

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Geen zorgen, ik stuur direct de Messias

Messianisme volgens Levinas¹

Joachim Duyndam

Soms prikkelt een simpel reclamefilmpje op eigenaardige wijze mijn fantasie. In een recent STER-spotje belt een man, boos en ongerust, het beveiligingsbedrijf Verisure, nadat er bij hem thuis is ingebroken. In een nieuwere versie van het spotje is er bij de burens ingebroken. Vanuit reclameoogpunt is deze aanpassing logisch. Immers, de groep van potentiële klanten van het bedrijf die alleen maar bang zijn voor inbraak, is veel groter dan de groep bij wie daadwerkelijk is ingebroken. In het filmpje stelt aan de andere kant van de lijn een vriendelijke dame de man gerust: "Geen zorgen, ik stuur direct iemand naar u toe." In mijn fantasie, echter, zegt zij: "Geen zorgen, ik stuur direct de Messias."²

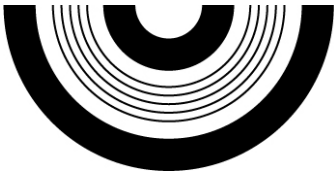
Verrassend, inderdaad, zo'n fantasie die je zomaar invult voordat je die zou kunnen bedenken, bijvoorbeeld als grap. Toch is de associatie met de Messias niet helemaal vreemd. In de joodse traditie is de Messias iemand die bepaalde problemen oplost en daarmee, zou je kunnen zeggen, zorgen wegneemt, of althans verlicht. Eeuwenlange minderheidsposities, vervolging en diaspora hebben in het jodendom de Messiasverwachting levend gehouden. Oudtestamentische profeten voorspellen reeds zijn komst.³ In de Talmoed, opgeschreven in de vijfde en zesde eeuw van onze jaartelling, maar neerslag van een veel oudere mondelinge traditie, discussiëren rabbijnen uitgebreid over de Messias: wie is hij (of zij?); wat komt hij doen; wat kán hij; wanneer komt hij; en waar; en onder welke voorwaarden? Moeten wij de komst van de Messias voorbereiden, en zo ja hoe? De jaarlijkse Pesachmaaltijd, die tot op de dag van vandaag breed wordt gevierd in joodse kring (niet alleen door orthodoxen), verwijst nog steeds naar de Messias. Aan de tafel van deze rituele maaltijd blijft altijd één stoel leeg. Die is voor de profeet Elia, mocht hij langskomen. Volgens de overlevering kondigt de profeet Elia de komst van de Messias aan.

Sedert oudtestamentische tijden tot aan het jaarlijkse ritueel van het joodse paasfeest – en trouwens ook in mijn bescheiden fantasietje – leeft er een *verlangen* naar de Messias. Wij hopen op zijn komst. Ook dat is niet zo vreemd. Wij verlangen naar het einde van onze zorgen, of althans naar de verlichting daarvan. Dat is heel menselijk.

1. Dit artikel is een licht bewerkte versie van mijn bijdrage aan het liber amicorum bij de gelegenheid van het afscheid van prof. dr. Marcel Poorthuis als hoogleraar Interreligieuze dialoog aan Tilburg School of Theology: Eric Ottenheim & Theo de Wit (red.), *Messianisme als gevaarlijke herinnering. Bronnen, erfgenamen, actualiteit* (Eindhoven: Damon, 2021).

2. [Met Anna van Verisure](https://www.youtube.com/watch?v=oUVbTLfIOQk) (geraadpleegd op 15/12/2021)
www.youtube.com/watch?v=oUVbTLfIOQk

3. Onder anderen Jesaja 11; Ezechiël 37:24-28; Micha 4:3, 5:1-14.



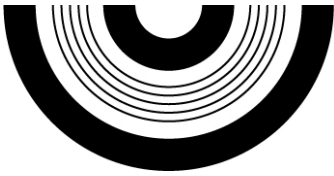
Levinas Studiekring

Welke zorgen dat zijn, is uiteraard sterk afhankelijk van de sociaal-cultureel-historische context van de Messias-verwachting. In Talmoedische tijden hebben mensen andere zorgen dan in het huidige westen. In het welvarende deel van de wereld heerst vooral de angstige zorg om wat men bezit te verliezen. Ook die betekenis huist in het STER-spotje, en in mijn gefantaseerde interpretatie daarvan. Vandaar dat men in het westen zo bang is voor vluchtelingen uit andere delen van de wereld, die veel minder te verliezen hebben, of zelfs helemaal niets. En die dus komen. Voor het lenigen van onze zorg om iets te verliezen wachten wij niet op de Messias, wij bellen een beveiligingsbedrijf. Of is dit verschil minder groot dan het lijkt?

Intussen rijst de vraag of “het wegnemen of verlichten van zorgen” wel een adequate omschrijving is van de Messias-verwachting. Afgaande op de Messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas (1906-1995) verschijnt de Messias in de Talmoed vooral als een bevrijder. Een bevrijder die vrede brengt. Met zijn komst komt er een einde aan het lijden, aan onrecht en slavernij, aan sociale onrechtvaardigheid en politieke onderdrukking in de wereld. Het Pesach ritueel herdenkt de bevrijding uit de slavernij in Egypte. Dat is nogal wat. Is de zorg-terminologie – het wegnemen of verlichten van zorgen – niet te licht voor de omwenteling die de Messias volgens de Talmoed teweegbrengt?

De begrippen zorg en zorgen lijken vandaag enigszins aan inflatie onderhevig. We noemen iets al gauw een zorg. Voor de camera's van de vele dagelijkse talkshows op tv worden tal van – soms tegenstrijdige – zorgen gedeeld, van klaagzangen over uitzicht-bedervende windmolens en de (extreem geringe) risico's van coronavaccinatie tot aan reële zorgen over klimaatverandering. Dat zijn zorgen in de zin van bezorgdheid, ongerustheid (Engels: *worries, concern*), met als tegendelen onbezorgd en zorgeloos. In het Nederlands kan zorg ook betekenen: behartiging, onderhoud, aandacht, verzorging (Engels: *care*), met als tegendelen verwaarlozing en onverschilligheid. De gemeenschappelijke wortel van deze betekenissen van zorg is volgens Van Dale “zich bekommeren om”.

Ik vermeld dit alles, omdat verderop zal blijken dat het begrip zorg belangrijk is voor een goed verstaan van Levinas' bijzondere interpretatie van de Messias in zijn Talmoedlezingen.

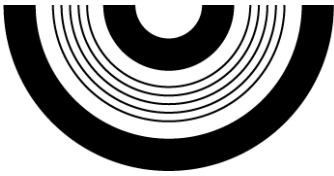


1. Dialogisch denken

Want dat is waar het in dit artikel over gaat: messianisme volgens Levinas. Om uit te komen bij Levinas' eigenzinnige interpretatie van de Messias ga ik eerst in op het dialogisch karakter van zijn denken, dat geïnspireerd wordt door de joodse traditie waarin hij is gevormd, maar dat in de geschiedenis van de westerse filosofie schaars is (§1). Vanuit zijn dialogisch denken kan vervolgens Levinas' Messias-interpretatie worden belicht (§2). Tenslotte kan aan de hand van Levinas' bekende notie 'gelaat' de betekenis van zijn Messias-interpretatie voor de filosofie worden geduid (§3).

Ik baseer mijn bespreking allereerst op het hoofdstuk "Textes messianiques", opgenomen in het boek *Difficile liberté*.⁴ In deze bundel heeft Levinas een deel van zijn zogeheten joodse teksten verzameld, die hij naast zijn filosofisch werk publiceert: teksten over thema's uit de joodse traditie, waaronder een groot aantal Talmoedcommentaren. Ook "Textes messianiques" is zo'n Talmoedcommentaar. Hoewel de joodse teksten een eigen genre vormen in het oeuvre van Levinas, staan zij beslist niet los van zijn filosofische werk. Integendeel, het gaat in beide typen tekst vaak om dezelfde thema's: de relatie ik-ander, de verhouding tussen verantwoordelijkheid en vrijheid, het sociale en de politiek, uitverkiezing en plaatsvervanging, rechtvaardigheid, lijden, schuld, vergeving, enzovoort. Maar belangrijker nog: in beide genres gaat het om het dialogisch karakter van de waarheid. De waarheid, waar het in het wijsgerig zoeken van de filosofie altijd om gaat, verschijnt in Levinas' Talmoedcommentaren als 'oscilleren': het heen en weer gaan tussen *verschillende* standpunten ten aanzien van een bepaalde kwestie, waarbij de op het eerste gezicht vaak tegenstrijdige standpunten bijeengehouden worden *zónder* dat zij *aufgehoben* of samengesmolten worden in één overkoepelende abstractie. Terwijl het filosoferen van westerse denkers bij hen traditioneel resulteert in één dragende grond of ultiem concept, blijft de joodse filosofie van Levinas wezenlijk meervoudig. Zijn denken is joods, in die zin dat het in de joodse traditie is gevormd en daardoor wordt geïnspireerd, en het is filosofisch, in die zin dat het – in discussie met Heidegger, Husserl en de andere denkers van de westerse wijsbegeerte – zich afspeelt en verantwoordt voor het forum van de filosofie. Levinas' Talmoedlezingen kunnen worden gezien als bron voor zijn meervoudig filosofisch denken, zo betoog ik in dit hoofdstuk.

4. Emmanuel Levinas, "Textes messianiques", in idem, *Difficile liberté* (Paris: Albin Michel, 1963¹, 1976²), 83-129.



Dialogische waarheid

In "Textes messianiques" becommentarieert Levinas een gedeelte van het Talmoed-tractaat Sanhedrin (b. Sanhedrin 97b-99a). Daarin wordt door de rabbijnen gediscussieerd over de komst van de Messias, waarmee niet alleen letterlijk de figuur van de Messias wordt bedoeld maar ook de Messi-aanse tijd, dat wil zeggen het tijdperk dat met de komst van de Messias aanbreekt.⁵ In moderne seculiere termen: de betere wereld. Dat is een tijd van vrede, waarin de wereld onder andere is bevrijd van sociaal en politiek onrecht. Opmerkelijk genoeg niet van armoede. Waarom niet? Om ons te behoeden voor de verdoemenis, zegt rabbi Akiba in de Talmoed.⁶ Armoede is de verantwoordelijkheid van ons, mensen. Die kan de Messias niet van ons overnemen.

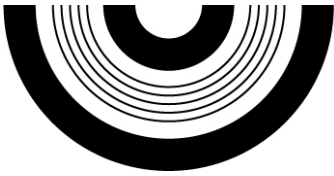
Een van de kwesties tussen de rabbijnen is de vraag of de mens zich moet inspannen voor de betere wereld, of dat dit een zaak van goddelijke beschikking is waarop de mens geen invloed heeft. De bedoelde inspanning heet in de Talmoed 'omkeer': een terugkomen van dwaalwegen en overtredingen, het afzien en afzweren van slechte daden en slechte gedachten. Deze radicale verandering bestaat uit inzicht in je overtredingen, er spijt van hebben, besluiten ermee op te houden, het bekennen van schuld, herstel van onrecht, verzoening met de naaste, en tenslotte verzoening met God.⁷ Maar het standpunt dat de mens, en zeker de individuele mens, géén invloed heeft op de 'verlossing' heeft ook recht van spreken. Zijn alle (individuele) inspanningen niet futiel ten opzichte van de omvang van de omwenteling die het einde van onrecht en onderdrukking betekent? Vertaald naar een hedendaagse problematiek: is het afwenden van catastrofale klimaatverandering wel in 's mensen hand?

De twee standpunten worden in de door Levinas becommentarieerde Talmoedpassage (b. Sanhedrin 97b-98a) ingenomen door twee rabbijnen: rabbi Joshua en rabbi Eliezer. Het gaat in het dispuut tussen deze twee rabbijnen over de vraag of de verlossing van de mens voorwaardelijk is of onvoorwaardelijk; of de mens eerst omkeer (*teshoeva*) moet doen om verlost te kunnen worden, zoals bepleit door rabbi Eliezer; of dat de verlossing (*ge'oela*) van de mens geheel en al van God komt, zoals verdedigd door rabbi Joshua. Beiden beroepen zich in hun pleidooien op uitspraken van de oudtestamentische profeten. Levinas beschrijft in zijn commentaar op deze Talmoedtekst concrete situaties waarin beide posities betekenis hebben: situaties van ziekte en genezing, van schuld, dwaling en afgoderij, van vernedering, van gelijkheid tussen vrije mensen, van de politiek, van onder-

5. Marcel Poorthuis, "The Messiah on Netflix: Between Confusion and Inspiration", in *American Journal of Humanities and Social Sciences*, Volume 6, 2020, 1-9.

6. Emmanuel Levinas, "Une religion d'adultes", in *Difficile liberté* (Paris: Albin Michel, 1963¹, 1976²), 36. Talmoedtractaat Bava Batra 10a.

7. Marcel Poorthuis, *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas* (Hilversum: B. Folkertsma Stichting voor Talmudica, 1992), 200.

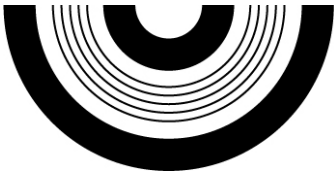


drukking van het proletariaat. De dialoog tussen rabbi Eliezer en rabbi Joshua stopt wanneer rabbi Eliezer er het zwijgen toe doet. Zegt dit iets over wie van beiden gelijk heeft? Allerm minst. Het is niet zo dat één van beiden gelijk heeft en de ander niet. Beiden dragen, precies in en door de dialoog, individuele (rabbi Eliezer) en structurele (rabbi Joshua) elementen aan van de kwestie van omkeer en verlossing. Beide elementen zijn belangrijk. In sommige situaties zal het ene meer naar voren komen, betekenis hebben, in andere situaties het andere element. De standpunten zijn niet exclusief, maar complementair. Hun betekenis ontstaat en bestaat in het elkaar aanvullen, waardoor beide standpunten van de dialoog deel van de betekenis zijn. Als waarheid bestaat in het oscilleren tussen beide standpunten in de dialoog, zijn beide visies op verlossing waar. Samen zeggen beide partners in de dialoog een waarheid over de bevrijding door de Messias.

Hoe filosofisch is dialogisch denken?

Hoe kan oscillerende waarheid echter algemeen zijn? Of anders gezegd: hoe kan een oscillerende waarheid, die niet wordt *aufgehoben* tot één synthese, een betekenis hebben die verder gaat dan de specifieke kwestie of situatie waarop de oscillerende standpunten betrekking hebben? Deze vraag is cruciaal voor het filosofische denken van Levinas. Filosofie pretendeert immers *algemeen* geldige kennis aan het licht te brengen omtrent grondstructuren, uitgangspunten, mogelijksvoorwaarden. Deze algemene kennis komt voort uit filosofische debatten waarin vorige opvattingen door volgende worden bekritiseerd, geherinterpreteerd en aangevuld. Zo gezien bestaat de filosofie uit tradities, in de letterlijke betekenis van doorgeven, en is filosofische kennis per se voorlopig. Maar is filosofische kennis daarmee ook oscillerend; en hoe kan filosofisch denken dialogisch zijn? De debatten die een filosofische traditie vormen – alsmede debatten *tussen* filosofische tradities, als die al gevoerd worden – vinden meestal niet *live* plaats tussen levende tijdgenoten, maar het zijn reconstructies vanuit de teksten van meestal al overleden denkers. Zoals, bijvoorbeeld, de reconstructie van een twintigste-eeuwse fenomenologische traditie tussen Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Hannah Arendt en Levinas. Dit zijn geen dialogen. Heidegger heeft nooit gereageerd op de levenslange en fundamentele kritiek van zijn leerling Levinas, ook al had hij daartoe tijdens zijn leven ruimschoots gelegenheid.

De filosofie van Levinas is niet dialogisch in die zin dat hij in debat is met andere filosofen, of dat zijn teksten tal van af-



komstigheden van andere denkers en literatoren bevatten. Dat is altijd zo in de filosofie, en eigen aan haar optreden als traditie. Het denken van Levinas is dialogisch in die zin dat het wezenlijk meervoudig is, en wel in dubbel opzicht. Zijn denken is als zodanig meervoudig – het gaat meervoudig te werk, daarover zo dadelijk meer – en het gáát over meervoudigheid. Hij denkt op meervoudige wijze de meervoudigheid van de mens. Deze dubbele agenda kenmerkt de hele filosofie van Levinas. Enerzijds is zijn filosofie een ‘antropologie’, die de thema’s van het menselijk bestaan door-denkt, en anderzijds gaat zijn filosofie over de filosofie zelf, en is zij een kritiek op het westerse denken als zodanig. De titel van zijn eerste hoofdwerk, in de Nederlandse vertaling: *Totaliteit en Oneindigheid*, drukt dit goed uit.⁸ *Totaliteit* verwijst enerzijds naar het totaliserende menselijk subject, waarin ik denkend, handelend en zingevend van de wereld mijn wereld maak, en waarbij ik de ander reduceer tot onderdeel van mijn wereld; en anderzijds verwijst totaliteit naar de filosofie, die de werkelijkheid reduceert tot begrippen en systemen, en daarbij al het ‘andere’ totaliserend inkapselt. De term *Oneindigheid* in de titel verwijst naar de transcendentie van de ander ten opzichte van het totaliserende subject, respectievelijk naar de transcendentie van het andere ten opzichte van het totaliserende denken. De of het andere valt, precies áls andere, buiten de totaliserende greep van het ik en van het ‘egologische’ denken. Het belangrijkste en moeilijkste woord in de titel – ‘en’ – drukt de hoofdvraag van het denken van Levinas uit⁹: hoe kan het onvermijdelijk totaliserende subject in relatie staan met de ander als ander zonder deze andersheid teniet te doen, respectievelijk: hoe kan het per se totaliserende denken het andere als andere denken zonder het andere te totaliseren, dat wil zeggen, zonder het andere van zijn andersheid te ontdoen?

Levinas’ antwoord op de ‘onmogelijkheid’ van zijn denken

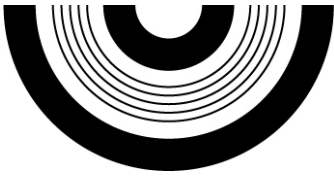
Niet lang na de publicatie van *Totalité et Infini* in 1961¹⁰ verscheen in 1964 een scherpe en fundamentele kritiek van de toen nog onbekende Jacques Derrida op het denken van Levinas.¹¹ Deze kritiek betreft niets minder dan de onmogelijkheid van de filosofie van Levinas. De radicale andersheid willen denken betekent onvermijdelijk de reductie van de andersheid tot een *begrip* van andersheid, aldus Derrida. Het ter sprake brengen van – een boek schrijven over – een dimensie buiten het licht van de rede stelt deze dimensie noodzakelijk *in* het licht. Zoiets moet dan ook wel tot tegen-spraken leiden, zegt Derrida. Hoewel Levinas herhaaldelijk

8. Emmanuel Levinas. *Totaliteit en Oneindigheid. Essay over de exterioriteit* (Amsterdam: Boom, 2012).

9. Joachim Duyndam, Marcel Poorthuis & Theo de Wit (red.), *Humanisme en religie. Controverses, bruggen, perspectieven* (Delft: Eburon, 2005), 161.

10. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961). Verder geciteerd als TI.

11. Jacques Derrida, “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 69 (1964) nr. 3 en 4, 322-354 en 425-473. Heruitgegeven in idem, *L’écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), 117-228.



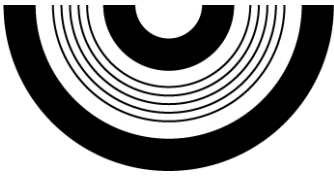
stelt dat de betekenis van de transcendentie van de anderen opzichte van het totaliserende ik niet alleen negatief is (de ander ontsnapt aan mijn greep en begrip) en niet metaforisch, wijst Derrida erop dat Levinas steeds in negatieve, privatieve termen spreekt (on-eindig, on-zichtbaar, asymmetrie) en in metaforen (exterioriteit, naaktheid, hoogte). Welnu, in een metafoor wordt iets nieuws of onbekends, door een vergelijking met iets bekends, binnengehaald in de totaliteit van wat kan worden begrepen.

Het antwoord van Levinas op deze kritiek komt in zijn tweede hoofdwerk *Autrement qu'être*.¹² Houdt hij in *Totalité et Infini* nog vol dat het spreken óver de ander altijd ook een spreken tót de ander is (als lezer, toehoorder), en dat juist het gesprek met de ander de ander als ander respecteert, in zijn latere werk gaat Levinas een stap verder. In een poging om aan het totaliseren van de begrijpende taal te ontsnappen, inclusief de negatieve termen, en om in het denken de dimensie van andersheid open te breken, zet Levinas de taal als het ware onder druk ('emfase') door merkwaardige verdubbelingen en overdrijvingen te gebruiken. De 'communicatie van de communicatie', 'het zeggen zelf zeggen', 'passiever dan elke passiviteit', 'toekomstiger dan enige toekomst' zijn voorbeelden van dergelijk emphatisch spreken bij Levinas. Door de woorden zo over elkaar heen te laten buiten en te laten struikelen, door de gebruikte begrippen als het ware uit te wringen, wordt wat gezegd wordt (*le dit*) meteen weer teruggenomen (*dédit*). Dit betekent niet dat wat wordt gezegd onmiddellijk weer wordt ontkend, maar het wordt 'herzegd', *anders gezegd*. De referentiële richting van de begrippen wordt als het ware afgebogen; de grijpende handen van het begrijpende denken vouwen zich open, in een 'ontvankelijkheid ontvankelijker dan iedere ontvankelijkheid'. De door Derrida geconstateerde onmogelijkheid om andersheid te denken (zonder deze in een denkende totaliteit in te kapselen) wordt door Levinas met *dire-dédire* vermeden, of liever gezegd: uitgesteld.

Dit kan als volgt worden verduidelijkt. Een bekende uitspraak van Levinas is: de ander is de weduwe en de wees.¹³ Op het eerste gezicht is dit een propositie van de vorm 'S is P'. Van het subject S (de ander) wordt het predicaat P (weduwe en wees zijn) uitgezegd. Doorgaans zijn 'S is P' proposities monologisch van structuur. Het lijken enkelvoudige uitspraken, maar ze bevatten een impliciete dubbelheid. Monologische uitspraken zeggen niet alleen (1) "S is P", maar ook (2) "dit is zo". Of: (1) "S is P" en (2) "uitspraak (1) is waar". Anders gezegd: een monologische bewering is ook

12. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974).

13. O.a. in TI 49-50, 190, 222-223, 229.



Levinas Studiekring

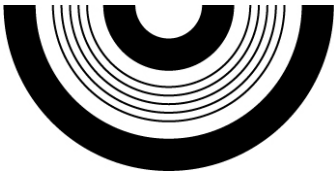
een bewering over zichzelf, en daarmee een ontkenning van haar tegendeel. Dit laatste betekent niet dat een monologische propositie niet ontkend zou kunnen worden. Dat kan wel degelijk. De ontkenkende bewering wordt dan: (1) “niet: S is P” of “S is niet P”, en (2) “het is zo dat niet: S is P” of “de uitspraak ‘S is niet P’ is waar”.¹⁴

De uitspraak van Levinas dat de ander de weduwe en de wees is kan niet als een monologische bewering worden opgevat, tenzij we zouden aannemen dat Levinas hiermee een stand van zaken beschrijft omtrent vrouwelijke bestorven alleenstaanden en ouderloze kinderen. Maar dat is niet zo. De uitspraak is op zichzelf niet waar of onwaar, ze is niet empirisch verifieerbaar noch falsifieerbaar. De waarheid van deze uitspraak is relationeel: haar betekenis is dat ik die deze uitspraak doe, lees of hoor, in relatie ben met de ander, en wel zo dat ik de rijke en machtige ben en de ander de arme, de weduwe en de wees. De uitspraak is *op zichzelf* niet waar of onwaar, maar vraagt erom relationeel waargemaakt te worden. De uitspraak vraagt om een antwoord in de zin van verantwoordelijkheid. Over verantwoordelijkheid zo dadelijk meer (§3).

Ik vat het *dire-dédire* van Levinas zo op dat met *dédire* het impliciete zichzelf bevestigende element van een uitspraak of bewering – hierboven: (2) – wordt ingehouden, teruggenomen of uitgesteld. Uitgesteld, niet vernietigd. Wat na *dédire* van *dire* overblijft is een niet-op-zichzelf-staande, ‘onvolledige’, onzelfgenoegzame uitspraak. Een uitspraak die relationeel wordt; die haar waarheid niet meer zelf (impliciet) uitspreekt, maar deze zoekt of vindt in datgene waarmee zij in relatie staat. Door *dire* en *dédire* wordt een uitspraak dialogisch.

Zo kunnen ook de uitspraken van de rabbijnen in het dispuut over de Messias worden opgevat als dialogisch. In de uitspraken van rabbi Joshua wordt het zichzelf bevestigende element uitgesteld, waardoor de uitspraak een ‘onvolledige’, onzelfgenoegzame bewering blijft, en om een aanvullende bevestiging van elders vraagt, namelijk van rabbi Eliezer. Rabbi Eliezer antwoordt vervolgens met een argument voor het tegenovergestelde standpunt. Maar ook in dat argument wordt het zichzelf bevestigende element van een monologische uitspraak opgeschort, waardoor ook dit een onzelfgenoegzame bewering blijft, die vraagt om een weerwoord van rabbi Joshua – enzovoort. De onzelfgenoegzame antwoorden van rabbi Joshua en rabbi Eliezer aan elkaar zijn geen geharnaste beweringen – geharnast door impliciete

14. Joachim Duyndam, *De meervoudigheid van de mens als voorwaarde van ethiek*. Filosofische Reeks Universiteit van Amsterdam nr. 10 (Delft: Eburon, 1984), 80-93.



zelfbevestiging – maar zij hebben eigenlijk een (impliciet) vraagkarakter.¹⁵ In de terminologie van ‘S is P’: (1) “S is P” en (2) “is het wel zo dat S is P?” (en: “wanneer en waarom is dat zo?”). Het ene standpunt vraágt om het andere. De waarheid oscilleert tussen beide standpunten, omdat beide standpunten onzelfgenoegzaam zijn, elkaar nodig hebben om *tezamen* waar te kunnen zijn. Dát is dialoog. Dialogische waarheid is meervoudig.

2. Wie is Messias?

De oorsprong van het *dire-dédire* schema, dat kenmerkend is voor Levinas’ meervoudige wijze van denken en dat effectief is in de emfatische taal die Levinas, in reactie op de kritiek van Derrida (1964), in zijn latere filosofische werk (vanaf 1968)¹⁶ hanteert, kan dus reeds in zijn Talmoedcommentaren (1963¹, 1976²) worden gevonden. Pas in de discussie bij zijn eredoctoraat in Leiden in 1975, gepubliceerd in *De Dieu qui vient à l’idée*¹⁷, reflecteert Levinas voor het eerst expliciet op zijn emfatische taalgebruik, dat hij nodig acht om de dimensie van andersheid te kunnen denken zonder deze door het denken zelf te reduceren en teniet te doen. Dit inzicht in de meervoudigheid van het denken van Levinas helpt ons nu om zijn bijzondere interpretatie van de Messias in zijn Talmoedcommentaar te begrijpen.¹⁸

Levinas’ bijzondere interpretatie van de Messias luidt kortweg: “de Messias, dat ben ik”; “ik ben de Messias”. Wat betekent dit? In zijn Talmoedcommentaar oppert Levinas deze opmerkelijke interpretatie in de context van de vraag “wie is Messias?”, die in de Talmoed luidt: “Wat is zijn naam?” (Sanhedrin 98b). Achtereenvolgens komen de namen Sjilo (vrede), Jinnon (gerechtigheid), Chanina (mededogen), Menachem (troost) voorbij. Interessant is dat deze antwoorden op de vraag wie hij *is*, zijn namen noemen. Natuurlijk, je naam is wie je bent, je identiteit, maar vooral: je naam is waarmee je wordt geroepen. De Messias wacht met zijn komst totdat hij wordt geroepen. Totdat wij gereed zijn voor zijn komst – zie de discussie tussen rabbi Eliezer en rabbi Joshua hierboven. Volgens een Talmoedpassage vlakbij deze discussie wacht hij bij de poort van Rome, te midden van melaatsen en bedelaars, die allen overdekt zijn met wonden. De Messias is te midden van hen te herkennen, doordat hij niet al zijn zwachtels tegelijk aflegt om zich te verzorgen, zoals de anderen doen. Elk moment kan hij worden geroepen, zijn komst kan elk ogenblik plaatsvinden. Daarom ontbloot hij de volgende wond pas als hij de vorige

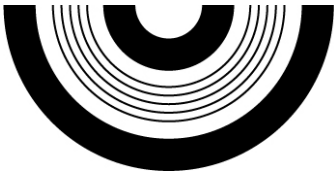
15. In de besproken Talmoedtekst b. Sanhedrin 97b-98a zelfs *expliciet*. Rabbi Joshua en rabbi Eliezer formuleren hun argumenten als vragen: “... want staat er niet geschreven ...?” (en citeert een bepaalde Bijbelpassage).

16. Emmanuel Levinas, “La Substitution”, in *Revue philosophique de Louvain* 66 (1968), 487-508. Door Levinas bewerkt opgenomen als vierde hoofdstuk in *Autrement qu’être* (1974).

17. Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l’idée* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982), 128-157.

18. Levinas, “Textes messianiques”, 115-122; Poorthuis, *Het gelaat van de Messias*, 135-156.

19. Levinas, “Textes messianiques”, 98-99; Poorthuis, *Het gelaat van de Messias*, 74.



heeft verbonden, zodat zijn komst zo min mogelijk vertraging oploopt.¹⁹

De Messias is een lijdende, die op ieder moment geroepen kan worden – bij een van zijn namen – en die dan onmiddellijk kan komen. Direct nadat de vier namen zijn genoemd, zegt Rav Nachman in de Talmoed: “Als hij onder de levenden is, is hij iemand zoals ik.”²⁰ Levinas geeft in zijn Talmoedcommentaar deze uitspraak van Rav Nachman echter net een beetje anders weer: “Als hij onder de levenden is, dan ben ik het.”²¹ Levinas rechtvaardigt deze verschuiving van “iemand zoals ik” naar “ik” met het excuus dat men in de omgang met Bijbelteksten bescheiden moet zijn maar dat bij Talmoedteksten vermetelheid (*audace*) is toegestaan.²² Omdat Levinas dialogisch denkt, hoeven we “de Messias, dat ben ik” niet op te vatten als arrogant, of als een variatie op de klassieke gekkenmop, wat monologische interpretaties zouden zijn, maar moeten we ons afvragen waartoe het *dé-dire* de betekenis van deze uitspraak uitstelt. Wat is het relationele in “ik ben de Messias”?

Als de Messias pas als Messias optreedt als hij wordt geroepen, en als ik-zijn Messias-zijn is, dan betekent ik-zijn geroepen-zijn. Geroepen-zijn door de ander – de arme, de weduwe, de wees. In het filosofische werk van Levinas komt dit geroepen-zijn terug in de notie *appèl*: het *appèl* van de ander aan mij, dat mij oproept tot verantwoordelijkheid. Het *appèl* van de ander vormt de kern van zijn filosofie, van zijn meervoudig denken van de meervoudigheid van de mens. De meervoudigheid van de mens verwijst bij Levinas naar de radicale meervoudigheid van ik en ander. De ander en ik kunnen niet worden samengenomen in één overkoepelend begrip ‘mens’. Dat wil zeggen: het *kán* wel, en we doen dat ook meestal zo, maar dan abstraheren we van het oorspronkelijke radicale onderscheid tussen mij en ander. We kunnen de betekenis van deze meervoudigheid verhelderen aan de hand van Levinas’ bekende notie van *gelaat*.

3. Levinas’ filosofie van het gelaat

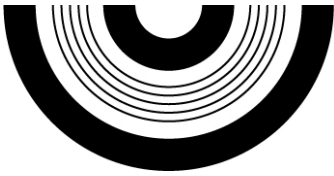
Levinas’ filosofie begint bij de ervaring die ik heb van het gelaat van de ander.²³ Dit is voor Levinas een morele ervaring. Het is mijn ervaring van het aangesproken worden door de ander. De inhoud van het *appèl* dat de ander in deze morele ervaring op mij doet, is dat hij mij verantwoordelijk maakt. Levinas spreekt zelfs over uitverkiezing tot een on-eindige verantwoordelijkheid. Deze verantwoordelijkheid in de eerste persoon, *mijn* verantwoordelijkheid voor de an-

20. Poorthuis, *Het gelaat van de Messias*, 223.

21. Levinas, “Textes messianiques”, 119.

22. Levinas, “Textes messianiques”, 119-120.

23. Joachim Duyndam & Marcel Poorthuis, *Levinas* (Rotterdam: Lemniscaat, 2003).



Levinas Studiekring

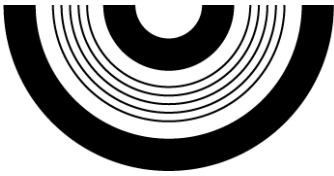
der, vormt de kern van Levinas' filosofie. Een kern die dus gelegen is in de ervaring van het gelaat van de ander.

Waarom juist gelaat? In de eerste plaats omdat het appèl tot verantwoordelijkheid alleen in een rechtstreekse relatie met de ander vernomen kan worden. Het is geen algemeen appèl, voortkomend uit een ethische theorie, en gericht tot iedereen. Levinas formuleert niet een algemeen gebod of een universele oproep tot verantwoordelijkheid. Het gaat om mij: *ik* ben uitverkoren tot verantwoordelijkheid, *mij* is deze taak tot zorg door de ander opgelegd. Hoe weet ik dat? Dat zie ik in het gelaat van de ander; dat is wat het gelaat van de ander mij te zeggen heeft. Daarom begint het denken van Levinas bij het gelaat van de ander.

Dat de ander mij verantwoordelijk maakt, zoals Levinas zegt, is echter niet iets dat de ander *doet*, als ware het een (bewuste of onbewuste) handeling. Het appèl van de ander is niet een daad van een handelend subject. Het is een effect dat van de ander uitgaat, nog voordat hij of zij als subject iets gezegd of gedaan heeft. Het is, filosofisch gezegd, een effect van de ander als ander, de implicatie van de andersheid van de ander. Dit vormt een tweede betekenis van gelaat, en een tweede reden voor Levinas om het gelaat van de ander tot uitgangspunt te nemen. Het gelaat van de ander drukt onmiddellijk zijn andersheid uit, en deze onmiddellijke andersheid gaat vooraf aan de bemiddelde relaties die wij als subjecten in diverse culturele contexten met elkaar onderhouden. De ander als ander gaat vooraf aan de ander als docent, als student, als patiënt, als klant, als vriend, als buurman, als adviseur, of als wat dan ook.

Het gelaat van de ander doorbreekt in zekere zin de culturele contexten waarin de dingen om ons heen betekenis krijgen en waarin wij betekenis geven aan ons leven. Het gelaat van de ander is 'transcultureel'. Hier ligt een derde betekenis van het gelaat. Dat we geïnteresseerd kunnen zijn in een andere cultuur, dat we bereid zijn een andere taal te leren, dat we onze eigen cultuur kunnen zien als een cultuur te midden van andere – dat zijn voor Levinas aanwijzingen voor een onderliggende of transculturele betekenis, die zelf niet cultureel bepaald is, maar die, daaraan voorafgaand, gegeven is in de andersheid van het gelaat van de ander.

Zo heb ik bijvoorbeeld zelf eens als docent van een mastercursus filosofie ervaren hoe de deelname aan de cursus van een buitenlandse student, een Iraanse vluchteling, een bepaald effect had op de groep, die voor de rest enkel uit Ne-



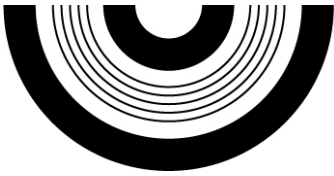
Levinas Studiekring

derlandse studenten bestond. Alleen al door zijn aanwezigheid, en los van zijn inbreng in de discussies, hield hij ons scherp, confronteerde hij ons met onze gewoontes, onze gebruikelijke manier van onderwijs geven en krijgen, en onze vooroordelen. Zijn aanwezigheid maakte ons verantwoordelijk voor hem. Dat deed hij niet *zelf*, als handelend subject, bijvoorbeeld door erom te vragen, maar dat 'deed' hij om zo te zeggen *ondanks zichzelf*. Het was een effect van zijn gelaat, van zijn aanwezigheid in ons midden. Het betrof trouwens een mastercursus over de filosofie van Levinas, die daar dus opeens heel actueel praktisch werd.

Geen ethiek

Hoewel het effect van het gelaat van de ander een moreel effect is, is de filosofie van Levinas toch geen ethiek. Weliswaar 'maakt' de ander mij verantwoordelijk – niet als handeling maar als effect van zijn andersheid – toch zegt Levinas niets over de inhoud van deze verantwoordelijkheid, over wat ik zou moeten doen om deze verantwoordelijkheid waar te maken. Hij leidt er geen normen, waarden of deugden uit af. Verder is het niet zo dat Levinas een fundament voor de moraal zoekt, en dit vindt in de verantwoordelijkheid voor de ander, die hij oneindig noemt. 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 een evidente ervaring is, of dat men het daarover eens zou zijn. Integendeel, het wordt juist zelden onderkend. Metaforen als 'basis' en 'fundament' moeten ons er niet toe verleiden te denken dat het hier om iets heel 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 moeilijk door-dringt, terwijl het op andere momenten plotseling en hevig oplicht.

De schrijfster Astrid Roemer gaf me eens een mooi voorbeeld van dit plotselinge oplichten. Lopend over het perron van het Centraal Station in Utrecht, toevalligerwijs op weg naar een college van mij over (alweer) Levinas waaraan zij deelnam, ziet zij voor zich een oud vrouwtje, dat zich moeizaam voortbeweegt. Net op het moment dat Astrid Roemer haar passeert, dreigt het vrouwtje te vallen. In een reflex vangt zij de vrouw op, en begeleidt haar naar een bankje. Vervolgens vraagt ze zich af wat ze verder voor deze vrouw zou kunnen doen. Dat is in principe heel veel. Ze zou haar naar huis kunnen brengen, verschoneren, te eten geven, naar in bed helpen, enzovoort. Maar hoever reikt haar taak tot



zorg? Moet zij de rest van haar leven bij het vrouwtje blijven om voor haar te zorgen? Nee, dat zou absurd zijn. Maar waarom eigenlijk? We voelen enerzijds dat de verantwoordelijkheid grenzen heeft, maar anderzijds lijkt het stellen van die grens een vorm van willekeur. Misschien moet die verantwoordelijkheid niettemin begrensd zijn omdat zij, en wij allemaal, nog meer mensen op de wereld ontmoeten? Zij zou door haar exclusieve zorg voor die ene mens alle anderen tekortdoen voor wie zij ook verantwoordelijkheid draagt. En uiteindelijk ook haarzelf. Als dit waar is, dan zijn het 'de anderen van de ander', ofwel 'de derden' zoals Levinas het noemt, die mijn oneindige verantwoordelijkheid voor die ene ander beperken. En het komt dus door de derde dat ik ook ten aanzien van mijzelf een taak tot zorg heb.

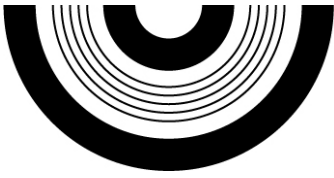
Bij de derde, bij meerdere anderen, begint voor Levinas de geregelde samenleving van wederzijdse rechten en plichten, en de wet waarvoor wij allen, ik ook, gelijk zijn. Maar vooraf aan deze gelijkheid gaat dus de ongelijkheid van mijn primaire verantwoordelijkheid voor de ander. Dat Levinas deze verantwoordelijkheid oneindig noemt, betekent dat deze mij van buitenaf overkomt, van de ander, en dat ik deze niet zelf kan begrenzen. Mijn verantwoordelijkheid wordt alleen begrensd doordat er meerdere anderen zijn.

Uitnodiging

De ervaring van verantwoordelijkheid in het gelaat van de ander is voor Levinas zoiets als een uitnodiging. Levinas zelf spreekt van gebod, maar ik denk dat de metafoer van de uitnodiging adequater is. Als verantwoordelijkheid kan worden omschreven, in de woorden van de filosoof Paul van Tongeren die ik al een paar keer heb gebruikt, als "het belast zijn met een taak tot zorg, op de vervulling waarvan men kan worden aangesproken"²⁴, dan gaat het bij Levinas om een uitnodiging tot zorg voor de ander. Maar wát ik precies moet doen in mijn taak tot zorg, daarover wordt mij door mijn primaire verantwoordelijkheid niets concreets voorgescreven. Levinas geeft zoals gezegd geen ethiek. 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 door het gelaat van de ander uitgenodigd om mij in te zetten – ik word, sterk gezegd, uitverkoren tot en 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

24. Paul van Tongeren, "Kollektieve verantwoordelijkheid", in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 78 (1986), 117-134.



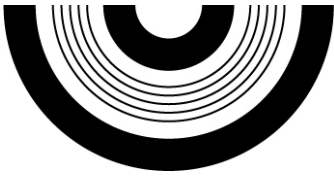
Levinas Studiekring

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. Men kan niet zichzelf uitnodigen. 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 heb ik een zekere vrijheid. Daarom is uitnodiging zo'n goede term om mijn primaire verantwoordelijkheid mee aan te duiden. Vergelijk het met de uitnodiging voor een feestje, die mij de mogelijkheid of vrijheid geeft om erheen te gaan. Zonder uitnodiging heb ik die mogelijkheid niet. Ja, ik kan natuurlijk tóch gaan en onuitgenodigd binnenlopen. Daartoe heb ik wel de natuurlijke vrijheid, maar niet de morele vrijheid. Die morele vrijheid ontleen ik juist aan de uitnodiging. Een uitnodiging laat mij zelfs de vrijheid om haar af te slaan, er niet op in te gaan. Dit gaat ook op voor verantwoordelijkheid: ook die kunnen we afslaan, of negeren.

Het beeld van de verantwoordelijkheid als uitnodiging maakt duidelijk dat vrijheid voortvloeit uit verantwoordelijkheid en dat verantwoordelijkheid dus voorafgaat aan vrijheid. Hier onderscheidt Levinas zich van gangbare opvattingen die stellen dat men verantwoordelijk is naarmate men vrij is. Bij Levinas is het precies omgekeerd. De uitnodiging tot verantwoordelijkheid geeft mij vrijheid. Ik ben vrij omdat ik verantwoordelijk ben, en niet andersom. Levinas gebruikt zelf, in plaats van 'uitnodiging', vaak de (beladen) term 'uitverkiezing', die heel precies aangeeft dat het niet om een initiatief van mijn kant gaat, maar om een uitnodiging die specifiek aan mij is gericht, niet als handeling maar als effect van de andersheid van de ander. Een uitnodiging die komt van het gelaat van de ander. Ook benadrukt de term 'uitverkiezing' dat de uitnodiging alléén aan mij is gericht, alsof ik op dat moment de enige ben die iets kan doen.

Conclusie

Om Levinas' bijzondere Messias-interpretatie ("de Messias, dat ben ik") in zijn messiaanse Talmoedlezingen te kunnen begrijpen, hebben we eerst de meervoudige, dialogische wijze van denken van Levinas gereconstrueerd, zowel op basis van diezelfde Talmoedlezingen als vanuit zijn latere filosofische werk. Levinas' meervoudige denken maakt zijn meervoudige mensvisie mogelijk: het radicale anders-zijn van de ander in relatie tot mij. Deze relatie begint als appèl



Levinas Studiekring

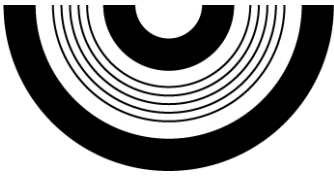
aan mij door het gelaat van de ander. Dit appèl is als het geroepen-zijn van de Messias. Ik-zijn is Messias-zijn. Het appèl van de ander bekleedt mij met verantwoordelijkheid – in de woorden van Van Tongeren: met een taak tot zorg op de vervulling waarvan ik kan worden aangesproken. Hoe ik die taak tot zorg vervul, en zelfs óf ik ‘m vervul, is een zaak van mijn vrijheid, de morele vrijheid waartoe ik door de ander als ander wordt uitgenodigd, niet als handeling maar als effect van zijn andersheid.

Is deze verantwoordelijkheid nu zorg in de zin van *concern* of in de zin van *care*? Ik denk beide. Hun gemeenschappelijke betekenis, zei ik, is ‘zich bekommeren om’. Dat doet de Messias als hij wordt geroepen, en dat doe ik, in antwoord op het appèl van de ander. En wat doet de vriendelijke telefoniste in ons openingsvoorbeeld? Zij zegt “Geen zorgen” tegen de ongeruste beller, waarmee zij zijn zorgen overneemt. Zijn *worries* worden haar *care*. Dat is de kern van haar antwoord, dat reeds een messiaanse glimp toont van het antwoorden op een appèl. En vervolgens voegt zij daar nog aan toe, althans in mijn lezing: “ik stuur direct de Messias”.

Kunnen we nu met dezelfde vermetelheid (*audace*) als waarmee Levinas in zijn Talmoedcommentaar “iemand zoals ik” naar “ik” verschuift (zie §2), “ik stuur direct de Messias” terugschuiven naar “iemand zoals ik stuurt direct de Messias”? Zo ja, dan betekent dat, mét Levinas’ Messiasinterpretatie (“de Messias, dat ben ik”): “iemand zoals ik stuurt direct mij”. Wat dit betekent, hangt af van wat “iemand zoals ik” en “direct sturen” betekenen.

“Iemand zoals ik” lijkt naar willekeurig wie te verwijzen. Dat zou iedereen (Engels: *anyone*) kunnen zijn. Maar bij Levinas is “willekeuring wie” (*anyone*) de status van de ander. Op *mij* rust de unieke, onverwisselbare verantwoordelijkheid die mij wordt opgelegd door de ander, door willekeurig wie. Dat zou iedereen (*anyone*) kunnen zijn die mijn pad kruist, zoals de oude vrouw in het voorbeeld van Astrid Roemer. Maar dan verwijst “direct sturen” naar het appèl van de ander op mij, als Messias, en is “direct sturen” geen handeling maar een effect, iets dat gebeurt áls appèl. Vandaar: *direct sturen* – onbemiddeld, onmiddellijk.

Toch is hiermee nog niet alle verwarring in “iemand zoals ik stuurt direct mij” opgelost. Als de vermetele verschuiving van “iemand zoals ik” naar “ik” (door Levinas), en het al even vermetele terugschuiven van “ik stuur direct de Messi-



Levinas Studiekring

as” naar “iemand zoals ik stuurt direct de Messias”, gecombineerd met Levinas’ Messiasinterpretatie (“de Messias, dat ben ik”), tot de uitkomst leidt: “iemand zoals ik stuurt direct mij”, dan blijft het toch de vraag wie nu eigenlijk de Messias is: ik (mij) of iemand zoals ik? Het antwoord moet waarschijnlijk luiden: niemand. Er is geen Messias. Ja, ik ben het. Of beter gezegd: ik wórd als de Messias door het appèl van de ander als ander. Maar daarbuiten, buiten het eerste-persoonsperspectief van mijn verantwoordelijkheid, is er geen Messias. Is dat niet de betekenis van de bekende paradoxen over de Messias: “de Messias komt pas als hij niet meer nodig is”, “Hij komt een dag na zijn komst” en “Een valse Messias is een Messias die gekomen is”?²⁵

Hoe dit ook zij, het verlangen naar de Messias blijft. De joodse traditie van messianisme, zoals kort aangestipt in de inleiding van dit artikel, is een traditie van *verlangen* naar de Messias. Een verlangen naar vrede, gerechtigheid, mededogen en troost – de genoemde namen van de Messias in de Talmoed. Ook mijn fantasie bij het eigentijdse reclamefilmje in ons openingsvoorbeeld wordt geprikkeld door verlangen. En door namen. De vrouw, die in filmje Anna heet, appelleert aan een verlangen, althans bij mij, die Joachim heet. Een goede interpretatie kan niet zonder creatieve fantasie.

25. Eric Ottenheijm & Theo de Wit (red.), *Messianisme als gevaarlijke herinnering. Bronnen, erfgenamen, actualiteit* (Eindhoven: Damon, 2021).