

# **Schuld en boete: de ander**

een analyse van Dostojevski's *Schuld en boete* aan de hand van Levinas' filosofie van de ander

**Kim van de Wetering, 3305120**  
**Masterscriptie Literatuurwetenschap**  
**eerste lezer: dr. Hans van Stralen**  
**tweede lezer: dr. Frank Brandsma**  
**augustus 2011**

## Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b>		<b>pagina 3</b>
<b>1</b>	<b>Levinas – Filosofie van de ander</b>	<b>4</b>
1.1	<i>Ik en de ander</i>	5
1.2	<i>Het statuut van de derde</i>	8
1.3	<i>Vrijheid en verantwoordelijkheid</i>	9
1.4	<i>God als ander</i>	10
<b>2</b>	<b>Literatuur en filosofie – een theoretische verantwoording</b>	<b>13</b>
2.1	<i>Problemativering: literatuur en filosofie</i>	13
2.2	<i>Filosofie als literatuur</i>	15
2.3	<i>Literatuur als filosofie</i>	17
2.4	<i>Vier modellen</i>	20
2.5	<i>Dostojevski en Levinas - literatuur en filosofie</i>	21
<b>3</b>	<b>Een analyse van Dostojevski's <i>Schuld en boete</i> aan de hand van Levinas' filosofie van de ander</b>	<b>23</b>
3.1	<i>Ik en de ander</i>	23
3.1.1	Moord	23
3.1.2	Geweten	25
3.1.3	De blik van de ander	26
3.1.4	Schuld	27
3.2	<i>Ik, de ander en de maatschappij</i>	28
3.2.1	Verantwoordelijkheid	28
3.2.1	Over de grens	30
3.3	<i>Ik en God als de ander</i>	31
3.3.1	Schuld en boete	31
3.3.2	Vergeving	32
<b>Conclusie</b>		<b>34</b>
<b>Literatuurlijst</b>		<b>36</b>

## Inleiding

In *Het menselijk gelaat* beschrijft de filosoof Emmanuel Levinas de relatie die het individu met de ander als ander heeft. Deze ander, of beter: het gelaat van deze ander, doet een appel op mij en wijst mij op de eindeloze verantwoordelijkheid die ik tegenover hem heb. Deze relatie en deze verantwoordelijkheid, zo legt Levinas vervolgens uit, zijn de basis voor het morele veld. Hier komen verschillende vraagstukken bij kijken, zoals de wrijving tussen vrijheid en verantwoordelijkheid, totaliteit en subjectiviteit en de ik-andere relatie in de maatschappij. In hoofdstuk een wordt Levinas' filosofie van de ander onderzocht en uiteengezet.

Deze filosofie van de ander wordt gerelateerd aan de roman *Schuld en boete* van Dostojevski, een van de Russische schrijvers door wie Levinas' denken is beïnvloed en naar wie hij herhaaldelijk verwijst. In deze roman is de relatie ik-andere een thema (bijvoorbeeld het gebod 'dood mij niet'). Er bestaan belangrijke thematische gelijkenissen tussen *Schuld en boete* en Levinas' filosofie. In een analyse van de roman aan de hand van Levinas wordt diens filosofie geconcretiseerd en tevens geproblematiseerd op punten van frictie. Dostojevski's roman verkrijgt meer diepgang vanuit een filosofische benadering; de gedragingen van voornamelijk de hoofdpersoon Raskolnikow worden begrijpelijker in analyse door en in confrontatie met Levinas' filosofie van de ander.

Aangezien het een wijsgerige analyse betreft van een literaire tekst wordt hiermee de grens tussen literatuur en filosofie opgezocht, maar de noodzaak van deze scheiding wordt door onder meer Skilleås betwist en ook Van Stralen staat een wederzijdse relatie voor in plaats van een strikte scheiding tussen beide disciplines. Daarnaast blijkt uit *A History of Russian Thought* (Leatherbarrow & Offord) dat deze scheiding ten tijde van Dostojevski om maatschappelijke redenen niet zo scherp was. Ondanks vele visies en opvattingen omtrent een zinvolle verbinding tussen literatuur en filosofie blijkt deze verbinding in elk specifiek geval te moeten worden bekeken.

De vraag die deze scriptie wil beantwoorden is deze: *Wat is volgens Levinas de relatie die ik met de ander heb en hoe kan deze relatie, in een verantwoorde verbinding tussen literatuur en filosofie, gezien worden in Schuld en boete?*

Kim van de Wetering, augustus 2011

## 1 Levinas – Filosofie van de ander

“Iedereen is verantwoordelijk voor iedereen, maar ik ben meer verantwoordelijk dan iedereen.”<sup>1</sup> Dit citaat van Dostojevski is een geliefd credo van Emmanuel Levinas en een van de vele verwijzingen die hij maakt naar de Russische romanschrijver. Het verwoordt dan ook treffend de paradoxale relatie die er tussen mij<sup>2</sup> en de ander bestaat in Levinas’ filosofie en die de belangrijkste notie is in zijn denken. Hoewel zijn werk soms moeilijk te doorgronden is vanwege het esoterische taalgebruik en vooral vanwege het nadrukkelijke afscheid dat hij neemt van de Westerse filosofische traditie, is deze ik-andere relatie duidelijk de kern. Ze vormt de basis voor zijn gedachten over religie, maatschappij, ethiek en daaruit voortvloeiend: een nieuwe manier van denken.

De kritiek die Levinas voornamelijk heeft op het op het Griekse gefundeerde Westerse denken, is dat dit denken uitgaat van een totaliteit. Of beter: alléén uitgaat van een totaliteit in plaats van een verbinding tussen totaliteit en het oneindige (vandaar het *en* tussen beide woorden in de titel van zijn hoofdwerk).<sup>3</sup> Het totaliteitsdenken is anders gezegd een begripsdenken; een benaderingswijze van de werkelijkheid waarin al het andere, alles wat niet-ik is, tot begrip wordt herleid en wordt geannexeerd. Het subject neemt de wereld waar als een geheel dat zich aan hem voordoet als een totaliteit van in potentie begrijpelijke fenomenen. Waarheid ontstaat naarmate het ik de dingen in de objectiviteit beter begrijpt. Mensen zijn hierin een bijzonder soort fenomenen die aan het subject verschijnen. Bij bijvoorbeeld Heidegger is er wel sprake van een niveau van transcendentie, maar ook dit is een ontologie. Het Zijn verschijnt via de fenomenen aan het subject maar het subject is ook een fenomeen, een zijnde, waarin het Zijn zich manifesteert. Het subject deelt dus met de fenomenen en met de ander het Zijn. Het verschil met de filosofie van ervoor, waarmee hij de weg bereid heeft voor Levinas, is dat het subject bij Heidegger ook onderdeel is van de totaliteit en zich niet met zijn geest buiten de wereld kan plaatsen, omdat er een transcendente verbinding is tussen subject en wereld.

Het oneindige bij Levinas is het andere of de ander, die zo oneindig anders is dat hij nooit mag en kan worden teruggebracht tot onderdeel van de totaliteit. Wel kan ik als totaliserend subject vanuit de totaliteit juist openstaan voor dat andere, dat zich aan deze totaliteit onttrekt en

---

<sup>1</sup> Vertaling van “We are all responsible for everyone else – but I am more responsible than all the others.” [This remark, spoken by Alyosha Karamazov in *The Brothers Karamazov*, is one Levinas is fond of quoting.]”, Hand, S. *The Levinas Reader*, p. 1. Op pagina 182 wordt Alyosha/Markel geciteerd als: “Each of us is guilty before everyone, for everyone and for each one, and I more than others.”, vandaar dat ik dit citaat vrij en naar eigen voorkeur vertaal.

<sup>2</sup> Ik heb steeds gekozen voor het gebruik van ‘mij’ en ‘ik’ in plaats van bijvoorbeeld ‘individu’ omdat ik Levinas’ woordkeuze wil volgen. Dit is niet alleen een taalkundige maar ook een inhoudelijke kwestie: ‘ik’ geeft een eerstpersoonsperspectief weer waar ‘individu’ een metaperspectief inhoudt. In zijn filosofie is dat eerste perspectief essentieel en bekritiseert hij het metaperspectief, vandaar steeds ‘ik’.

<sup>3</sup> Duyndam, J. en Poorthuis, M. *Levinas*, p. 50

deze openbreekt, en de totaliteit transcenderen naar het andere. Levinas verzet zich dus tegen een denken dat *alleen maar totaliseert* en de mogelijkheid tot deze transcendentie uitsluit en de werkelijkheid tot begrippen probeert te herleiden. In zo'n denken is er geen plaats voor het andere, en de relatie tussen mij en de ander is nu juist de meest essentiële.

In het volgende deel wil ik vier aspecten van Levinas' denken over de ander nader belichten. Dit zijn: ik en de ander; ik, de ander en de maatschappij; ik en God als de ander; vrijheid en verantwoordelijkheid.

## 1.1 Ik en de ander

Het denken van Levinas begint bij het gelaat van de ander. Dat het specifiek het *gelaat* is, heeft een aantal redenen. Het vestigt de nadruk op het fysieke, het benadrukt het rechtstreekse contact dat specifiek ik met de ander heb en het wil zeggen dat het appel dat de ander op mij doet geen act is, maar een effect dat hij op mij heeft.

Te midden van alle fenomenen rijst vóór mij de ander op. Deze is niet te rangschikken onder andere dingen waar ik mee omga als bezit of waarvan ik geniet. Hij is geen fenomeen waarvan ik de kern kan onthullen: de ander, het gelaat van de ander, is naakt zonder dat hij zich van een omhulling hoeft te bevrijden.<sup>4</sup>

Deze naaktheid brengt mij tot twee vaststellingen: de afwezigheid van een omhulling (waarmee hij volstrekt anders is en niet te herleiden tot een totaliteit) en op mijn egocentrische toeïgening van alle fenomenen waarmee ik deze ander geen recht doe. Ik kan niet aan deze naaktheid ontkomen, ik kan niet ontkennen dat deze ander de totaliteit doorbreekt. Het gelaat van de ander betekent dat ik een verantwoordelijkheid heb om dit doorbreken van de totaliteit te erkennen omdat met het gelaat van de ander mijn geweten ontstaat.<sup>5</sup> In deze situatie van verantwoordelijkheid bevind ik mij nog voordat ik iets kan denken of doen. De werkelijkheid heeft dus met deze relatie, die fundamenteel ethisch is, een morele basis.<sup>6</sup>

Het begripmatige van het Westerse denken is een betrekking tussen subject en object. In Levinas' filosofie maakt dit plaats voor een relatie van een zijnde tot een zijnde: ik en de ander. Niet voor niets heet een eerdere tekst van Levinas *De l'existence à l'existant* ('Van het zijn naar het zijnde'): hij veronderstelt de concrete kenbaarheid van het hoogste door de relatie met de ander. Zoals het Oneindige boven het Cartesiaanse denken uitgaat, zo transcendeert de ander de totaliteit. De ander gebiedt mij vanuit de hoogte en deze hoogte van de ander bewerktstelligt het morele bewustzijn. "Het morele bewustzijn is niet een ervaring van waarden, maar een

---

<sup>4</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 9

<sup>5</sup> Ibidem

<sup>6</sup> Idem, p. 10

toegang tot het zijn buiten ons; het zijn buiten ons bij uitstek is de Ander.<sup>7</sup> Het gelaat van de ander als buiten mij, benadrukt zijn andersheid.

Volgens Levinas bestaat de idee van het oneindige erin méér te denken dan men denkt<sup>8</sup> – dat wil zeggen: Verlangen. Dit Verlangen is niet hetzelfde als de behoefte; in de behoefte bestaat immers een gebrek dat opgeheven kan worden door het ontbrekende object te verkrijgen. Maar “[h]et Verlangde vervult het Verlangen niet, maar diept het uit en maakt het groter.”<sup>9</sup> Deze structuur van het Verlangen is een leidraad voor de fenomenologie van de verhouding tot de ander. Het object wordt opgenomen in het Zelf(de)<sup>10</sup> maar de alteriteit van het andere, te zien in “de absolute weerstand die zijn weerloze ogen bieden”<sup>11</sup>, maakt het mij onmogelijk om het tot mijn wereld, hetzelfde, te reduceren. Deze onmogelijkheid is inherent aan zijn alteriteit. Het abstracte ‘andere’ komt voort uit een metafysische traditie van religie en filosofie zoals bij Plato (het goede) en Descartes (het oneindige). ‘Het andere’ (of: ‘het transcendent’) is dan meestal de hoogste waarde, of God. Bij Levinas wordt deze metafysische notie concreet in het gelaat van de andere mens.<sup>12</sup> Ik-zijn betekent zelfbewust-zijn. Zelfbewust-zijn betekent zich vragen stellen omtrent het recht van de ander. Het feit dat het ik zich deze vragen stelt, “bewijst op een paradoxale wijze, dat de ander geen *heruitgave van het ik* is; in zijn hoedanigheid van ander situeert hij zich in een dimensie van hoogte, van het ideale, het goddelijke, en door mijn betrekking tot de ander sta ik in betrekking met God.”<sup>13</sup>

Als gezegd streeft Levinas naar totaliteit *en* het oneindige. Dit is ook de reden dat zijn denken begint bij de thematiek van ‘ik en de ander’. Het eerste-persoonsperspectief is het onvermijdelijke uitgangspunt van het denken en ook het middelpunt van het denken.<sup>14</sup> Bij Husserl, een van Levinas’ leermeesters, verschijnt de ander als een op mij gelijkend fenomeen dat ik op basis van mijzelf begrijp. Levinas maakt gebruik van de dialogische filosofie (deze filosofie benoemt de alteriteit van de ander; vanwege zijn andersheid is de ander onherleidbaar tot mijzelf) bij zijn fenomenologie van de verhouding tot de ander.<sup>15</sup> Hij gaat hierbij uit van het verschil dat tussen ik en de ander bestaat. De metapositie van ‘de mens’ wil hij niet innemen,

---

<sup>7</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 31

<sup>8</sup> Idem, p. 32

<sup>9</sup> Ibidem

<sup>10</sup> Levinas schreef de teksten van *Het menselijke gelaat* in het Frans. In deze taal kan ‘le même’ zowel ‘het zelfde’ als ‘het zelf’ betekenen en ‘l’autre’ evenzo ‘de ander’ of ‘het andere’. Ad Peperzak besteedt hier in zijn vertaling aandacht aan door het Franse woord erachter te zetten of bijvoorbeeld, zoals hier, haakjes te gebruiken.

<sup>11</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 32

<sup>12</sup> Duyndam, J. en Poorthuis, M. *Levinas*, p.18

<sup>13</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 42

<sup>14</sup> Levinas verwijst in deze context geregeld naar Odysseus (als Grieks symbool voor de westerse filosofie) die op een centripetale manier al zijn ervaringen onderweg beleeft als gebeurtenissen tijdens zijn terugkeer naar het begin. Odysseus staat hier tegenover Abraham (symbool voor het jodendom) die door God wordt weggeroepen voor een reis waarvan hij het eindpunt niet weet. Beide aartsvaders zijn dus metafoor voor respectievelijk de totaliteit en het oneindige. Zie bijv. p.170/171

<sup>15</sup> Duyndam, J. en Poorthuis, M. *Levinas*, p.17

omdat de situatie van 'ik en de ander' volgens hem fundamenteler is. Bovendien gaat aan deze ervaring van 'de mens' een ervaring van verschil vooraf: ik zie mijzelf geplaatst tegenover 'niet-ikken'. In dit genoemde middelpunt van het denken dat ik ben, ben ik een totaliserend wezen dat de wereld reduceert tot *mijn* wereld. Maar met deze totaliteit is er zicht op het oneindige. De relatie met de ander is alleen mogelijk vanuit mij; alleen *ik* kan de ander in het gelaat zien. Het gelaat kan nooit op afstand gezien worden, maar vereist een nabijheid. Die nabijheid toont het appel op juist mij, die tegenover de ander sta. Het materiële van het gelaat verwijst naar het materiële karakter dat moraal heeft: niet alleen ons hart moet openstaan, maar ook onze deur. De naaktheid van zijn gelaat toont zijn armoede door mijn totalitaire toeëigening van de wereld. Ik kan hem niet insluiten door enkel medelijden te voelen, maar ik moet hem binnenlaten in mijn huis. *Ik* word geroepen –uitverkoren zelfs- door de ander, tot verantwoordelijkheid om te handelen. De ander doet een appel op *mij*. Op dit appel wordt teruggekomen in 1.3. Vooralnog kan worden volstaan met te zeggen dat dit appel geen act is, maar een *effect* van de ander als ander.

Dit appel of morele effect van de ander op mij kan negatief en positief worden geformuleerd. Negatief is het een gebod: "Dood mij niet!"<sup>16</sup> Dit gebod stelt een grens aan mijn totaliseren. Dit is geen grens van macht, maar een morele grens. De ander als ander kan niet door mij verzwolgen worden. In zijn positieve gedaante is het appel van de ander een uitnodiging tot verantwoordelijkheid. Deze verantwoordelijkheid is de voornoemde morele basis die ontstaat in relatie tussen mij en de ander. Bovendien richt deze verantwoordelijkheid zich op deze relatie: mijn primaire verantwoordelijkheid is die *voor de ander*. Als basis voor het hele morele veld verleent deze verantwoordelijkheid aan alle waarden, normen, rechten enzovoort hun morele kracht –zowel negatief en gebiedend als positief en uitnodigend. Dit uitnodigende element verdient nadruk, omdat het mijn vrijheid niet inperkt, maar juist uitbreidt, onder meer omdat ik, zoals Levinas zegt, 'uitverkoren' ben om deze verantwoordelijkheid steeds en in specifieke situaties zelf in te vullen.

Hoewel de relatie tussen ik en de ander het primaat kent in Levinas' filosofie, valt niet te ontkennen dat deze twee ook mensen zijn en dat de definitie van verantwoordelijkheid te eng is als zij niet verder reikt dan deze relatie. Ik en ander staan in een maatschappij; ik heb een verantwoordelijkheid niet steeds naar één ander, maar naar een geheel aan anderen. Hiertoe

---

<sup>16</sup> Zie bijv. Duyndam, J. en Poorthuis, M. *Levinas*, p. 20 of Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 94: ik kan de ander alleen doden als ik hem als openheid in het zijn-in-het-algemeen opvat, als ik hem tegen een horizon waarneem. Dan nog is het doden geen geslaagd totaliseren van de ander, want de ander is mij in de dood ontsnapt. Als ik hem in het gelaat zie kan ik hem niet eens doden.

introduceert Levinas de notie van de derde. In de volgende paragraaf zal deze derde (het ik en de ander in de maatschappij) worden besproken.

## 1.2 Het statuut van de derde

Een bekende vraag van de politieke filosofie is wat een individu ertoe doet besluiten zich te voegen in een samenleving die met haar regels en wetten de vrijheid van het individu inperkt. Een even bekend antwoord op die vraag luidt: eigenbelang. In 1651 beschreef Hobbes al hoe de mens de maatschappij kiest als de minste van twee kwaden: ieder mens streeft zijn eigenbelang na, wat in strijd is met dat van andere individuen. Deze ‘war of all against all’, zoals Hobbes de strijd tussen verschillende eigenbelangen noemt, is een kritieker toestand dan de vrijheidsbepurende samenleving. Behalve dat deze conclusie vrij grimmig is, klopt er ook iets niet aan. Op het moment dat een moord, diefstal of een ander soort misdaad wordt gepleegd, komen de andere individuen in de samenleving in opstand. De dader handelt echter volgens dezelfde grondslag als iedereen: eigenbelang. Het feit dat er desondanks protest wordt aangetekend, doet een andere, meer morele grondslag voor de samenleving vermoeden. Precies zo’n grondslag wil Levinas geven.

Ook in politieke context kent de relatie tussen ik en ander het primaat. In *Totaliteit en het oneindige* schrijft Levinas: “Alles wat hier ‘onder ons’ gebeurt, gaat iedereen aan, het gelaat dat mij aanziet, wordt in het volle licht van de publieke orde geplaatst, zelfs als ik mij ervan scheid door met de wederpartij de verstandhouding van een privé-verhouding en een verborgenheid te zoeken.”<sup>17</sup> En verderop: “Het verschijnen van het gelaat als gelaat ontsluit de mensheid. [...] Het *jij* wordt voor een *wij* gesteld.”<sup>18</sup> In de ander zie ik alle anderen: de anderen die ik ook in het gelaat zie, de anderen die ik niet zie, de anderen van de ander en de ander die ik zelf ben. Ook de derde is mijn naaste.<sup>19</sup> De verantwoordelijkheid die ik in de ik-andere relatie heb, is asymmetrisch en oneindig. Ik mag namelijk geen wederkerigheid veronderstellen aangezien ik de alteriteit en de hoogte van de ander dan geen recht doe en mij enkel zo tot hem verhoud omdat ik veronderstel dat de ander dit mij ook zal doen (“wie goed doet, goed ontmoet” ofwel: “ik doe alleen goed omdat ik goed wil ontmoeten.” Als dit het geval was, zou de situatie weer zo zijn als Hobbes beschreef.). Deze asymmetrische en oneindige verantwoordelijkheid is de grond voor de verantwoordelijkheid in de samenleving, de situatie van ik, ander en derde. Deze is symmetrisch en eindig, omdat ik en ander door de aanwezigheid van de derde gelijk zijn in rechten, plichten en waarden.<sup>20</sup> De derde is ook een ander, waardoor ik een verantwoordelijkheid heb naar alle anderen. Tegelijk ben ook ik ander en derde. Deze wederkerigheid berust op een oorspronkelijke

---

<sup>17</sup> Levinas, E. *Totaliteit en het oneindige*, p. 206

<sup>18</sup> *Ibidem*

<sup>19</sup> *Idem*, p. 43

<sup>20</sup> Duynham, J. en Poorthuis, M. *Levinas*, p. 31



ongelijkheid; gelijkheid is alleen mogelijk als de mensen meer van zichzelf eisen dan van de ander.<sup>21</sup> Deze gelijkheid in de derde wijst vooruit naar 1.4 waarin de religieuze situatie wordt besproken.

In de samenleving is het idee van vrijheid een precair iets. Als het wordt geformuleerd als “doen wat mij vrij staat zonder de ander te schaden” is de ander alleen een begrenzing. Levinas richt zich als gezegd op vrijheid als uitnodiging, ook in de samenleving.

### 1.3 Vrijheid en verantwoordelijkheid

In 1.1 is duidelijk gemaakt dat de ander een appel doet op het ik. In 1.2 werd vervolgens uitgelegd dat de relatie voortkomend uit dat appel gesitueerd is in het aanzien van een derde, waarmee de verantwoordelijkheid voor de ander zich uitbreidt. Er is echter nog niet precies verwoord wát die verantwoordelijkheid is en in hoeverre men daarin vrijheid heeft. De verantwoordelijkheid wordt in deze paragraaf besproken, op subjectniveau en niet op dat van de maatschappij.<sup>22</sup>

Levinas aanvaardt de Cartesiaanse subjectiviteit die besloten ligt in het beginnen te denken vanuit het ik, maar maakt een uitzondering voor de ander die niet getotaliseerd kan worden. De ander is geen fenomeen dat afsteekt tegen de horizon van het denken, maar slaat er een gat in en biedt een opening naar het oneindige. Dit ‘slaan van een gat’ is evenmin een handeling als het appel dat hij doet, maar een effect van de ander als ander. Hij gebiedt ook niet, maar nodigt uit tot het nemen van verantwoordelijkheid (ook het in 1.1 genoemde gebod “dood mij niet” is geen handeling). De nadruk op het element van uitnodiging is onontbeerlijk met betrekking tot verantwoordelijkheid én vrijheid. Levinas vergelijkt de vrijheid in de ethische relatie met die tot God. Zoals God de mens geschapen heeft met een transcendent verlangen en de mens kan kiezen om zich tot hem te richten of hem te ontkennen, zo kan hij ook kiezen om op de uitnodiging van de ander in te gaan. In de ethische relatie dient de ander zich aan als een absoluut andere, maar de verantwoordelijkheid die daarin besloten ligt perkt de eigen vrijheid niet in maar breidt die uit omdat hij een andere werkelijkheid ontsluit.<sup>23</sup>

Dit effect van de ander, het feit dat er een ander is, bekleedt de natuurlijke vrijheid met verantwoordelijkheid en verandert die vrijheid van aard. De natuurlijke vrijheid van totaliserend subject verandert in morele vrijheid. De verantwoordelijkheid als uitnodiging maakt duidelijk

---

<sup>21</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 47

<sup>22</sup> Levinas bespreekt bijv. in het essay *Vrijheid en gebod* in de bundel *Het menselijk gelaat* de vrijheid met betrekking tot de wet en de heerser, maar dit is m.i. een voortvloeisel uit de vrijheid en verantwoordelijkheid m.b.t. de ander.

<sup>23</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 43

dat de vrijheid voortvloeit uit de verantwoordelijkheid. Men is dus niet verantwoordelijk naarmate men vrij is, maar men is vrij omdat men meer verantwoordelijk is.<sup>24</sup>

De vrijheid is een vrijheid omdat het appel en de verantwoordelijkheid zich niet afspelen tussen twee subjecten, maar tussen een ik en een ander. Er is geen sprake van een handeling waarmee de ander zijn wil uitdrukt, maar een appel haast *ondanks* de ander: de uitnodiging is een openbaring omdat het oneindige hierin doorsijpelt. Dit maakt mij uitverkoren; precies ik heb die verantwoordelijkheid en de persoonlijke ruimte om die in te vullen. Deze ruimte is een reden dat Levinas' filosofie vaak, bijvoorbeeld door Duyndam,<sup>25</sup> niet gezien wordt als ethiek omdat hij geen invulling van de verantwoordelijkheid zou geven. Het valt echter te bezien of dit een voorwaarde is voor een ethiek. In de vroegere Griekse samenleving was een gebruikelijke manier van opvoeden gebaseerd op de gedachte dat jongeligen, indien ze voldoende idee van moraal en verantwoordelijkheid hadden, zelf in staat zouden zijn de juiste leefwijze hieruit te destilleren. De mens wordt een basisbegrip bijgebracht en hij krijgt als verantwoordelijk wezen de ruimte om ethisch te handelen. Zo kan Levinas' filosofie ook gezien worden als ethiek. In de volgende paragraaf zal de relatie tussen ethiek en religie naar voren komen.

#### **1.4 God als ander**

Levinas spreekt op sommige punten nadrukkelijk vanuit het jodendom. Soms noemt hij dit expliciet om te benadrukken dat zijn interpretatie van een begrip een joodse is en het eerste deel van *Het menselijk gelaat* bestaat uit essays over het jodendom waarin religie en filosofie hand in hand gaan. Abraham wordt als aartsvader van het jodendom nu en dan als voorbeeld genoemd, zoals in vergelijking met Odysseus. Aangezien het jodendom zichtbaar een prominente rol aanneemt in zijn filosofie en Abraham een sleutelfiguur is in het jodendom (hij is nota bene de vader van het volk Israël), volgt verderop een problematische passage uit het levensverhaal van Abraham om de positie van God in Levinas' filosofie te verduidelijken.

De moeilijkheid om de relatie tot God te bepalen bestaat er niet alleen in dat hij bijvoorbeeld heilig en alwetend is, maar ook in het feit dat hij geen lichaam heeft en in empirische zin geen gelaat heeft. Het is makkelijk om God daarmee alleen de positie van derde toe te bedelen; de alwetende, oordelende toeschouwer van de relatie tussen ik en ander. Inderdaad zegt Levinas dat God rechter is.<sup>26</sup> Maar hoewel God geen fysieke ander is, is hij wel op twee manieren kenbaar: in de Thora en in de ander.

---

<sup>24</sup> Duyndam, J. *Levinas en het gelaat* in: *Kunst en wetenschap* 16, p. 14

<sup>25</sup> Idem, p. 13

<sup>26</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 49

God wordt in de Thora duidelijk omdat hij daar zijn bedoelingen kenbaar maakt. Handelen volgens die regels is handelen volgens Gods wil. De wet is ook het belangrijkste, maar het is manifestatie, geen incarnatie. Levinas noemt de uitspraak van Yossel ben Yossel: "Ik houd van hem, maar ik houd nog meer van zijn Thora ... En zelfs al was ik door hem teleurgesteld en om zo te zeggen uit de droom geholpen, dan zou ik de voorschriften van de Thora nog nakomen."<sup>27</sup> Dit klinkt radicaal, maar het beschermt tegen het gevaar van "rechtstreeks contact met het Heilige zonder bemiddeling van redelijke gronden"<sup>28</sup>. Het Heilige *is* dus niet de Thora, maar manifesteert zich daarin wel en de Thora is bovendien het belangrijkste medium waarin het kenbaar is.<sup>29</sup> Dit is relevant voor de interpretatie van het verhaal van Abraham verderop.

In 1.1 is geciteerd: "Het morele bewustzijn is niet een ervaring van waarden, maar een toegang tot het zijn buiten ons; het zijn buiten ons bij uitstek is de Ander."<sup>30</sup> Deze toegang tot het wezen buiten de mens, zoals hij dit zijn verderop specificeert, doet niets af aan de menselijke soevereiniteit maar sticht en bevestigt haar.<sup>31</sup>

Wat betreft de kenbaarheid van God in de ander is er een discrepantie binnen het jodendom. Op pagina 46 van *Het menselijk gelaat* schrijft Levinas: "De zonde die tegenover God begaan is, valt onder de goddelijke vergeving. De zonde die de mens beledigt, is echter niet Gods zaak." Duyndam en Poorthuis halen de *Babylonische Talmoed Sotah* aan op grond waarvan Levinas wijst op een uitspraak van Jezus: "[A]lles wat jullie voor een van deze onaanzienlijken niet gedaan hebben, hebben jullie ook voor mij niet gedaan."<sup>32</sup> Deze discrepantie heeft echter te maken met de vergeving van schuld, en niet met de kenbaarheid van God in de ander. De ik-ander relatie staat in relatie tot een derde en niet op zich. Evenmin staat de relatie met God los van de ander. De ander is in dezen de derde maar omdat God niet in persoon kenbaar is, voert de meest directe weg tot hem via de naaste.<sup>33</sup> Op de precare aangelegenheid van vergeving wordt in hoofdstuk 3 teruggekomen, maar eerst een analyse van Gods positie aan de hand van het verhaal van Abraham en Isaak.

#### *Het offer van Isaak*

In Genesis 22 roept God Abraham om hem op de proef te stellen. God vraagt hem om zijn zoon Isaak, van wie hij benadrukt dat het zijn enige en zeer geliefde zoon is, mee te nemen naar de berg Moria (een heilige berg waarvan het onwaarschijnlijk was dat hij zou worden ontheiligd met

---

<sup>27</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 57

<sup>28</sup> Ibidem

<sup>29</sup> Idem, bijv. p. 42, 43, 57

<sup>30</sup> Idem, p. 31

<sup>31</sup> Idem, p. 41

<sup>32</sup> Mattheüs 25:45, De Nieuwe Bijbelvertaling

<sup>33</sup> Duyndam, J. en Poorthuis, M. *Levinas*, p. 125-126

een mensenoffer zoals dat in de heidense godsdiensten werd gebracht)<sup>34</sup>om hem daar aan God te offeren. De volgende morgen gaan Abraham en Isaak, met een ezel, twee knechten en brandhout op pad. Aan de voet van de berg gaan ze beiden de klim aan en Abraham neemt hout, vuur en een mes mee voor het offer. Op Isaaks vraag waar het offerlam is, antwoordt zijn vader: "God zelf zich zelf van een offerlam voorzien, mijn jongen."<sup>35</sup> Op de top van de berg bouwen ze het altaar en Abraham bindt zijn zoon, die als offer zal dienen, vast op het hout. Op het moment dat hij het mes opheft om zijn zoon te slachten, roept God hem weer: "Raak de jongen niet aan, doe hem niets! Want nu weet ik dat je ontzag voor God hebt: je hebt mij je zoon, je enige, niet willen onthouden."<sup>36</sup> Abraham kijkt op en ziet een ram in de struiken, dat hij offert in plaats van zijn zoon. De plaats noemt hij 'de Heer zal erin voorzien'.

Op het eerste gezicht is het makkelijk deze gebeurtenis te interpreteren als een falen van Abraham om de verantwoordelijkheid die hij heeft voor de ander te nemen waarin hij op het laatste moment wordt verhinderd door God, die initieel een wrede eis stelde aan Abraham. Hij gehoorzaamt immers iets wat hem gebiedt de ander te doden, terwijl de ander het belangrijkste is. Hoewel op basis van de tekst en de complexiteit van de situatie geen sluitende interpretatie kan worden gegeven is wel duidelijk dat er meer aan de hand is, zoals blijkt in de volgende analyse van deze passage op basis van Levinas en een interpretatie van C.E. Katz.<sup>37</sup>

In de eerste plaats is het onmogelijk dat Abraham zijn zoon werkelijk voor altijd zou verliezen. God heeft hem een zoon beloofd en bovendien een talrijk nageslacht dat nog uit zijn zoon geboren moet worden. Isaak kan dus nog niet sterven; "de Heer zal erin voorzien".

Daarnaast kan God de andere manifestatie van zichzelf, namelijk de ander, niet loochenen. In deze situatie is God wellicht vergelijkbaar met het Salomon in het bekende Salomonsoordeel, waar koning Salomon evenmin van plan was het kind in tweeën te snijden, maar de moederliefde wilde testen. God stelt dus geen wrede eis, maar hij test Abrahams vertrouwen.

In de derde plaats kan Abraham zijn zoon niet doden en heeft hij bovendien genoeg grond om God ongehoorzaam te zijn. In de Thora was hem de verantwoordelijkheid voor de ander duidelijk gemaakt. Omdat hij de Thora meer bemint dan God (zie bovenstaand citaat van Yoshel ben Yoshel) kan hij de keuze maken in overeenstemming met de verantwoordelijkheid voor de ander in plaats van God te gehoorzamen.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Katz, C.E. *The Voice of God and the Face of the Other: Levinas, Kierkegaard, and Abraham* in: *The Journal of Textual Reasoning*, vol. 10, Penn State University (geen paginanummers)

<sup>35</sup> Genesis 22:8, De Nieuwe Bijbelvertaling

<sup>36</sup> Idem, 22:12

<sup>37</sup> Katz, C.E. *The Voice of God and the Face of the Other: Levinas, Kierkegaard, and Abraham* (geen paginanummers)

<sup>38</sup> Ibidem

Tot slot heeft ook Isaak een rol in deze gebeurtenis. Isaak is de ander naar wie Abraham de primaire verantwoordelijkheid heeft. Wanneer hij Isaak wil offeren, ziet Abraham diens gezicht en realiseert zich dat hij een directe relatie heeft met deze ander en dat God zich via deze ander manifesteert. C.E. Katz geeft in haar artikel *Voice of God and the Face of the Other* een relevante interpretatie van Abrahams keuze, aan de hand van Levinas en Kierkegaard: “Kierkegaard stops precisely where the drama begins, namely, when Abraham hears the angel, puts down the knife, and sees in the face of his son the true meaning of the religious. This [...] was the test Abraham had to pass and did pass.<sup>39</sup>” God manifesteert zich in de ander, en Abraham ziet dat in. God is een derde die onze relatie met de ander overkoepelt met zijn wet, en hij is de transcendente en ultieme ander die zich via de anderen aan ons openbaart.

## 2 Literatuur en filosofie – een theoretische verantwoording

In hoofdstuk drie van deze scriptie wordt een analyse van de roman *Schuld en boete* van F.M. Dostojevski gemaakt aan de hand van Emmanuel Levinas’ filosofie van de ander. Dit is een analyse waarbij de grens tussen twee disciplines overschreden wordt. In dit tweede hoofdstuk wordt de analyse daarom geproblematiseerd. Als eerste in algemene zin aan de hand van *Philosophy and Literature* van de filosoof O.M. Skilleås en vier modellen om literatuur en filosofie met elkaar in verband te brengen zoals beschreven door H. van Stralen. Daarnaast blijkt de situatie van Dostojevski binnen dit probleem een geval apart te zijn. Daarom volgt na het algemene deel een deel dat specifiek gaat over literatuur en filosofie in Dostojevski’s Rusland aan de hand van Leatherbarrow & Offords *A Documentary History of Russian Thought*. Op deze manier wordt een theoretisch kader geschapen waarbinnen een gedegen wijsgerige analyse van een literair werk kan worden gegeven in het volgende hoofdstuk.

### 2.1 Problematisering: literatuur en filosofie

Hoewel de verschillende wetenschappen als natuurkunde, filosofie en psychologie tegenwoordig tamelijk strikt gebonden zijn aan hun eigen veld, komen ze alle voort uit een en dezelfde wetenschap.<sup>40</sup> Ten tijde van Socrates was filosofie de enige bezigheid om iets over de werkelijkheid te weten te komen en de huidige wetenschapsgebieden zijn het product van verschillende methodologieën om hierin te werk te gaan. Bij literatuur ligt het echter iets anders.

---

<sup>39</sup> Katz, C.E. 2001 *The Voice of God and the Face of the Other: Levinas, Kierkegaard, and Abraham* in: *The Journal of Textual Reasoning*, vol. 10, Penn State University (geen paginanummers)

<sup>40</sup> Skilleås, O.M. *Philosophy and literature*, p. 1

Plato ageert in bijvoorbeeld *De Staat* fel tegen literatuur, maar daarin is literatuur geen vakgebied of academisch studieobject. Veeleer gaat het om het produceren en verspreiden van literatuur.<sup>41</sup> Frappant is dat literatuur, juist omdat het geen omljnd studieobject was, als taalspel tevens een medium was voor filosofie waarin Plato met zijn dialogen niet de minste beoefenaar was.

De Amerikaanse filosoof Arthur C. Danto maakt onderscheid tussen 'philosophy as literature' en 'philosophy as science'.<sup>42</sup> De laatste benadering past in de analytische traditie van de 20<sup>e</sup> eeuw waarin filosofie een ideaal van helderheid en precisie kent dat gefundeerd is op de exacte wetenschappen. Het gevaar van een al te krampachtig nastreven van dit ideaal, is een simplificatie van taal en inhoud.<sup>43</sup> Dit is echter een taalkundig kwestie die nog niets zegt over 'philosophy as literature'.

De benadering van filosofie als literatuur is zeer complex. Een wijsgerige tekst is geschreven om de lezer te overtuigen van de waarheid van iets. De nadruk bij het lezen ligt daardoor vaak op de argumentatieve structuur en niet op de retorische (literaire) manieren waarop de argumenten geloofwaardig overkomen. Hierdoor kan de lezer gemakkelijk over het hoofd zien hoe de argumenten precies zijn opgebouwd en of hij niet gemanipuleerd wordt om ongefundeerde uitspraken aan te nemen van de schrijver. De Amerikaanse filosoof Daniel Dennett betoogt dat de lezer er niet naar moet streven om een formele conclusie te bereiken, maar dat het gaat erom gaat tot een intuïtief begrip te komen van wat er in de tekst aan de hand is. Bij het lezen van filosofie zou meer aandacht moeten zijn voor de literaire elementen maar omdat filosofie en literatuur tegenwoordig als gescheiden benaderd worden is hier geen duidelijke, voor de hand liggende methode voor.

Literatuur en filosofie vertonen niet alleen wat retoriek betreft een overlap. Veel filosofen, zoals Sartre en Camus, hebben romans geschreven in een poging een wijsgerig idee uit te werken omdat het literaire discours meer ruimte biedt dan het filosofische. Bovendien biedt de literatuur de mogelijkheid om over het leven te schrijven, waaraan filosofie uiteindelijk raakt omdat het immers vragen over het leven stelt. Van veel auteurs die geen filosofische werken maar alleen romans hebben geschreven wordt gezegd dat ze desondanks een bepaalde filosofische positie innemen. Een deel van de reden hiervoor zou kunnen zijn dat literatuur en filosofie beide op zoek zijn naar de grote en kleine waarheden van het menselijk bestaan.<sup>44</sup> Hoewel beide zich tot op zekere hoogte met dezelfde dingen bezig houden, is er veel kritiek op een samengaan van literatuur en filosofie, vooral vanuit de filosofie. De wijsgerige zoektocht naar de waarheid met

---

<sup>41</sup> Skilleås, O.M. *Philosophy and literature*, p. 1

<sup>42</sup> Danto, A.C. 1987 *Philosophy and/as/of Literature* in: Cascardi (ed.), *Literature and the Question of Philosophy* (Baltimore MD: Johns Hopkins University Press) pp. 3-23, geciteerd door Skilleås op p. 2

<sup>43</sup> Skilleås, O.M. *Philosophy and literature*, p. 2

<sup>44</sup> Idem, p. 6-7

zijn heldere en logische taalgebruik zou de realiteit meer recht doen dan literatuur met metaforen en andere fictionele elementen; literatuur bedreigt de helderheid van het denken.<sup>45</sup> Andere filosofen zijn echter van mening dat literatuur en filosofie elkaar kunnen verrijken; literatuur kan filosofie inlijven en zo overdragen, terwijl een filosofische benadering verhelderend kan werken bij het interpreteren van een literair werk. Het is echter goed om literatuur en filosofie, ondanks een grijs gebied daartussen, te scheiden want hoewel ze misschien dezelfde vragen stellen, worden die vragen op een verschillende manier benaderd.<sup>46</sup>

Binnen deze discussie is de epistemologie niet het enige twistpunt. Volgens sommigen, zoals Martha Nussbaum, is literatuur de beste manier om de complexiteit van ethische problemen en hoe ze zich verhouden tot individuele gevallen te onderzoeken.<sup>47</sup> Een punt van aandacht bij een dergelijke interpretatie van een roman is wel dat niet altijd duidelijk is of het de auteur, implied author, een personage enzovoort is die de betreffende ethische positie inneemt. De interpreter ontdoet de standpunten in de tekst van hun literaire aard door ze specifiek aan te wijzen. Bovendien zijn er zo verschillende interpretaties mogelijk.

In het volgende gedeelte wordt ingegaan op de verschillende mogelijke relaties tussen literatuur en filosofie. Hiervoor is voornamelijk gebruik gemaakt van hoofdstuk 6 en 7 van *Philosophy and Literature* van Martin Skilleås. Het is wellicht van belang om in het oog te houden dat 'literary theory' als academische bezigheid pas sinds de jaren '70 bestaat<sup>48</sup> en dat een strikte scheiding tussen filosofie en literatuur niet alleen zoals gezien de nodige problemen geeft, maar wellicht ook kunstmatig is.

## 2.2 Filosofie als literatuur

In de Oudheid ontstond de filosofie als tegenhanger van de retorica die zich meer bezighield met overtuigen dan met argumenteren.<sup>49</sup> Filosofie kan echter, evenmin als welk betoog dan ook, zonder retorische argumenten overtuigen.<sup>50</sup> Berel Lang introduceert in *The Anatomy of Philosophical Style* twee modellen omdat hij eveneens van mening is dat er bij een analyse van filosofie te weinig aandacht besteed wordt aan de stijl (terwijl die in literatuur gezien wordt als constitutief voor de inhoud). Deze zijn het 'neutralist model' en het 'interactionist model'.<sup>51</sup> In het eerste wordt de relatie tussen inhoud en stijl gezien als "at most ornamental, at its least as

---

<sup>45</sup> Idem, p. 7

<sup>46</sup> Skilleås, O.M. *Philosophy and literature*, p. 7

<sup>47</sup> Idem, p. 8

<sup>48</sup> Idem, p. 11

<sup>49</sup> Idem, p. 105

<sup>50</sup> Williams, B. 1993 *Shame and Necessity*, Berkeley, CA: University of California Press, geciteerd door Skilleås op p. 106

<sup>51</sup> Lang, B. 1990 *The Anatomy of Philosophical Style: Literary Philosophy and the Philosophy of Literature*, Oxford: Blackwell), geciteerd door Skilleås op p. 107

accidental and irrelevant, even as a hindrance or occasion of philosophical obfuscation.”<sup>52</sup> Het argument hiervoor is dat alle filosofische werken besproken kunnen worden op een gemeenschappelijke basis. De logische structuur van de tekst kan achterhaald worden en de teksten delen hetzelfde discours, of hij nu dialogisch, aforistisch of in de vorm van een verhandeling is opgeschreven. Dit is onwaarschijnlijk. Plato’s teksten, die geen logische structuur bevatten in de trant van 1, 1.1, 1.1.1 enzovoort, maar die opgebouwd zijn uit uitspraken van fictieve personages, moeten gereconstrueerd worden om die logische structuur toch aan te brengen en geïnterpreteerd om een gedeeld discours te vinden. Dit, een gevolg dus van stijlkeuze van de filosoof, biedt ruimte voor diverse interpretaties van de tekst. De stijl van de filosofische tekst draagt dus wel degelijk bij aan de inhoud of tenminste hoe die wordt overgedragen.

Het ‘interactionist model’ kan op meer bijval rekenen van de literatuurwetenschap. Dit model zegt dat de filosoof met het kiezen van de vorm ook voor een deel de inhoud bepaalt, in plaats van dat de vorm een niet ter zake doend, arbitrair medium is. In de literatuur is dit een gevestigde zienswijze maar in filosofie is hij controversieel. Het verschil zit hem in het respectievelijke doel van literatuur en filosofie. De narratieve structuur van bijv. *De ontdekking van de hemel* als verteld door engelen, is essentieel voor het verhaal. Maar literatuur wordt verondersteld uniek te zijn, op zichzelf te staan, en wordt gelezen voor het plezier of om esthetische redenen. Van wijsgerige teksten, daarentegen, wordt verwacht dat ze bijdragen aan een debat over het menselijk bestaan met nieuwe inzichten en reacties op eeuwenoude vragen.<sup>53</sup> Om een bijdrage te leveren moet de positie verwoord worden en moet de filosoof zich in hetzelfde conceptuele veld begeven. Als een roman gewaardeerd wordt, is het niet om zijn argumentatieve kwaliteiten maar eerder omdat het een goed verhaal is. Wellicht beroert het verhaal enkele wijsgerige problemen maar literatuur en filosofie blijven van een ander conceptueel niveau. Dit is echter geen categorisch maar een gradueel verschil. Sommige literaire werken zijn nauw verbonden met hun vorm en wellicht zelfs onvertaalbaar in een andere stijl, zoals poëzie. Dit geldt echter ook voor de krachtige aforistische stijl van filosofische werken als de *Pensées* van Pascal, de *Maximen* van La Rochefoucauld en het *Tractatus Logico-Philosophicus* van Wittgenstein. Stijl en vorm dragen dus ook in filosofie bij aan het effect en misschien ook de inhoud, maar maken het niet onmogelijk voor een filosofisch werk met atypische stijl om deel te nemen aan het filosofisch debat. Wel kan het moeilijkheden opleveren, getuige de herschrijvingen in ‘gewone’, academische filosofische stijl door navolgers van deze filosofen. Bij bijvoorbeeld Levinas is het de vraag of het transcendente niveau dat hij betreedt toegankelijk zou zijn voor de lezer als zijn werk herschreven zou worden; denkkelijk maakt hij met zijn esoterische taalgebruik de geest van de lezer ontvankelijk voor het transcendente.

---

<sup>52</sup> Lang, B. *The Anatomy of Philosophical Style*, p. 12, geciteerd door Skilleås op p. 107

<sup>53</sup> Skilleås, M. *Philosophy and Literature*, p. 108



Skilleås geeft meer voorbeelden. Over Plato's *Phaedrus* zegt hij dat "[it] selects the audience appropriate for itself through the criticism of its own medium."<sup>54</sup> Het dialogische geeft het een urgentie en alleen degenen die het zorgvuldig lezen en zich de vragen stellen die in de tekst staan, zullen het lezen als filosofie. Persoonlijke en poëtische elementen dragen bij aan de pregnantie van de tekst, zoals bij Nussbaum te zien is. Wittgenstein schreef enkele jaren na zijn *Tractatus* zijn tweede hoofdwerk *Philosophische Untersuchungen*, die wat betreft vorm en inhoud radicaal van elkaar verschillen. De breuk in zijn gedachtegoed wordt weerspiegeld in deze verschillende vormen, geen van beide werken had geschreven kunnen worden in de stijl van het andere.<sup>55</sup>

Concluderend kan over filosofie als literatuur het volgende gezegd worden. De stijl bepaalt mede het effect van een wijsgerige tekst. Onorthodoxe teksten als die van Wittgenstein kunnen vertaald worden tot bijvoorbeeld een artikel, maar dan gaan er wel belangrijke elementen verloren; de tekst zal niet op dezelfde manier kunnen overtuigen, verlichten en vermaken. Filosofie betracht helderheid en argumentatie maar probeert ook de geest te beïnvloeden zónder argumenten die duidelijk aanwijsbaar zijn. Deze kunnen wel gereconstrueerd worden als de tekst net zo gelezen wordt als literatuur en de analyse gebruik maakt van gereedschappen uit de literaire analyse.<sup>56</sup>

### 2.3 Literatuur als filosofie

In hoofdstuk 7 van *Philosophy as Literature* stelt Skilleås zich ten doel een werkwijze te construeren om filosofie in literatuur te ontwaren. Hij richt zich hierbij vooral op ethiek; de ethische waarde van literaire teksten. Martha Nussbaum stelt in onder meer *Love's Knowledge* dat moraalfilosofie/ethiek genoodzaakt zijn om gebruik te maken van sommige romans. In literatuur wordt het leven op een manier gepresenteerd die reacties oproept bij de lezer waardoor deze het leven beter kan begrijpen. Specifiek voor de ethiek is het literaire discours volgens Nussbaum beter geschikt om de vraag 'hoe moet de mens zich gedragen en verhouden tot andere mensen' te beantwoorden dan het prozaïsche filosofische taalgebruik. Nussbaum is klassiek geschoold en staat dus in een traditie waarin er een natuurlijker interactie is tussen literatuur en filosofie dan in de huidige filosofie het geval is. Dit gaat zelfs zo ver dat ze zich tijdens haar studie bezighield met ethiek maar daarbij geen filosofische werken raadpleegde maar de wederwaardigheden van romanpersonages bestudeerde en bediscussieerde. Voor Nussbaum vallen literatuur en filosofie dus samen en wat ethiek betreft gaan ze over dezelfde dingen, hoewel niet op dezelfde manier.<sup>57</sup> Literatuur en filosofie zijn twee verschillende dingen, maar een verhaal kan oproepen en

---

<sup>54</sup> Skilleås, O.M. *Philosophy and literature*, p. 115

<sup>55</sup> Idem, p. 118-9

<sup>56</sup> Idem, p. 123

<sup>57</sup> Idem, p. 130

instrueren zoals filosofie dat niet kan. De lezer leeft mee met de personages en is op die manier al ethisch betrokken. Het lezen van een roman is een ethische daad, waar filosofie de lezer een beschouwende positie op afstand biedt. Nussbaum benadrukt in dit ethische element de rol van de auteur, meer dan die van de lezer, hetgeen een roman een intentionele, moraliserende functie geeft die lijkt op die van wijsgerige teksten. De kritiek van Richard A. Posner op Nussbaums positie is daarom niet geheel onverwacht. Volgens hem is Nussbaum selectief in haar keuze van 'vrienden' (zo noemt Nussbaum de literaire werken die haar ethisch vormen) omdat niet alle romans zich hiervoor lenen, en bovendien heeft literatuur niet tot doel te tonen hoe de lezer zijn of haar leven moet leiden.<sup>58</sup> Nussbaum is het eens met deze kritiek maar antwoordt dat het ethische nut dat sommige literatuur heeft een opening biedt voor onderzoek naar de morele waarde van literatuur in het algemeen.<sup>59</sup> Het emotionele appel van een narratief dwingt de lezer tot betrokkenheid, maar juist deze betrokkenheid was voor Plato de reden om schrijvers uit zijn ideale samenleving te verbannen: het verandert belangrijke keuzes van een rationele beslissing in sentiment, waarbij de rede geen vat heeft op verkeerde sentimenten. Nussbaum pareert die kritiek door opnieuw te benadrukken dat het een kwestie is van de 'goede vrienden' kiezen. De vraag die dan overblijft, is hoe de juiste werken te kiezen, hoe de morele of filosofische waarde van een tekst vast te stellen. Een suggestie is de klassiekers als leidraad te nemen, maar al bij Shakespeare zijn moord, verraad, buitenechtelijke affaires en racisme niet van de lucht. Daarnaast zijn er verschillende interpretaties mogelijk van wat precies de ethische implicaties zijn, bijvoorbeeld doordat de lezer zich identificeert met een personage en daarom immoreel gedrag goedkeurt in een specifieke situatie.

Peter Lamarque en Stein Haugom Olsen onderscheiden filosofie *in* literatuur en filosofie *door* literatuur. Als de lezer zoekt naar ethische richtlijnen dan leest hij het niet als literair werk maar als casus waarbij de literariteit van literatuur geen recht gedaan wordt. De leeswijze is dan niet van literatuur als literatuur maar eerder een emotieve werking waarbij de literariteit van weinig belang is.<sup>60</sup> Daarbij kan literatuur de lezer weliswaar gevoeliger maken voor situaties waarin een belangrijke (ethische) keuze gemaakt moet worden maar het maakt van de lezer nog geen beter mens.

Waar Nussbaum literatuur als *onderdeel* van ethiek wil, staat Richard Eldridge ethiek *door* literatuur voor. Eldridge stelt dat het leven uit narratieve structuren bestaat.<sup>61</sup> Literatuur is dus nuttig voor ethiek niet om literaire elementen maar omdat elk narratief interessant is vanwege de gelijkennis met ervaringen en reflecties in het werkelijke leven. Het lijkt er daarmee op dat de romanpersonages een voorbeeldfunctie hebben maar dat is geen antwoord op de vraag of en hoe

---

<sup>58</sup> Skilleås, O.M. *Philosophy and literature*, p. 132

<sup>59</sup> Idem, p. 133

<sup>60</sup> Idem, p. 136

<sup>61</sup> Idem, p. 138

filosofie te vinden is in literatuur. Bovendien leiden belezen mensen niet noodzakelijkerwijs betere, meer morele levens. Kafka wil juist dat men de boeken met een destructieve invloed leest om de gevestigde manieren van denken te ontwrichten. Hij kent de literatuur daarmee wellicht meer vrijheid toe dan Nussbaum maar is nog steeds selectief in zijn keuze van boeken. Lezen is een reflectieve handeling, niet een die tot actie aanzet. Veeleer wordt in romans -alle- kennis opgedaan over situaties buiten de lezer of zelfs buiten de cultuur waarin hij leeft.<sup>62</sup>

Als laatste voorbeeld om het probleem van literatuur en filosofie te verduidelijken maar ook uit te breiden zijn er de analyses van Shakespeare door Stanley Cavell. Met zijn analyses (bijvoorbeeld in de bundel artikelen *Disowning Knowledge*) wil hij literatuur en filosofie op gelijke voet plaatsen.<sup>63</sup> Het voert te ver om op zijn hele analyse in te gaan maar in bijvoorbeeld Shakespeares *King Lear* ziet Cavell een illustratie van het scepticisme. Deze wijsgerige houding wordt in *King Lear* door de personages zo getoond als het in een filosofische tekst nooit zou kunnen worden uitgelegd. De term 'scepticisme' komt in het toneelstuk niet voor -hij wordt niet uitgelegd- maar de houding van de jongste dochter van King Lear maakt de scepsis inzichtelijk juist doordat de narratieve structuur van het toneelstuk inzichtelijk is voor die van het leven van de lezer.

Skilleås geeft in *Philosophy and Literature* bij monde van een aantal filosofen verschillende visies op maar geen oplossing voor de problematiek van literatuur en filosofie. Toch geeft hij twee conclusies ten aanzien van de mogelijke relatie tussen literatuur en filosofie. Als conclusie over een benadering van literatuur vanuit filosofie stelt hij dat filosofie gebruikt kan worden om inzicht te geven in problemen in een roman. Kennis van het existentialisme draagt dan bijvoorbeeld bij aan een beter begrip van W. F. Hermans' *Nooit meer slapen*, een roman met een duidelijk existentialistische thematiek.

Over een literaire lezing van filosofie concludeert hij dat literatuur kan tonen dat filosofische problemen niet alleen filosofisch zijn maar dat ze zich ook in de werkelijkheid (tussen mensen) bevinden. Het is geen illustratie van een filosofisch punt, maar het doet een stap verder om bepaalde aspecten te benaderen die in een strikt filosofische tekst onbelicht zouden blijven. Hierbij moet het onderscheid tussen filosofie *door* literatuur en filosofie *in* literatuur als gemaakt door Lamarque en Olsen gehanteerd worden. Filosofie door literatuur doelt op wat bijvoorbeeld Sartre doet: het op een literaire manier verwoorden van een eerdere filosofische conclusie. De personages nemen vaak duidelijk een filosofische positie in en spreken met zo veel woorden over het probleem dat in de roman het thema is. Van filosofie in literatuur is sprake "when a theme that is also the object of philosophical deliberation is given literary interpretation in terms of an

---

<sup>62</sup> Skilleås, O.M. *Philosophy and literature*, p. 140

<sup>63</sup> Idem, p. 141

imaginative world artistically constructed.”<sup>64</sup> Cavell heeft hier aandacht voor de kwaliteiten inherent aan literatuur. Ook dit onderscheid is natuurlijk maar een blauwdruk. In de eerder genoemde dialogen van Plato is het bijvoorbeeld niet zo duidelijk of er sprake is van filosofie door of in literatuur en dat zal het waarschijnlijk voor geen enkel literair werk ooit zijn.

## 2.4 Vier modellen

Het is duidelijk dat literatuur en filosofie met elkaar verbonden zijn maar dat er geen onomstotelijke uitspraken gedaan kunnen worden over hoe of in welke mate precies. Er zijn verschillende manieren om naar de relatie tussen deze twee te kijken en ze hebben alle een zekere werkzaamheid en een zwakte. Hans van Stralen bespreekt hiertoe drie bestaande modellen of werkwijzen en introduceert zelf een vierde. Deze worden nu kort uiteengezet met het oog op de wijsgerige analyse van *Schuld en boete* in het volgende hoofdstuk waarbij een positie ingenomen moet worden met betrekking tot het probleem van literatuur en filosofie.

Het eerste model is het causalistische model. Hierbij is de veronderstelling dat een wijsgerige tekst invloed heeft gehad op het literaire werk. Deze op empirische gronden berustende werkwijze gaat uit van de interactie tussen bijvoorbeeld Proust en Bergson op causalistische grond. Als de schrijver bekend is met een filosoof kan dit een interessante ingang zijn voor onderzoek. Er zijn echter veel beperkingen bij dit model. Om te beginnen is niet aan te wijzen dat Proust beïnvloed is door Bergson en niet door bijvoorbeeld Darwin, door iemand die in gesprek met Proust over Bergson sprak of dat Proust zelf op deze gedachte is gekomen. Ook is het mogelijk dat de schrijver wel beïnvloed is door een filosoof maar dat dit in de tekst niet meer zichtbaar is. Op het niveau van chronologie is het probleem voorts dat het in dit model niet mogelijk is om bijvoorbeeld *Jane Eyre* vanuit het postkolonialisme te interpreteren terwijl dat wel een interessante betekenis bloot zou leggen (getuige de populariteit van Jean Rhys' *Wide Sargasso Sea*). Ten slotte ontkent het causalistische model dat de lezer “zich via interactie met de tekst pas van mogelijke bronnen bewust [wordt].”<sup>65</sup>

De tweede methode is een analogische, die niet uitgaat van een invloedsrelatie maar de relatie tussen literatuur en filosofie op het niveau van gelijkenis onderzoekt. De veronderstelling is daarbij dat literatuur en filosofie verschillende manifestaties van een tijdgeest zijn. Er wordt dus bijvoorbeeld gezocht naar parallellen of overeenkomsten tussen Nietzsche en Toergenjev. Ook dit model kent belangrijke bezwaren. Bij het toekennen van een gelijke status aan een literair en een wijsgerig werk wordt uit het oog verloren dat er specifieke verschillen zijn tussen de taalsystemen van beide. Bovendien kan een roman zo makkelijk benaderd worden als een verkapt filosofisch werk, zoals ook in de vorige paragraaf besproken is. Ten tweede is het

---

<sup>64</sup> Idem, p. 146

<sup>65</sup> Stralen, H. v. *Zelfontplooiing en scepsis*, p. 2

vergelijken van literaire en wijsgerig teksten alleen zinvol als de grond waarop die vergelijking berust zichtbaar gemaakt wordt zoals, wat Van Stralen aandraagt, wanneer die een maatschappelijke situatie betreft.

Het derde model gaat uit van de autonomie van het literaire werk: het wijsgerige gehalte van de tekst wordt beschouwd als een zelfstandige laag van de tekst. Hiervoor is echter slechts een bepaald aantal romans geschikt, namelijk de ideeënromans.<sup>66</sup> Tevens bevinden romans en wijsgerige teksten zich als gezegd in andere taalsystemen. Een roman is niet logisch en helder opgebouwd zoals een wijsgerige tekst, die een idee wil overdragen, dat is. Het autonomistische model ziet over het hoofd dat wijsgerige ideeën alleen her en der te vinden zijn in een roman die toch vooral een narratief is, en dat die ideeën alleen zichtbaar zijn in zoverre de lezer deze oppikt.

Het vierde model is dat wat Van Stralen voorstaat en wat hij het hermeneutische model noemt. Dit model is gebaseerd op het idee dat een literaire tekst een aantal 'open plekken' bezit. De term 'open plek' is ontleend aan Roman Ingarden en wil kortweg zeggen: plaatsen in de tekst die zich niet of lastig laten interpreteren.<sup>67</sup> Inherent aan het lezen van een roman is het invullen van deze open plekken. De filosofie kan daarbij een hulpmiddel zijn. Zoals Van Stralen zelf al zegt dient de lezer daarbij wel het zelfstandige karakter van beide taalspelen in het oog te houden. Het voordeel van dit model is dat het ontkomt aan de dwang van chronologie zoals in het causalistische model en dat niet gedacht hoeft te worden aan een bepaalde tijdgeest. Het staat de lezer vrij om in principe elk filosofisch systeem te benutten om de open plekken te benaderen. Ook ontwijkt hij het gevaar van het aanwijzen van gelijkens omwille van het aanwijzen, zoals in het analogische model; de gelijkens is zinsvol binnen het interpretatiekader. Tot slot wordt de roman in zijn literaire waarde gelaten, iets waar weinig interpretatiemethoden in slagen. De enige twee beperkingen hierbij zijn de kennis van de lezer of het gebrek daaraan en de consensus binnen de lezersgemeenschap<sup>68</sup>; sommige interpretaties zullen simpelweg niet geaccepteerd worden door de achterban. Ondanks deze twee beperkingen kan dit model zeer goed omgaan met de wrijving tussen literatuur en filosofie, niet in de laatste plaats omdat het niet draait om het aantonen van iets maar streeft naar een begrip van de tekst op basis van de tekst.

## 2.5 Dostojevski en Levinas - literatuur en filosofie

Nu de problematiek rondom literatuur en filosofie geschetst is en geprobeerd is om enkele manieren van omgang aan te dragen, kan naar de casus van dit essay overgegaan worden. De analyse van Dostojevski's *Schuld en boete* aan de hand van Levinas' filosofie van de ander gaat in

---

<sup>66</sup> Stralen, H. v. *Zelfontplooiing en scepsis*, p. 4

<sup>67</sup> Idem, p. 3

<sup>68</sup> Idem, p. 4

grote lijnen uit van Van Stralens hermeneutische model. In dit specifieke geval zijn er echter een paar details die niet buiten beschouwing gelaten kunnen worden.

Doorgaans wordt een literaire tekst geïnterpreteerd aan de hand van een wijsgerige tekst die in chronologie vooraf gaat aan de roman of die zich in dezelfde tijdgeest bevindt, zoals hierboven uiteengezet. *Schuld en boete* verscheen echter in 1866 terwijl Levinas *Totaliteit en het oneindige* schreef in 1961 en *Het menselijk gelaat* verscheen in 1969. Ook is er bij Dostojevski en Levinas sprake van een wat atypische invloed, namelijk die van literatuur op filosofie in plaats van andersom. In de interviewbundel *Emmanuel Levinas aan het woord: elf gesprekken* spreekt Levinas zelf van deze beïnvloeding in antwoord op de vraag waarom hij filosofie ging studeren:

Ik denk op de eerste plaats door Russische auteurs te lezen: Poesjkin, Lermontov en Dostojevski, vooral Dostojevski. De Russische roman (...) [behandelt] fundamentele thema's. De thema's van die boeken zijn de onrust, het wezenlijke, de religieuze onrust, het zoeken naar de zin van het leven. (...) Mijn liefde voor boeken verklaart zeker mijn filosofische belangstelling. In de lycea in Litouwen [Levinas' geboorteland] was -volgens de Russische traditie- geen filosofie, geen lessen filosofie, maar wel een overvloed aan metafysische onrust. En, in mijn geval, de joodse teksten die in mijn gedachten opkwamen bij het lezen van filosofische teksten. Zonder dat ik die joodse teksten herlas, brachten ze me naar de filosofie.<sup>69</sup>

Hoewel het minder voorkomt dat een filosoof zich beïnvloed weet door literatuur wordt Levinas' opvatting dat de Russische roman fundamentele (wijsgerige) thema's behandelt gedeeld door W. Leatherbarrow en D. Offord (red.) in *A Documentary History of Russian Thought*. Hoofdstuk V, dat de jaren '50 en '60 uit de 19<sup>e</sup> eeuw behandelt, bespreekt in de inleiding de opleving van het intellectuele leven dankzij de literatuur.<sup>70</sup> Dit hoofdstuk bundelt, zoals de titel 'Polemics of the 1850s and 1860s' al aanduidt, essays van Russische schrijvers onder wie Dostojevski die reageren op belangrijke, voornamelijk politieke en maatschappelijke, situaties en elkaars essays over deze thema's. Het artikel van Leezenberg in NRC Handelsblad, 9 juni 2011, dat voor een deel een bespreking is van *A Documentary History* stelt dat de Russische 19<sup>e</sup>-eeuwse romanschrijvers dermate werden gezien als intelligentsia van die tijd, dat er grote ophef ontstond rond de incongruentie van Gogols roman *Dode zielen* met een essay dat hij later schreef.<sup>71</sup> De invloed van politiek, literatuur en filosofie was wederzijds en ook bij Dostojevski kunnen literatuur en filosofie niet los van elkaar gezien worden.

Levinas' verklaring omtrent zijn reden om zich in filosofie te verdiepen wil uiteraard geenszins zeggen dat bijvoorbeeld de problematiek rondom Raskolnikows schuld en boete aan

---

<sup>69</sup> Nemo, P. en Poirié, F. *Emmanuel Levinas aan het woord: elf gesprekken*, p. 27/28

<sup>70</sup> Leatherbarrow, W.J. en Offord, D.C. *A Documentary History of Russian Thought*, p. 193

<sup>71</sup> Leezenberg, M. *Hoe Duits is de Russische ziel? Een filosofische studie schept orde in het doen en denken van de klassieke Russische schrijvers*, NRC Handelsblad - boeken, 9 juni 2011

het begin stond van Levinas' notie van de derde; dit is geen causalistisch onderzoek. Veeleer wordt aangestipt dat een directe aanleiding voor Levinas om zich in filosofie te verdiepen Russische romans waren en dat Dostojevski in zijn tijd niet alleen gold als literair maar ook als filosofisch schrijver. De analyse van *Schuld en boete* wil niet per se ingaan op deze invloedsrelatie maar het is een relevante achtergrond waaruit blijkt dat de analyse niet precies binnen een kader past en waarmee het verband tussen Levinas en Dostojevski duidelijk wordt en de keuze voor een analyse van deze beide niet alleen thematisch blijkt te zijn.

### **3 Een analyse van Dostojevski's *Schuld en boete* aan de hand van Levinas' filosofie van de ander**

"La honte est dans le crime, et non dans le supplice."<sup>72</sup>

In *Schuld en boete* komt een aantal thema's zeer sterk naar voren. Van het begin tot het eind springen deze eruit en dragen ze de roman. Tevens raken deze thema's aan essentiële punten in Levinas' filosofie. De analyse waaruit dit hoofdstuk bestaat is bedoeld om met een filosofische benadering inzicht te geven in Raskolnikows daden en om Levinas' filosofie van de ander begrijpelijker te maken aan de hand van literaire voorbeelden. In de volgende paragrafen worden deze thema's genoemd, de situaties waarin ze voorkomen geïnterpreteerd en gekoppeld aan Levinas' filosofie. Dit essay onderscheidt zeven thema's met eventuele subthema's die hieronder worden uitgelegd op basis van hun plaats in de roman.

#### **3.1 Ik en de ander**

##### **3.1.1 Moord**

Gedurende het verhaal worden er verschillende redenen aangedragen waarom Raskolnikow de woekeraarster Aljona Iwanowna doodt (en haar zus Lisaweta, maar dat was een ongelukkig toeval en niet met voorbedachte rade). Een voor de hand liggende reden is geldnood maar dit wordt al snel door de gebeurtenissen ontkend omdat hij de buit ergens begraaft en hem niet spendeert. Een andere, utilistische reden is om ervoor te zorgen dat haar rijkdom in het bezit komt van alle armen die hun kostbaarheden bij haar verpand hebben. Deze drang naar een soort gerechtigheid lijkt in het begin van het boek de kracht te zijn die hem drijft, versterkt door een conversatie waarvan Raskolnikow getuige is: "Aan de ene kant een dom, zinloos, onverschillig, boosaardig ziek oud mens, dat geen mens nut oplevert, maar integendeel iedereen schade

---

<sup>72</sup> "De misdaad brengt de schande, niet de straf." – Voltaire, *Fragments d'Artémire*

berokkent (...), aan de andere kant –jonge, verse krachten die bij gebrek aan hulpmiddelen te gronde gaan en dat bij duizenden en overal! (...) Sla haar dood en neem haar geld (...). Voor één enkel leven duizend andere, uit verrotting en ontbinding geredde levens.”<sup>73</sup> Door deze redevoering die Raskolnikow ergens op een terras opvangt, overwint hij zijn aarzelingen en besluit tot de moord.

Pas veel later blijkt dat er een vrij grondige theorie ten grondslag ligt aan deze handeling. Dit is een theorie die hij in een periode vóór het begin van dit verhaal heeft ontwikkeld en gepubliceerd in een tijdschrift. Zijn gedachte is dat een ‘buitengewoon’ mens “in zichzelf het recht heeft zijn geweten het overschrijden van bepaalde beperkingen te veroorloven, echter alleen als het doorvoeren van een hem beheersende idee dit vereist.”<sup>74</sup> Omwille van de mensheid zijn deze buitengewone mensen zelfs verplicht om in hun gang buiten de gebaande paden eventuele obstakels uit de weg te ruimen. Dit gold voor grote leiders als Napoleon die alleen hun idee hebben kunnen realiseren ten koste van sommige anderen. Omdat ze hun doel met de wereld bereikt hebben moeten hun wandaden hun door de mensheid vergeven worden. De theorie is verder dat er twee categorieën mensen zijn: de lage die zorgt voor het demografische voortbestaan van de mens en de eigenlijke mens die de wereld naar haar doelen leidt. Beide soorten hebben gelijke (bestaans)rechten met het verschil dat de misdaden die deze laatste soort mensen begaat in nauwe samenhang met hun ‘buitengewone’ wezen moet worden begrepen. Raskolnikow wilde “zonder casuïstiek doden, alleen ter wille van [zich]zelf” om “te weten te komen of [hij] een luis [is] zoals alle anderen of een mens.”<sup>75</sup> Zijn vriend Razoemichin merkt op dat de misdaden vaak juridisch hoe dan ook veroordeeld worden, maar dat het veel gruwelijker is dat men dit bloedvergieten in overeenstemming kan brengen met zijn geweten.<sup>76</sup> Inderdaad zegt Raskolnikow enkele pagina’s verderop dat hij geen mens omgebracht heeft maar een principe en dat hij een gerust geweten heeft.<sup>77</sup> Dit is echter maar van korte duur. Zijn ziekte en koortsaanvallen komen niet alleen voort uit angst dat de anderen erachter zullen komen dat hij de moordenaar van de woekeraarster is maar ook uit een pregnant gevoel dat het verkeerd is wat hij heeft gedaan. Steeds meer realiseert hij zich dat hij met deze sociaal-politieke benadering van de mens de ander totaliseert en dat hij dit niet mag.

Levinas merkt in *Het menselijk gelaat* op “dat de geschiedenis niet oordeelt en dat zij, wanneer men ze op haar beloop laat, de ene misdaad na de andere begaat. Niets -geen enkele historische gebeurtenis- kan oordelen over een geweten.”<sup>78</sup> Dit wil zeggen dat Raskolnikows

---

<sup>73</sup> Dostojevski, F.M. *Schuld en boete*, p. 57-58

<sup>74</sup> Idem, p. 226

<sup>75</sup> Idem, p. 368

<sup>76</sup> Idem, p. 230

<sup>77</sup> Idem, p. 240

<sup>78</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 49



theorie over de buitengewone mens niet klopt. De daden van een mens kunnen niet (utilistisch) beoordeeld worden op hun uiteindelijke uitwerking op de wereld, maar moeten beoordeeld worden op de mate waarin ze de verantwoordelijkheid voor de ander nemen.

Raskolnikow concludeert dat hij even veel (of eigenlijk even weinig) waard is als Aljona en haar zus waren. Deze constatering berust echter niet op de waarde die mensen inherent hebben, of op de hoogte die Levinas de ander toekent, maar op zijn falen om de moord te rechtvaardigen. Doordat hij zich steeds afvraagt of hij recht heeft op de macht van de 'buitengewone' mens, heeft hij dat recht verspeeld precies omdat hij zich dat afvraagt. Op pagina 368, gedurende zijn biecht aan Sonja, zegt hij: "Als ik me dagen lang mijn hersens afpijnigde met de vraag of Napoleon het gedaan zou hebben of niet, voelde ik heel duidelijk dat ik geen Napoleon ben. (...) [Ik heb het recht niet] omdat ik precies zo'n luis ben als alle anderen."<sup>79</sup>

### 3.1.2 Geweten

Deze twijfels leiden tot een tweede belangrijk thema: geweten. Raskolnikow heeft een aantal ethische overwegingen die hij vrij theoretisch en inductief voor zichzelf heeft opgesteld. De in de vorige paragraaf vernoemde overweging dat hijzelf evengoed een luis is komt niet voort uit ideële overwegingen of een collectief aan waarden, maar is afgeleid uit zijn theorie. Toch is er een aantal plaatsen in de roman waar Raskolnikow blijk geeft van een ethisch bewustzijn, veelal omdat hij daardoor geplaagd wordt. Er speelt een bewustzijn van de inherente waarde van het leven, van anderen en van hemzelf. Van tevoren is hij bang dat zijn wil hem in de steek zal laten en hij niet zal kunnen doden, omdat hij zichzelf om te moorden over een grens moet duwen en voorvoelt dat iets hem daarvan zou kunnen weerhouden. Direct na de moord komt hij in de verleiding naar de politie te gaan inderdaad "uit ontzetting en afschuw over wat hij had gedaan."<sup>80</sup> Die ontzetting en afschuw keren steeds terug en hij overweegt enkele keren om de hand aan zichzelf te leggen, maar iets weerhoudt hem daarvan. Ook Sonja heeft overwogen om haar leven te beëindigen maar heeft dat nagelaten vanwege "de gedachte aan die anderen"<sup>81</sup>, de verantwoordelijkheid die ze heeft naar haar familie en ieder die van haar liefde en inkomsten afhankelijk is. Swidrigajlow is de enige die wel zelfmoord pleegt, waarvoor verschillende motieven zijn aan te wijzen. Als eerste boetedoening voor de misdaden jegens de ander die hij heeft begaan (de dood van zijn vrouw en van de knecht, de aanranding van Doenja en van Sonja); hij geeft zijn eigen leven op als vergelding. Swidrigajlow ziet een geestesverschijning van wijlen zijn vrouw aan wier dood hij vermeend schuldig is. Hij wordt gekweld door deze schuld. Een tweede motief zou kunnen zijn dat hij al zijn geld aan de armen heeft gegeven en dat zijn taak

---

<sup>79</sup> Dostojevski, F.M. *Schuld en boete*, p. 368-9

<sup>80</sup> Idem, p. 70

<sup>81</sup> Idem, p. 283

voor zijn naasten er nu op zit; toen zijn oude leven op het platteland niet meer bestond was hij naar de stad gekomen om onder anderen Doenja een beter leven te geven en dat heeft hij gedaan. Tot slot zou hij suïcide gepleegd kunnen hebben om Raskolnikow. Swidrigajlow wist dat Raskolnikow de moordenaar van de twee oude vrouwen was en sterft in zijn plaats om de schuld naar deze anderen te vereffenen. Hoe het ook zij, ondanks de altruïstische motieven gaan de gewetensbezwaren die Raskolnikow heeft bij zelfmoord voor Swidrigajlov niet op.

### 3.1.3 De blik van de ander

De blik van de ander wordt vaak met nadruk genoemd. Vaak is dit een puur fysieke aangelegenheid waarbij het ene personage het andere aankijkt. Dit is op zichzelf een veel voorkomend gegeven in literatuur en niet per se betekenisvol maar binnen deze aan Levinas gerelateerde thematiek is het opvallend. Voor Raskolnikow zijn alle blikken die hem aanstaren hoe dan ook betekenisvol omdat ze als het ware substituut zijn voor de ogen van de twee vrouwen die hij heeft vermoord. Door middel van de anderen klagen zij hem aan. Bovendien zegt Vinokurov in zijn essay *Levinas's Dostoevsky* dat de roman bestaat uit een serie rechtstreekse contacten tussen de personage, 'face to face', en hun gedachten hierover. Dit "embod[ies] the ethical dynamics of the response to the face."<sup>82</sup> Alain Toumayan voegt daaraan toe dat er in het Russisch twee woorden voor 'gezicht' zijn. Het ene duidt het fysieke gezicht aan terwijl het andere woord een transcendente, iconische connotatie heeft. Dostojevski maakt herhaaldelijk gebruik van dit tweede woord op plaatsen waar logischerwijs het gewone fysieke gezicht aangeduid zou worden.<sup>83</sup> Hij erkent dus het transcendente, totaliteit overstijgende van het gezicht van de ander.

Wanneer Raskolnikow bij Aljona Iwanowna binnenkomt kijkt de vrouw hem een ruime minuut stilzwijgend in de ogen. "En het kwam hem haast voor alsof er in haar ogen iets van hoon lag; alsof ze alles had doorzien."<sup>84</sup> Dit is natuurlijk zijn interpretatie, want de oude vrouw weet niet dat hij haar gaat doden maar "als ze hem ook nog maar een halve minuut zo zonder een woord te zeggen bleef aankijken" had hij weg moeten lopen omdat hij het niet meer kon doen. Hier is sprake van de eerder genoemde wilswakke die elke moordenaar naar verluidt ervaart voor de misdaad: eenmaal tegenover het slachtoffer zeggen zijn ogen: dood mij niet! Bij Lisaweta is dit appel er ook, "zij [staarde] hem onafgebroken aan"<sup>85</sup> en strekt haar hand naar hem uit maar hij aarzelt niet de bijl op te heffen en haar te doden -wellicht omdat hij die grens al over is.

Van niemand kan Raskolnikow het verdragen dat hij wordt aangekeken (bijvoorbeeld "Nastasja keek hem lange tijd aan (...) en hij vond het heel onprettig dat hij zo werd aangestaard;

---

<sup>82</sup> Vinokurov, V. *Levinas's Dostoevsky*, p. 322

<sup>83</sup> Toumayan, A. *"I More Than the Others": Dostoevsky and Levinas*, p. 65

<sup>84</sup> Dostojevski, F.M. *Schuld en boete*, p. 67

<sup>85</sup> Idem, p. 70

het had zelfs iets beangstigends voor hem.”<sup>86</sup>) behalve van Sonja wanneer die weet van zijn misdaad en ze beiden de grens van het vernietigen van een leven hebben overschreden. “Hij vond het prettig haar aan te kijken, waarom wist hij niet.”<sup>87</sup> In de ogen van de diepgelovige Sonja ziet hij een mogelijkheid om vergeven te worden door de mensen en door God. “Hij ontmoette haar blik, die geschrokken en in martelende bezorgdheid op hem was gericht; die blik was liefde, en zijn haat verdween als een schim.”<sup>88</sup> De ander beperkt onze vrijheid niet, maar vergroot die omdat de natuurlijke vrijheid van een totaliserend subject verandert in morele vrijheid (zie 1.3). “Onderweg naar [Sonja] toe had het hem geschenen of hij al zijn hoop op haar vestigde; hij had gehoopt bij haar althans een deel van zijn moeilijkheden kwijt te raken, en nu zij hem van ganser harte bleek toegedaan, voelde en wis hij plotseling dat hij er nog veel, veel ellendiger aan toe was dan eerst.”<sup>89</sup> Het oordeel over de misdaad ligt in de ogen van de ander maar de vergeving evenzo.

### 3.1.4 Schuld

Vanaf het moment dat hij de moord heeft begaan veroordeelt Raskolnikow zijn daad. Hij heeft vanaf dat moment voortdurend de neiging om zijn schuld op te biechten. Hij denkt steeds dat hij al gestraft wordt door bijvoorbeeld waanzin en hallucinaties en zoekt naar manieren van boetedoening. Hij wil het opbiechten aan de politiecommissaris Porfiri maar vindt dat hij aan de justitie geen schuld heeft dus Porfiri is niet de juiste om boete bij te doen; “Hoe zou ik nu tegenover hen een schuld hebben?”<sup>90</sup> Voor Sonja is justitie de derde tegenover wie hij wel degelijk een schuld heeft. Hij moet vergeving vragen aan de wereld (zie 3.3.2), naar de politie gaan en zijn straf van dwangarbeid ondergaan, dan kan hij vergeving ontvangen van God. Hier valt het verschil op tussen de titel van het boek in de oude vertaling, *Schuld en boete*, en de titel die de roman tegenwoordig draagt: *Misdaad en straf*. Is de moord een misdaad in juridische zin waar hij straf voor moet dragen of is het een schuld tegenover de ander waarvoor Raskolnikow op veel persoonlijker niveau moet boeten? “De misdaad brengt de schande, niet de straf,” luidt het aan Voltaire ontleende motto van dit hoofdstuk. Schuldig is Raskolnikow niet wanneer hij door het gerecht schuldig wordt bevonden maar op het moment dat hij een misdaad begaat omdat hij de ander ontkent.

Hij overweegt om zelfmoord te plegen maar op die manier zou hij weglopen voor zijn verantwoordelijkheden en bovendien zou hij dan nóg een leven vernietigen. Ook, en dit verlicht hem wel voor even, wil hij zijn schuld naar de ene mens opheffen door zijn verantwoordelijkheid

---

<sup>86</sup> Dostojevski, F.M. *Schuld en boete*, p. 100

<sup>87</sup> Idem, p. 162

<sup>88</sup> Idem, p. 359

<sup>89</sup> Idem, p.371

<sup>90</sup> Idem, p. 370

voor een ander mens wel na te komen. Wanneer vader Marmeladow, Sonja's vader, op sterven ligt scheidt Raskolnikow er groot behagen in het voortouw te nemen in de chaos rondom het sterfbed en het gezin financieel en praktisch te hulp te schieten. "'Ja, ik heb bloed aan mijn kleren... ik zit onder het bloed!' zei Raskolnikow met een eigenaardige gelaatsuitdrukking (...) geheel vervuld van dat ene, nieuwe, overlopende gevoel van het volle, machtige leven dat plotseling op hem af stroomde. Zo is het misschien een ter dood veroordeelde te moede, die opeens onverwachts hoort dat hij begenadigd is."<sup>91</sup> Hij krijgt zijn leven terug omdat hij het gezin geholpen heeft en vrijwel alle geld dat hij nog had aan hen heeft geschonken. Het bloed dat aan zijn kleren kleefde is niet meer van de oude woekeraarster dat hem aanklaagt, maar dat van Marmeladow dat hem vrij pleit omdat hij zijn verantwoordelijkheid voor de ander heeft genomen. Iets vergelijkbaars doet Loezjin, die met Doenja wil trouwen om haar armoede en zich op die manier als weldoener een moreel goed mens voelt (deze pragmatische naastenliefde doet denken aan de pathologische hoofdpersoon van Camus' *De Val*, die bijvoorbeeld een oude dame wil helpen oversteken en ieder die hem daarin voor zou kunnen zijn opzij duwt). De naastenliefde is dan een middel om zichzelf beter te voelen en is niet gericht op de ander als ander.

## **3.2 Ik, de ander en de maatschappij**

### **3.2.1 Verantwoordelijkheid**

In *Schuld en boete* komt de vraag wat je voor de ander kunt en moet doen een aantal keer naar voren, zowel op individueel als op maatschappelijk niveau (Dostojevski schreef immers in een Rusland waarin de schrijvers het voortouw namen in de politieke opinie), bijvoorbeeld wat betreft armoede, vriendschap en hulpverlening. Veelal komt deze vraag ter sprake wanneer een personage iets voor een ander heeft gedaan waarbij hij soms zelf iets moet inleveren en zich daar achteraf bij afvraagt waarom hij dat gedaan heeft. "[W]aarom heb ik eigenlijk mijn hulp aangeboden? Heb ik recht op een dergelijke hulp?"<sup>92</sup> vraagt Raskolnikow zich af nadat hij een beschonken meisje wat geld heeft gegeven en erop heeft toegezien dat zij naar huis wordt gebracht door een agent. Deze vraag laat hij onbeantwoord. Porfiri geeft zijn opinie omtrent waarom hij die hulp níet had moeten bieden: "Als mij tot nu toe is gezegd: 'Hebt uw naasten lief!' en ik heb dus mijn naaste lief, waartoe leidt dat? (...) Dat leidt ertoe dat ik mijn jas in tweeën scheurde en de ene helft aan mijn naaste gaf en dat we dus beiden half naakt bleven (...). De wetenschap zegt echter: 'Hebt in de eerste plaats uzelf lief, want alles op de wereld is op persoonlijk belang gebaseerd.'"<sup>93</sup> Zijn conclusie wat betreft naastenliefde is: "Als ik dus voor

---

<sup>91</sup> Dostojevski, F.M. *Schuld en boete*, p.161

<sup>92</sup> Idem, p. 45

<sup>93</sup> Idem, p. 128

mijzelf de kost alleen verdien, dan werk ik juist daardoor in zekere zin ook ten bate van alle anderen en dan bereik ik dat mijn naaste iets meer krijgt dan een halve jas, en wel niet op grond van de persoonlijke vrijgevigheid van een willekeurig individu, maar op grond van de algemene welstand.”<sup>94</sup> In deze buitengewoon totaliserende benadering van naastenliefde wordt de *blik* van de ander totaal genegeerd. De directe en primaire verantwoordelijkheid die ik heb naar de ander en waartoe ik word uitgenodigd wordt ontkend als ik de ander via de totaliteit van de maatschappij benader.

In een ruzie tussen Razoemichin en Porfiri uit Razoemichin zijn kritiek op het heersende idee van de mens: “[A]ls je maar normale maatschappelijke toestanden kunt scheppen, dan verdwijnen met één slag alle misdaden, want dan is er immers niets meer om tegen te protesteren en dan worden alle mensen plotseling braaf. Met de menselijke natuur wordt daarbij totaal geen rekening gehouden.”<sup>95</sup> Porfiri zegt dat milieu verantwoordelijk is voor misdaad, Razoemichin kent de dader de volle verantwoordelijkheid toe; hij zegt dat een misdaad net zomin afhangt van het milieu als de kleur van Porfiri’s wimpers afhangt van de hoogte van de klokketoren van St.-Petersburg.<sup>96</sup> Razoemichin benadert Levinas’ filosofie van de ander het dichtst. Zijn betoog op pagina 222-223 is een pleidooi tegen een maatschappij die het individu totaliseert en hem de verantwoordelijkheid voor zichzelf ontzegt.

Hoewel Raskolnikow een moraal heeft die absoluut niet strookt met Levinas’ filosofie benadert hij wel een probleem dat met diens notie van verantwoordelijkheid samenhangt. Wanneer hij Razoemichin toebijt: “Wat heb je er toch aan, iemand weldaden te bewijzen die ronduit spuugt op je weldaden?”<sup>97</sup> roert hij de onduidelijkheid aan die de verantwoordelijkheid voor de ander heeft; waartoe nodigt de ander precies uit? Wat doe ik wanneer iemand met rust gelaten wil worden maar ik denk dat hij hulp nodig heeft? Swidrigajlov benadert dit punt wanneer hij spreekt over zijn intimidatie van Doenja: “De hele vraag is deze: ben ik een monster of ben ik zelf slachtoffer? (...) De rede laat zich nu eenmaal gemakkelijk door de hartstocht onderwerpen, en ten slotte heb ik niemand méér schade toegebracht dan mijzelf.”<sup>98</sup> Hoe kan ik weten wat het appel van de ander precies inhoudt en of ik daar goed op reageer? Deze onzekerheid maakt Raskolnikow zeer onrustig: “Zijn leven lang is men afhankelijk van de ander. Dan kan men zich beter meteen opknopen!”<sup>99</sup> en verderop tegen zijn zus: “[J]ij loopt zelf op het ogenblik met zulke plannen rond om iemand anders te helpen! (...) Ga je tot een bepaalde grens en overschrijd je die

---

<sup>94</sup> Dostojevski, F.M. *Schuld en boete*, p. 128

<sup>95</sup> Idem, p. 222

<sup>96</sup> Idem, p. 223-4

<sup>97</sup> Idem, p. 144

<sup>98</sup> Idem, p. 245-6

<sup>99</sup> Idem, p. 140

niet, dan maak je jezelf ongelukkig, overschrijd je die grens wel, dan maak je jezelf misschien nog ongelukkiger.”<sup>100</sup> Hulp aan de ander maakt mij altijd ongelukkig en dat is waarom Porfiri zich verschuilt achter zijn theorie van naastenliefde door middel van de ‘algemene welstand’.

### 3.2.2 Over de grens

Nadat Raskolnikow de moord heeft begaan voelt hij een onoverbrugbare afstand tussen hem en alle anderen. Het voelt alsof hij met de moord een grens is overgegaan die hem nu scheidt van de andere mensen. “Nu werd hij (...) gewaar dat hij juist nu minder dan ooit in staat was met iemand, wie dan ook, van mens tot mens om te gaan.”<sup>101</sup> Hij “bekeek de gezichten en voelde behoefte (...) met al die mensen in gesprek te komen. Maar ze bemoeiden zich helemaal niet met hem.”<sup>102</sup> Dit brengt hem in een staat van eenzaamheid omdat hij zich met niemand meer kan identificeren maar de onthechting bewerkstelligt ook een gevoel van onaantastbaarheid: “Voor geen mens ben ik meer bang, voor niemand!”<sup>103</sup> Hij maakt geen deel meer uit van de maatschappij en haar justitionele instellingen en de moord die hij heeft gepleegd valt buiten de grenzen van het rechtssysteem; hij hoeft geen verantwoording meer af te leggen. De enige met wie hij zich nog verbonden voelt, is Sonja. Zij heeft zich voor het financiële welzijn van haar familie geprostitueerd en Raskolnikow vraagt daarom aan haar: “Heb je niet hetzelfde gedaan als ik? Jij hebt ook een grens overschreden. Je hebt de hand aan jezelf gelegd, een leven vernietigd... weliswaar je eigen leven, maar dat maakt geen verschil.”<sup>104</sup> Raskolnikow zegt hier met zo veel woorden dat ik ook een ander ben (via de derde) en dat ik ook naar mezelf een verantwoordelijkheid heb. Het is net zo erg mijzelf geweld aan te doen als een ander en daarmee bevinden Sonja en hij zich in dezelfde situatie.

Raskolnikow wilde de grens over tussen de gewone mensen en de buitengewone mensen. Naderhand realiseert hij zich echter dat het een grens was tussen mensen en niet-mensen: “Mezelf heb ik vermoord, maar niet haar! Met één slag heb ik mezelf voorgoed verbrijzeld!”<sup>105</sup> want: “Hoe kan men nu leven zonder nog iemand te hebben waar men bij hoort?” Door de moord ziet hij in dat de ander niet een schakel is in de totaliteit, maar een individu en dat hij een radicale fout heeft begaan. De droom die hij later heeft waarin hij de oude vrouw nogmaals doodt en zij hem uitlacht, symboliseert de onmogelijkheid de ander te totaliseren door middel van moord.

---

<sup>100</sup> Dostojevski, F.M. *Schuld en boete*, p. 196

<sup>101</sup> Idem, p. 96

<sup>102</sup> Idem, p. 135

<sup>103</sup> Idem, p. 132

<sup>104</sup> Idem, p. 288

<sup>105</sup> Idem, p. 369

### 3.3 Ik, de ander en God

#### 3.3.1 Schuld en boete

Religie, christendom, speelt een bescheiden maar belangrijke rol, vooral in de gedaante van Sonja. God is voor Raskolnikow in eerste instantie net als justitie een derde van wie hij zich door de moord heeft verwijderd. "Hij wilde op zijn knieën vallen om te bidden, maar begon te lachen - niet om het gebed maar om zichzelf. (...) 'Als ik verloren ben, dan ben ik nu eenmaal verloren, het doet er niets meer toe!'"<sup>106</sup>

Sonja ziet God ondanks alle ellende om haar heen als iemand die geen kwade dingen toestaat: "'Dat kan God immers niet toelaten!' (...) 'Bij anderen laat Hij het toch ook toe.' 'Nee, nee! Poletsjka zal Hij daarvoor behoeden!' riep ze buiten zichzelf. 'Och, misschien is er wel helemaal geen God.'"<sup>107</sup> Haar blinde vertrouwen, ondanks alles, verwondert en intrigeert hem: "'Alles geeft Hij mij!' fluisterde Sonja snel en ze sloeg haar ogen neer. 'Dus die weg is het! Dat is dus de oplossing!' dacht hij, terwijl hij Sonja met levendige belangstelling opnam. (...) Je zou haast zelf ook zo eentje worden! Zo iets werkt aanstekelijk!"<sup>108</sup>

Raskolnikow en Sonja vinden elkaar in de grens die ze overschreden hebben. Zij overtuigt hem er echter van dat het geen overschrijding zonder terugkeer is: hij moet de moord opbiechten en om vergeving smeken. In die boetedoening wil zij hem vergezellen; ze zullen samen het kruis dragen (in letterlijke zin draagt hij het hare om zijn hals ("Van cypressehout, zoals het gewone volk het draagt"<sup>109</sup>) en zij dat van Lisaweta). Hij vertrekt naar Porfiri om zichzelf aan te geven, meer door haar aangespoord dan uit innerlijke overtuiging. Ook tijdens zijn gevangenschap legt hij geen enkele belangstelling aan de dag voor zijn leven, zijn omstandigheden en de anderen in ballingschap. In zijn koortsachtige episode in de gevangenis herhaalt hij voor zichzelf nogmaals zijn wrokkige overtuiging: "zijn verstokt geweten kon in het verleden geen enkele afgrijselijke schuld vinden, behalve dan die 'vergissing'... "een zinloos vonnis waarvan hij de rechtvaardigheid had te erkennen"... "O, wat zou een dergelijk berouw hem welkom zijn geweest! (...) Maar hij had geen berouw over zijn misdaad."... "Alleen op dit punt voelde hij zich schuldig: dat hij niet had volgehouden."<sup>110</sup> Na ongeveer anderhalf jaar van onverschillig wegteren en verschillende bezoeken van Sonja, die hem al die tijd trouw blijft, komt daar zonder noemenswaardige redenen radicaal verandering in: "De liefde had hen gewekt, het hart van de een bevatte onuitputtelijke levensbronnen voor het hart van de ander."<sup>111</sup> Raskolnikow wordt eindelijk rustig, maakt contact met zijn medegevangenen, begint haar geloofsovertuiging over te

---

<sup>106</sup> Dostojevski, F.M. *Schuld en boete*, p.80

<sup>107</sup> Idem, p.280-281

<sup>108</sup> Idem, p.284-5

<sup>109</sup> Idem, p.456

<sup>110</sup> Idem, p. 472-3

<sup>111</sup> Idem, p.477-8

nemen en de ellende en zijn wandaden tegenover Sonja kwellen hem niet meer want hij weet “immers met welke alomvattende liefde hij haar van dit ogenblik af aan al dat leed zou vergoeden.”<sup>112</sup>

### 3.3.2 Vergeving

Levinas is erg duidelijk over hoe vergeving plaats heeft binnen de relatie met de ander. Zijn kritiek op het christendom centreert zich hierin. Volgens Levinas heeft het christendom te veel aandacht voor het hiernamaals. De drijfveer voor christelijke religie zou angst voor de dood zijn en het streven om in de hemel te komen (denk bijvoorbeeld aan de aflaten). Jezus spreekt herhaaldelijk over ‘het koninkrijk Gods’ (de wereld na deze waar men nu al naar moet streven. Elk handelen is van dit streven doortrokken.)<sup>113</sup> terwijl er in de Thora maar zelden een verwijzing naar het hiernamaals te vinden is en de profeten en rechters veel meer bezig zijn met het onrecht in de samenleving. Het streven naar de hemel is een egologische drijfveer, terwijl het bestrijden van het onrecht veel meer aandacht besteedt aan de verantwoordelijkheid ten opzichte van de ander. Dit verschil in motivatie vindt zijn weerslag in de benadering van vergeving. Het christendom ziet de zonde als een schuld naar God, denk bijvoorbeeld aan de voornoemde passage “alles wat jullie voor een van deze onaanzienlijken niet gedaan hebben, hebben jullie ook voor mij niet gedaan”. Vergeving van zonden is een sacramentele aangelegenheid waarbij geen verschil bestaat tussen zonde ten opzichte van God en zonde ten opzichte van de ander, getuige deze bede in het Onze Vader: “Vergeef ons onze schulden, zoals ook wij hebben vergeven wie ons iets schuldig was.”<sup>114</sup> De dader kan altijd goddelijke vergeving ontvangen, ook als hij (nog) niet vergeven is door de ander. Er is hierin een verschil tussen het katholicisme en het protestantisme maar beide delen het verschil met de joodse benaderingswijze van vergeving, namelijk het feit dat het christendom Jezus als verlosser ziet: Jezus is gestorven voor onze zonden; de christen is bij voorbaat al vergeven.

De joodse God ontzegt de mens echter zijn verantwoordelijkheid niet: “[E]en zonde die tegen een mens begaan is, kan alleen door de mens die eronder geleden heeft, vergeven worden; God kan dat niet. Tot eer van zijn eigen moraliteit en tot eer van de mondige mens is God hier machteloos.<sup>115</sup>” Met de vergeving bij voorbaat wordt de integriteit van de dader geschonden en

---

<sup>112</sup> Dostojevski, F.M. *Schuld en boete*, p.478

<sup>113</sup> Bijv. “De tijd is aangebroken, het koninkrijk van God is nabij: kom tot inkeer en hecht geloof aan dit goede nieuws.” (Marcus 1:15), “Wie de hand aan de ploeg slaat en achterom blijft kijken, is niet geschikt voor het koninkrijk van God.” (Lucas 9:62) en “Zelfs het stof van uw stad dat aan onze voeten kleeft, vegen we van ons af als aanklacht tegen u; maar bedenk wel: het koninkrijk van God is nabij!” (Lucas 10:11)

<sup>114</sup> Mattheüs 6:12, De Nieuwe Bijbelvertaling

<sup>115</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 53



het slachtoffer wordt beledigd. “Een wereld waarin de vergeving almachtig is, wordt onmenselijk.”<sup>116</sup>

Hoewel duidelijk christelijk erkent *Schuld en boete* de noodzaak van vergeving door de ander die geschonden is. Sonja zegt dat Raskolnikow Gods vergeving nodig heeft en die ook kan krijgen maar niet voordat hij zijn boete heeft gedaan tegenover de ander: “Ga ogenblikkelijk naar een kruispunt, buig en kus eerst de aarde die je bezoedeld hebt; buig dan voor de hele wereld, naar alle vier windstreken en zeg daarbij hardop, zodat iedereen het kan horen: ‘Ik heb vermoord!’ Dan zal God je weer leven schenken.”<sup>117</sup> Haar overtuiging omtrent mogelijke vergeving centreert zich op het Bijbelverhaal van Lazarus dat enkele keren aangehaald wordt en een metafoor is voor de situatie van Raskolnikow. Lazarus, een vriend van Jezus, ligt na een kort ziekbed op sterven. Jezus wordt gevraagd te komen maar hij is te laat: Lazarus is gestorven. Jezus wekt hem echter na enkele dagen uit de dood en zegt daarbij: “Wie in mij gelooft, zal leven, al ware hij ook gestorven.”<sup>118</sup> Raskolnikow was ziek (hij overwoog de moord), Jezus kwam te laat (hij werd niet weerhouden door ethische of religieuze overwegingen), hij stierf (hij doodde de vrouw) maar Jezus wekt hem alsnog tot leven omdat hij gelooft (hij heeft berouw en ziet door zijn boete de ander) en hij keert terug uit de dood (hij krijgt een nieuwe toekomst). Ondanks alle radicaal verschillende benaderingen van de ander, Raskolnikows theorie over de mens als luis en het onvermogen de ander wel te doen dat bijna alle personages tonen zullen Levinas en Dostojevski het hierover eens zijn: er is altijd hoop. Niet zonder meer -wie schuld heeft moet boete doen- maar er is altijd een mogelijkheid tot terugkeer.

---

<sup>116</sup> Levinas, E. *Het menselijk gelaat*, p. 46

<sup>117</sup> Dostojevski, F.M. *Schuld en boete*, p. 369

<sup>118</sup> Idem, p. 286

## Conclusie

De grondbeginselen van Levinas' filosofie van de ander zijn helder. Ik ben een totaliserend wezen dat mij de wereld en de dingen toeëigen. Eén ding onttrekt zich door zijn alteriteit aan dit totaliseren: de ander. De ander doet een appel op mij, niet actief maar door middel van zijn naakte gelaat. Dit gelaat zegt: dood mij niet. Tevens nodigt het mij positief uit verantwoordelijkheid te nemen, waarbij mijn vrijheid niet wordt ingeperkt maar uitgebreid. De ander verschaft mij door zijn andersheid toegang tot het transcendente. De relatie met de ander staat niet op zich maar is gesitueerd ten overstaan van de derde: de maatschappij van alle andere anderen. Hierin is ook God een ander, die zich manifesteert door de Thora en de ander. Ik sta dus als totaliserend wezen in een wereld waarin ik een verantwoordelijkheid heb voor de ander, waarbinnen God een bijzondere ander is aangezien hij mijn relatie met de andere mens overkoepelt met zijn wet.

De analyse van *Schuld en boete* aan de hand van Levinas' filosofie staat in een traditie waarin de relatie tussen literatuur en filosofie geïntegreerd wordt. Er zijn verschillende standpunten zoals dat van Nussbaum dat literaire werken wil inlijven in de filosofie op grond van hun ethische waarde, waar Eldridge ethiek door literatuur ziet op grond van de narratieve gelijkheid tussen romans en het leven. Er zijn verschillende werkwijzen zoals die van Berel Lang die het neutralist en het interactionist model introduceert; Lamarque en Olsen onderscheiden filosofie door literatuur en filosofie in literatuur; Skilleås concludeert dat literatuur kan tonen dat filosofische problemen niet alleen filosofisch zijn maar dat ze zich ook in de werkelijkheid (tussen mensen) bevinden. Van Stralen beschrijft het causalistische, het analogische, het autonomistische en het hermeneutische model. Het laatste, waarin filosofie de open plekken die inherent in literatuur bestaan invult, werd het meest bruikbaar geacht voor deze analyse. De relatie tussen literatuur en filosofie moet uiteindelijk echter per geval worden bekeken.

Levinas' filosofie van de ander, die in hoofdstuk een theoretisch uiteengezet is als fundamenteel en onvermijdelijk, geeft een helder beeld van mijn relatie met de ander en de verantwoordelijkheid die ik voor hem en mijzelf moet dragen. In de praktijk van Dostojevski's *Schuld en boete* blijkt de relatie tussen mij en de ander echter veel gecompliceerder. De literaire werkelijkheid brengt problemen aan het licht die in de theoretische omgeving van Levinas' filosofie niet zichtbaar waren. In de weerbarstige vriendschap tussen Raskolnikow en Razoemichin word ik voor de vraag gesteld wat ik nog kan als de ander mijn hulp niet wil en als de ander Levinas' notie van verantwoordelijkheid niet onderschrijft maar radicaal andere

opvattingen heeft over de ander. Razoemichin kan Raskolnikow niet ter verantwoording roepen omdat deze het recht van de ander en de macht van justitie niet erkent.

Aan de andere kant wordt de fundamentele geldigheid van Levinas' filosofie getoond. Raskolnikow ontkent de hoogheid van de ander en het appel dat deze op hem doet. Om deze reden kan hij de moord plegen maar vervolgens kan hij hier niet mee leven. Hij wordt gekweld door een knagend besef dat hij een grondige fout heeft gemaakt. Uiteindelijk heeft hij pas weer vrede met zichzelf als hij schuld heeft bekend tegenover de ander en boete heeft gedaan voor zijn misstap.

In weerwil van een aantal praktische problemen van Levinas' filosofie, het verschil in opvattingen tussen Levinas en de personages in *Schuld en boete* en het feit dat het een literair en een wijsgerig verhoog betreft, zijn beide het over één ding eens: "iedereen is verantwoordelijk voor iedereen, maar ik ben meer verantwoordelijk dan iedereen."

## Literatuurlijst

### 1 Levinas – Filosofie van de ander

- Duyndam, J. 2007 *Levinas en het gelaat* in: *Kunst en wetenschap* 16, p. 13-14
- Duyndam, J. en Poorthuis, M. 2003 *Levinas* in de serie: *Kopstukken filosofie*, Rotterdam: Lemniscaat
- Hand, S. 1989 *The Levinas Reader*, Oxford: Blackwell Publishing
- Katz, C.E. 2001 *The Voice of God and the Face of the Other: Levinas, Kierkegaard, and Abraham* in: *The Journal of Textual Reasoning*, vol. 10, Penn State University
- Levinas, E. 1969 *Het menselijk gelaat*, Baarn: Uitgeverij Ambo
- Levinas, E. 1966 [1961] *Totaliteit en het oneindige*, Rotterdam: Lemniscaat
- Nederlands Bijbelgenootschap 2004 *De Nieuwe Bijbelvertaling*
- *Jij die mij aanziet* - Interview met Emmanuel Levinas, door Guwy, F., IKON 1986

### 2 Literatuur en filosofie – een theoretische verantwoording

- Leatherbarrow, W.J. en Offord, D.C. 1987 *A Documentary History of Russian Thought*, Michigan: Ardis Publishers
- Levinas, E. 1987 [1982] *Ethisch en oneindig: gesprekken met Philippe Nemo*, Kampen: Kok Agora
- Nemo, P. en Poirié, F. 2006 *Emmanuel Levinas aan het woord: elf gesprekken*, Uitgeverij Ten Have
- Nussbaum, Martha 1990 *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press
- Skilleås, O.M. 2001 *Philosophy and Literature*, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd
- Stralen, J.J.M. v. *Zelfontplooiing en scepsis, de filosofie en de literatuur van het existentialisme na de Tweede Wereldoorlog*
- Stralen, J.J.M. v. *Literatuur voor filosofen*
- Leezenberg, M. *Hoe Duits is de Russische ziel? Een filosofische studie scheidt orde in het doen en denken van de klassieke Russische schrijvers*, NRC Handelsblad - boeken, 9 juni 2011

### 3 Een analyse van Dostojevski's *Schuld en boete* aan de hand van Levinas' filosofie van de ander

- Dostojevski, F.M. 1961 [1866] *Misdaad en straf/Schuld en boete*, Wageningen: L. J. Veen B.V.
- Toumayan, A. 2004 *I More Than the Others* in: *Yale French Studies* 104, *Encounters with Levinas*, Yale University
- Vinokurov, V. 2003 *Levinas's Dostoevsky* in: *Common Knowledge* 9:2, Duke University Press