

KUNNEN WE HET ONEINDIGE OOK GOD NOEMEN?
Over de rol van het ontologisch godsbewijs in de filosofie van
Emmanuel Levinas

Renée van Riessen

1. Inleiding

In de geschiedenis van het denken over God heeft het ontologisch godsbewijs altijd een bijzondere plaats ingenomen. Anselmus verwoordde het voor het eerst in zijn *Proslogion*, Duns Scotus en Descartes varieerden op het thema dat door hem was ingezet. Via de filosofie van Leibniz en Spinoza kreeg het tenslotte een vaste plaats in de klassieke metafysica. De overeenkomst tussen al deze varianten van het ontologisch godsbewijs is, dat er door middel van een analyse van de inhoud van het begrip 'God' geconcludeerd wordt tot een noodzakelijk bestaan van God.

Hoewel Kant de redenering zelf niet geldig achtte - ze zou geen rationele basis kunnen geven aan het godsgeloof - had hij er niettemin diep respect voor en beschouwde hij het ontologische bewijs als de kern van alle andere godsbewijzen. Hij introduceerde ook de term 'ontologisch godsbewijs' die gemakkelijk tot verwarring kan leiden. Wat is er ontologisch aan het ontologisch godsbewijs? In een historische analyse van de varianten van het ontologisch godsbewijs stelt Jean-Luc Marion dat er pas vanaf Descartes gesproken kan worden van een ontologisch godsbewijs in strikte zin: een bewijs van het bestaan van God, uitsluitend op basis van een analyse van de inhoud van het godsbegrip. Bij Anselmus is niet het godsbegrip, maar het geloof in God het uitgangspunt, dat leidt tot een poging het geloof redelijk te doordenken (*Fides quaerit intellectum*). Aan het einde van het *Proslogion* wordt het redelijk doordachte godsbegrip weer terug geplaatst in de bedding van het geloof waaruit het afkomstig was: het gaat dan over de goedheid en de ontoegankelijkheid van God. De bezwaren van Kant tegen het ontologisch godsbewijs zouden dus alleen de metafysische variant van dit bewijs raken.¹

Ook al leek het ontologisch godsbewijs door de kritiek van Kant voorgoed van het toneel te zijn verdwenen, in de twintigste eeuw krijgt het opnieuw veel aandacht en wordt er, vooral in analytische filosofie, gebruik gemaakt van de subtiële argumentatielijn die door Anselmus is uitgezet.² In de theologie werd de redenering van Anselmus opnieuw vruchtbaar gemaakt door de grondige en creatieve lezing die Karl Barth van het *Proslogion* heeft gegeven.²

Een andere moderne variant op het ontologisch godsbewijs ontsnapt dikwijls aan de aandacht. Zij is te vinden in het werk van Emmanuel Levinas, en haar belang wordt regelmatig onderstreept door Theo de Boer. Levinas gaat uit van de versie van Descartes en concentreert zich dan op de verhouding van het eindige en het

oneindige in het godsbewijs uit de derde *Metafysische Meditatie*. In tegenstelling tot de representanten van de analytische filosofie is het hem niet om een godsbewijs in strikte zin te doen, maar om een reflectie op Descartes' uitgangspunt: het eindige bewustzijn, dat zichzelf vanwege zijn twijfel heeft ontdekt als onvolmaakt. De idee van volmaaktheid of oneindigheid kan het eindige bewustzijn niet uit zichzelf hebben - zij moet er dus van buitenaf zijn ingelegd. Zo wordt Descartes één van de inspiratiebronnen voor Levinas' idee van de exterioriteit die in *Totalité et Infini* zo centraal staat dat hij in de ondertitel verschijnt (*Essai sur l'extériorité*).

In zijn recent verschenen bundel studies over de filosofie van Levinas staat Theo de Boer uitvoerig stil bij deze variant van het ontologisch godsbewijs, vooral wanneer het erom gaat de filosofie van Levinas te betrekken op godsdienstfilosofische vragen, zoals de relatie tussen transcendentie en rationaliteit.³ Eerder gaf De Boer in zijn godsdienstfilosofische studie *De God van de filosofen en de God van Pascal* (1989) aan het ontologisch godsbewijs van Anselmus een centrale plaats.

Levinas en De Boer beschouwen het ontologisch godsbewijs geen van beiden als een rationele basis voor het geloof in God. Hun waardering voor de argumentaties van Anselmus en Descartes berust op het feit dat deze een hermeneutiek van de ervaring van oneindigheid mogelijk maken. Terwijl de meeste herinterpretaties van het godsbewijs van Anselmus ingaan op de problematiek van denkbaarheid en werkelijkheid, concentreren Levinas en De Boer zich op het onderscheid tussen 'zijn' en 'anders-dan-zijn'.

Hoewel het interessant zou zijn om aan de hand van *De God van de filosofen en de God van Pascal* in te gaan op de verschillen tussen Levinas en De Boer (dat wil zeggen: tussen een interpretatie die uitgaat van de cartesische variant en een interpretatie die vanuit Anselmus vertrekt) laat ik die kwestie in dit verband rusten. Wel kan gezegd worden dat Levinas voortdurend de 'anselmiaanse' kant van Descartes naar voren haalt, door in diens godsbewijs de ervaring van de grens van het denkbare te benadrukken. Volgens J.-L. Marion is het element van de transcendentie van het begripsmatige denken bij Anselmus sterker vertegenwoordigd dan bij Descartes. Men zou de vraag kunnen stellen waarom Levinas zich dan niet op Anselmus beroepen heeft. Naast een voorkeur van Franse denkers voor de eigen traditie zou er ook een andere reden kunnen zijn: Anselmus vertrekt in het *Proslogion* nadrukkelijk vanuit een geloofsstandpunt, terwijl Levinas het uitgangspunt in wat hij noemt 'de religieuze ervaring' verwerpt, omdat zij van nature gebonden is aan het ontologische denken.⁴ Precies tegen deze onwillekeurige vanzelfsprekendheid tracht Levinas op te roeien, met behulp van zijn interpretatie van het ontologisch godsbewijs van Descartes.

In dit artikel zal ik mij beperken tot Levinas' interpretatie van het ontologisch godsbewijs van Descartes in verschillende fasen van zijn denken en tot de visie die De Boer in *The Rationality of Transcendence* op grond daarvan ontwikkelt op de

betekenis van dit godsbewijs voor de godsdienstfilosofie. De kritische kanttekeningen die ik gaandeweg plaatsen zal, hebben te maken met de verhouding tussen religieuze ervaring en rationele doordenking. Het kernpunt van mijn kritiek is, dat Levinas een dubbelzinnige houding heeft ten opzichte van de religieuze ervaring die hij doordenken wil. Enerzijds moet ze, zeker in het artikel *Dieu et la philosophie*, als uitgangspunt dienen. Aan de andere kant wordt dit uitgangspunt van het begin af aan als 'ontologisch' aan de kaak gesteld, en moet het worden doorgestreept of doorkruist door het ontologisch godsbewijs in de versie van Descartes. God verhoudt zich slechts tot het Zijn als een 'anders-dan-zijn', als een radicaal zich losmaken van het Zijn, en daardoor ook van de mens die naar God verlangt. De structuur van het ontologisch godsbewijs wordt dan het criterium aan de hand waarvan religieuze ervaring wordt beoordeeld op zijn houdbaarheid. Het effect is, dat een bepaalde kant van de religieuze ervaring daardoor buitengesloten raakt.

Bijvoorbeeld (het voorbeeld is vrij willekeurig gekozen): de godsdienstfilosoof John Hick omschrijft religieuze ervaring⁵ als "the experience of existing in the presence of God" (Hick 1989, 211, 228). Hij merkt daarbij op dat God in de theïstische vormen van geloof in eerste instantie niet als oneindig wordt ervaren, maar eerder 'under concrete images' (259). Door het speculatieve denken wordt dit goddelijke Gij, deze almachtige kracht of aanwezigheid als oneindig omschreven. 'The divine personae are not phenomenologically infinite.'

De vraag waar dit artikel op uitloopt is: is er voor religieuze ervaring, in de omschrijving van bijvoorbeeld John Hick, nog plaats in de visie die Levinas, met behulp van de denkstructuur van het godsbewijs van Descartes, ontwikkelt op religieuze ervaring?

2. Levinas' interpretatie van het ontologisch godsbewijs in *Totalité et Infini*

Al vroeg in *Totalité et Infini*⁶ (18 vv., TO 47) introduceert Levinas als algemene richtlijn van alle analyses in zijn boek het inzicht dat er een verschil is tussen objectiviteit en transcendentie. Hij maakt dit onderscheid met behulp van de filosofie van Descartes. In het godsbewijs uit het derde hoofdstuk van de *Meditationes de Prima Philosophia* worden het denkende ik en God beide als een eerste evidentie beschouwd, zonder dat ze verwisseld worden, zonder dat de een uit de ander voortkomt. Het denkende bewustzijn kan de idee 'God' niet constitueren, maar Levinas wijst erop dat het omgekeerde bij Descartes evenmin het geval is: het denkende ik participeert niet aan God. Het ego cogito onderhoudt bij Descartes een relatie met het oneindige die hij 'de Idee van het Oneindige' noemt (19). Deze idee heeft als kenmerk dat zijn ideatum, de idee die ik ervan heb, te buiten gaat.

Hierdoor is er een oneindige afstand tussen de idee van het Oneindige in mij, en datgene wat door die idee betekend wordt. De ervaring van deze afstand is de

ervaring van transcendentie. Ineens wordt dan duidelijk dat de transcendentie niet als een object gedacht kan worden. Het denken van het oneindige, transcendente vreemde is niet het denken van een object, het betekent in feite, zegt Levinas, meer doen of iets beters doen dan denken.

Deze observatie legt de basis voor deformalisering of concretisering van de idee van het Oneindige die Levinas in *Totalité et Infini* onderneemt. De wijze waarop het andere, transcendent, vreemde, Oneindige verschijnt, kan concreet gemaakt worden aan de hand van de ontmoeting met de ander als 'gelaat'. Wanneer de ander verschijnt als gelaat, gaat hij de loutere idee van anders-zijn die ik in mij heb te buiten. Het gelaat laat zich niet vastleggen in de plastische vorm waarmee het lijkt te verschijnen, het verschijnt als uitdrukking, het is één en al expressie (TI 21).

Levinas neemt dus niet het hele godsbewijs van Descartes over. Hij zegt met nadruk dat hij zich distantieert van het rationalisme dat erin meekomt; ook gaat bij er niet van uit dat Gods *bestaan* langs deze weg bewezen zou kunnen worden. Hij neemt alleen de gedachte over dat de idee van het Oneindige transcendent is aan het eindige bewustzijn en desondanks voor het bewustzijn iets betekent. Het eindige bewustzijn bestaat gescheiden van de transcendentie. De transcendentie meet zijn eigen oneindigheid door ten opzichte van het eindige denken deze afstand te onderhouden.

Het derde deel van *TI* haalt opnieuw de *Meditationes de Prima Philosophia* aan. Levinas citeert hier de passage waarin Descartes het zelfinzicht van het cogito afleidt uit de aanwezigheid van het idee van een volmaakter zijnde in het denken (TI 186, TO 246). Opnieuw wordt de dubbele structuur van de Idee van het Oneindige duidelijk: hoewel ze aanwezig is voor het eindige bewustzijn kan ze niet als een product van het bewustzijn worden beschouwd. Ze bestaat buiten, als exterioriteit. Daarom kan in de cartesische verhouding tussen het eindige bewustzijn en de idee van het Oneindige de grondvorm van de ethische relatie herkend worden. Levinas valt Descartes op dit punt bij en moet daarom kritiek leveren op zijn leermeester Husserl, die het cogito als een zelfstandig beginpunt ziet, dat ook bij nader inzien geen steun buiten zichzelf nodig heeft. Het gevolg is dat de idee van het Oneindige bij Husserl beschouwd moet worden als geconstitueerd door de subjectiviteit. Het belang van de positie van Descartes, die uitgaat van de niet-constitutie van het oneindige is, dat hij een deur openlaat die door Husserl wordt gesloten. Descartes houdt de mogelijkheid open dat er voor het denken ook andere dan objectiverende relaties bestaan:

Het ontologisch godsbewijs berust op de omzetting van dit 'object' in zijn, in onafhankelijkheid ten opzichte van mij. God, dat is het Andere (TI 186, TO 246).

De laatste zin - *Dieu, c'est l'autre* - volgt dus uit het voorafgaande, uit Levinas' interpretatie van het cartesische godsbewijs. Wat wordt ermee bedoeld? Over het karakter van dit 'autre' is hierboven al het één en ander gezegd: het is het andere, vreemde, transcendente, Oneindige dat buiten mij bestaat. Zelfstandig van het bewustzijn, zonder te kunnen worden beschouwd als object van het bewustzijn. Het ontologisch argument berust op deze onafhankelijkheid, dit bestaan buiten mij, van datgene wat slechts als object leek te kunnen worden gedacht. Daarom zegt Levinas met Descartes dat de relatie met God niet kan opgaan in het denken van het 'object' God. Maar ook het tegenovergestelde is niet waar: de verbodding tot God is geen kwestie van innerlijke emotie. Al gaat ze niet in het denken op, deze relatie behoudt een 'rationalistische betekenis'. Maar waar het rationalisme *pur sang* zich tegen de ontvankelijkheid keert, moet deze relatie als receptiviteit worden beschreven. Weliswaar als *een receptiviteit zonder passiviteit*, maar toch: een relatie met een onherleidbaar anders-zijn dat niet tot het innerlijk van het bewustzijn kan worden herleid. Het bewustzijn kan deze idee niet produceren, het kan haar alleen in ontvangst nemen. De ontvankelijkheid doet de vrijheid van het bewustzijn echter geen geweld aan.

Dieu, c'est l'Autre. Ik begrijp deze zin in de hierboven geciteerde context als een nadruk op het anders-zijn, het vreemde en transcendente van God. Gaat het hier om een God die zich al langs een andere weg had bekendgemaakt? In wie de denker al gelooft, zoals bij Anselmus het geval was. Of kan de uitspraak ook omgekeerd gelezen worden: De Ander/het Andere is God *L'Autre, c'est Dieu*. In de context van *TI* lijkt het niet voor de hand te liggen de omkering als uitgangspunt te nemen. Misschien zouden we ook beter moeten kijken naar de wijze waarop het woord God zich in dat boek met de andere woorden heeft gemengd. In *TI* wordt het woord 'God' ingevoerd wanneer er sprake is van de/het Oneindige, en is de wijze van spreken sterk door Descartes bepaald. Descartes maakt het Levinas ook mogelijk de theologische connotaties bij het woord God op een afstand te houden. Pleitte hijzelf niet voor een ingrijpende boedelscheiding tussen theologie en filosofie?

Levinas besluit de geciteerde paragraaf met een merkwaardige interpretatie van het slot van de derde *Metafysische Meditatie*: de passage waarin Descartes spreekt over de contemplatie van God zelf, die bij omschrijft als het genieten van de schoonheid van Zijn onmetelijke licht. Het is het hoogste genot dat een mens in zijn leven ten deel kan vallen. Levinas beschouwt deze alinea niet als een stilistische versiering, en evenmin als een diplomatieke buiging in de richting van de religie. Ze zou veeleer de gedachtegang van het ontologisch Godsbewijs completeren en de transformatie van een idee van het Oneindige in 'Majesté abordée comme visage' te zien geven.

Met die laatste woorden doet Levinas Descartes voor het eerst geweld aan en haalt hij hem te dicht naar zijn eigen standpunt toe. Descartes spreekt in deze passa-

ge toch over *de contemplatie* van het hoogste zijnde? Gods majesteit laat zich aan hem zien als licht en schoonheid, niet als gelaat. Een meer voor de hand liggende interpretatie is, dat Descartes hier op zijn eigen manier de strenge gang en de afstandelijkheid van het ontologisch godsbewijs loslaat voor een andere relatie van de ziel tot God, waarin het esthetische (schoonheid, genieten) een plaats krijgt. Bij Levinas blijft de strengheid gehandhaafd, ook wanneer bij de idee van het Oneindige concreetiseert als 'gelaat' en als 'verlangen naar het Andere'.

3. De Idee van het Oneindige in 'Dieu et la philosophie': een ontwrichting van het denken

Streng filosofisch en afstandelijk blijft Levinas in zijn spreken over de relatie tussen God en mens. In het al geciteerde artikel *Dieu et la philosophie* wordt de afstand tot het Oneindige groter gemaakt en vindt er ten opzichte van *Totalité et Infini* een de-esthetisering van het Verlangen plaats. Het ontologisch godsbewijs is nu de filosofische topos die duidelijk maakt dat het Oneindige op een zeer bepaalde wijze in het eindige aanwezig is: namelijk als een idee die het denken uit zijn voegen brengt. Het voorvoegsel 'in' zegt Levinas, betekent zowel in als on: In het eindige is het Oneindige een ontkenning van het eindige.

In dit artikel concentreert Levinas zich niet langer op de scheiding tussen het bewustzijn en de idee van het Oneindige, zijn aandacht richt zich nu op de vraag *wat* het Oneindige in het eindige teweeg brengt. Dit effect kan alleen worden uitgedrukt met behulp van gewelddadige metaforen: de idee van het Oneindige leidt tot een 'omverwerping van de intentionaliteit'; de idee van God doet het denken springen (*éclater*) (*DP* 105, *GF* 20).

Terwijl deze situatie in *TI* nog werd omschreven als een verhouding tussen twee vrijheden en een receptiviteit zonder passiviteit, gaat het in *Dieu et la philosophie* voortdurend over passiviteit. De relatie tot het Oneindige is voor het eindige denken geen criterium waaraan het zich toetst, maar een negatie, een onderbreking die niet gedacht wordt maar ondergaan. In een passiviteit, passiever dan elke passiviteit (*DP* 107, *GF* 22). Levinas doelt hier namelijk op de passiviteit van het trauma waardoor de idee van God in ons is geplant.

Opmerkelijk is, dat het Oneindige in die ontwrichting het denken tegelijkertijd *treft* en *wekt*: de aanraking door de idee van het Oneindige doet het denken ontwakken. Het gaat hier niet om een ervaring die door het bewustzijn kan worden opgenomen en aanvaard. De planting van de Oneindige in het eindige bewustzijn is een inplanting zonder ontvangst, we waren er niet bij toen het gebeurde. Wat gewekt wordt in het denken is een zuiver Verlangen dat geen relatie heeft tot behoefte, dat niets terug ontvangt of wil ontvangen voor zijn Verlangen. Een verlangen, zo inter-

preteer ik, dat niet door het zijn is besmet. Een verlangen zonder bevrediging en zonder doel, dat alleen omdat het zonder bevrediging en zonder doel is, verlangen naar het Goede mag heten (DP 111, GF 26).

Dit Verlangen naar het Goede is niets anders dan een verlangen naar God, want God is die Verlangenswaardige. Hij is de Goede die slaapt noch sluimert (een citaat uit *Psalm* 121). Toch kan het verlangen niet zonder meer op God worden gericht, want dan zou het in ons belang zijn om te verlangen en zou het verlangen een behoefte-structuur krijgen. De Oneindigheid van de Oneindige diept zich verder uit doordat hij van zichzelf weg wijst: de Oneindige wijst het af een eindpunt van verlangen te zijn. Zo wordt het verlangen naar de nabijheid van God gedwongen zich om te keren in een verlangen naar de niet verlangenswaardige nabijheid van de anderen. Een omkering die de radicale transcendentie van God in stand houdt, want zo *ontsnapt* de verlangenswaardige aan het verlangen (DP 114, GF 28).

En daar zijn opnieuw de scheiding, de afstand en de heiligheid: ze zijn van deze omkering het gevolg. Door naar de ander in de gestalte van de naaste te verwijzen, scheidt de Oneindige zich af, zowel van het ik als van het gij, hij absolveert zich. Hij is object noch gesprekspartner (DP 114, GF 28).

Dieu c'est l'autre? Levinas nuanceert die uitspraak nu: God is niet simpelweg 'de eerste ander' of 'de ander bij uitstek' of 'de absoluut andere', maar 'een ander dan de ander': *autre qu'autrui; autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui*. Gods andersheid gaat vooraf aan de ethische verplichting ten opzichte van de naaste, hij is transcendent tot in de afwezigheid die verward kan worden met de wanorde van het il-y-a. (DP 115, GF 115).

Waarom is dit alles nodig? Waarom kan de Goede niet ook *zijn*, ook zonder dat we teruggrijpen op de leer van de transcendentia, waarin gesteld wordt dat het Zijn en het Goede omkeerbaar zijn. Kan het Goede niet in elk geval ten dele participeren in het Zijn? Is de scheidslijn tussen het zijn en het goede die nu getrokken wordt niet in strijd met de uitkomst van het ontologisch godsbewijs, waarin de redenering draait om het noodzakelijk *bestaan* van de als Oneindig aangemerkte Idee?

De redenen van Levinas om dit niet te doen blijken van ethische aard. Hij is op zoek naar een eigen gebied voor de ethische omschrijving van het goede, noodzakelijkerwijs niet samenvallend met of voortvloeiend uit de natuurlijke zijnsorde. Goed zijn, zegt Levinas, is boven het zijn uitgaan, het is 'anders en beter dan zijn, de mogelijkheid zelf van het aan gene zijde'. Het ethische moet betekenis krijgen buiten het zijn, want binnen het zijn gaat het voortdurend om interesse en doelgerichtheid. Een verantwoordelijkheid die op desinteresse gebaseerd is moet dus buiten het zijn geplaatst worden.

Maar het ethische is in DP zelf alweer ingebed in een andere argumentatielijn.

Levinas zoekt in dit artikel niet naar de betekenis van het ethische, maar naar de betekenis van 'het aan gene zijde, van de transcendentie' (DP 114, nt. 15, GF 29). Zijn argumentatie is erop gericht te laten zien dat de betekenis van de transcendentie in het ethische kan worden gevonden, en dan moet worden opgevat als het instaan van de één voor de ander.

Een kritiek op de westerse filosofie, die transcendentie in de loop van haar geschiedenis zou hebben vernietigd, vormt het kader van deze argumentatie. Levinas merkt op dat het begrip 'zin' hierdoor is gaan samenvallen met het *esse* van het zijn. Door het religieuze denken kan dit gangbare filosofische discours niet worden geschokt. Terugkeer van de transcendentie is niet mogelijk op basis van de religie, want het religieuze denken voegt zich naar het filosofische taaleigen en vat openbaring op als de onthulling van een waarheid. Zo is ook het religieuze spreken een uitspreken van wat buiten gezien of binnen ervaren is (DP 103, GF 19).

Kan God zich op een andere wijze mengen met de filosofische taal, anders dan als thema van het religieuze discours? Dit is de vraag die Levinas opnieuw op het spoor van Descartes brengt. Het filosofische discours houdt vast aan de eenheid van het *Ik denk*. Maar in het ontologische godsbewijs van Descartes wordt God betekend in de *mateloosheid* die de eenheid van het *ik denk* doorbreekt (en niet bevestigt).

Het bijzondere van Descartes is dat hij het bestaan van God niet bewijst voor een reflecterend en in zichzelf rustend bewustzijn, maar dat de idee van het Oneindige een ontzuivering, een breuk in dat bewustzijn teweeg brengt. De idee van God doet het denken springen. De intrede van het Oneindige in het denken is zo een onvergelykelijke, niet te recipiëren passiviteit (DP 105 GF 21).

Passiviteit, passiever dan elke passiviteit, te vergelijken met 'het trauma waardoor de idee van God in ons geplant is'. Iets wordt betrapd in het bewustzijn, dat principieel onassimileerbaar is, opener dan elke openheid, waken. De passiviteit waarvan hier sprake is, herinnert aan de passiviteit van het geschapene.

Een betekening die ouder is dan het verschijnen (DP 107 GF 23), een betekenis die voorafgaat aan de tegenwoordigheid, de representatie, die zich niet uitputtend toont in de manifestatie. Wat kan ze anders betekenen dan *het trauma van het ontwaken*?

Het is duidelijk welke weg Levinas is gegaan. Hij neemt afscheid van het denken dat slechts betekenis kan geven aan wat is of wat verschijnt voor het bewustzijn. In verzet daartegen onderzoekt hij een andere wijze van betekenen, die zich onttrekt aan de paradigma's van het zijn en het verschijnen. Hij duidt deze andere wijze van betekenen aan met de woorden 'ethisch', 'bevel', 'trauma' of 'ontwrichting'. Telkens gaat het dan om iets, een gebeurtenis, een roep, een stem die niet voor het bewustzijn aanwezig kan zijn, omdat het bewustzijn nog niet ontwaakt was, en pas

ontwaakt, pas bewustzijn is, op grond van deze gebeurtenis die haar treft.

4. Een citaat van Rosenzweig

Op een cruciaal moment in zijn eigen betoog haalt Levinas Rosenzweig aan, en het is deze aanhaling die mij intrigeert, omdat er opnieuw sprake lijkt te zijn van een gewelddadigheid in de interpretatie. De aanhaling staat in een passage over de ethische betekenis van transcendentie, in de hierboven omschreven zin. Wanneer transcendentie wordt losgemaakt van het heersende filosofische spreken, waarin 'zijn' direct met 'verschijnen' samenhangt, wordt ze niet onbegrijpelijk, maar ontleent ze haar betekenis aan de ethiek. De transcendentie is ethisch en in de subjectiviteit brengt zij een proces van ommekeer op gang, waardoor de transcendentale apperceptie verandert in plaatsvervanging en gijzelaarschap.

Er is dan nog steeds sprake van een relatie tussen God en 'de ziel' of 'het bewustzijn' in de klassieke augustijnse en cartesische zin. Maar inmiddels is duidelijk geworden dat deze relatie niets te maken heeft met schouwen, zich manifesteren of openbaar worden. God verschijnt niet, maar traumatiseert het bewustzijn. Het verlangen, de klassieke term waarmee de relatie tussen God en de ziel omschreven wordt, moet daarom anders worden gedeut. Gaat het om een verlangen van de ziel naar God, de Oneindige, de verlangenswaardige?

Opnieuw is er sprake van een trauma (of misschien vallen beide trauma's wel samen): God, of de Oneindige, wijst 'midden in zijn verlangenswaardigheid naar de niet verlangenswaardige nabijheid van de anderen'. Hij keert de beweging van het verlangen om, waardoor de Verlangenswaardige aan het Verlangen ontsnapt.

Of nog anders: de Goedheid van de Goede neigt de beweging die zij oproept (een beweging naar het Goede toe) af om haar te wenden naar de ander 'en zo alleen op het Goede' (*DP* 28, *GF* 114).

Deze passage roept op zichzelf al een aantal vragen op. Ik noem ze hier alleen, om er in de laatste paragraaf naar terug te keren. Ten eerste: kennelijk is alleen de beweging die afbuigt echt Goed. Maar zou het eerdere stadium (de niet-afbuigende gerichtheid op de Oneindige, Verlangenswaardige, kortom God) vanwege de redenering niet iets meer aandacht behoeven? Ten tweede: waarin bestaat dan de verlangenswaardigheid van de Oneindige en op welke wijze kan zij ervaren worden? Of neemt Levinas hier slechts een stijlfiguur op, wanneer bij over verlangen spreekt? Heeft het zin de relatie van het bewustzijn tot haar eigen *trauma* als verlangen te omschrijven? Hier botst het klassieke vocabulaire op de herinterpretatie van Levinas.

Op de bodem van het Gij is een dimensie van heiligheid en afstandelijkheid aanwezig die Levinas graag 'illeïteit' noemt. De relatie met God is niet een Ich-Du

verhouding, maar kan beter worden begrepen als een verhouding van een ik tot een Hij die het ik altijd al voorafgegaan is, die zich nooit tegenwoordig stelt, die 'transcendent is tot in de afwezigheid' (GF 29). In een voetnoot bij deze passage wordt Franz Rosenzweig aangehaald, omdat bij in *Der Stern der Erlösung* dezelfde beweging zou beschrijven van de verlangenswaardige die van zichzelf afwijst:

Rosenzweig interpreteert het antwoord dat de Mens geeft op de liefde waarmee God hem liefheeft als een beweging naar de naaste. Vgl. *Stern der Erlösung*, Deel II, Boek II. (DP 115, GF 29)

Levinas' aanhaling op dit punt is niet onterecht, maar bij verzwijgt dat dit antwoord in de gang van Rosenzweigs betoog het *tweede* antwoord is. Het *eerste* antwoord klinkt meer direct, in de Ich-Du verhouding die Rosenzweig beschrijft als een dialoog tussen God en de mens ('de ziel'). Het is God die de ziel roept, zijn vraag luidt 'Wo bist Du?' 'Es ist nichts als die Frage nach dem Du' voegt Rosenzweig toe. Als de mens heeft geantwoord ('Hier bin Ich') en als in dat antwoord zijn ik ontwaakt is, 'noch ganz empfangend, noch nur aufgetan, noch leer'⁷, valt in zijn gehoor als eerste het gebod, dat het eerste en belangrijkste is: 'Du sollst lieben den Ewigen...' God keert zich naar de mens en vraagt de mens om liefde. In zijn mond is het gebod geen vreemd gebod, maar de stem van de liefde zelf (197).

Op dit verlangen van de Beminnde komt als antwoord de bekentenis van de Beminde, de mens. Deze bekentenis is nodig, omdat zij de liefde pas werkelijkheid en duur geeft. Maar de ziel kan haar wederliefde niet volledig bekennen, ze bekennt haar eigen zwakheid, waarover ze zich schaamt. Het antwoord luidt: ik heb gezondigd. Pas deze reinigende bekentenis maakt het haar mogelijk te bevestigen dat ze zich aan de liefde van God overgeeft met de woorden 'Ich bin dein'. Wanneer dit antwoord van de mens klinkt spreekt God opnieuw: 'Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein' en buigt Hij met die woorden het heden van de liefde terug naar het begin, waarin Hij het tweegesprek met de mens begon door hem bij zijn naam te roepen.

Rosenzweig beschrijft de liefde tussen God en mens vanaf dit moment als een levende werkelijkheid. Niets in de wereld kan de mens scheiden van Gods liefde:

De ziel kan met open ogen en zonder te dromen rondgaan in de wereld; altijd blijft ze in Gods nabijheid. Het 'Gij zijt mijn' dat haar is aangezegd, trekt een beschermende cirkel om haar schreden. Ze weet nu dat ze de rechterhand maar hoeft uit te strekken om te voelen dat Gods rechterhand haar tegemoet komt. Ze kan nu zeggen: 'mijn God, mijn God'. Ze kan nu bidden. (*Stern der Erlösung* 205, vert. RvR)

In dit gebed, dat uiteindelijk een gebed voor de wereld blijkt te zijn, ligt de ommekeer waar Levinas naar verwijst. Twee dingen staan hier in spanning met elkaar: terwijl de ziel zich aan de ene kant verzadigd en gestild weet door haar verbinding met God, is er aan de andere kant de onrust, vanwege de onvolkomenheid van de wereld. Al is de ziel verlost, de wereld is het nog niet. Het gebed is dan ook een gebed om het komen van het Rijk (206). Deze beweging wordt aan het einde van het tweede boek hernomen, aan het einde van de lange passage waarin Rosenzweig de dialoog tussen God en de ziel inleest in de taal van het Hooglied. Ook in het Hooglied ziet hij een verlangen naar een vervulling van de liefde die boven de intimiteit van het Ich und Du uitgaat. 'Die Liebe bleibt ja immer unter Zweien, sie weiss nur von Ich und Du, nicht von der Strasse.'(228) Dit verlangen naar werkelijkheid kan alleen in vervulling gaan als de geliefde ziel de toverkring van de liefde verlaat en zelf de mond opent, niet langer om antwoord te geven, maar om zelf te spreken. Bij haar gang naar buiten bewaart ze in de geheime schuilhoek van het hart het besef dat ze kracht ontvangt uit wat ze in die toverkring beleefd heeft: 'Wie Er dich liebt, so liebe Du.'

In deze lijn opent het derde boek van de *Stern* met de woorden 'Liebe deinen Nächsten' en verklaart het deze als het gebod waarmee de mondig geworden ziel het 'vaderhuis van de liefde' verlaat om de wereld in te gaan.

Voorafgaand aan het door Levinas bedoelde antwoord, besteedt Rosenzweig dus veel aandacht aan de verhouding tussen God en mens, de religieuze verhouding. Ook al loopt zij het gevaar te veranderen in een 'toverkring' die geen uitwegen kent, ook al mag de mens niet opgaan in deze twee-eenheid - de liefde van God die de ziel eenmaal ervaren heeft blijft in Rosenzweigs ogen een inspiratiebron, waarop de mens teruggrijpt als hij zich eenmaal tot de onverloste wereld heeft gewend. God is in de wereld afwezig, maar de mens die deze liefde ervaren heeft blijft 'in de nabijheid van God'. Rosenzweig ziet het menselijk verlangen als een tweevoudig gegeven: enerzijds wordt het gestild bij God, anderszijds ervaart het de onrust vanwege bezorgdheid om de onverloste wereld.

Anders dan Rosenzweig, haalt Levinas stelselmatig één kant van de zaak naar voren, in zijn eigen betoog, en ook in het citaat van Rosenzweig dat dit betoog moet onderstrepen: de afwezigheid van God, en de harde beweging waarmee God het verlangen dat op hem is gericht afweert om de mens te verwijzen naar de niet verlangenswaardige naaste.

Rosenzweig spreekt over een God die gescheiden van de mens bestaat en de relatie met de mens zoekt. In die relatie ervaart de mens de liefde en de goedheid van God en deze besloten verlossing maakt de vraag wakker naar de liefde tot de naaste en de verlossing van de wereld Levinas' denken over transcendentie is, zeker in *Dieu et la philosophie*, radicaler dan dat van Rosenzweig. God is transcendent 'tot in de afwezigheid die verward kan worden met de wanorde van het *er is*' ; en de

noot zegt: spoor van een verleden dat nooit heden was - maar een afwezigheid die nog steeds verstoort.

5. De rationaliteit van de transcendentie: het ontologisch godsbewijs bij De Boer

Ook in het werk van Theo de Boer speelt het ontologisch godsbewijs een belangrijke rol: het staat centraal in *De God van de filosofen en de God van Pascal* (1989), en het vervult in de godsdienstfilosofische opstellen naar aanleiding van de filosofie van Levinas eveneens een spilfunctie.⁸

Slechts op detailpunten verschilt de benadering van De Boer van die van Levinas. Zo het valt het ontologisch godsbewijs van Descartes in *De God van de filosofen en de God van Pascal* weg tegen dat van Anselmus, en is er in *The rationality of transcendence* sprake van 'the ontological proof' zonder meer. (183) Maar uit beide publicaties wordt duidelijk dat De Boer van het ontologisch godsbewijs iets verwacht voor de godsdienstwijsbegeerte.

Het belangrijkste front waartegen De Boer zich richt is dat van de 'natuurlijke theologie': de theologische en filosofische traditie waarin God wordt aangeduid als 'hoogste Zijnde' of 'grond van het Zijn'. Twee aspecten trekken hier de aandacht: God wordt beschouwd als een onveranderlijk en uiteindelijk onkenbaar 'hoogste Zijnde'. Tegelijkertijd wordt dit Zijnde beschouwd als de noodzakelijke grond van het Zijn, waaraan het contingente schepsel participeert.

De nadruk op Gods onveranderlijk en onkenbaar wezen hebben we te danken aan de neoplatoonse traditie. Philo onderscheidde al tussen twee namen van God, een eeuwige, die aan hemzelf bekend is, en een tijdelijke, die aangeeft wat Hij voor ons is (*RT* 156). De Boer constateert dat het platoonse paradigma, met zijn tegenstelling van zijn en worden, onveranderlijk en veranderlijk en kennis en onwetendheid nog altijd maatgevend is in de natuurlijke theologie.

Hiertegenover stelt De Boer de denkfiguur van Levinas: de mens wordt opgevat als een vrij en atheïstisch zijnde en de schepping wordt beschouwd opgevat als een breuk, als het moment waarop dit zelfstandige zijnde zich absolveert van de absolute Grond. De relatie tussen mens en God kan vervolgens alleen 'beyond ontology' worden gelegd.

Betekent dit dan ook dat over God niet filosofisch gedacht kan worden? Met Levinas verzet De Boer zich tegen die conclusie. Het denken over God heeft een eigen rationaliteit: de rationaliteit van de transcendentie. Hier komt het ontologisch godsbewijs weer in zicht. God is niet het hoogste Zijnde, maar de/het Oneindige *aan gene zijde* van het zijn.

Levinas stelt in *AE* dat hij zoekt naar een God die 'niet door het Zijn is

besmet' - een uitspraak die bekend geworden is door de indringende kritiek van Jacques Derrida.⁹ Is het mogelijk het denken over God los te maken van het denken over 'het zijn' of 'de werkelijkheid'? De interpretatie die De Boer geeft, is een bevestiging van deze kritiek: uiteindelijk kan Levinas niet om de natuurlijke theologie, de menselijke ervaring heen. Door de idee van schepping als 'scheiding', als een zich losmaken, een zich absolveren van het zijn, wordt het 'zijn' tijdelijk uitgeschakeld, tussen haakjes gezet. De ingreep lijkt op die van de epoché in de filosofie van Husserl. Maar bij Husserl blijkt deze ingreep onbevredigend te zijn, zolang er geen aanwijzingen in het concrete bestaan zijn gevonden die erop duiden dat het inderdaad mogelijk is om de wereld tussen haakjes te zetten. Op dezelfde wijze beschouwt De Boer de werkwijze van Levinas. In *AE* laat hij zien dat de verschijnselen van de plaatsbekleding, de gijzeling, de verantwoordelijkheid voor de ander en de relatie tot het Oneindige (opgevat vanuit zijn interpretatie van het ontologisch godsbewijs) het aannemelijk maken dat de idee van een Hoogste Zijnde niet noodzakelijk is. En hier, zo constateert De Boer, lijkt *de natuurlijke theologie terug te keren in de vorm van een filosofie van de religie* (RT 179, curs. RvR). Levinas zou hier dus een alternatieve natuurlijke theologie ontwikkelen, een vorm van godsdienstfilosofie die niet gebaseerd is op openbaring, maar op een hermeneutiek van de facticiteit (RT 181).

De ervaring van verantwoordelijkheid voor de ander kan met behulp van het ontologisch godsbewijs worden uitgelegd als een ervaring van de/het Oneindige, aan gene zijde van het zijn, een ervaring die met 'het zijn' niets uitstaande heeft. Het Oneindige laat zich zien in de breuk van het eindige bewustzijn, als een trauma waardoor het bewustzijn geraakt wordt, zonder deze verwonding te kunnen herleiden tot een reeds bekende bewustzijnsinhoud. Deze breuk geeft uitzicht op het 'andere', op dat wat 'anders-dan-zijn' is. Omdat het bewustzijn door deze breuk pas ontwaakt tot denken en tot rationaliteit, laat deze variant van het ontologisch godsbewijs de relatie tussen denken(rationaliteit) en transcendentie intact. De zijnsleer van de natuurlijke theologie heeft niet het monopolie op rationaliteit¹⁰.

In de uitdrukking 'de rationaliteit van de transcendentie' blijken dan twee betekenissen verscholen te zijn: in de eerste plaats is er kennelijk een rationaliteit mogelijk die zich niet laat reduceren tot het ontologisch discours; in de tweede plaats moet die rationaliteit nochtans volop als rationaliteit worden beschouwd. Ze gaat niet op in loutere geloofstaal. Er is dus een derde mogelijkheid, waarin denken en transcendentie niet los van elkaar staan, maar op elkaar betrokken kunnen worden. *Faith has its own rationality* (RT 154). Is de God der filosofen, ondanks zijn uiteindelijke onkenbaarheid, zelf nog *denkbaar* - God als idee van het Oneindige verhoudt zich heel anders tot het denken.

De rationaliteit van de transcendentie is een kritische rationaliteit, die begint in het verzet, in de ethische revolte tegen wat - ook filosofisch - vanzelfsprekend ge-

acht wordt. Deze kritische rationaliteit kan worden herkend in de onrust (*inquiétude*) waarover Levinas steeds spreekt in *Dieu et la philosophie*: de onrust van de waakzaamheid die weerklinkt in de vraag naar het goede. De Boer maakt op een treffende manier duidelijk hoe het politieke spreken in termen van onvermijdelijke ontwikkelingen deze vraag probeert te neutraliseren en er de zinloosheid van te laten zien. Ondanks die afscherming duikt de vraag naar het goede toch telkens weer op, en slaagt geen politicus of ondernemer erin haar definitief buiten spel te zetten. De vraag heeft een eigen rationaliteit, die niet kan worden herleid tot de rationaliteit van de als onvermijdelijk beschouwde maatschappelijke ontwikkelingen waar we deel van uitmaken.

Het stellen van de vraag naar het goede is iets anders dan de toetsing van handelingen aan een waarde - het gaat om het horen van een appel waarvan we niet precies kunnen nagaan waar het vandaan komt. Het heeft zijn herkomst of oorzaak niet in de geschiedenis van het 'zijn' - opgevat als de natuurlijke en noodzakelijke loop der dingen-, omdat het zich daarvan nu juist onderscheidt door naar de zin of het goede van die loop te vragen. Het zijn en het goede zijn niet omkeerbaar.

Aan het einde van zijn boek breekt De Boer een lans voor die vorm van godsdienstfilosofie, die begint in een schreeuw van moreel verzet, een getuigenis van verantwoordelijkheid (RT 182, vgl. DP 126). Tegenover de natuurlijke theologie die de denkers in de armen drijft van een God van filosofen die ze tenslotte alleen maar dood kunnen verklaren, biedt dit denken een nieuwe mogelijkheid om *filosofisch* over God en transcendentie te spreken.

Twee bezwaren bedenkt hijzelf meteen al tegen zijn eigen voorstel. Ik citeer ze hier uitvoerig, omdat de argumenten waarmee De Boer deze bezwaren tracht te weerleggen een beginpunt bevatten van mijn eigen kritiek.

Het eerste bezwaar is dat de ervaringen die aan de basis van deze variant van godsdienstwijsbegeerte staan specifiek zijn, omdat ze gebonden zijn aan een bepaalde religieuze traditie. De Boer brengt hier tegenin dat de godsdienstfilosofie niet meer kan uitgaan van de mogelijkheid een natuurlijke rationele religie te reconstrueren. Sinds de natuurlijke theologie zijn basis in een gemeenschappelijk theïstisch geloof verloren heeft, is de enige weg die overblijft 'reflectie op religieuze ervaringen zoals beschreven door Levinas.' De Boer duidt hier op de hermeneutiek van de facticiteit, een term uit de filosofie van Heidegger die bij graag toepast op de werkwijze van Levinas: 'He (Levinas, RvR) too pursues the significance of certain facts - facts which transcend the framework of existential ontology: substitution, absolute passivity, being held hostage.' (RT 150)¹¹

Het tweede bezwaar wordt aldus verwoord: de door Levinas beschreven ervaringen zijn niet alleen religieus, maar voor zover ze God denken zijn ze ook theologisch. De Boer reageert hierop met het argument dat godsdienstfilosofie geen godsdienstwetenschap is, dat wil zeggen de vraag naar *de zin van de onderzochte ver-*

schijnselen in de godsdienstfilosofie niet achterwege kan en mag blijven. *Evenmin als we a priori onderscheid kunnen maken tussen rationele en feitelijke uitspraken kunnen we a priori een religieuze ervaring onderscheiden van haar aanspraken op transcendentie.* (curs. RvR) Dit argument wordt toegelicht met een verwijzing naar de idee van het Oneindige, zoals door Levinas geïnterpreteerd:

De ervaringen waarover Levinas spreekt verwijzen wel degelijk naar de of het Oneindige, maar ' die verwijzing is gelegen in de structuur van die ervaringen zelf De Oneindige is niet de referent van een intentionele ervaring, maar manifesteert zijn oneindigheid in de ervaring zelf, zoals bij het ontologisch godsbewijs.

(RT 183, vertaling: *Langs de gewesten van het zijn, Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen*, Zoetermeer, Meinema 1996)

Het merkwaardige van deze uitspraak is, dat er iets in ontbreekt: precies dat wat Levinas weglief uit het godsbewijs van Decartes en wat hij verzweg uit het betoog van Rosenzweig over de relatie van de ziel tot God. Wat ontbreekt is de grond of reden waarom we een ervaring die zelf getuigenis aflegt van haar oneindigheid nu juist met God in verband zouden brengen. En wat open blijft is de vraag of de relatie van de ervaring van oneindigheid door zijn verwijzing naar God religieus genoemd zou kunnen worden. Of is het zo dat een ervaring van *l'Infini* als zodanig een religieuze ervaring is? Met andere woorden: gaandeweg wordt onduidelijk, wat hier precies onder religieuze ervaring dient te worden verstaan.

6. Tenslotte

Welk voorbehoud zou men kunnen hebben tegen een filosofie van het Oneindige als die van Emmanuel Levinas en een godsdienstfilosofie als die van Theo de Boer? Mijn eerste reactie is er een van respect, voor de subtiel en intelligente wijze waarop zij de transcendentie denken als iets wat zich niet laat thematiseren en desondanks een verhouding tot de rationaliteit onderhoudt. Ook hun interpretatie van het ontologisch godsbewijs is vruchtbaar, er wordt een laag in blootgelegd die in de interpretaties uit de analytische richting niet aan het licht komt: de betekenis van de verhouding tot het Oneindige voor het eindige bewustzijn. Uit het laatste citaat van De Boer bleek zelfs dat de oneindigheid zich juist daar manifesteert, in de spanningsverhouding tot het eindige bewustzijn.

Vruchtbaar lijkt deze vorm van godsdienstfilosofie ook te zijn, omdat ze aanzet tot een onderzoek naar de betekenis van die gebeurtenissen die niet passen in het ontologisch denkkader. Een hermeneutiek van de facticiteit, een onderzoek naar de

betekenis van de ervaring van transcendentie of de religieuze ervaring.

Mijn voorbehoud begint bij de wijze waarop hier een verband gelegd wordt tussen de ervaring van transcendentie en de religieuze ervaring. Ook wanneer ik het eens kan zijn met de stelling dat de ervaringen van verantwoordelijkheid voor de vrijheid, van gijzelaarschap, en van het bestaan voor-de-ander om interpretatie vragen in de context van een intellectuele filosofische cultuur (*RT* 160), dan nog kan de vraag gesteld worden waarom deze ervaringen religieus genoemd moeten worden. Wat levert zo'n interpretatie op? Wellicht de herkenning dat ervaringen die niet in het rationale kader passen op allerlei manieren toch iets kunnen betekenen voor de rationaliteit. Maar is elke ervaring van de grens van de rationaliteit ook een ervaring van het oneindige? En verwijzen alle ervaringen van het Oneindige naar de Oneindige? Is het noodzakelijk om hier te spreken over religieuze ervaringen? Is het bijvoorbeeld denkbaar dat iemand deze ervaring (van oneindige verantwoordelijkheid) herkent, maar zich verzet tegen het predikaat *religieus*? En wat betekent de mogelijkheid van dit verzet?

Het ligt vanuit het perspectief van Levinas en De Boer voor de hand op deze vraag te reageren met de interpretatie van het ontologisch godsbewijs die hierboven uitvoerig aan de orde is geweest, een interpretatie waarin God zich manifesteert op die momenten dat er sprake is van een oneindigheidservaring in het denken, die momenten waarop het denken een breuk ervaart die het onmogelijk meer helen kan. Dat lijkt mij nu precies de zwakte van hun benadering. Niet wanneer het gaat om de rationaliteit van de transcendentie. Maar wel wanneer het gaat om de vraag of dergelijke transcendentie-ervaringen religieus genoemd moeten worden en of daarmee dan ook het laatste woord is gezegd over wat - volgens deze variant van godsdienstwijsbegeerte - religieus mag en kan heten (of als religieuze ervaring relevant is voor de godsdienstfilosofie)

In par. 4 heb ik er al op gewezen dat Rosenzweig een plaats geeft aan de relatie van de mens tot God, terwijl Levinas, met name in zijn latere denken, alle nadruk legt op de wijze waarop de Oneindige zich aan deze verhouding onttrekt. Bij Rosenzweig kan nog zinvol gesproken worden over een verlangen naar God, in de context van Levinas' denken kan men zich afvragen waar zo'n verlangen naar God vandaan komt, wanneer het op geen enkele manier wordt opgeroepen of beantwoord. Is het dan niet beter om zich te beperken tot een spreken over het Oneindige of de transcendentie?

Als de ervaring van transcendentie of oneindigheid, zoals geïnterpreteerd door Levinas en De Boer, gaat fungeren als het model voor religieuze ervaring als zodanig, toont het zijn beperkingen. Levinas wil in *DF* een verbinding tot stand brengen tussen 'God - waarover de bijbel spreekt' en het filosofisch discours. Maar de bijbel spreekt niet alleen over God als Degene die zich oneindig losmaakt van de relaties die bij met mensen aangaat. Religieuze ervaring wordt door afstand gekenmerkt,

maar ook door toenadering.¹² Wanneer we de bekende tekst van Augustinus 'Laat heb ik u liefgekegen, o schoonheid, zo oud en zo nieuw' als een getuigenis van religieuze ervaring beschouwen, dan zien we dat hierin de ervaring van Gods voorbijgaan (Gods transcendentie) wordt afgewisseld met de herinnering aan zijn presentie, en dat deze herinnering zintuiglijk gestalte krijgt:

Gegeurd hebt gij en ik heb ingeademd en snak nu naar u; geproefd heb ik en nu honger en dorst ik; aangeraakt hebt gij mij en ik ben ontvlamd naar uw vrede.¹³

In de religieuze ervaring wisselen de ervaring van Gods afwezigheid en het geraakt worden door zijn aanwezigheid elkaar af. De aanraking brengt het verlangen naar meer op gang, en het verlangen verdiept zich zonder ooit een eindpunt te bereiken¹⁴. Het is een ervaring die in elke tijd weer anders tot uitdrukking wordt gebracht, maar die niettemin een eigen karakter heeft, dat - zeker in de godsdienst-wijsbegeerte - om aandacht vraagt.

Ik heb de indruk dat er voor deze religieuze ervaring als een ervaring van een eigen orde meer plaats is in de filosofie van Rosenzweig dan in die van Levinas en De Boer. Wellicht komt dat door het centraal stellen van het ontologisch godsbewijs van Descartes. De verheldering van de relatie van de transcendentie tot de rationaliteit die zo wordt verkregen, heeft een prijs aan de kant van de religieuze ervaring: er ontstaat een versmald perspectief op de verhouding van de mens tot God.

De vraag is, waarom deze nadruk op afstand, scheiding en afwezigheid noodzakelijk is. Misschien moeten we kijken naar de gedeelde geschiedenis van Levinas en De Boer, die beide de noodzaak hebben gevoeld van een breuk met Husserl en diens nadruk op de theoretische structuur van de intentionaliteit - een breuk die Levinas mogelijk maakt door zijn interpretatie van de idee van het Oneindige bij Descartes.

Wellicht speelt ook de interpretatie van wat 'Zijn' is een rol. Het begrip 'Zijn' krijgt bij Levinas gaandeweg een negatieve connotatie. Als 'Esse' gelijk is aan 'interesse'¹⁵, aan het najagen van het eigen belang en het eigen behoud, dan moet de transcendentie zich ingrijpend van dit Zijn losmaken, dan moet het het ware Verlangen zich daarvan wel radicaal onderscheiden. Een andere weg is er niet. Maar als het nu eens anders was?

Noten

¹ Vgl. J.-L. Marion, 'Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and its Metaphysical Interpretation According to Kant, in: *Journal of the History of*

- Philosophy* 30, 1992, 203, 204, 208, 218.
- ² Karl Barth, *Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, 1931, Zürich, Theologischer Verlag, 1981.
- ³ *The Rationality of Transcendence, Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Amsterdam, Amsterdam Studies in Jewish Thought 4, J.C. Gieben, 1997, met name hs. 8 en 9.
- ⁴ "Van meet af aan interpreteert het religieuze wezen zijn beleven als ervaring. Zonder het te willen interpreteert het God die het denkt te ervaren reeds in termen van het zijn, van tegenwoordigheid en immanentie." in 'Dieu et la philosophie' (*De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Vrin, Paris 1982, voortaan *DP*), 103. Nederlandse vertaling: *God en de filosofie*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Th. de Boer, 's Gravenhage, Meinema, 1990 (voortaan *GF*).
- ⁵ Vgl. *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, Londen 1989, (211, 228) waar Hick spreekt over de 'theïstische' religieuze ervaring, om deze te onderscheiden van wat bijvoorbeeld het boeddhisme onder een religieuze ervaring verstaat.
- ⁶ *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1961 (voortaan aangebaald als *TI*). Daarnaast geef ik de pagina's van de Nederlandse vertaling: *De totaliteit en het Oneindige, Essay over de exterioriteit*, vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers; met aantekeningen van Theo de Boer, Baarn, Ambo, 1987 (voortaan aangebaald als *TO*)
- ⁷ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung (Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften. 2*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, 195/6. De paginanummers in de tekst verwijzen verder naar deze uitgave.
- ⁸ *The rationality of transcendence* (1997), hoofdstuk 8 ('The rationality of transcendence') en 9 ('Levinas on Theology and the Philosophy of Religion').
- ⁹ Vgl. 'Violence et métaphysique, Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas' in *L'écriture et la différence*, Parijs, Editions du Seuil, 1967 en 'En ce moment même dans cet ouvrage me voici' in: *Textes pour Emmanuel Levinas*, édité par François Laruelle, Parijs, Editions Jean Marie Place, 1980.
- ¹⁰ Jean-Luc Marion (1992) sluit zijn artikel af met dezelfde vraag. Bij hem wordt ze niet opgevoerd door het ontologisch godsbewijs zonder meer, maar door het godsbewijs in het *Proslogion* van Anselmus, omdat hier de afstand tussen de idee van het Oneindige en dat wat door de idee bedoeld wordt (het ideatum) in de definitie van God aanwezig is. 'Id quo maior cogitari non possit' (Datgene waarboven iets groter niet gedacht kan worden), is geen conceptuele beschrijving van God, zoals Descartes die nog wel geeft, maar een aanduiding van een grensoverschrijding van het conceptuele denken zelf.
- ¹¹ Vgl. *RT* 160 'experiences that have to be thought' en *RT* 175 'rationality inheres in facts'.
- ¹² Terwijl De Boer ook over 'religieuze ervaring' ('religious experience') spreekt wanneer het over de ervaring van transcendentie gaat, is Levinas terughoudender. Religieuze ervaring is zo gebonden aan het zijn, dat ze slechts in termen van onthulling en openbaring kan spreken. In die zin kan ze de filosofie niets leren over transcendentie: "Van meet af interpreteert

het religieuze wezen zijn beleven als ervaring. Zonder het te willen interpreteert het God die het denkt te ervaren reeds in termen van het zijn, van tegenwoordigheid en immanentie” (*DP* 103, *GF* 19). Ik zou willen beweren dat beide, de ervaring en immanentie en transcendentie, in de religieuze ervaring aanwezig zijn. Het is dus zowel een ervaring van Gods tegenwoordigheid als een ervaring van Gods afwezigheid, zowel afstand als verbondenheid. Maar een filosofie zoals die van Levinas, waarin de woorden ‘zijn’, ‘tegenwoordigheid’ en ‘immanentie’ een negatieve connotatie gekregen hebben door hun relatie met het ‘thematiserende’ denken besmet zijn geraakt, is het niet meer mogelijk recht te doen aan het element van presentie in de religieuze ervaring.

¹³ Aurelius Augustinus, *Belijdenissen* X, xxiv, 38. Vertaling Gerard Wijdeveld, Baarn Ambo, 1988.

¹⁴ Deze oneindigheidsdimensie van het Verlangen is overigens ook een constant thema in de filosofie van Levinas.

¹⁵ In *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, La Haye 1974 spreekt Levinas hierover duidelijke taal. Voor de Nederlandse vertaling is geciteerd uit *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, vertaling Ab Kalshoven, Baarn, Ambo, 1991. Het cijfer voor de komma verwijst naar de oorspronkelijke tekst, het cijfer na de komma naar de Nederlandse vertaling. Over het zijn (de essentie) *AE* 4,18: “Het wezen blijft dus aan de gang als een onverzettelijk volharden in het wezen dat iedere tussenruimte van niet-zijn opvult die zijn gang zou kunnen komen onderbreken. *Esse is interesse*. Het wezen is interessering.” Over het goede: “Het goede kan niet tegenwoordig worden en laat zich evenmin in een voorstelling tegenwoordig maken.” (*AE* 13, 28) en “...- de doorbreking van de essentie is ethisch” (*AE* 17, 33). Vgl. Th. de Boer, *RT* 164-168.