlog vestigde, eerst als directeur van een joodse leraaropleiding en later als professor aan de Sorbonne. In die tijd was Parijs de stad van de filosofische avant-garde, en dat is het waarschijnlijk nog steeds. Toonaangevende denkers als Sartre, De Beauvoir, Camus, Merleau-Ponty, Foucault, Derrida en Lyotard volgden elkaar op. Maar Levinas was aanvan-

kelijk nauwelijks bekend. Pas nadat eerst Derrida en later Lyotard en Marion de filosofische betekenis van de kleine man met het zachte gezicht hadden ontdekt en naar zijn werk gingen verwijzen, kwam de erkenning. Vanaf de jaren zestig tot aan zijn dood in 1995 kreeg Levinas internationale waardering als filosoof. Vandaag de dag is hij overal bekend – in Duitsland, in de Verenigde Staten, in de Spaanstalige wereld – en zijn de betekenis en het belang van zijn filosofie onbetwist.

In dit boek proberen wij een beeld te geven van Levinas' werk en van zijn leven. In die volgorde. Terwijl monografieën doorgaans beginnen met een levensbeschrijving, om pas daarna het werk van de meester te bespreken, hebben wij het beter geacht om eerst de hoofdlijnen van zijn werk – in zekere zin vanaf de oorsprong – stapsgewijs en reconstruerend weer te geven (in de hoofdstukken 1 t/m 3), om vervolgens met de vruchten van deze kennis een echte wijsgerige biografie te kunnen presenteren (in hoofdstuk 4). Daarna volgt een beschouwing over het joods-religieuze denken van Levinas (hoofdstuk 5). Het boek eindigt met een focus op de actualiteit van zijn filosofie door een bespreking (in hoofdstuk 6) van drie praktische contexten waarbinnen zijn denken van grote betekenis is.

Aan het eind van dit voorwoord nog een kort woord over onszelf. Wij zijn beiden sinds 1974, en sinds 1980 ook gezamenlijk, betrokken bij de bestudering van het werk van Levinas, aanvankelijk als student en later in de context van een functie in het universitaire onderwijs en onderzoek. Joachim Duyndam is in deze hoedanigheid als filosoof verbonden aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht, Marcel Poorthuis als theoloog/judaicus aan de Katholieke Theologische Universiteit in Utrecht. Wij hebben Levinas tijdens zijn leven verschillende malen ontmoet en met hem gesproken en gediscussieerd over zijn werk. Steeds opnieuw zijn en worden wij getroffen, niet alleen door de onoverkomelijke complexiteit van zijn denken, maar ook door de radicale eenvoud en betekenisrijkdom ervan.

Hoofdstuk 1

Filosofie van de andere mens

HOOFDLIJNEN

In april 2002 wordt de stad Erfurt in Duitsland opgeschrikt door een drama. Een jongen, vervuld van wraakgevoelens, richt op school een bloedbad aan onder zijn docenten en medescholieren. Nadat hij al zestien leerlingen en docenten heeft doodgeschoten, staat hij voor zijn zeventiende slachtoffer: een docent. Deze roept hem echter toe: 'Kijk mij aan!' De jongen schreeuwt verwensingen en richt zijn wapen op de man. Weer roept deze: 'Kijk mij aan!' En dan gebeurt er iets merkwaardigs. De jongen laat zijn geweer zakken en alsof hij machteloos is geworden, geeft hij zich over.

Welke macht was het die de jongen ertoe bracht zich over te geven? Geen macht die fysiek sterker was. Hij was immers in het bezit van een wapen dat dood en verderf zaaide. Toch was de jongen ertoe bereid zijn eigen vrijheid om te doen wat hij maar wilde, te laten beteugelen door die vreemde overmacht. Misschien moeten we zelfs zeggen dat hij op dat moment pas zijn vrijheid vond.

In dit boek gaat het over die vreemde macht, de macht die uitgaat van het gelaat van de ander, en over de vrijheid die daardoor mogelijk wordt.

Kerngedachte

Levinas behoort tot die filosofen die eigenlijk maar één kerngedachte hebben. Eén centraal punt dat steeds opnieuw wordt ontwikkeld, uitgewerkt, van vele kanten belicht, ge-

toetst en in verband gebracht met andere opvattingen. Bij twintigste-eeuwse filosofen zie je dit wel vaker. Terwijl de filosofische kopstukken van vóór de twintigste eeuw zich niet zelden op *alle* terreinen van de wijsbegeerte begaven – uiteenlopend van logica, kennisleer, metafysica en ethiek tot sociale en politieke filosofie – wordt de filosofie vanaf de twintigste eeuw gekenmerkt door een steeds verder gaande specialisatie. De losmaking en verzelfstandiging van de sociale wetenschappen uit de filosofie spelen hier ongetwijfeld een belangrijke rol. De twintigste-eeuwse denkers die zich nog wel op een breed terrein bewegen – zoals Wittgenstein, Gadamer, Ricoeur, Derrida – zijn vaak de ‘methodologen’ en degenen die vanuit een metapositie reflecteren op de wijsbegeerte zelf. Maar degenen die (iets in) de werkelijkheid op het oog hebben, focussen doorgaans op één centraal geacht punt. Meestal stellen ze dit zelfs voor als een archimedisch punt dat de hele werkelijkheid in een ander licht stelt.

Zo’n archimedisch punt is kenmerkend voor fundamentele filosofen als Heidegger (het Zijn) en Levinas, voor fenomenologen als Sartre (vrijheid) en Merleau-Ponty (lichamelijke existentie), voor een maatschappijcriticus als Habermas (communicatie) en een cultuurfilosoof als Girard (mimetische begeerte), en ook voor de Angelsaksische taalfilosofen. Een dergelijk centraal uitgangspunt wordt niet naar voren gebracht als een nieuwe vinding, maar veeleer als datgene waardoor de werkelijkheid haar diepste of eigenlijke zin krijgt, terwijl die zin is ‘vergeten’ of slechts impliciet overdacht door eerdere generaties van denkers. Niets in de werkelijkheid blijft zoals het aanvankelijk scheen: taal, lichamelijkheid, de tijd, al deze zaken worden opnieuw gezien in het licht van dat centrale uitgangspunt. Het is niet onwaarschijnlijk – de tijd zal het leren – dat juist de filosofen die van één archimedisch punt uitgaan de tand des tijds meer zullen doorstaan dan de breed-georiënteerden. Niet dat deze laat-

sten, de metafilosofen, minder belangrijk zouden zijn. Maar om met Wittgenstein te spreken: wanneer je de metafilosofen begrepen hebt en hun lessen ter harte genomen hebt, dan kun je ze achterlaten als de ladder waarlangs je omhoog geklommen bent.

Dat laatste geldt in elk geval zeker niet voor Levinas. Eerder dan met een ladder zou je zijn filosofie kunnen vergelijken met een onuitputtelijke bron, waarin je steeds opnieuw kunt afdalen om eruit te putten. Het heeft relatief lang geduurd voordat collega-filosofen en anderen begrepen waar het bij Levinas om gaat, en wat het belang is van deze weerbarstige denker. Wat is het centrale punt bij Levinas? Dat is de ander, vaak aangeduid met een hoofdletter, ook door Levinas zelf. Maar omdat dit hoofdlettergebruik niet consequent is, ook niet bij Levinas, zullen wij dit niet volgen. De ander, of beter: de relatie met de ander. In de relatie met de ander ontstaat er zoiets als waarde of moraal. De oorsprong van morele waarde is voor Levinas gelegen in de relatie die ik heb met de ander.

Om dit centrale punt goed te begrijpen, moeten we twee mogelijke misverstanden nadrukkelijk uitsluiten. We zouden ons in de eerste plaats vergissen als we zouden menen dat Levinas een fundament voor de moraal zoekt en dit vindt in de relatie met de ander. Het is eerder andersom. Hij zoekt niet een fundering voor de moraal, maar hij laat zien dat de moraal of het morele zélf het fundament is. Levinas gaat er dus van uit dat de werkelijkheid een morele basis heeft. Niet dat dit voor iedereen evident is, of dat men het daarover eens zou zijn. Integendeel, het wordt juist zelden onderkend, of in elk geval veel te weinig. Metaforen als 'basis' en 'fundament' moeten ons er niet toe verleiden te denken dat het hier om iets stevigs en sterks zou gaan. Het is juist iets kwetsbaars, iets dat meestal over het hoofd wordt gezien. Het is een besef dat soms maar moeillijk doordringt, terwijl het op andere momenten plotse-

ling en hevig oplicht. Hoewel het morele volgens Levinas dus niet gefundeerd is maar zelf oorspronkelijk is, is het wel te ervaren, en wel precies in de relatie met de ander.

Op de vraag wat het morele of de morele waarde precies is, voor Levinas gelegen in mijn primaire verantwoordelijkheid voor de ander, komen we nog uitvoerig terug. Eerst moet nu een tweede misverstand met betrekking tot Levinas worden opgehelderd. Dit misverstand, dat heel hardnekkig is, betreft het feit dat de filosofie van Levinas vaak een ethiek genoemd wordt. Zijn denken zou een bepaalde moraal naar voren brengen; hij zou de verantwoordelijkheid voor de ander propageren, enzovoort. Zulke interpretaties zijn naar onze mening onjuist. Nergens, in geen enkel boek of artikel, schrijft hij ons voor, noch beveelt hij ons aan, hoe we moeten leven, welke handelingen geoorloofd zijn en welke niet, hoe wij zouden moeten samenleven of iets van dien aard. Betogen dat iets goed is om te doen of na te streven, en om welke redenen, of propageren dat iets moreel onwenselijk of ontoelaatbaar is, en met welke argumenten, is iets heel anders dan nadenken over de vraag waarom er überhaupt zoiets als waarde in de wereld is, hoe moraal mogelijk is, waar morele waarde vandaan komt. Dit laatste is waar het in de filosofie van Levinas in de kern om gaat.

Het gaat bij Levinas dus om de *oorsprong* van het morele – om de vraag waar zoiets als waarde vandaan komt. Deze oorsprong is volgens Levinas niet een gedachteconstructie of een natuurwetmatigheid, maar een gegeven van de ervaring. Deze ervaring is – voor iedereen toegankelijk – gegeven in zoiets alledaags als de verhouding die ik heb met een ander. Het is precies deze waarde-onthullende ervaring die uitgangspunt is van Levinas' filosofie. Een groot deel van zijn werk bestaat uit fenomenologische uitwerkingen van deze ervaring. Met fenomenologie bedoelen we, bondig gezegd, een beschrijving en reconstructie van wat zich in de ervaring toont als onderlig-

gende betekenis van die ervaring. Zo beschrijft en reconstrueert Levinas, onder andere in *De totaliteit en het oneindige*, onze lichamelijke existentie in alledaagse ervaringen als wonen, werken, bezitten, genieten en erotisch. Hij doet dat zodanig dat in deze ervaringen de morele betekenis van mijn verhouding tot de ander zichtbaar wordt.

Ik en de ander

Het mensbeeld van Levinas, het antropologisch uitgangspunt van vrijwel al zijn werk, gaat niet uit van 'de mens'. Zijn denken begint bij 'ik en de ander'. De situatie van 'ik en de ander' is volgens hem fundamenteeler dan die van 'de mens'. Het perspectief van de eerste persoon, ik, gaat namelijk vooraf aan dat van de derde persoon, hij of zij: de mens. 'Mens' kan ik pas zeggen vanuit een abstract perspectief, van waaruit ik alle mensen, inclusief mijzelf, vergelijkend kan overzien en vaststel: allemaal mensen, ik ook. Op dit niveau is er sprake van een zekere gelijkheid tussen mensen, een gelijkheid die zowel mij als de ander omvat. Maar voorafgaand aan dit abstracte standpunt waarin mensen als gelijk verschijnen, is er de ervaring van het verschil: ik ervaar mezelf als 'ik' en de andere mensen als 'niet-ik', als anderen. Het meest fundamentele dat ik immers kan zeggen of denken – en dat ik zelfs onmogelijk kan vermijden te zeggen of te denken – is 'ik'. Alles wat is denk of zeg of doe, veronderstelt dit ik. Zelfs als ik, in een soort cartesiaans twijfelexperiment, denkbeeldig alles zou wegdenken om zo bij een fundamentele rest of bodem uit te komen, dan nog ben *ik* het die dat denkbeeldig experiment uitvoert, die dat wegdenken doet. Ik kan niet om mijzelf heen. Het perspectief van de eerste persoon is het meest fundamentele, want onvermijdelijke uitgangspunt voor het denken.

Nu is Levinas niet de eerste die het verschil tussen 'ik' en de ander aan de orde stelt. Zijn eigen leraar Edmund Husserl,

de grondlegger van de fenomenologie bij wie Levinas colleges volgde en op wiens werk hij in 1930 promoveerde, heeft er in diens *Cartesianische Meditationen* (§50) op gewezen dat allerlei ervaringen allereerst de ervaringen van een subject zijn: *mijn* ervaringen. Hoe kan ik concluderen dat mijn ervaringen voor de ander op vergelijkbare wijze gelden? Hoe weet ik dat de ander pijn of vreugde ondergaat op een wijze die vergelijkbaar is met mijn eigen emoties?

Husserl wijst in dit verband op een dubbele waarneming: de innerlijke ervaring van mezelf en de uiterlijke waarneming van de ander. De combinatie van beide zou ertoe leiden dat ik het probleem van het verschil tussen mij en de ander kan overwinnen en kan weten: wat die ander ervaart is inderdaad pijn of vreugde. Ik zie het gedrag van de ander in zijn lichamelijke uitingsvormen en combineer dat met mijn eigen innerlijk gevoel bij vergelijkbaar gedrag, en ik besluit vervolgens dat de ander hetzelfde ervaart als ikzelf. Het resultaat van deze fenomenologische analyse (van wat wel het probleem van de intersubjectiviteit wordt genoemd) is echter nogal beperkt. De ander verschijnt hier als niet meer dan als een 'heruitgave' van mijzelf: wat voor mij geldt, geldt via een dubbele omweg ook voor de ander. De ander is een *alter ego*.

Maar is dat de meest primaire verhouding van mij tot de ander? Ontmoet ik de ander niet allereerst als *ander*, eerder dan als heruitgave van mezelf? Is niet het verschil tussen mij en de ander fundamenteeler dan de overeenkomst? Hier komt een andere filosofische stroming om de hoek kijken die juist dit punt sterk heeft benadrukt: de dialogische filosofie. In de dialogische filosofie (denk aan denkers als Martin Buber en Gabriel Marcel) is de ander onherleidbaar tot mezelf, werkelijk van een andere orde. Ik kan de ander niet thematiseren, geen objectieve kennis van hem hebben zonder verraad te plegen aan zijn unieke andersheid. Men spreekt in dit verband wel over de *alteriteit* van de ander.

Welnu, hoewel Levinas diepgaand door de dialogische filosofie is beïnvloed, wil hij zelf trouw blijven aan de fenomenologische methode. De dialogische filosofie *poneert* namelijk wel de ander als radicaal anders, maar volgens welke analyse van de ervaring *toont ze het ook aan*? En ook: als die ander zo radicaal anders is dat hij mijn begrip overstijgt, hoe kan ik dan nog over de ander spreken en hem tot inzet van een filosofisch betoog maken? Levinas keert dus mét de verworvenheden van de dialogische filosofie terug naar de fenomenologie. Zijn vertrekpunt zal altijd het subject blijven, om van daaruit – en niet vanuit een metapositie – de ervaring van de ander te schetsen. Laten we daarom nu bezien op welke wijze hij een fenomenologie van het subject ontwerpt.

Radicale alteriteit

We zagen dat voor Levinas onder het menszijn nog de betrekking ik-anders schuilgaat. Zijn filosofie is een filosofie die denkt vanuit de eerste persoon. Menszijn betekent voor Levinas in de eerste plaats dat dit fundamentele ik in relatie staat met de ander. Wie zijn nu die ik en die ander, of hoe zien beide polen van de fundamentele relatie er bij Levinas uit? Hier moeten wij een onderscheid maken tussen het vroegere werk van Levinas en zijn latere werk. We kunnen deze periodes grofweg laten samenvallen met zijn beide hoofdwerken, respectievelijk *De totaliteit en het oneindige* (1961) en *Anders dan zijn of het wezen voorbij* (1974).

We bespreken hier eerst de vroegere periode. In *De totaliteit en het oneindige* is 'ik' het moderne subject in traditionele zin: van nature vrij en middelpunt van zijn eigen bewustzijn, handelen en zingeving. Van alles wat ik doe en wat mij overkomt, ben ik zelf onvermijdelijk het centrum. Dit middelpunt-zijn betekent dat ik *totaliserend* ben: al waarnemend, handelend en zingend maak ik van de wereld mijn wereld. Totaliseren is niet zozeer een handeling waarvoor ik zou kie-

zen of die ik zou kunnen nalaten. Het is iets dat ik onvermijdelijk 'doe', juist door middelpunt te zijn van alles wat ik doe, denk, verzin of nalaat. Juist doordat ik middelpunt ben van mijn ervaringen, gedachten, waarnemingen en handelingen, keren deze altijd weer naar mij terug. En omdat denken, handelen en zingeven in principe onbegrensd zijn, lijkt er niets buiten mijn totaliserende greep te vallen. Alles kan ik immers door het waar te nemen, door erover te denken, door het in mijn handelen te betrekken of door er maar een betekenis aan te geven, reduceren tot iets-voor-mij. Totaliserend maak ik van de wereld *mijn* wereld. Niets lijkt zich daaraan te kunnen onttrekken.

Helemaal niets? Ja, toch wel. Met 'het andere' wordt, abstract, datgene aangeduid wat per definitie buiten elke totaliteit valt. Datgene wat, in filosofische termen, transcendent is ten opzichte van elke totaliteit. In de traditionele metafysica en theologie wordt dit 'andere' vaak met God geïdentificeerd, de oneindige die wij niet kunnen vatten, noch met onze handen, noch met onze zintuigen, noch met ons denken. Het andere kan door mij niet tot mijn wereld worden gereduceerd. Als het wel binnen mijn wereld zou kunnen worden gehaald, dan zou het precies daardoor niet meer anders zijn. Hiermee schaart Levinas zich in de metafysische traditie, die hij niet alleen in de religie maar ook in de filosofie ontwaart, bijvoorbeeld bij Plato's idee van het goede en bij Descartes' idee van het oneindige.

Het interessante en unieke van Levinas is nu dat hij mijn relatie met de andere mens opvat zoals de traditionele metafysica 'het andere' of 'het transcendent' probeert te denken. Anders gezegd: de metafysische notie van het oneindige wordt concreet in het gelaat van de andere mens. Het andere is bij Levinas de ander. De ander, juist als ander, staat buiten of is transcendent ten opzichte van mijn totaliseren. Want voorzover de ander een onderdeel zou worden van

mijn totaliserend bewustzijn, handelen of zingeven, verliest hij zijn andersheid. En die andersheid of transcendentie is voor Levinas precies de ‘inhoud’ van de ander. De ander is op dit niveau niet een subject – dan zouden wij gelijk zijn, allebei subject, en dat kan alleen vanuit het abstracte vergelijkende perspectief worden gezegd. Op het fundamentele niveau is sprake van een kwalitatieve *ongelijkheid*: de ander is volstrekt anders dan ik. Dit nu is de ongelijkheid tussen mij en de ander die vanuit het algemene begrip van mens-zijn onzichtbaar blijft – op dat niveau is er slechts sprake van gelijkheid van mens-zijn –, maar die aan het licht komt als ik vanuit het ‘ik’ vertrek.

Dat precies in deze relatie tussen mij als subject en de transcendente ander de oorsprong van het morele gelegen is, daarover gaat vrijwel het gehele oeuvre van Levinas. Hoe toont hij dat aan? Hij kan het niet met harde middelen ‘bewijzen’, in de zin van deductief afleiden uit andere evidente gegevens of uit een fundamentele grond of uitgangspositie. Het morele is immers zelf grond of uitgangspositie. Anders gezegd: het uitgangspunt van morele waarde, datgene wat normen en waarden hun morele kracht geeft, is zelf niet weer door iets anders te funderen. Levinas kan het alleen laten zien, niet aantonen maar tonen, vanuit de positie van een ik in relatie met een ander. Als je je goed realiseert wat het betekent om een ik te zijn, een ‘van nature’ totaliserend subject, zegt Levinas, dan kun je vanuit die eerste-persoonpositie een ander als ander ontmoeten.

Het gaat er dus niet om dat je vanuit een algemeen standpunt, abstraherend van de ervaring, een concept van mens-zijn verbindt met een concept van morele waarde. Slechts vanuit het eerste-persoonperspectief als subject kun je het morele effect ervaren dat van de ander als ander uitgaat. Vandaar de door Levinas veel gebruikte notie van het gelaat van de ander. Alleen als *ik* kan ik de ander in het gelaat zien. En

omgekeerd: het gelaat van de ander ziet *mij* aan. Dit eerste-persoonperspectief heeft niettemin toch een pretentie van algemeenheid. Het gaat over ieder ik, iedereen die 'ik' kan zeggen en voorzover die 'ik' zegt. Levinas spreekt niet vanuit een alles-overziend abstract standpunt over de mens of over alle mensen, maar vanuit een ervarend en daarop reflecterend eerste-persoonperspectief over 'alle ikken'.

Uitnodiging tot verantwoordelijkheid

Dit morele effect of appèl dat van de ander uitgaat naar een ik dat met deze ander in relatie staat, kan negatief en positief worden geformuleerd. In zijn negatieve formulering heeft het morele appèl het karakter van een gebod. 'Dood mij niet!' is het gebod dat van het gelaat van de ander tot mij komt, aldus een door Levinas veel gebruikte uitdrukking. In deze gedaante stelt het appèl van de ander een grens aan mijn totaliseren dat ik als subject onvermijdelijk doe. Terwijl heel de werkelijkheid zich rondom mij schaart en zich aanbiedt aan mijn totaliserende activiteit, onttrekt de ander zich daaraan: hij is om zo te zeggen 'niet van de wereld'.

Maar het gelaat van de ander is niet een harde grens van macht of overmacht, komend van een ander die sterker is dan ik. Integendeel, de ander staat in zekere zin weerloos tegenover mijn in principe onbegrensde totaliseren – zoals de docent in het openingsvoorbeeld machteloos stond tegenover de schutter. Het gaat hier niet om een harde, maar om een morele grens. Ik *kan* de ander wel degelijk verzwelgen in mijn totaliseren, reduceren tot iets voor mij in mijn wereld, maar ik *mag* dat niet. Ik *mag* de ander niet van zijn andersheid beroven, ook al *kan* ik dat heel gemakkelijk en doe ik dat als totaliserend subject haast vanzelf. Dat is de inhoud van het gebod 'Dood mij niet!', de negatieve gedaante van het appèl van de ander. Het is die andere of 'vreemde' macht, die morele grens waardoor uiteindelijk ook de schutter in het openingsvoorbeeld machteloos kwam te staan.

In zijn positieve gedaante heeft het appèl dat van de ander uitgaat naar mij, die met hem in relatie sta, het karakter van een uitnodiging tot verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheid wordt door de meeste commentatoren beschouwd als de basisnotie van Levinas' filosofie. Wat we hierboven de oorsprong van het morele, het uitgangspunt van waarde noemden, heet kortweg verantwoordelijkheid. Of preciezer: mijn primaire verantwoordelijkheid voor de ander. Want het gaat bij Levinas niet over algemene verantwoordelijkheid. Mijn primaire verantwoordelijkheid voor de ander is de inhoud van mijn relatie met de ander. Als morele bron is mijn primaire verantwoordelijkheid, in de woorden van Levinas, oneindig. Deze primaire verantwoordelijkheid is de basis voor alles wat moreel heet: normen, waarden, rechten, plichten, idealen. Als oorsprong of uitgangspunt van alles wat moreel heet, is deze primaire verantwoordelijkheid niet zelf een norm, plicht, recht, ideaal of waarde-onder-de-waarden, maar geeft zij onze normen, waarden, rechten, plichten en idealen hun morele kracht. De primaire verantwoordelijkheid geeft deze normen en waarden zowel hun negatieve, gebiedende of tegenhoudende kracht als hun positieve, uitnodigende of aantrekkende kracht.

Het is van belang deze uitnodigende kant van de primaire verantwoordelijkheid te benadrukken, naast de gebiedende kant die in de teksten van Levinas veruit dominant is. Dit heeft te maken met de aard van verantwoordelijkheid, met wat zoiets als verantwoordelijkheid eigenlijk is. Verantwoordelijkheid kan, in algemene zin, met de woorden van de filosoof Paul van Tongeren worden omschreven als het hebben van een taak tot zorg, op de vervulling waarvan men kan worden aangesproken. Ook de primaire verantwoordelijkheid van Levinas kan zo worden opgevat: als het hebben van een primaire taak tot zorg. Een taak tot zorg, dat is iets dat moet worden ingevuld, vormgegeven, waargemaakt. Anders dan

een gebod stelt een taak tot zorg niet zozeer een grens (bijvoorbeeld aan mijn totaliseren), maar vraagt zij om een inzet, om zorg. En dat doet zij dus, in onze gedachtegang, in de vorm van een uitnodiging. Ik moet niet alleen iets nalaten, namelijk het negeren of vernietigen van de ander, ik moet ook iets doen. Maar wát ik precies moet doen, daarover wordt mij door mijn primaire verantwoordelijkheid niets concreets voorgeschreven. Niet alleen zal datgene wat mij precies te doen staat in hoge mate afhangen van de situatie waarin er een beroep op mij wordt gedaan, maar het is bovendien aan *mij* om te bepalen wat ik positief moet doen. Niemand kan dat van mij overnemen. Ik word uitgenodigd om mij in te zetten – ik word, sterk gezegd, belast met verantwoordelijkheid, met een taak tot zorg – maar de invulling van die taak is aan mij.

Verantwoordelijkheid in de eerste persoon betekent dat ik een zekere vrijheid heb bij de invulling daarvan. Zou dit niet zo zijn, dan zou er slechts een opdracht of bevel zijn dat ik moet opvolgen. Verantwoordelijkheid betekent juist dat ik *zelf* zie wat mij te doen staat. Voor mijn primaire verantwoordelijkheid als zodanig kan ik niet kiezen. In relatie met de ander word ik met deze taak tot zorg belast, of ik dat wil of niet. Maar bij het vervullen en invullen van de taak tot zorg ben ik, in een zo dadelijk nog te verhelderen zin van het woord, vrij. Daarom is ‘uitnodiging’ zo’n goede term om (de positieve kant van) mijn primaire verantwoordelijkheid aan te duiden. Levinas aarzelt hier overigens niet om, in plaats van ‘uitnodiging’, een beladen term als ‘uitverkiezing’ te gebruiken, die heel precies aangeeft dat het niet om een initiatief van mijn kant gaat, maar om een uitnodiging die aan mij is gericht. Ook benadrukt de term ‘uitverkiezing’ dat de uitnodiging alléén aan mij is gericht, alsof ik op dat moment de enige ben die de opdracht kan vervullen. Wij gebruiken hier de term ‘uitnodiging’, omdat deze minder beladen is en toch zeer adequaat aangeeft waar het Levinas om gaat.

Het gaat niet om een gedeelde verantwoordelijkheid, maar om een unieke verantwoordelijkheid. Stellig staat deze gedachte haaks op de idee van het primaat van autonomie en zelfbeschikking. Toch gaat het niet om onvrijheid. Toegegeven, voor een uitnodiging kan ik niet kiezen: die krijg ik, of niet. Ik kan niet mijzelf uitnodigen, alleen een ander kan dat. Maar wanneer mij die uitnodiging eenmaal gegeven is, wanneer ik, anders gezegd, eenmaal met mijn primaire verantwoordelijkheid ben belast, dan geeft de uitnodiging mij de vrijheid of de gelegenheid erop in te gaan, er werk van te maken. Zonder deze primaire uitnodiging ben ik niet eens gemachtigd iets te doen. De uitnodiging van verantwoordelijkheid machtigt mij. Zij geeft mij deze vrijheid, die zelfs zo ver gaat dat ik de uitnodiging kan afslaan: ik kan er ook niet op ingaan. Alvorens we op deze moeilijke vrijheid ingaan (zie hoofdstuk 2), moet eerst het asymmetrische karakter van mijn primaire verantwoordelijkheid worden verhelderd.

Asymmetrie

De primaire, aan alles wat moreel heet voorafgaande verantwoordelijkheid heeft een asymmetrisch karakter. Dat wil zeggen dat zij niet omkeerbaar is. De primaire verantwoordelijkheid is *mijn* verantwoordelijkheid, die ik in de eerste persoon heb tegenover de ander als ander. Dat ik verantwoordelijk ben voor de ander, betekent niet dat de ander ook verantwoordelijk is voor mij, zoals dat in een symmetrische relatie het geval zou zijn. Vriendschap is bijvoorbeeld zo'n symmetrische relatie. Als ik de vriend van iemand ben, dan is hij normaal gesproken ook mijn vriend. Mijn vriend en ik zijn ten opzichte van onze vriendschap gelijk. Maar ook al heeft vriendschap het karakter van symmetrie, als we dieper nadenken over wat vriendschap is, dan zouden we toch moeten erkennen dat die wederkerigheid niet het laatste woord is, dat er bij vriendschap een onbaatzuchtigheid hoort die

juist niet wederkerig is. Als elke waardering en attentheid jegens de vriend steunt op de zekerheid en de voorwaarde dat hij hetzelfde moet doen, dan ontbreekt er iets aan die vriendschap. In werkelijke vriendschap licht iets op van wat Levinas de asymmetrie noemt.

Ten opzichte van mijn primaire verantwoordelijkheid zijn ik en de ander niet gelijk. De asymmetrie van deze verantwoordelijkheid hangt samen met de oneindigheid ervan. Zoals gezegd noemt Levinas mijn verantwoordelijkheid voor de ander oneindig. Dit betekent: oneindig voor mij. Vanuit het eerste-persoonperspectief – en dat is het perspectief van waaruit of waarvoor deze primaire verantwoordelijkheid verschijnt – kan ik deze verantwoordelijkheid niet beperken of delen met anderen. De ander is juist degene die mij verantwoordelijk ‘maakt’ (deze aanhalingstekens worden hierna verhelderd). Omdat de uitnodiging tot verantwoordelijkheid, komend van de ander, *mij* betreft, in de eerste persoon, kan ik vanuit dit perspectief deze verantwoordelijkheid niet overhevelen naar anderen, ook niet gedeeltelijk. Er is op dit niveau van primaire verantwoordelijkheid nog geen ‘derde’, de geregelde samenleving of de wet, die de verantwoordelijkheden regelt, verdeelt, beperkt en op elkaar afstemt in de vorm van algemene rechten en plichten.

Asymmetrie betekent dus dat ik en de ander ten opzichte van de primaire verantwoordelijkheid ongelijk zijn. Deze ongelijkheid van mij en de ander kan als volgt worden begrepen. ‘Ik’ verwijst in het vroege werk van Levinas naar het traditioneel-moderne subject, middelpunt van al zijn doen en laten. En de ander is degene die per definitie buiten mijn totaliserende subjectiviteit valt. Vanuit die exterieure positie gebiedt de ander mij (negatief) en nodigt hij mij uit (positief). Maar dit gebieden en uitnodigen ‘doet’ de ander niet als subject. Vandaar de aanhalingstekens om ‘maken’ en ‘doen’. Op dit niveau van fundamentele verantwoordelijkheid staat de ander

niet als subject tegenover mij. In dat geval zou de ander namelijk ook een subject zijn, net als ik, en dan zouden wij toch weer gelijk zijn, in een symmetrische relatie. Een dergelijke gelijkheid verschijnt alleen vanuit een abstract vergelijkend perspectief. Vanuit het eerste-persoonperspectief zijn de ander en ik ongelijk: de ander is volstrekt anders dan ik.

Het gebod en de uitnodiging tot mijn primaire verantwoordelijkheid zijn niet een handeling van de ander als subject, maar zij zijn een effect van de ander als ander. De ander 'doet' dat niet als een zelf, maar ondanks zichzelf – ondanks alles wat de ander als subject ten opzichte van mij zou kunnen zeggen of niet zeggen, doen of laten. Het verschil tussen enerzijds de ander als subject, als ook-een-ik, als een zelf, en anderzijds de ander als ander, ondanks zichzelf, kan worden verduidelijkt aan de hand van het betekenisverschil in het volgende, enigszins triviale voorbeeld uit de taalkunde. De zin *Een lange echtgenoot voorkomt de aanschaf van een huishoudtrapje* heeft een dubbele betekenis: (1) het overbodig zijn van het huishoudtrapje is een effect van de lange echtgenoot als lange echtgenoot, van zijn lange-echtgenoot-zijn; (2) iemand die een lange echtgenoot is, voorkomt daadwerkelijk, als handelend subject, de aanschaf van het trapje. In de eerste betekenis gaat het om zijn aanwezigheid als lange echtgenoot, de tweede betekenis verwijst naar wat hij als subject doet. In het verschil tussen het effect van de ander als ander en zijn handelen als subject bij Levinas gaat het om zo'n zelfde dubbele betekenis. Het uitgenodigd worden tot verantwoordelijkheid is zo'n effect van de ander als ander, niet een handeling van de ander als subject. Dit voor Levinas cruciale betekenisverschil is in ons alledaagse taalgebruik een heel gewoon en algemeen bekend gegeven. Literatoren spelen ermee wanneer zij verschijnselen personifiëren – krokussen die 'zeggen' dat de lente komt, sporen die de detective allerlei informatie 'geven' – en wanneer zij, omgekeerd, gebeurtenissen