

Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XXV, december 2020

ISSN 2542-3894

Inhoud

1. <u>Woord vooraf</u> – Joachim Duyndam en Renée van Riessen.....	1
2. <u>Introductie op <i>Van zichzelf bevrijd</i></u> – Lieke Werkman.....	2
3. <u>De transcendentie van het goede, en het goede van transcendentie</u> – Joachim Duyndam.....	4
4. <u>Bomen over bladeren. Het kunstwerk als besloten en open</u> – Onno Zijlstra.....	9
5. <u>Identiteit als onteigening. Zelfverlies en ouder worden</u> – Frits de Lange.....	14
6. <u>Zie de mens! Solidariteit bij Levinas en Primo Levi</u> – Joyce Rondaij.....	20
7. <u>Zin van/zin in werk. Heen en weer tussen Levinas en Gerhardt</u> – Renée van Riessen.....	24
8. <u>De kracht van de kleine goedheid</u> – Renée van Riessen.....	32
9. <u>Personalia van de auteurs</u>	39
10. <u>Colofon</u>	40

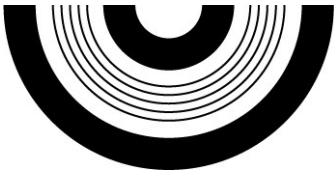
Woord vooraf

Joachim Duyndam en Renée van Riessen

Voor u ligt – of straalt u vanaf een scherm tegemoet – de 25^e jaargang van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. Deze jaargang is grotendeels gewijd aan besprekingen en commentaren in reactie op het boek *Van zichzelf bevrijd: Levinas over transcendentie en nabijheid* van Renée van Riessen, dat in 2019 verscheen. Na een introductie door Lieke Werkman komen achtereenvolgens Renées vakbroeders Joachim Duyndam, Onno Zijlstra, Frits de Lange, en haar promovenda Joyce Rondaij (intussen gepromoveerd in 2020) aan het woord, waarna Van Riessen zelf reageert. In de inhoudsopgave hierboven ziet u welke aspecten door hen worden besproken. Deze jaargang sluit af met een uitgebreide recensie door Renée van Riessen van het recente boek *Geen toekomst zonder kleine goedheid* van Roger Burggraeve.

Door de Corona-crisis konden in 2020 helaas geen studiedagen worden belegd. Wij hopen van harte dat wij in 2021 de eerder geplande studiedag over Levinas en Buber kunnen laten doorgaan. Daaraan gerelateerde artikelen zullen dan verschijnen in een volgende jaargang van onze Mededelingen.

De redactie wenst u veel genoegen met dit nummer, en ziet zoals altijd uit naar reacties.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XXV, december 2020

ISSN 2542-3894

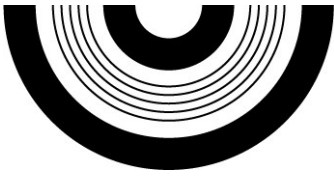
Introductie op *Van zichzelf bevrijd*

Lieke Werkman

Bij haar afscheid van de Protestantse Theologische Universiteit in december 2019 organiseerde de universiteit een symposium rond het eerder dat jaar gepubliceerde boek van Renée van Riessen: *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie en nabijheid*. Bij die gelegenheid leidde de voorzitter van het symposium, Lieke Werkman, het boek als volgt in:

Ter introductie kort iets over het boek, dat u misschien wel of nog niet hebt gelezen. Na de dissertatie over Levinas uit 1991 en het Engelstalige boek *Man as a Place of God* uit 2007 wilde Renée graag ook nog een Nederlandstalig boek over hem schrijven. Dat werd *Van zichzelf bevrijd*. Het laat zich lezen als een inleiding in het denken van Levinas. Bekende noties als de ervaring van het gelaat van de ander dat een moreel appel op mij doet en mij daarmee verantwoordelijk maakt, worden erin uitgelegd. Dat uitleggen gebeurt voortdurend in de context van het debat dat Levinas in zijn werk impliciet of expliciet voerde met andere denkers uit zijn tijd als Heidegger, Rosenzweig en Ricoeur. Het boek laat zich daarom ook lezen als een geschiedenis van in elk geval een deel van de westerse filosofie van de 20^e eeuw.

De titel *Van zichzelf bevrijd* geeft aan met welke lens Renée van Riessen het denken van Levinas wil interpreteren. In dat denken, dat volgens velen vooral draait om de gerichtheid op de ander, is volgens haar ook een vraag aan de orde die daaraan nog voorafgaat, namelijk hoe een mens loskomt van de last van het steeds maar vragen naar zichzelf. Dat is een last, bijna een tragisch noodlot van de mens die, met de dood op de hielen, authentiek wil, moet en zal leven. Renée brengt die last in verband met de erfenis van de filosofie van Heidegger voor wie leven altijd ook 'Sein zum Tode' is. Ze ziet hem echter ook ingebakken in onze eigen hedendaagse cultuur. Dat voortdurende zoeken naar het authentieke zelf noemt Renée een last omdat wie alleen maar op zoek is naar zichzelf ook alleen maar zichzelf kan tegenkomen met alles waarin zij/hij verstrikt is geraakt en die daarom geen toekomst heeft, omdat er nooit iets nieuws kan beginnen. Daar tegenover is het precies de ontvankelijkheid voor het andere/de ander, in de verschillende gedaanten waarin dat andere zich kan aandienen, die een mens bevrijdt van de last zichzelf te moeten zijn. Dat is bevrijdend, omdat het toekomst mogelijk maakt. Deze onteigening van het subject

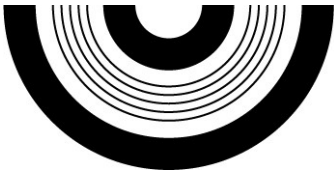


Levinas Studiekring

verbindt Renée met Levinas' interpretatie van schepping als ontleding of *kenosis* van God. In de christelijke traditie wordt *kenosis* in verband gebracht met de incarnatie en gaat het erom dat Christus afstand doet van bepaalde goddelijke eigenschappen. Bij Levinas gaat het erom dat God zichzelf in de schepping klein maakt om zodoende ruimte te maken voor een zelfstandige mens die geheel anders is dan God zelf. Door deze contractie bevrijdt God ook zichzelf van zichzelf, dat wil zeggen van zijn God-heid en verhevenheid. God wil niet aanbeden worden, Hij ziet af van de hoogste plaats aan de top van de zijns piramide.

Een van de allereerste dingen die ik Renée 25 jaar geleden heb horen zeggen was dat in het joodse denken God geen God wil zijn als de goden, en die gedachte vinden we in dit boek overal terug. God komt daar ter sprake waar geschreeuwd wordt om gerechtigheid. Renée verbindt beide bewegingen via de notie van het geschapen zijn van de mens in het beeld van God. God en mens maken ruimte voor elkaar door zichzelf kleiner te maken. Het bijzondere van deze beweging is dat God zich daardoor afhankelijk maakt van de mens. Zijn relatie met de menselijke werkelijkheid is afhankelijk van die momenten waarin het normale menselijke bestaan een andere wending neemt of wordt verstoord, onderbroken of zelfs getraumatiseerd door iets wat de normale gang van zaken overstijgt. Die momenten blijken steeds de momenten te zijn waarop een in zichzelf opgesloten mens geraakt wordt door iets wat hem zich doet richten op de ander en dat zijn ook precies de momenten waarop er iets van God oplicht in de werkelijkheid.

In het eerste hoofdstuk legt Renée deze nadruk op *kenosis* uit, maar hij komt in alle hoofdstukken terug die, elk afzonderlijk, maar ook in samenhang, de implicaties ervan duidelijk maken. En die zijn er. Zij geven te denken, zeker ook over de manier waarop theologen God ter sprake brengen. De bijdragen in dit nummer zullen een aantal daarvan belichten en met het vertrek van Renée zijn we nog lang niet klaar met wat zij ons in dit boek voorhield.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XXV, december 2020

ISSN 2542-3894

De transcendentie van het goede, en het goede van transcendentie

Joachim Duyndam

Ruim drieëntwintig jaar geleden opende ik mijn proefschrift met deze zinnen:

“De meest grandioze en diepzinnige gedachte van de filosofie – de idee die haar van begin tot einder voortdrijft – is Plato’s idee van het goede. Plato’s idee van het goede is de idee van de transcendentie van het goede. De idee dat het goede – of in de vertaling van Gerard Koolschijn: waarde – niet is, maar *epekeina tès ousias* ligt, buiten het zijn, of het zijn voorbij.”¹

Bij alles wat we denken en doen, zegt Socrates in deze passage van de Politeia (rond 509b), hebben we een besef is wat goed is om te doen en te denken, al was het maar omdat het goed is voor onszelf. Maar wat uiteindelijk goed is, écht goed, algemeen goed, goed voor iedereen, dat weten we niet, en dat kunnen we niet weten, omdat het goede transcendent is ten opzichte van ons weten, zelfs transcendent (*epekeina*) ten opzichte van wat *is* (*ousía*).

Ik begin met deze meest grandioze idee van de filosofie, met deze herinnering aan Plato, omdat transcendentie ook een belangrijk motief is in het werk van Renée van Riessen, misschien wel het belangrijkste motief. Al sinds haar proefschrift uit 1991², via haar werk over kenosis³, tot aan haar jongste boek⁴, is transcendentie het eigenlijke onderwerp van haar werk. Renée’s werk heeft veel betekend voor het denken en verhelderen van transcendentie bij Levinas. Ik reken hierbij trouwens ook haar werk als dichter.⁵ Ik wil in dit artikel nader ingaan op haar notie *Van Zichzelf Bevrijd*, daarop nader reflecteren, en daar ook Plato bij betrekken. Iets zeggen over het grote culturele en maatschappelijk belang van deze notie.

Allereerst: transcendentie is een relatiewoord. Transcendent is transcendent *ten opzichte van* (onze kennis, onze greep). Iets is niet op zichzelf transcendent, zelfs God niet. Ook God is transcendent in relatie tot ons. Van Plato leren we dat transcendentie een relatie is waaraan we moeten worden herinnerd. Niet alleen is herinnering voor Plato een teken van de waarheid van deze idee, maar blijkbaar – als het waar is dat we *moeten* worden herinnerd – zijn we geneigd deze relatie van transcendentie te vergeten. Hoe komt

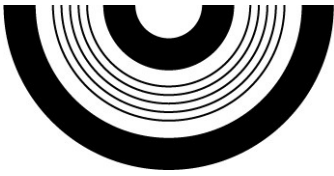
1. Joachim Duyndam (1997), *Denken, passie en compassie. Tijdreizen naar gemeenschap*. Kampen: Kok Agora.

2. Renée van Riessen (1991), *Erotiek en dood, met het oog op transcendentie in de filosofie van Levinas*. Kampen: Kok Agora.

3. Renée van Riessen (2007), *Man as a Place of God. Levinas’ Hermeneutics of Kenosis*. Amsterdam Studies in Jewish Thought 13. Dordrecht: Springer.

4. Renée van Riessen (2019), *Van zichzelf bevrijd: Levinas over transcendentie en nabijheid*. Amsterdam: Sjabbolet.

5. O.a. de dichtbundels *Jagend licht* (1984); *De vrouw en de trommel* (1987); *Gevleugeld/ontvleugeld* (1996)



dat? Misschien heeft dat iets te maken met de cultuur van het zelf waar we vandaag in leven, waarin alles wordt verwacht van individuele vrijheid en de individuele verantwoordelijkheid voor het eigen leven, en waarin niets zo heilig is als het zelf. In ons hedendaagse zelfbeeld zijn wij regisseur en meester van ons bestaan, zelfbewuste zelfconstructeurs van onze eigen identiteit met authenticiteit als hoogste norm. Maar tevens, als Narcissus, bezeten werkend aan ons imago, tragisch afhankelijk van de erkenning door anderen, en meer dan wat ook verlangend naar de continuering van ons zelf. Geen wonder dat in zo'n zelfbeeld sterfelijkheid, de transcendentie van de dood ten opzichte van ons leven, onverdraaglijk is. De dood doorkruist immers het trotse zelfbezit, de zelfbepaling, en de voortzetting daarvan.

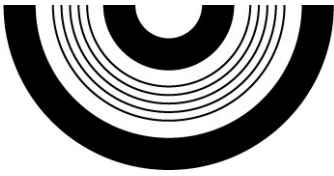
Laten we om scherper zicht te krijgen op onze hedendaagse zelfoverschatting en het vergeten van transcendentie teruggaan naar de klassieke oudheid, naar de Griekse tragedie, waarin het immers draait om de *hybris* van de zelfoverschatting. Ik breng daarom graag het verhaal van Alcestis in herinnering, naar de gelijknamige tragedie van Euripides.⁶ Een verhaal waarin de transcendentie van de liefde en de transcendentie van de dood samenkomen.

Alcestis

In een conflict met oppergod Zeus had Apollo zich op diens helpers de Cyclopen gewroken, waarvoor hij moest boeten door een jaar lang, incognito, als slaaf te dienen onder de stervelingen. Normaal gesproken een zware straf, zeker voor een god. Maar Apollo had geluk. Hij diende als slaaf bij koning Admetos en diens mooie jonge vrouw Alcestis. Admetos was een mild en wijs vorst, die zijn slaven goed behandelde. Na afloop van het jaar wilde Apollo zijn tijdelijke meester dan ook belonen voor zijn goede behandeling door voor hem een wens in vervulling te laten gaan. Een wens mogen doen, welke dan ook? Dat bleek zelfs voor koning Admetos te veel van het goede. Hoe wijs en goedertieren ook, viel hij daarbij ten prooi aan zelfoverschatting. Admetos wenste onsterfelijkheid. Die werd hem door Apollo vergund, op voorwaarde dat hij, als zijn stervensuur zou zijn gekomen, iemand anders bereid zou vinden om vrijwillig in zijn plaats met Thanatos, de doodsgod, mee te gaan.

Admetos maakte zich over deze voorwaarde weinig zorgen. Hij wist dat hij bij iedereen zeer geliefd was, en hij verwachtte tegen die tijd gemakkelijk een plaatsvervanger te kunnen vinden. Maar de dood kwam sneller dan verwacht. De schikgodinnen hadden slechts over weinig wol beschikt,

6. Euripides (480-406 v Chr.), *Alcestis*. Edited and Translated by David Kovacs. Loeb Classical Library. Cambridge Ma: Harvard University Press, 1994. Het verhaal stamt van een verloren gegaan stuk van de tragediedichter Phrynichus (6^e eeuw v Chr.).



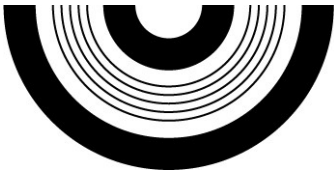
toen zij Admetos' levensdraad sponnen. Ongeduldig drong Thanatos aan, en Admetos spoedde zich naar het slavenhuis om iemand te zoeken die vrijwillig in zijn plaats wilde sterven. Maar hij vond er geen. Liever was men slaaf in het rijk van Admetos dan een schim in het rijk van Hades, de god van de dodenwereld. Daarop ging Admetos naar zijn oude vader: "Ga in mijn plaats, vader," smeekte hij, "u moet toch sterven, en mij is dan het eeuwige leven beschoren." Maar zijn vader weigerde geschrokken, en verweet hem egoïsme. Tenslotte ging Admetos naar zijn moeder. Was hij niet altijd de lieveling van zijn moeder geweest? Zij zou hem deze kleine gunst toch niet weigeren? In het vrouwenvertrek aangekomen kijkt zijn moeder hem liefdevol aan, en vraagt hem wat hem kwelt. "De dood, moeder, de dood die me komt halen, maar die me voor eeuwig met rust zal laten als een ander in mijn plaats gaat. Daarom: wilt u dat voor mij doen, moeder?" Verschrikt maakt zijn moeder zich los uit de omhelzing van haar zoon. "Nee, mijn jongen, nee, dat kan ik niet doen. Sterven, dat moet ieder voor zich alleen."

Dan komt Alcestis binnen, de jonge bloeiende gade van koning Admetos. Zij is door haar slavinnen gewaarschuwd dat haar man iemand zoekt om in zijn plaats te sterven. "Waarom heb je mij niet gevraagd?" zegt ze. "Hoe kan ik het jou vragen?" werpt hij tegen. "Omdat ik van je houd" is het antwoord. En tegen de dood zegt ze: "Neem mij mee, en laat Admetos leven. Zonder hem zou de zon toch verduisterd zijn, en de aarde niet meer bloeien." En voordat Admetos goed en wel beseft wat er gebeurt, is de dood met Alcestis verdwenen, en is zijn eeuwige leven verzekerd. Verbijsterd blijft hij achter, verlaten door het enige wezen dat hem zo liefhad dat zij niet zonder hem verder kon leven, en voor wie de dood geen zware keus was, als zij hem daarmee kon redden. Rouw vervult het paleis van koning Admetos, zijn bittere spijt slaat tegen de wanden op. Als hij zich realiseert dat hij nu voor eeuwig van zijn geliefde is gescheiden, dat hij ook na de dood niet met haar zal worden verenigd, beseft hij pas ten volle de dwaasheid van zijn zelfoverschatting.⁷

Zelfoverschatting

Een aangrijpend maar ook prachtig verhaal, over goden die alleen in hun onsterfelijkheid van mensen verschillen, en verder net mensen zijn, en over het menselijke verlangen naar onsterfelijkheid. Dit rijke verhaal heeft grote betekenis voor onze kwestie van transcendentie. Die betekenis is ten eerste dat voor het eeuwige leven een ander nodig is. Onsterfelijkheid verwerf je niet alleen. Het is een geschenk van anderen. En omgekeerd is het eeuwige leven iets dat je niet

7. S.J. Suys-Reitsma, *Helleense Mythos*. Amsterdam: H.J. Paris, 1956, p. 81-83. Het verhaal heeft nog een vervolg, dat echter voor onze interpretatie niet van belang is. Na de dood van Alcestis komt Heracles op bezoek bij koning Admetos. Ondanks de rouw kan deze hem op grond van de heilige wetten van de gastvrijheid niet weigeren, maar hij vertelt Heracles aanvankelijk niet wat er is gebeurd. Als Heracles er dan toch achter komt, snelt hij de dood achterna en vecht met hem om Alcestis. Ondanks de enorme kracht van de tengere dood, weet Heracles dit zware gevecht te winnen, en brengt hij Alcestis terug bij Admetos. Het is niet helemaal duidelijk hoe het daarna gesteld is met het eeuwige leven van Admetos. Commentatoren (onder wie David Kovacs, zie noot 6) wijzen erop dat het in dit verhaal niet zozeer om echte onsterfelijkheid gaat, maar om een uitstel van de dood. Een langer mogen leven dus, wat voor Admetos, voor wie slechts een kort leven was voorbestemd, toch ook al heel wat is.



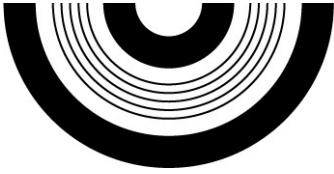
jezelf, maar alleen een ander kunt geven. Admetos overschatte zichzelf niet alleen door onsterfelijkheid te wensen, als een god te willen zijn, maar vooral doordat hij het voor zichzelf wenste. Alleen het liefdevolle zelfoffer van Alcestis gaf hem de gewenste onsterfelijkheid, die juist daardoor echter een vreselijke straf bleek. Sterk als de dood is de liefde, zingt het Bijbelse Hooglied.⁸ Liefde kan de dood overwinnen, maar liefde krijg je eerst en vooral van een ander. Pas daarna en daardoor komt de liefde voor zichzelf.

Hiermee hangt een tweede betekenis van het verhaal van Alcestis samen, namelijk de eenzaamheid van koning Admetos. Zijn zelfgerichtheid en zelfoverschatting maken hem eenzaam. Ondanks het feit dat hij zeer geliefd is bij iedereen: zijn onderdanen, zijn slaven, zijn verwanten en natuurlijk vooral zijn vrouw Alcestis, die hem zo zeer liefheeft dat zij haar leven voor hem over heeft, is hij toch eenzaam. Eenzaam omdat hij zelf in het liefhebben faalt. Hij laat zijn vrouw door de dood meenemen, om zelf te kunnen doorleven. Laten we niet vergeten dat Admetos een koning is. De Griekse tragedies leren ons dat juist voor iemand in een machtspositie, zoals een koning, het gevaar van zelfoverschatting groot is.

Op het punt van transcendentie staan koning Admetos en zijn vrouw Alcestis precies tegenover elkaar. Admetos meent zijn transcendentie verlangen zelf te kunnen vervullen door onsterfelijk te zijn. Hij houdt vast aan zijn persoonlijk bestaan, en wil dit vereeuwigen. Alcestis, daarentegen, overstijgt zichzelf echt. Zij houdt niet vast aan een persoonlijk voortbestaan, maar geeft dit juist op. Zij laat zichzelf los, waar Admetos zichzelf wil vasthouden. Admetos lijkt wel een tijdgenoot van ons, in onze hedendaagse cultuur van het zelf. Vandaag zijn wij als Admetos, koning over wat van en voor onszelf is: inderdaad, zelfbewuste zelfconstructeurs van onze eigen identiteit met authenticiteit als hoogste norm, maar tevens, als Narcissus, bezeten werkend aan ons imago, tragisch afhankelijk van de erkenning door anderen, en meer dan wat ook verlangend naar de continuering van ons zelf. En precies daardoor juist niet authentiek maar mimetisch elkaar imiterend (zoals Admetos mimetisch als Apollo wilde zijn). Geen wonder dat in zo'n zelfbeeld de transcendentie van onze sterfelijkheid onverdraaglijk is.

Studies als die van Renée herinneren ons aan transcendentie. Omdat we deze licht vergeten. Dat begint met een kritisch inzicht ten aanzien van het zelf. Omdat in onze hedendaagse cultuur van het zelf transcendentie verdwenen lijkt,

8. Hooglied 8:6

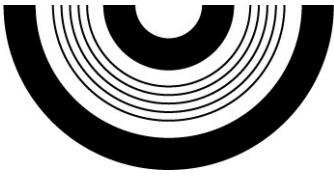


Levinas Studiekring

of althans verkeerd wordt begrepen, of vergeten. Transcendentie is niet het continueren van het zelf of het oprekken van het eigen persoonlijk bestaan, en streven naar authenticiteit, maar juist het loslaten daarvan, het opgeven. Van zichzelf bevrijd worden, door de ander, zoals ook Levinas ons leert.

Wat een opluchting, wat een vrijheid. *Van zichzelf bevrijd.* Weg met die narcistische spiegel. Weg uit die omklemming van de zelfconstructie. Niet meer slaafs-afhankelijk van de erkenning van anderen. Weg uit de kudde van al die zogenaamd authentieke meelopers, na-apers en napraters. "Gibs auf", zoals Franz Kafka het in zijn gelijknamige korte verhaal zegt. Over de haastige man op weg naar het station, bezeten door de zorg om zichzelf, die ontdekt dat zijn horloge niet gelijkloopt en in paniek een agent aanklampt. "Gibs auf, gibbs auf," zegt de agent, terwijl hij zich afwendt als iemand die met zijn lachen alleen wil zijn.⁹

9. Franz Kafka, Gibs auf! In: *Sämtliche Erzählungen*. Hrsg. Von Paul Raabe. Frankfurt a/M: Fischer Verlag, 1970.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XXV, december 2020

ISSN 2542-3894

Bomen over bladeren. Het kunstwerk als besloten en open¹

Onno Zijlstra

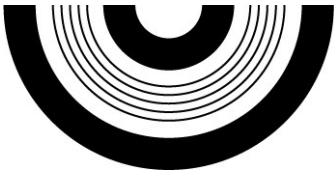
Filosofie probeert, net als de kunst, op haar manier iets te begrijpen van ons precare bestaan. Dat is ook gaande in *Van zichzelf bevrijd*, waarin Renée van Riessen thema's en ontwikkelingen in het denken van Levinas glashelder uiteenzet. In dat kader werpt ook haar jarenlange bemoeienis met het werk van Martin Heidegger haar vruchten af. Ondanks al haar bedenkingen bij de persoon Heidegger heeft van Riessen zich er nooit toe laten verleiden zijn wijsgerige gedachtegangen op de schroothoop van zijn nazisympathieën te gooien. Dat blijkt al uit de rijke verwoording van een idee dat ze rond Heidegger opvoert:

“Sterven betekent het einde van de unieke onherhaalbaarheid die we zelf belichamen: een identiteit die er nooit meer op deze manier zal zijn.” (p. 42)

Van Riessen is blijvend geraakt, zou ik denken, door Heideggers idee van het Zijn als gebeuren van verschijnen en verdwijnen in plaats van wat dan heet een 'metafysica van de aanwezigheid'. De werkelijkheid is niet potdicht, er is ruimte voor het aan het licht komen van wat niet was; er kan iets nieuws ontstaan; in ons bestaan transcenderen we wat is en realiseren onvermoede mogelijkheden. Openheid dus, bij Heidegger. Maar mede door Levinas kwam de gedachte bij haar bovendrijven dat in Heideggers eindigheidsdenken toch ook een gevaar schuilt, het gevaar van een geslotenheid van het zelf door focus op de eigen eindigheid. Levinas levert het filosofisch materiaal om boven Heidegger uit te komen, en dan met name boven Heideggers idee van het menselijk bestaan als een *Sein-zum-Tode*. Levinas wijst namelijk op een uitweg uit die geslotenheid, hij vindt die reflecterend, net als Heidegger, op de dood, maar Levinas denkt dan aan 'de dood van de Ander, omdat die de gesloten werkelijkheid van het zelf kan openbreken...', juist omdat hij, de dood van de ander, mij confronteert met de grens van mijn mogelijkheden. (p. 64)

Levinas heeft Van Riessen ertoe gebracht om los te laten wat ze door Heidegger als vanzelfsprekend was gaan zien: het on-overschrijdbare van de dood, de dood als ultieme afsluiting van het bestaan, en het bewustzijn daarvan als waarmerk van authenticiteit. Eindigheid is niet een laatste onwrikbaar gegeven. Want, sterker dan de dood is de liefde.

1. Ter gelegenheid van mijn eigen afscheid van de PThU (in december 2013) heeft Renée een vervolg gegeven aan de vele wijsgerige bomen die we in de loop der jaren op het werk en daarbuiten hadden opgezet. Het gedicht *Boomgaard* van Rutger Kopland speelde in haar betoog toen een belangrijke rol. Nu wil ik van mijn kant een bijdrage leveren aan die gesprekken, gesprekken die me goed hebben beïnvloed. Dat ik al doende ook kan reageren op Renée's prachtige, bezonken boek *Van zichzelf bevrijd* spreekt, gezien de consistentie van haar filosofische ontwikkeling, min of meer vanzelf. Dat ik het daarbij ook nog over een kunstwerk zal hebben dat voor een belangrijk deel uit boomblaadjes bestaat is meer dan een gelukkig toeval. Ons staat, hoop ik, nog veel te bomen.



Levinas Studiekring

Dat is allemaal intens en ingewikkeld genoeg, en mijn expertise schiet hopeloos tekort om haar afweging van Heidegger en Levinas recht te doen. Maar ik reageer wel graag op haar boek en zal dat doen onder de paraplu van de thematiek openheid-geslotenheid.

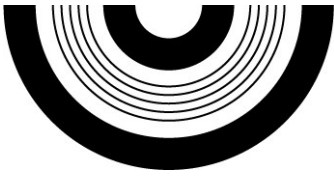
Voor Heideggers Zijn valt wat te zeggen voor zover we daarin een besef mogen zien van de onuitputtelijkheid van de werkelijkheid. Voor Levinas valt veel te zeggen als kritiek op de gerichtheid op het eigen zelf en de geslotenheid van wat we de authenticiteits-cultuur zijn gaan noemen.



Hiltje Koopmans, zonder titel, 2018



Hiltje Koopmans, zonder titel, 2017



Levinas Studiekring



Hiltje Koopmans, zonder titel, 2017

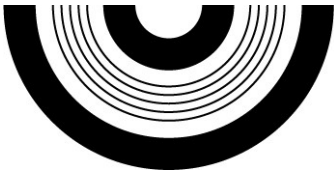
Ik zag dit werk van Hiltje Koopmans, zonder titel, in 2017 in een kerk in Groningen (De Fontein). Er stonden op de diagonaal van de kerkruimte twee van deze tafels. De tentoonstelling omvatte ook foto's, maar deze tafels met bakken en bakjes met boombladeren deden het hem: ik was onthutst.

Hoezo onthutst, waarom? Het werk, ik beperk me tot één tafel, vormt een afgetekend geheel. Het houdt een diversiteit aan elementen bij elkaar – het geheel is meer dan de som van de delen – en het houdt onze aandacht vast, *gefocust*. Een mooi ding. Maar het werk is ook wat de Amerikaanse filosoof en kunstcriticus Arthur Danto 'belichaamde betekenis' noemt.² Het materiële object draagt een betekenis die er onlosmakelijk mee verbonden is, als de ziel met het lichaam.

Het werk heeft betekenis, het gaat ergens over, dat wil zeggen dat het ook buiten zichzelf wijst. Wanneer we proberen te zeggen waar het werk over gaat, kunnen er veel woorden vallen – 'herfst' bijvoorbeeld, of 'zorg' en 'zorgvuldigheid' – wellicht ook woorden die we bij Renée van Riessen tegenkomen, zoals 'eindig en kwetsbaar' en 'de sterfelijkheid van de ander' en 'unieke onherhaalbaarheid'. Maar met die woorden is nooit gezegd wat het kunstwerk zegt. Het kunstwerk geeft, in de uitdrukking van Immanuel Kant 'veel te denken, zonder dat er een bepaalde gedachte (...) volledig aan kan beantwoorden...'³. Geen enkele taal, aldus nog steeds Kant, geen enkele taal kan het volledig bereiken en begrijpelijk maken. Ik kan de betekenis niet losmaken van het werk en dan, in woorden gegoten, overdragen aan iemand anders.

2. Arthur C. Danto (2013), *What Art Is*. New Haven & London: Yale University Press, p. 37, 130-131, 149.

3. Immanuel Kant (2009), *Kritiek van het oordeelsvermogen*, Amsterdam: Boom 2009, p. 209 (B 192-193).

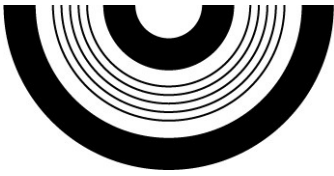


Levinas Studiekring

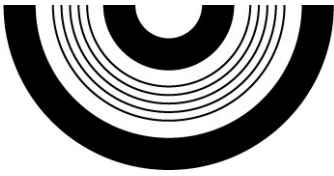
De betekenis is niet los van het ding te verkrijgen. Het werk is meer dan het zintuiglijk waarneembare, maar het is geen concept, daarvoor laat het ook te veel speling voor eigen interpretatie. De blaadjes laten zich niet wegdenken, ze blijven kleven aan de betekenissen die ze genereren. Ze begeleiden ons op een tocht naar, in de woorden van de dichter Gerrit Kouwenaar, een tocht naar 'onbekende en toch op de een of andere manier herkenbare gebieden'. Schoonheid dus *en* betekenis. Laten we gemakshalve, en totaal niet afdoende, zeggen dat de blaadjes voor kwetsbaarheid en vergankelijkheid staan. Maar 'kwetsbaarheid en vergankelijkheid' vinden we hier als een belichaamde betekenis die tegelijkertijd ook mooi is.

De kijker ervaart vanaf de eerste ontmoeting met het werk één ding. Na het gezochte onderscheid schoonheid – betekenis, komen beide verrijkt terug, één in het werk. Het onderwerp is de schoonheid van kwetsbaarheid, hier overrompend verbeeld door Hiltje Koopmans met bladeren in dozen en doosjes. De rijke organische eenheid maakt het werk een mooi ding. Maar het gaat ook ergens over. Een mens, de kunst, leeft niet bij schoonheid alleen. Een mensenleven is, net als een kunstwerk, een waarde op zich, maar om betekenisvol te zijn zoekt het, of ontvangt ongevraagd, ook contact met iets buiten zich.

Zin, betekenis slaat op een relatie tot wat buiten het individuele bestaan ligt. De dood stelt een grens. Pogingen in het leven zin te ontdekken, zijn pogingen grenzen te overstijgen. Relaties, het helpen van anderen, ons laten helpen door anderen, het verbeteren van de wereld al dan niet bij onszelf beginnend, de waarheid dienen, het verbindt ons allemaal met iets buiten onszelf. Schoonheid, waarde en betekenis, sluiten en openen, het zijn aspecten van één proces, in kunst, filosofie en leven.



Hiltje Koopmans, zonder titel, 2018, detail



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXV, december 2020

ISSN 2542-3894

1. De titel van mijn bijdrage, de bewerkte lezing die ik hield bij het afscheid van Renée van Riessen bij haar afscheid van de PThU in Groningen op 13 december 2019, is niet van mij, maar van Renée zelf, en stamt uit 2008. We organiseerden een studiedag op de PThU in Kampen over het thema 'goed oud worden' en Renée leverde er naast Joep Dohmen en Joke Hermsen een bijdrage met die titel. Haar tekst (zie noot 2) staat model voor de manier waarop Renée sinds jaar en dag als filosoof bijdroeg aan ons theologiseren in Kampen: congeniaal schoof ze aan bij thema's die met name bij de systematisch theologen op de agenda stonden, maar die inschikkelijkheid werd volstrekt eigenzinnig en oorspronkelijk vormgegeven. In de manier waarop ze concepten ontleedde en problematiseerde, maar vooral ook door ons met beide benen op de grond te houden, dicht bij de ervaringswereld. Theologen hebben nogal eens de neiging te gaan zweven. Het hoeft dan niet eens over God te gaan, dat kan ook in de ethiek.

2. Renée van Riessen (2008), *Persoonlijke identiteit als onteigening*. [Mededelingen van de Levinas studiekring 13](#), p. 67-82.

Identiteit als onteigening. Zelfverlies en ouder worden¹

Je bent jezelf in de manier waarop je omgaat met je zelfverlies

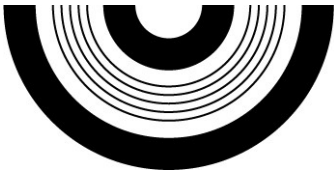
Frits de Lange

Onteigening en ouder worden

Neem een begrip als 'goed oud worden'. Is dat geen interne tegenspraak – een houten ijzer, een vierkante cirkel? Kun je ooit *goed* oud worden? Aan de hand van een eigen ervaring aan de oever van de IJssel, waar ze haar jongste dochter net van de verdrinkingsdood wist te redden, brengt Renée de dreiging ter sprake.² Dreiging waarover we kunnen spreken en denken op rustige momenten, bijvoorbeeld wanneer een aantal personen in redelijk goede gezondheid bij elkaar in een universitaire setting bezig zijn met reflectie over eigen en andermans leven, in het kader van 'goed oud worden'. Wat is die dreiging? Er zijn in je leven een aantal dingen waar je sterk aan hangt. Wat Renée dan *onteigening* noemt, heeft te maken met deze beroving, dit verlies, dit moeten loslaten van iets dat je eigen is. Je wil niet het slachtoffer worden van een beroving.

Maar wat, als het toch gebeurt? Als je een been verliest door ongeluk, of het licht in je ogen. Of je krijgt een hersenbloeding of Alzheimer. Als je jong bent denk je hierbij misschien aan je ouders. Maar nu we zelf ouder worden, denken we wellicht ook aan onszelf. In de afgelopen week, in een week tijd spreek ik twee goede vrienden van mijn leeftijd, een met ernstige reuma, de ander met een kersverse diagnose ALS.

Het zijn dit soort verlieservaringen, die filosofisch door-dacht willen worden. Renée doet dat, zonder larmoyant te worden. Ze doet dat met Levinas, omdat je met hem de betekenis van dit soort ervaringen goed kunt verkennen. Reden temeer waarom we Renée in de theologie erbij moeten hebben. Nee, niet dat ze vindt dat wij theologen meer aan Levinas moeten doen. Dat doet ze zelf wel, en als de beste. Maar zijn werk helpt haar en ons om ons te realiseren dat het niet lukt om dit soort ervaringen ooit in een verhaal rond te krijgen en tot een goed einde brengen. Dat willen theologen graag, en ze bewegen hemel en aarde daarbij: hun verhaal rond maken. Maar Levinas is de filosoof van de crisis, de schrik, de ontwrichting, de onrust. Met hem hield en houdt Renée van Riessen ons theologen bij de les:



Levinas Studiekring

1. niet gaan zweven, hou het aards; en
2. probeer nooit een rond verhaal te vertellen. 'God' is niet het woord dat een verhaal rond maakt; het houdt het open.

Renée wijst ons daarom vriendelijk maar beslist op de onmogelijkheid om op welke manier dan ook "goed oud te worden", het zinloze zo om te weten te buigen dat het toch nog weer zin krijgt. Levinas laat ons het vreemde zien dat dwars door alles wat ons eigen is loopt. De vraag die Renée stelt, is *niet* wat iemand in al die gevallen moet doen om het leven weer op te pakken en leefbaar te maken. Haar betoog bevindt zich in een ander frame en een ander vocabulaire dan dat van de levenskunst. Voor haar staat de vraag centraal hoe het zinloze dat ons overkomt – zinloos in de zin van betekenisloos, vormeloos – desondanks deel kan uitmaken van ons 'zelf'.

Daarom ben ik zo blij met *Van zichzelf bevrijd*, mede met het oog op mijn eigen thema, dat van het ouder worden. Het boek biedt een ander perspectief op ouder worden, anders dan het discours van zelfredzaamheid en zelfbeschikking in het ouderenbeleid, anders dan het *successful aging*-paradigma in de gerontologie, anders dan de hulpverleningspsychologie die ons met verlieservaringen wil leren *open*, anders ook dan de levenskunstethiek die je helpen wil om het zinloze negatieve toch nog weer in te lijven en vorm te geven in een authentiek levensverhaal.

Om *Van zichzelf bevrijd* met vrucht te lezen, hoef je niet oud te zijn, maar je moet er wel een poosje voor geleefd hebben. Het is een doorleefd boek, dat beschrijft wat ons zoal overkomt als we maar lang genoeg de tijd ondergaan. We worden verliefd, bedrijven joyeus de liefde, betrekken een huis, verwekken of worden zwanger, maar ook: we worden ziek, lijden pijn, verzwakken, en gaan dood.

Het boek lijkt over Levinas te gaan, maar dat is schijn. Het gaat over onszelf. Levinas is niet het onderwerp van studie. Zijn werk functioneert eerder als raamwerk, een soort hermeneutisch kader dat de betekenis verkent van de fenomenen die ik net noemde. In Renée van Riessen is Levinas vlees en bloed geworden, zonder dat ze ook maar in de verte op hem gaat lijken. Elke zin komt je dicht op de huid als je hem zijn werk laat doen.



Ouder worden en identiteit

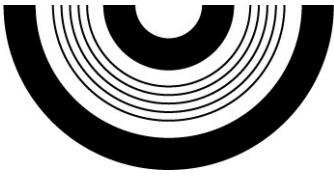
De rode draad in het boek is de vraag wie wij zijn, wat onze identiteit is, wat mij eigen is en mij vreemd. Renée maakt aannemelijk – en ze vervoegt en verbuigt diezelfde boodschap keer op keer anders – dat identiteit niet “het zeker zijn [is] van een gelijkblijvende kern in het zelf, en ook niet het proces waarbij zo’n kern gaandeweg wordt verworven of zeker wordt gesteld. Natuurlijk is er in elk subject wel de drang om vast te houden aan zo’n gelijkblijvende kern, maar Levinas speelt met de gedachte dat we de ware identiteit moeten zoeken in de onrustige bewegingen waarmee het subject zich constant van zijn eigen kern ontdoet.”

De idee dat we een zelfstandig, afgerond, in zichzelf rustend zelf zouden zijn of hebben is een illusie. We zijn pas onszelf in het doorlopend verliezen van onszelf aan dat wat anders is, wat ons vreemd is. Onze ‘identiteit’ is eigenlijk niets anders dan de manier waarop we een houding zoeken tegenover de voortdurende ontwrichting ervan. Dat klinkt dramatisch, maar het is minder erg dan het lijkt: het is ook een bevrijding van de last die het kan zijn om jezelf te zijn.

Wat betekent deze visie op subjectiviteit voor mensen als ze een hele poos geleefd hebben – voor ‘ouderen’? Zo noem ik maar de mensen in wie de ervaring van het ouder worden – we ondergaan haar vanaf het moment dat we geboren worden – zich radicaal heeft verhevigd in ervaringen van verlies en verval in het aangezicht van de dood. Wat betekent een verstaan van identiteit als onteigening dan? Helpt het ons beter te verstaan wat het betekent om oud te worden? Helpt het ons beter ouder te worden?

Ik denk dat het boek van Renée ons helpt te ontsnappen aan het paradigma van de zelfverwerkelijking dat het ouder worden in onze cultuur domineert, tot in een concept als ‘voltooid leven’ toe. Identiteit als onteigening biedt daarvoor niet zoiets als een vervangend totaal-alternatief: tot onze laatste snik zullen we blijven zoeken naar wat ons eigen is. Het ego laat ons niet los, we blijven wezens die op animale zelfhandhaving gericht zijn, gedreven door Spinoza’s *conatus essendi*. We willen duren, we hangen aan het leven.

Maar als het ons beter lukt om innerlijk los te komen van onze gerichtheid op onszelf en ruimte in onszelf te scheppen voor dat wat van buiten binnen komt, zal het ons misschien een tikkeltje beter lukken ... onszelf te zijn. Juist op het moment dat je denkt je leven in de hand te hebben, ontsnapt het je. Als je je dat realiseert wordt je identiteit eerder iets



dat je ondergaat, dan dat je het construeert. We zijn onszelf *ondanks onszelf*, schrijft Van Riessen, Levinas citerend. "Identiteit is niet mijn bezit; zij komt pas goed uit de verf als ik er minder op gericht ben greep te houden op mijn eigen bestaan."³

Dat moet je dan toch ook een beetje leren, denk ik als ethicus bij zo'n zin: minder gericht zijn om greep te houden op je bestaan. En dat verlies dan als een bevrijding te ervaren. Wat betekent dat? Hoe doe je dat? Het is fenomenologie, maar met ondertussen een behoorlijke dosis normativiteit in zich. Ook al grenst Van Riessen zich subtiel, maar beslist af tegen het discours van de levenskunst – ze polemiseert nooit – ze verwijst toch naar een ander type levenskunst, de kunst om los te kunnen komen van onszelf. Een ethiek van de onthechting die je je eigen maakt door vooral *niet* te doen, *af* te leren. Jezelf onteigenen, je ontdoen van jezelf. In de uithoeken van de joodse en christelijke traditie (de kabala, de mystiek) vangen we een glimp van zo'n radicale ethiek van zelfloosheid op. Zelfverlies tegenover zijnsdrang, kenosis versus conatus. De Schepper die schept door zich terug te trekken, schepping als contractie, tsmitsum. Abraham die zijn eigen land verlaat voor een vaderland waar hij nog nooit geweest. Het woordje 'God' is met die onteigeningsverhalen verbonden, en daarom – en alleen al daarom – blijven we het nodig houden.

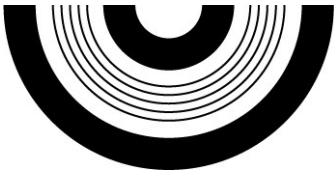
Zo'n verstaan van identiteit als onteigening is volgens mij uiterst behulpzaam als een vorm van gerontologische ideologiekritiek. Het helpt ons (1) dicht bij de ervaring van ouder worden te blijven, en (2) het bewaart ons ervoor om daar een rond verhaal over te vertellen.

Tenslotte

Een paar opmerkingen tenslotte over beide lessen die ik als theoloog, die er gerontologisch wat bij hobbyet, van Renée leer.

1. Blijf dicht bij de ervaring. Ouder worden is hoe dan ook "inleveren". Er gaan vroeg of laat dingen stuk in je lichaam of in je geest die niet meer te repareren zijn. En ook: je doet er maatschappelijk niet meer toe, je hebt je tijd gehad. Of ook: je verliest de liefde van je leven aan de dood. De ouderdom is als je zo bekijkt eigenlijk een en al *misère*, een permanente aanslag op de zijnsdrang en het *joie de vivre*. Het wordt allemaal alsmaar minder. In de gerontologie spreekt men over het deficit-model van oud worden. In Nederland zouden we het ook het Bert Keizer-model kunnen noemen.

3. *Van zichzelf bevrijd*, p. 163-164.



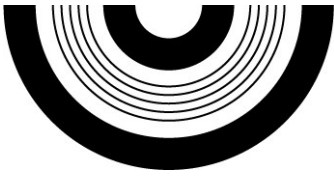
Er is meer over de ouderdom te vertellen, zeker. Oud worden kan ook hartstikke leuk zijn. Maar in elk geval ook dit. Erken het nu maar, het is waar. En laat die ervaring staan.

2. De verleiding is groot daar een rond verhaal bij te verzinnen. Door bijvoorbeeld van de ouderdom een ziekte te maken, en er alles aan te gaan doen om die te genezen. Of, als dat niet lukt, de verlieservaringen op zijn minst te compenseren met een successful aging- programma. Zo presenteren we met een dialectische toverspreuk het verlies toch weer als winst, het zelfverlies als een vorm van zelfverwerkelijking. Voor die verleiding dreigen ook theologen en humanistische levenskunstfilosofen soms makkelijk te bezwijken. Indachtig het evangeliewoord dat wie zijn ziel wil behouden haar moet willen verliezen (Math. 10: 39) proberen we toch van de nood weer – letterlijk – een deugd te maken en de aftakeling als een paradoxale vorm van ultieme zelfvoltooiing te presenteren. Hier helpt het om je met Renée van Riesen voortdurend Levinas' kritiek op de dialectiek van Hegel te binnen te brengen. Zelfs iemand als Paul Ricoeur bezweek ervoor, laat ze keer op keer zien: ook hij kwam niet los van de denkfiguur waarbij het Zelf door de vervreemding in het Andere tenslotte toch nog weer bij zichzelf thuiskomt.

Je vindt dezelfde dialectiek niet alleen bij Ricoeur, maar ook overall in onze dominante *master narratives* over ouder worden terug, te beginnen bij de ontwikkelingspsychologie van Erik Erikson voor wie het verwerven van 'ego-integriteit' de laatste ontwikkelingstaak is in de levensloop. Maar ook in de *life review* methode waarin je wordt geholpen om je levensverhaal tot een geheel samen te voegen, kom je hem weer tegen. En ook de levenskunstethiek waarin je je eigen kwetsbaarheid en eindigheid in je levensplan probeert te integreren, en ze zo toe te eigenen.

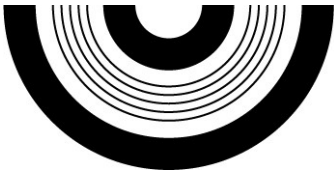
Het zal je niet lukken, leer ik van Renée – en het is niet nodig ook. Wat je te doen staat in de ouderdom is niet afronding en voltooiing, maar onthechting, leren loslaten van wat je dacht dat je eigen was. Je bent jezelf in de manier waarop je omgaat met je zelfverlies. Een pijnlijke, ontwrichtend gebeuren, maar identiteit bestaat nu eenmaal niet anders dan uit het lood geslagen, onevenwichtig, aangevochten.

Ik worstel ondertussen nog wel met iets waarvan ik niet weet of het een persoonlijke kwestie is of ook een filosofische vraag: ik ervaar het zelfverlies nog vooral als beroving, en de beroving nog maar hoogst zelden als een bevrijding.



Levinas Studiekring

Maar goed, als oudere kom ik ook nog maar net kijken, en ik heb nog een hoop te leren. Renée van Riessen houdt mij ondertussen bij de les. Ga niet zweven, blijf dicht op de huid van de ervaring. En probeer nooit een rond verhaal te vertellen.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XXV, december 2020

ISSN 2542-3894

Zie de mens! Solidariteit bij Levinas en Primo Levi

Joyce Rondaij

Tijdens het lezen van *Van zichzelf bevrijd* kwam ik vele thema's tegen waarover ik de afgelopen jaren met Renée van Riessen heb gepraat. Ze was sinds 2015 een van de begeleiders van mijn onderzoek waarin het werk van de Italiaans-joodse schrijver Primo Levi centraal staat en er bleken veel parallellen te bestaan met haar onderzoek naar het denken van Levinas. Bijvoorbeeld hoe de ervaring van de Holocaust het spreken over God bemoeilijkt, maar hoe het wellicht dan toch mogelijk is. En de vraag naar de mogelijke betekenis van het lijden, de focus op de mens en verantwoordelijkheid voor de medemens.

Renée van Riessen laat in haar boek zien hoe Levinas' denken beïnvloed is door de Holocaust. Levinas schreef vanuit "het perspectief van iemand die een grote ramp heeft overleefd, en wiens leven sindsdien nooit meer hetzelfde is geweest."¹ Daar ziet zij een verbinding met Primo Levi, overlevende van Auschwitz. De Holocaust dwong Levinas na te denken over de aard van de relatie tussen God en mens, en hij zoekt naar de betekenis van die particuliere geschiedenis, ook voor de mensheid als geheel. Volgens Levinas, in de woorden van Van Riessen, "bevat de Holocaust een opdracht aan alle mensen, los van natie, ras of geloof."² Ook Primo Levi zocht niet zozeer naar de betekenis van de Holocaust voor het Jodendom, maar zag het als een boodschap aan alle mensen. Hij zag de vernietigingskampen als een aanslag op de gehele mensheid, niet slechts op individuen, niet slechts op Joden.³

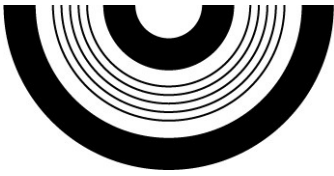
In het derde hoofdstuk van *Van zichzelf bevrijd* wordt het gedicht "De overlevende" van Primo Levi aangehaald. Hier beschrijft Levi hoe het verdriet en de herinneringen ineens terug kunnen komen, hoe de gezichten van de makkers aan hem verschijnen, hem aanklagen, en hij ze in alle macht probeert weg te duwen: "Gaat heen. Ik heb niemand weggedrongen, / Niemands brood heb ik afgenomen, / Niemand is in mijn plaats gestorven. Niemand. / Keer terug in jullie mist. / Het is mijn schuld niet dat ik leef en adem en eet / En drink en slaap en kleren draag."⁴ Het gedicht getuigt van de schuld van de overlevende, waarom heeft hij overleefd en anderen niet? Hij leeft toch niet ten koste van een ander? Volgens Levinas hoort dit type schuldervaring bij het mens-

1. Renée van Riessen (2019), *Van zichzelf bevrijd, Levinas over transcendentie en nabijheid*, Amsterdam: Sijbolet, p. 82.

2. Idem, p. 97.

3. Jonathan Druker, (2009), *Primo Levi and Humanism after Auschwitz, Posthumanist Reflections*, New York: Palgrave Macmillan, p. 19.

4. Van Riessen, *Van zichzelf bevrijd*, p. 83.



zijn, de stemmen van anderen die je wakker roepen, aanklagen, beschuldigen, zijn onderdeel van het subject zijn. Renée beschrijft Levinas' poging om stem te geven aan de menselijke roeping tot verantwoordelijkheid als een rode draad in zijn denken. Deze verantwoordelijkheid is een ongemakkelijke ervaring, zelfs traumatisch, herkenbaar in hoe Levi het verwoordt in het gedicht, als hij zegt tegen de gezichten die voor hem verschijnen: "gaat heen. Ik heb niemand verdrongen."

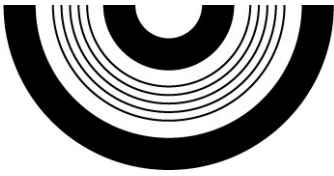
Primo Levi vergelijkt de schuld van de overlevende met de Bijbelse figuur Kaïn. God vraagt aan Kaïn, die schuldig is aan de dood van zijn broer Abel: waar is je broer? Waarop Kaïn antwoordt: Ben ik soms mijn broeders hoeder? De figuur van Kaïn helpt Levi om uit te leggen hoe verantwoordelijkheid op verschillende niveaus werkt. Het verwijst naar de schuld van de overlevende, maar ook naar de *Sonderkommandos*, het commando dat verantwoordelijk was voor de gaskamers, en dus letterlijk, verantwoordelijk voor de dood van hun broeders. Maar Kaïn verwijst voor Levi ook naar een universele vorm van verantwoordelijkheid, die aan ons knaagt, en ons doet afvragen: zijn wij niet allemaal direct of indirect, schuldig aan het lijden van anderen? Deze derde vorm is zeer relevant in een tijd van globalisering en klimaatverandering, waarin we ons steeds meer bewust worden van onze verbondenheid en de gevolgen van ons handelen hier en nu, voor mensen ver weg en later.⁵

Levinas stelt zich de vraag hoe, na de Holocaust, het geloof in God nog mogelijk is. Is het nog mogelijk om terug te keren naar een religieuze traditie, alsof er niets veranderd is? Het lijden in de twintigste eeuw confronteert ons met een ervaring van godverlatenheid. Hier stuiten we op een kernbegrip uit Van zichzelf bevrijd: de notie van *kenosis*, God die zich terugtrekt en klein maakt. Volgens Levinas betekent de aanwezigheid van het lijden niet dat God zich niet om de lijdende bekommert, maar wel dat God niet in staat is het lijden te voorkomen. Alleen middels de ethiek is het mogelijk God ter sprake te brengen in verband met het kwaad en het lijden. "God is de raadselachtige, die zich verbergt achter de wet en de wet verwijst naar de ander, de naaste die nabij en tegelijk vreemd is."⁶ Waar wij misschien geneigd zijn de vraag te stellen waar God in dit lijden aanwezig is, buigt Levinas deze vraag terug en vraagt: "hoe zijn wij betrokken bij degene die lijdt?"

Primo Levi beschrijft hoe in Auschwitz juist deze betrokkenheid op het lijden van de ander afwezig was. Levi be-

5. Joyce Rondaij (2020), *Primo Levi's Afters, Reading Primo Theologically after God*, PhD thesis, chapter 4.

6. Van Riessen (2019), *Van zichzelf bevrijd*, p. 106.



schrijft het kwaad van zijn tijd als volgt: “Als ik al het kwaad van onze tijd in één beeld kon samenvatten, zou ik dit beeld kiezen, dat ik zo goed ken: een uitgemergeld mens met hangend hoofd en kromme schouders, in wiens gezicht en ogen niets meer te lezen is van een gedachte.”⁷ De uitgemergelde mens is het eindpunt van een optelsom van de herhaalde weigering om de ander aan te kijken, te zien, te antwoorden op zijn vragen. Op een gegeven moment voelt Levi zelf zich ook niet meer in staat om anderen aan te kijken, en daarmee waren de Nazi's, in Levi's beschrijving, erin geslaagd om alle menselijkheid te vernietigen. Waar het vermogen om de ander te zien ontbreekt, ontbreekt het menselijke.

Verschillende onderzoekers hebben Levi's focus op het zien van de ander in verband gebracht met het werk van Levinas, die de ethische taak van de mens omschreef als het niet in de steek laten van de lijdende ander.⁸ En precies tot die betrokkenheid dwingt Levi zijn lezers als hij zijn getuigenis opent met een gedicht waarbij hij het gezicht van de lijdende man en vrouw uit Auschwitz beschrijft. “Bedenkt of dit een man is / die werkt in de modder / die geen vrede kent / die vecht om een stuk brood / die sterft om een ja of een nee. / Bedenkt of dit een vrouw is / zonder haar en zonder naam / zonder herinnering aan wat was / met lege ogen en koude schoot / als een kikvors in de winter.”⁹ In mijn proefschrift beschrijf ik dit gedicht als Levi's *Ecce Homo*, “zie de mens!”, waarmee hij de lijdende mens presenteert aan de onwetenden, hen dwingt te kijken en niet te vergeten.¹⁰

Levi bevraagt in het gedicht of deze gevangenen nog wel mensen genoemd kunnen worden. Wanneer ben je een mens? En wanneer niet meer? In het laatste hoofdstuk van zijn getuigenis beschrijft Levi hoe hij na de vlucht van de Nazi's achterblijft in de ziekenbarak in Auschwitz. Samen met twee anderen gaat hij op zoek naar voedsel, en naar materiaal om de barak te kunnen verwarmen. Ze vinden een kachel en repareren een raam, waardoor een genoeglijke warmte zich begint te verspreiden. Vervolgens gebeurt er iets dat een dag eerder nog onmogelijk was: een jongen stelt de andere zieken voor om elk een stuk brood te geven aan de drie mannen die werkten, en dat voorstel wordt aangenomen. Levi schrijft: “Het was het eerste gebaar van menselijkheid tussen ons. Ik geloof dat men dit ogenblik mag beschouwen als het begin van het proces dat ons die niet zijn omgekomen langzaam van *Häftlinge* weer tot mensen heeft gemaakt.”¹¹ Daar waar de ander gezien wordt, daar waar brood gedeeld werd, daar keert de mens terug. Ik moest aan deze passage denken toen ik, in *Van zichzelf be-*

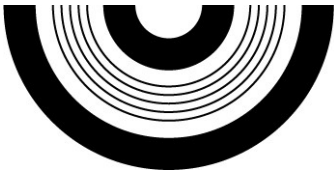
7. Primo Levi (2010), *Is dit een mens*, Amsterdam: Meulenhoff, p. 105.

8. Renée van Riessen (2007), *Man as a Place of God, Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Dordrecht: Springer, p. 115.

9. Levi, *Is dit een mens*, p. 9.

10. Rondaij, *Primo Levi's Afters*, chapter 4.

11. Levi, *Is dit een mens*, p. 186.



Levinas Studiekring

vrijd, las over Levinas zijn interpretatie van het sacrament van het avondmaal. Hij brengt dit sacrament in verband met het verhaal uit Mattheüs 25 over het laatste oordeel, waar de Mensenzoon tegen de schapen zegt: “Want ik had honger en jullie gaven mij te eten, ik had dorst en jullie gaven mij te drinken.” Volgens Levinas ligt in die tekst de betekenis van de woorden “dit is mijn lichaam voor u”, uitgesproken tijdens het avondmaal. Namelijk als een oproep “om niet alleen voor zichzelf te leven.”¹² Waar in Auschwitz de wet heerste: ‘eet je brood, en als je kunt ook dat van je buurman’, toont het delen van het brood ons de solidariteit die voor zowel Levinas als Primo Levi cruciaal was om de mens te begrijpen.

12. Riessen, *Van zichzelf bevrijd*, p. 25.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XXV, december 2020

ISSN 2542-3894

Zin van/zin in werk. Heen en weer tussen Levinas en Gerhardt

Renée van Riessen

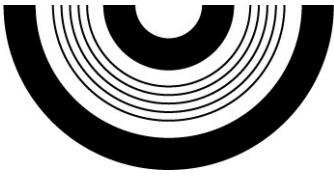
Wat is de zin van werken, wat is de zin van het werk? Daarbij wil ik graag stilstaan in deze lezing die tegelijkertijd het afscheid inluidt van mijn werkende leven aan de PThU, en het is tegelijkertijd een reactie op de lezingen waarin Joyce Runday, Joachim Duyndam, Frits de Lange en Onno Zijlstra reageerden op mijn boek *Van zichzelf bevrijd*.

Want hoe zit het eigenlijk met het lezen van werken en het reageren daarop? Jullie reageerden op mijn werk, dat weer een poging was om het *werk* van Levinas te begrijpen. Er waren pauzes in het spreken, waarin we luisterden naar *werken* van Bach en Granados. Intussen was iedereen hard aan het *werk* om te volgen wat er allemaal gezegd werd. Waarom gebruiken we voor al deze activiteiten en resultaten het woord 'werk' en wat is er de zin van?

Hermeneutiek en cultuurwetenschap zou je kunnen zien als het beoefenen van een gesprek. Het is in de meeste gevallen een gesprek met mensen die er niet meer zijn, 'praten met de doden' (naar een titel van een mooi boek van Gert-Jan van der Heiden). We voeren die conversatie via de werken die tot stand gebracht zijn door mensen die er niet meer zijn en die daarom niet meer kunnen uitleggen wat ze met die werken bedoelden. Wat bedoelde Rembrandt met het schilderij dat als 'Het joodse bruidje' wordt aangeduid? Is de vrouw die op het schilderij staat wel een joods bruidje? Een groot deel van wat wij geesteswetenschappen of – in de *newspeak* van de hedendaagse universiteit – 'humanities' noemen is gewijd aan dit interpreteren van nagelaten mensenwerk.

Het is dus goed om eens bij dat begrip werk stil te staan. Ik doe dat aan de hand van een gedicht van Ida Gerhardt en een gedachte van Levinas, beide in een nogal brede zin. Wat is een werk? En hoe staat dat wat we werk noemen, in de zin van het resultaat, in verband met het werken eraan, met het proces dat leidt tot de totstandkoming van een werk? Wat zijn de activiteiten die je allemaal 'werk' zou kunnen noemen? Hoort het bewerken van je tuin er bijvoorbeeld ook bij?

Mijn zoekproces begint bij een nogal intrigerende gedachte van Levinas over het werk, dat je – zo stelt hij voor – radicaal



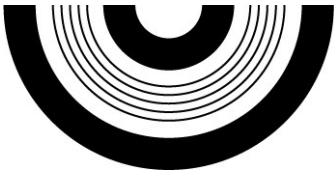
Levinas Studiekring

zou moeten denken als een “beweging van het zelfde naar het Andere” die niet bij zijn beginpunt terugkeert. Tijdens het schrijven aan mijn boek *Van zichzelf bevrijd* stuitte ik op een gedicht van Ida Gerhardt dat mij toegang gaf tot die raadselachtige uitspraak van Levinas over de Zin van het werk. Ik heb er iets over geschreven (in hoofdstuk 5), maar dat is bij een kort stukje gebleven, en toen ik het nalas dacht ik: dat kan beter. Daarom heb ik voor deze gelegenheid dat gedeelte wat verder uitgewerkt: een excurs bij een eerder geschreven stuk.

We beginnen met Ida Gerhardt, die tussen 1939 en 1951 in Kampen woonde. Het is de stad waar ik zelf ook woon. Ida Gerhardt werkte er als lerares klassieke talen aan het Lyceum (het gebouw staat er nog) en in haar vrije tijd zocht ze vaak de IJssel op. Uit die Kampense tijd stamt de bundel *Sonnetten van een leraar*, waar ze schrijft over haar werk als “mijn prachtige/mijn hondse baan”. In deze periode heeft Gerhardt ook veel vertaalwerk gedaan, voornamelijk van Latijnse poëzie. Nadat ze een vertaling van Lucretius filosofische leerdicht *De rerum Natura* had voltooid begon ze het lange gedicht *Georgica* van Vergilius te vertalen. Het resultaat verscheen in 1949 verscheen onder de titel *Het Boerenbedrijf*.

Vergilius’ *Georgica* is een werk dat gaat over werk. Het bezingt en beschrijft de bezigheden van boeren: akkerbouw, veeteelt, de verzorging van bomen, het houden van bijen. Maar ook meer in algemene zin behandelt Vergilius het fenomeen werk, door de vraag te stellen *waarom* mensen eigenlijk werken. Wie of wat heeft ze ooit aan het werk gezet, en waar is al dat werken goed voor? Waarom moeten we bijvoorbeeld vaak zo hard werken?

Vergilius verwijst in dat verband naar Jupiter, die in de Romeinse godenwereld als de Vader-God beschouwd wordt. Jupiter is de schepper van het boerenbedrijf of het landleven. Hij besliste op een gegeven moment dat het een kwestie van hard werken zou worden. Vergilius legt uit dat de mensen voordat Jupiter aan de macht kwam in een soort luilekkerland leefden – je zou ook kunnen zeggen: in het paradijs. Alles ging vanzelf: riviertjes waren al gevuld met wijn, dus je hoefde geen druiven te verbouwen te oogsten en te persen. Maar je kunt je afvragen of het wel goed is voor de mensen als alles ze zo makkelijk in de schoot geworpen wordt. Jupiter begreep dat er voor ontwikkeling wat extra prikkels nodig waren. Hij liet daarom die kant en klare wijnriviertjes verdwijnen en hij verborg het vuur.



Levinas Studiekring

Voortaan moesten de mensen zich inspannen en hun technisch kunnen ontwikkelen Niet zomaar werk: Vergilius schrijft over *labor improbus* – ongenadig hard werk. ‘Koppig werk’ staat er in de vertaling van Ida Gerhardt. Werk dat je verricht omdat het nodig is, omdat de omstandigheden erom vragen.

Deze karakterisering van het menselijke werken als koppig, ongenadig hard, is kennelijk bij Ida Gerhardt blijven hangen, want boven haar eigen gedicht Georgica – dat in 1979 verscheen in de bundel *Het Sterreschip* – staan precies deze twee woorden als opschrift: ‘labor improbus’.

Georgica

Labor improbus

Ik ben een tuinman, niets dan dat,
met aarde en met mest bespat ;
ik buig mij neer, ik richt mij op,
ik klem de schoffel en de schop.

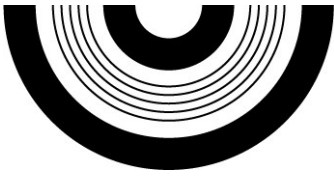
Ik wiedz, ik volg mijn diepste wet
als ik de naakte zaailing zet ;
ik richt mij op, ik buig mij neer.s
Een tuinman ben ik en niets meer.

Ga ik met donker stram naar huis,
de pijn spaart schouderblad noch kruis.
Ik waak nog als ik rusten mag.
Mijn land, mijn land : het is kort dag.

Delft straks uw spa voor mij de wig,
vergeet waar ik geborgen lig.
Voorbij mijn moeite, nood en pijn
moet er een tuin van sterren zijn.

Het gedicht gaat over een tuinman en het roept de moeite op van al zijn werk. Of misschien zeg ik dit niet goed, het roept de tuinman niet alleen op maar identificeert zich ook met de tuinman. ‘Ik ben een tuinman niets dan dat’. Is het de manier waarop Gerhardt zichzelf ziet, in haar eigen bezigheden, niet alleen in de tuin en in huis, maar ook in haar vertaalwerk, haar werk als dichteres? Kijkt ze via het beeld van de tuinman terug op haar werk als docent? Het zou kunnen: lesgeven zou je kunnen vergelijken met het in de grond zetten van naakte zaailingen.

Het is ook mogelijk dat het gebruik van de ik-vorm in dit gedicht een uitnodiging is aan iedereen: *alle* lezers kunnen



Levinas Studiekring

zich in hun werken met de tuinman identificeren. We gaan maar door, vaak voorovergebogen, zodat het grote perspectief ontbreekt. We doen maar voort en volgen daarin een diepe wet.

Wat voor werk je ook doet, je bent “een tuinman en niets meer” – dus verbeeld je ook maar niet te veel. Het werken spaart ons niet, het laat ons nauwelijks tot rust komen; en precies dan beseffen we nog beter dat er maar weinig tijd is voor alles wat we tot stand hadden willen brengen.

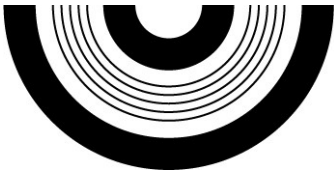
Het is ook “kort dag”, zegt het gedicht. Als de tuinman sterft wordt voor hem een graf gedolven met dezelfde schop, dat symbool van het ongenadig harde werken. We krijgen de opdracht hem te vergeten: het gaat niet om de tuinman, maar om het werk.

En tenslotte is er die verwijzing naar een tuin van sterren die vermoed wordt als alles voorbij is. Is dat als beloning bedoeld, of is er iets anders aan de hand? Gaat het gedicht misschien over de zin van werk? Dat idee heb ik lang gehad, maar dan vroeg ik me weer af: welk antwoord geeft het op die vraag naar de zin van werk?

Het zou mooi zijn als dit het geval was, want de vraag naar de zin van werk is alomtegenwoordig en we komen er moeilijk van af. Soms verdwijnt hij even achter de horizon, maar op een gegeven moment blijkt hij toch onontkoombaar te zijn, ook bij dat werk dat een ‘passie’ heet te zijn. Elk werk heeft namelijk zijn lastige kanten en zijn momenten van tegenzin, opgevat als het tegendeel van zin.

Werk kent ook mooie momenten, momenten die je nooit gemist zou willen hebben, omdat je op de toppen van je kunnen bent en alles is zoals het zou moeten zijn. Zelf heb ik het geven van onderwijs altijd als de essentie gezien van mijn werk. Onderwijs in de breedste zin van het woord, als overdracht, waar ook het werken met studenten aan scripties of proefschriften bij hoort. Onderwijs is misschien wel het mooiste werk dat er is, kunt er volkomen in opgaan. Voor mij is het één van de voorbeelden van het “van jezelf bevrijd” worden dat ik bij Levinas herkende.

Een bevrijdende ervaring was het wanneer ik met studenten, soms na weken van wederzijds onbegrip, ontdekte dat we een gemeenschappelijke taal begonnen te krijgen. Heel langzaam ging hen een licht op waar ik heen wilde met mijn verhalen over ‘zijn’ en ‘niet-zijn’, ‘schijn’ en ‘werkelijkheid’, ‘essentie’ en ‘existentie’



Wat is de zin van dit werk? Waarom geven we onderwijs, van basisschool tot universiteit? Is het om competenties aan te leren, of vaardigheden op te doen die je later nog eens van pas kunnen komen? Moet onderwijs toegesneden zijn op allerlei aspecten van de latere beroepspraktijk? Ik twijfel er niet aan dat dat erg nuttig is, maar ik ben wel bang dat dan de zogenaamde grote vragen – die behandeld worden in de werken van grote voorgangers zoals Plato, Kant en Hegel – langzamerhand uit het curriculum en dus ook uit onze belevingswereld en onze cultuur zullen verdwijnen.

In mijn onderwijs heb ik ook altijd veel tijd en aandacht besteed aan de filosofie van Levinas, de Frans-joodse filosoof die geboren werd in 1905¹, in hetzelfde jaar als Ida Gerhardt. Zijn wieg stond in Litouwen, in de stad Kaunas waarvan de bevolking destijds voor een kwart joods was. Zijn vader was boekhandelaar, en hij groeide op in een joods milieu, waar het van meet af aan belangrijk was dat kinderen leerden lezen, niet alleen Russisch maar ook en vooral Hebreeuws om de Bijbel te kunnen lezen in de grondtaal. Levinas bleef altijd veel belang hechten aan de activiteit van het lezen, niet alleen van filosofische boeken maar ook van romans. De grote werken van Tolstoj en Dostojewski ziet hij als een toegangspoort bij uitstek tot de filosofie. “Door de hele literatuur heen spreekt het menselijk gelaat” zegt hij in een interview en het is deze concrete verwijzing naar de ethiek waar de Heilige Schriften hun betekenis te danken hebben” zegt hij in een gesprek met Philippe Nemo.² De werken van de wereldliteratuur verwijzen naar iets anders, iets dat niet in deze werken opgesloten blijft, ze verwijzen naar het gezicht of gelaat van de ander dat erin tot spreken komt en om uitdrukking vraagt.

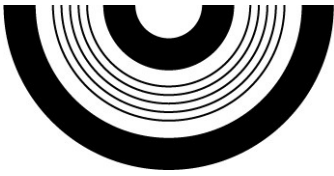
De gedachte van Levinas over werk het werk dat van het ‘Zelfde’ naar het ‘Andere’ beweegt zonder ooit bij zijn beginpunt terug te keren gaat in dezelfde richting Langzamerhand wordt het tijd er iets nauwkeuriger naar te kijken, gebruik makend van inzichten die we hebben opgedaan bij de lezing van het gedicht *Georgica* van Ida Gerhardt.

Levinas’ notities over de zin van het werk zijn afkomstig uit een cultuurfilosofisch opstel dat hij schreef aan het begin van de zestiger jaren van de vorige eeuw.³ Hij vraagt zich daar af hoe we ons in de cultuur kunnen oriënteren; en of het mogelijk is culturen met elkaar vergelijken? Zijn alle culturen uiteindelijk even waardevol? Het zijn belangrijke vragen in een samenleving als de onze die zichzelf meer en meer begrijpt als multicultureel.

1. Althans volgens de destijds in het Russische rijk geldende Juliaanse kalender (30 december 1905); in de thans wereldwijd geldende Gregoriaanse kalender viel de geboorte van Levinas op 12 januari 1906.

2. François Poirié en Philippe Nemo, *Levinas aan het woord. 11 gesprekken*. Vertaling en inleiding Rico Sneller. Ten Have, Kampen. 2006, p. 202.

3. Het gaat om het artikel ‘La signification et le sens’ uit Emmanuel Levinas, *Humanisme de l’ autre homme*. Parijs, Fata Morgana 1972. Het artikel verscheen in vertaling onder de titel ‘Betekenis en zin’ in Emmanuel Levinas, *Humanisme van de andere mens*, Vertaald en ingeleid door prof. dr. A.Th. Peperzak. Kampen, Kok Agora 1990, p. 37-100. Paginanummers in het vervolg verwijzen naar de Nederlandse tekst.



Levinas Studiekring

Maar achter al die praktische problemen is er nog een andere kwestie die vaak onbeantwoord blijft, omdat het een bijna onmogelijke vraag is. Het is de vraag of er een betekenis of zin is van waar alle culturen toegang toe hebben. Is er een Zin denkbaar die in elke culturele context betekenis heeft? Iets dat ons oriëntatie kan geven ongeacht de culturele context waar we ons in bevinden? Zoekend naar de oplossing voor dit probleem stuit Levinas op de notie 'werk' (*oeuvre*) die zoals we hebben gezien in grote lijnen overeenkomt met de notie van cultuur en zegt daarover dan het volgende:

“Wanneer het Werk (...) op een radicale wijze wordt gedacht, is het een beweging van het Zelfde naar het Andere die nooit naar het Zelfde terugkeert. Ten einde toe door-dacht, vergt het Werk een radicale onbaatzuchtigheid van de beweging die van het Zelfde naar het Andere loopt.” (p. 68)

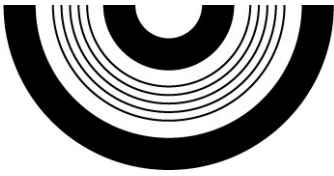
Dan volgt, enkele alinea's later, een gedachte over de houding van geduld die het echte Werk vraagt:

“Als de absolute oriëntatie op het Andere – als zin – is het Werk alleen maar mogelijk in geduld; en dit geduld betekent voor de dader dat hij ervan af moet zien de uitkomst zelf mee te maken. Hij moet werken zonder het Beloofde Land binnen te gaan.” (p. 69)

Opvallend in deze citaten is het woord *radicaal* – het betekent letterlijk 'naar de wortel gaan'. Proberen het werk 'radicaal anders' te denken betekent een poging doen om het op een andere manier te denken door naar de oorspronkelijke betekenis van 'werk' te gaan. Het legt een verborgen betekenis bloot te leggen waar we meestal geen contact meer mee hebben.

Het radicale perspectief onthult ook hoe we doorgaans gewend zijn naar het Werk te kijken. We zien het meestal in de context van een bepaald belang, een bepaalde opbrengst, een uitkomst of een resultaat waarvan we kunnen genieten. Werken doen we voor de winst. We definiëren werk bij dan ook bij voorkeur economisch, ook als het gaat om onderwijs, zorg of kunst – zaken en bezigheden die juist zin hebben buiten het perspectief van winst of opbrengst om en die zich hiertoe niet laten herleiden.

Hoe kom je dan van de sfeer van opbrengst of winst naar Levinas' voorstel om het werk te denken als iets dat zo radicaal op het andere gericht is dat er helemaal geen verwachting van opbrengst kan zijn omdat er eenvoudig geen terug-



Levinas Studiekring

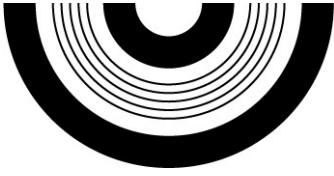
keer is naar het Zelfde? Wat als er in het geheel geen revenuen zijn? Deze overgang is moeilijk te denken, en roept ook de vraag op in hoeverre Levinas' voorstelling van zaken realistisch is. Kunnen we helemaal afzien van opbrengst of resultaat? Is dat wat van ons gevraagd wordt?

Zelf ben ik niet geneigd de gedachte van Levinas op die manier te lezen. Ik denk niet dat het hem te doen is om het propageren van een werken dat altijd maar afziet van opbrengst in elke vorm dan ook (of het nu loon is, of respect – een kwestie die momenteel heel actueel is nu allerlei groepen er expliciet om vragen erkend te worden in hun bijdrage aan het geheel – denk aan de boeren op dit moment).

Eerder heb ik het idee dat deze uitspraken over Zin van Werk een ruimte proberen vrij te houden voor de mogelijkheid van belangeloosheid. Die belangeloosheid wordt uitgesloten door ons huidige denken over werk of cultuur, maar het uitsluiten van mogelijkheden beperkt de vrijheid. Het uitsluitend redeneren in termen van opbrengst of winst maakt ons minder vrij, het legt ons denken en interpreteren aan banden. Gestes van goedheid zijn we nu wel gedwongen te zien als een verkapte vorm van eigenbelang. [Empathie, las ik onlangs, kunnen we alleen maar begrijpen in een evolutionair perspectief: het helpt ons om te overleven.]

Werk, de zin van ons werken en handelen moeten we radicaal anders beginnen te denken om belangeloosheid een plaats te geven. Maar het kost moeite om zo te denken, omdat in de maatstaf die we gewoonlijk hanteren het belang (of de interesse) centraal staat. Niets kan dan werkelijk om niet zijn. Pas als we de ruimte voor belangeloosheid terugvinden worden we zowel van het werk als van de noodzaak van opbrengst bevrijd. Pas dan kunnen we dankbaar zijn voor een eventuele opbrengst, omdat die ons dan toevalt als iets dat we zomaar krijgen, om niet.

Nog even terug naar de tuin van sterren waar Gerhards gedicht *Georgica* mee eindigt. Dat beeld heeft me geholpen om tot dit inzicht te komen, en omgekeerd helpt de gedachtegang van Levinas me om het beeld van de tuin goed te begrijpen. De tuin van sterren duikt in dit gedicht niet op als de beloning of de compensatie die de tuinman voor zijn ongenadig harde werken krijgt. Ida Gerhardt situeert hem immers *voorbij* de inspanningen, zoals de idee van het goede volgens Plato voorbij de werkelijkheid was: aan gene zijde



Levinas Studiekring

van, en tegelijk anders dan Zijn.⁴ De tuin is de belofte van een toekomst die ons werken te boven en ons voorstellingsvermogen te buiten gaat.

4. Vergelijk de titel van Levinas' tweede hoofdwerk: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. Je zou dit kunnen vertalen als: Aan gene zijde van het zijn of anders dan de essentie.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XXV, december 2020

ISSN 2542-3894

De kracht van de kleine goedheid

Renée van Riessen

Naar aanleiding van Roger Burggraeve, *Geen toekomst zonder kleine goedheid. Naar genereus samenleven in verantwoordelijkheid vanuit Emmanuel Levinas*. Halewijn/BerneMedia, Antwerpen/Heeswijk-Dinther 2020.¹

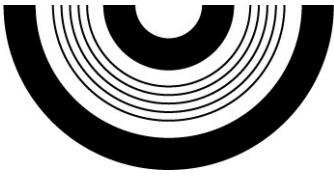
Een intrigerend aspect van Levinas' filosofie is zijn denken over de 'kleine goedheid'. We komen het tegen in zijn latere werk, meestal verbonden met reflecties over de roman *Leven en Lot* van de Russische schrijver Vasili Grossman (1905-1964). Levinas heeft zich duidelijk herkend in deze auteur, geboren in hetzelfde jaar als hijzelf², en net als hij van joodse afkomst. Bij Grossman komt hij concrete voorbeelden tegen van onverwachte vormen van goedheid en compassie die soms onopgemerkt gebeuren en op andere momenten compleet tegen de verwachting ingaan: een soldaat die een gewonde vijand uit zijn veldfles laat drinken, of bewakers die hun leven riskeren om brieven van krijgsgevangenen (hun voormalige vijanden) door te spelen naar familie. Waarom is deze goedheid vermeldenswaard, en wat is de uitleg die Levinas eraan geeft in zijn filosofie? Over deze thematiek is in het afgelopen jaar een boek verschenen van de hand van Levinaskenner Roger Burggraeve: *Geen toekomst zonder kleine goedheid. Naar genereus samenleven in verantwoordelijkheid vanuit Emmanuel Levinas*.

Naast de 'kleine goedheid' behandelt Burggraeve in dit boek ook een groot aantal andere thema's uit de filosofie van Levinas. Hij besteedt bijvoorbeeld aandacht aan het verband tussen de antropologie en de sociale filosofie van Levinas, en aan zijn denken over een ethiek van het gelaat waarin een belangrijke rol is weggelegd voor de lichamelijkheid. Maar Burggraeve laat al deze thema's samenkomen in de vraag naar de filosofische betekenis van de 'kleine goedheid' die in het late werk van Levinas opduikt in verband met Grossmans *Leven en Lot*. Hoe werd Levinas als filosoof geïnspireerd door deze roman die in 1959 door de censuur verboden en zelfs 'gearresteerd' werd, en die Levinas vermoedelijk voor het eerst gelezen heeft in de Samizdat-versie die in 1980 in Zwitserland zowel in het Russisch als in Franse vertaling verscheen?³

1. Paginanummers in de tekst verwijzen naar dit boek.

2. Althans volgens de destijds in het Russische rijk geldende Juliaanse kalender (zie ook noot 1 in de andere bijdrage van Renée van Riessen in dit nummer van de *Mededelingen van de Levinas Studiekring*).

3. Zie R. Burggraeve, 'Ik geloof niet in het goede, ik geloof in goedheid' in *Mededelingen van de Levinas Studiekring* 2016 (21), p. 3, noot 5. In dit artikel van Burggraeve is meer bibliografische en historische informatie te vinden over de relatie tussen Levinas en Grossman. *Geen toekomst zonder kleine goedheid* stelt in dat opzicht teleur: we treffen er wel veel (vertaalde) citaten uit Levinas' werk aan, maar de vindplaats van deze vaak interessante teksten wordt niet vermeld. De chronologisch gerangschikte literatuurlijst aan het einde van het boek biedt in dit opzicht nauwelijks aanknopingspunten.

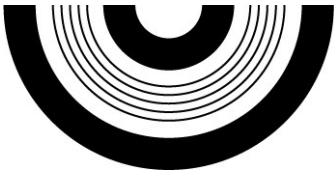


Levinas Studiekring

Antropologisch uitgangspunt: is de mens voor de mens een wolf?

Geen toekomst zonder kleine goedheid zet in met een uitvoerige bespreking van de antropologie van Levinas, tegen de achtergrond van de bekende uitspraak dat de ene mens voor de andere een wolf is (*homo homini lupus*). Als dat waar zou zijn, zijn er in de antropologie geen aanknopingspunten voor een filosofie als die van Levinas, die vertrekt vanuit de vooronderstelling dat (uiteindelijk) de ene mens juist de behoeder en beschermer van de andere is. Of is het misschien zo dat beide uitspraken tegelijkertijd waar zijn? Is de mens niet beide: én een wolf voor, én een hoeder van de ander? Burggraave argumenteert dat we in dat geval Levinas zouden moeten bekritisieren vanwege eenzijdigheid: het zou een miskennis betekenen van de meervoudigheid van de werkelijkheid. Maar geen van beide benaderingen is volgens Burggraave een adequate weergave van Levinas' argument: Levinas is in zijn antropologie niet eenzijdig en hij miskent evenmin de meervoudigheid van handelingsmotieven. De kern van Levinas' redenering is dat we via het denken van Hobbes niet bij een werkelijke sociale ethiek uitkomen, om de eenvoudige reden dat eigenbelang er een te centrale rol in speelt.

Burggraave maakt duidelijk hoe Levinas in zijn zoektocht naar een fundament voor de sociale filosofie de risico's en nadelen zichtbaar maakt die gegeven zijn met Hobbes' visie op mens en samenleving, en die in de twintigste eeuw later door de invloedrijke schrijfster en politiek filosofe Ayn Rand (1905-1982) is overgenomen. Voor de meer redelijke variant, de theorie van het 'welbegrepen eigenbelang' geldt eigenlijk hetzelfde: ook hier wordt de grondslag van menselijk samenleven in een vorm van egoïsme gezocht. Het probleem van Levinas met dit type redeneringen is dat de drijfveer van het op zichzelf gericht zijn niet principieel wordt bevraagd of ingeperkt. In dit opzicht is er een verband met Spinoza's visie op het menselijk bestaan als een *conatus essendi*, een zijnsinspanning, een streven om te blijven bestaan. Het eigen bestaan wordt centraal gesteld, desnoods ten koste van anderen. En dit is precies wat er gebeurt wanneer de utilitaire rationaliteit de grondslag van de wederkerigheid wordt: er is dan geen oog voor de meest kwetsbaren, de mensen die letterlijk en figuurlijk uit de boot vallen. Burggraave laat zien hoe Levinas in antwoord op deze sociale theorieën zoekt naar een ander 'tegendraads' samenlevingsmodel dat afstand neemt van de hiervoor besproken argumentaties terwijl het zijn uitgangspunt zoekt een vrede



die ontspringt aan de ontmoeting *face à face*, Precies voor deze factor is in de gangbare sociale filosofie volgens Levinas te weinig aandacht, terwijl hij zou moeten worden beschouwd als het ijkpunt voor elke sociale filosofie (53).

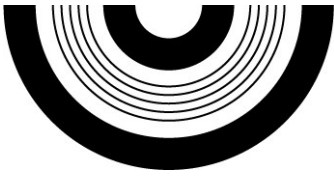
Hiermee is de conclusie weergegeven waar Burggraave naartoe werkt in de hoofdstukken over de antropologie en de sociale filosofie van Levinas: hij laat zien op welke gronden Levinas op deze twee gebieden een ander zwaartepunt kiest, en zodoende een andere kern van humaan samenleven aanwijst, namelijk het uitgangspunt dat de ene mens er uiteindelijk voor-de-ander (*pour l'autre*) is.

Op zoek naar een humane vorm van samenleven

Vanuit dit centrale perspectief komt vervolgens de vraag aan de orde hoe we in het spoor van Levinas kunnen nadenken over mogelijkheden van een *meer humane* vorm van samenleven: wat zijn de krachtlijnen, gestalten en vormen van zo'n on-baat-zuchtig samenlevingsmodel? Terecht maakt Burggraave hier een voorbehoud ten aanzien van elk streven naar perfectie: juist een samenleving die humaan en ethisch wil zijn is immers eenvoudig niet mogelijk zonder dat er ook sprake is van pervertering en ambiguïteiten.⁴ We moeten met andere woorden, het utopische toelaten, zonder bang te zijn voor tegenstrijdigheden en vuile handen. Werken vanuit de eerdergenoemde bezieling van het inzicht dat uiteindelijk de ene mens er 'voor-de-ander' is vraagt volgens Burggraave een praktische zin voor het utopische, dat wil zeggen: de bereidheid om kleine stappen in de richting van het goede te zetten en teleurstellingen te aanvaarden. Het gaat niet om het realiseren van 'volle goed' in één slag, maar om het erkennen en herkennen van gestalten van een 'kleiner goed': bescheiden, maar desondanks reëel (54-55).

In de latere hoofdstukken van *Geen toekomst zonder kleine goedheid* krijgt het thema van de 'kleine goedheid' duidelijker contouren. Burggraave toont het belang ervan aan de hand van Levinas' beduchtheid voor totaliserende tendensen die elk sociaal-politiek streven naar het goede begeleiden. Juist de bewuste gerichtheid op het goede is vatbaar voor totalitaire verleidingen. Dit gevaar blijft niet beperkt tot totalitaire samenlevingen maar kan zich ook manifesteren in 'liberale' samenlevingsvormen. Vandaar dat Levinas bij alle aandacht die hij heeft voor de sociale filosofie, uiteindelijk – net als Kierkegaard – zijn heil zoekt in een vorm van ethisch individualisme waarbij veel wordt verwacht van de roeping van het individu als enkeling, die bereid is zich in te zetten voor-de-ander. Burggraave legt deze keuze van

4. Wellicht een verwijzing naar Hilary Putnams boeiende maar ook enigszins misleidende karakterisering van de filosofie van Levinas als 'moral perfectionism' (in het spoor van Stanley Cavell die deze omschrijving eerder gebruikte in verband met denkers als Emerson en Nietzsche te omschrijven). Hoe creatief ook, met betrekking tot de filosofie van Levinas leidt de kwalificatie 'moral perfectionism' tot ongewenste misverstanden. Zie Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington & Indianapolis 2008, p. 72-73.

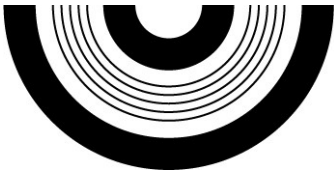


Levinas terecht uit als keuze om het gebied van het socio-politieke telkens weer te overschrijden. De achterliggende reden is het inzicht dat geen enkele organisatie op sociaal, justitieel en politiek gebied ooit kan gelden als “een definitief regime dat het laatste woord heeft over het humane” (224). Transcendentie van de socio-politieke ruimte is daarom steeds opnieuw nodig, wat inhoudt dat mensen telkens weer de wil en de bereidheid zullen moeten hebben om elke eenmaal bereikte gestalte van het socio-politiek goede te overschrijden. Terecht stelt Burggraeve dat Levinas in socio-politiek noch optimist, noch pessimist genoemd kan worden omdat hij de mogelijkheid van het goede niet in sociaal-politieke constellaties maar in het menselijk individu zoekt.

Individueel geweten en de plaats van kleine goedheid in de geschiedenis

Vanuit dit perspectief op het goede in relatie tot de sociaal-politieke werkelijkheid maakt Burggraeve dan in het werk van Levinas twee brandpunten zichtbaar die elkaar onderling versterken. Het eerste is de nadruk op het individuele geweten, waarin de vrijheid van het subject voorondersteld is. Vrijheid zinspeelt op de dimensie van het psychische, en het vermogen een innerlijk leven te hebben, die beiden een breuk met de participatie betekenen. In dit verband verwijst Burggraeve dikwijls naar de notie van de ‘ziel’. Hier lijkt hij, in aansluiting op teksten van Levinas, een eigen interpreterend accent te leggen. Een voorbeeld is de uitdrukking ‘me voici’ (‘hier ben ik’, afgeleid van het Hebreeuwse *hinenni*). Het is de bekende formule waarmee Levinas aanduidt hoe het individuele subject zich beschikbaar stelt voor de ander, ondanks zichzelf (*malgré soi*). Burggraeve stelt dit ‘me voici’ gelijk aan de ziel, of de bezieling van de ziel. ‘Hier ben ik’ vat hij op als het spreken omwille van de ander dat gebeurt vanuit de dimensie van de eigen ziel. Zo verheldert hij iets dat Levinas mogelijk bedoelt maar nergens met zoveel woorden uitlegt: dat het opkomen voor de ander weliswaar plaatsvindt in de modus van het zichzelf vergeten (het is ‘ondanks mezelf’ dat ik er voor de ander ben) maar dat het zelf hierbij anderzijds niet gemist kan worden. Er-zijn voor de ander kan niet plaatsvinden zonder dat er een zelf is. Vandaar de nadruk die Levinas geeft aan de ruimte voor het innerlijk en het individuele geweten. (246-7)

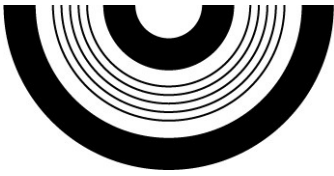
Het tweede brandpunt is de betekenis van de kleine goedheid in het latere werk van Levinas. Burggraeve verduidelijkt dit door een verband te leggen met geschiedfilosofische aspecten van Levinas’ denken, die we terugzien in zijn pro-



test tegen het totalitaire denken dat uitgaat van de maakbaarheid van het goede en tegen een geschiedfilosofie die ervan uitgaat dat 'het goede' uiteindelijk zal overwinnen. Tegenover dit perspectief op het goede als de uitkomst van een mogelijk gewelddadig historisch verloop stelt hij een houding waarin we aandacht leren opbrengen voor het onvoorspelbare, het kleine, het fragiele en het contingente. Een ethiek van de 'kleine goedheid' is een ethiek zonder ethisch systeem, waarin aandacht geoefend wordt voor dit kleine en bijna onzichtbare teken van een goedheid die zich ondanks haar kwetsbaarheid niet laat vernietigen.

Burggraave laat zien hoe Grossmans roman *Leven en Lot* Levinas heeft geholpen zijn gedachten op dit punt aan te scherpen en te verduidelijken met concrete voorbeelden. Levinas sluit met name aan bij de gedachten die Grossman zijn personage Ikonnikov in de mond legt. Ikonnikov is een verwarde man, een dwaas, die telkens weer terugkomt op het vraagstuk van het goede. Hij onderscheidt twee vormen van goedheid: enerzijds is er het goede dat 'groots en dreigend' is, anderzijds bestaat de alledaagse menselijke goedheid: 'de goedheid van een oude vrouw die een krijgsgevangene een stuk brood brengt' (253). Het werkelijk goede schuilt niet in de natuur, niet in de preken van geloofsleiders en profeten, niet in de doctrines van grote sociologen en volksleiders, niet in de ethica van filosofen, maar 'in de liefde en het medelijden die gewone mensen in hun hart dragen voor alle leven.' Er zijn kleine vormen van goedheid die blijven opduiken, zegt Ikonnikov, en zelfs het grootste kwaad zal er niet in slagen ze uit te roeien.

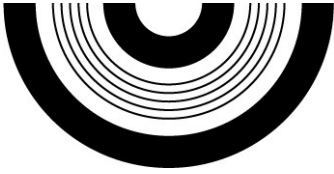
De indrukwekkende en soms verbijsterende concrete voorbeelden van menselijke goedheid die Grossman in zijn roman geeft, hebben voor Levinas de weg geopend zijn denken over goedheid verder aan te scherpen. De kleine goedheid is geen natuurlijk gegeven, maar bestaat bij de gratie van het contrast en de contradictie (254-55). Ze strijkt als het ware in tegen de haren van een ontologie waarin het zijn en het goede vanzelfsprekend samenvallen en omkeerbare begrippen zijn. Doordat de kleine goedheid vaak onmachtig en dwaas is, is ze ook eenvoudig als het leven zelf, een beetje onnozel en op het randje van zinloos. Daardoor kan ze niet tot ideologie worden: je kunt er niet achteraan marcheren en ze laat zich niet als slogan gebruiken. Precies dat is een bron van hoop, waardoor Levinas kan zeggen dat het deze goedheid is die stand weet te houden, zelfs midden in de schijnbaar volledige pervertering van de menselijke verhoudingen.



De kleine goedheid brengt een omwenteling in de geschiedenis.

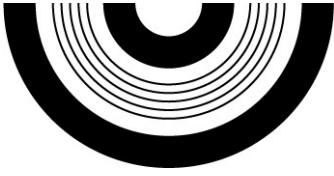
Een belangrijke wending is het inzicht in de geschiedenis dat Levinas ontleent aan de roman van Grossman. In de geschiedfilosofie bestaan er grofweg twee manieren om naar de geschiedenis te kijken. De ene is optimistisch en geeft blijk van een vooruitgangsgeloof, ondanks de oorlogen en ellende waarmee de geschiedenis ons confronteert. Ondanks het kwade is er uiteindelijk sprake van een ontwikkeling die vooruitgang te zien geeft in de richting van het goede. De vrijheid die de mensheid door allerlei perikelen heen verwerft is de 'roos in het kruis van de werkelijkheid' (Hegel): de positieve verworvenheid (de vrijheid) en het negatieve (het kruis) horen bij elkaar. Ondanks het negatieve in de geschiedenis is Hegel uiteindelijk optimistisch: uiteindelijk is er sprake van een concrete vooruitgang in vrijheid. De andere visie op de geschiedenis is pessimistisch, denk aan Schopenhauer die van mening was dat het kwade in de geschiedenis alleen maar meer en groter zal worden (onder het motto "het ergste komt nog"). Hoop is in beide visies een complex begrip: bij Hegel wordt ontleend aan een vooruitgang die zich voltrekt door het negatieve heen. In de filosofie van Schopenhauer is er geen plaats voor hoop maar wordt verlossing verwacht van een ontsnapping aan de werkelijkheid door kunst, religie of de dood. Geïnspireerd door Grossman komt Levinas tot een andere visie op geschiedenis, waarin erkend wordt dat het kwaad in de geschiedenis aanwezig is (vaak in een verbijsterende overmaat), maar tegelijkertijd gewezen wordt op het feit dat het kwaad er niet in is geslaagd de menselijke neiging tot goedheid uit te doven. Het goede manifesteert zich hier niet als een overwinning die aan het einde gloort, maar als iets dat in de praktijk onuitroeibaar blijkt te zijn, omdat zelfs de meest onmenselijke systemen niet in staat gebleken zijn de menselijke goedheid uit te doven (262-263).

In deze visie heeft de geschiedenis geen uiteindelijk doel of telos, en is ze, net als de ethiek en de religie 'sans promesse': ze belooft niets. Er is aan de geschiedenis geen gelukkig einde, maar verrassenderwijs is er wel steeds opnieuw sprake van de trouw van individuele mensen aan het appèl tot verantwoordelijkheid voor de mens en de wereld. Het geloof in de kleine goedheid dat Levinas met Grossman deelt is een geloof dat gehard is door het kwaad. Uiteindelijk zal blijken dat niet de mens machteloos tegenover het kwaad staat, maar dat het kwade zelf machteloos is, omdat het niets tot stand kan brengen dat blijvend is, en omdat het



Levinas Studiekring

ondanks haar schijnbare overmacht niet in staat is de kleine goedheid uit te doven. Vandaar dat de titel van dit mooie boek van Roger Burggraeve op twee manieren gelezen kan worden: enerzijds hebben we geen toekomst zonder kleine goedheid, en anderzijds is ze de uitdrukking van het vertrouwen dat er ook in de toekomst altijd weer tekens van deze goedheid zullen zijn.



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXV, december 2020

ISSN 2542-3894

Personalialia van de auteurs

Joachim Duyndam is hoogleraar Humanisme & Filosofie aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht.

Frits de Lange is hoogleraar Ethiek aan de Protestantse Theologische Universiteit, vestiging Groningen, en tevens buitengewoon hoogleraar Systematische Theologie en Ecclesiologie aan de Faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit van Stellenbosch (Zuid-Afrika).

Renée van Riessen is bijzonder hoogleraar Christelijke Filosofie aan de Universiteit Leiden. Haar afscheid dat de aanleiding vormt voor dit nummer van de Mededelingen van de Levinas Studiekring was van de Protestantse Theologische Universiteit in Groningen en Amsterdam (VU), waaraan zij als universitair docent was verbonden.

Joyce Rondaij is theoloog en onderzoekt hoe literaire werken reflecteren op humaniteit en dehumanisering. De vertaling van haar dissertatie *Primo Levi's Afters* zal voorjaar 2021 bij Uitgeverij Verbum verschijnen onder de titel *Primo Levi na God. Verhalen van een nieuwe Bijbel*. Ze werkt als subsidieadviseur aan de Protestantse Theologische Universiteit.

Lieke Werkman doceert aan de Protestantse Theologische Universiteit onder andere Interculturele Theologie, Hermeneutiek en Politieke Theologie.

Onno Zijlstra doceerde filosofie aan de Vrije Universiteit, de PThU en ArtEZ Hogeschool voor de Kunsten. Hij is de auteur van onder andere *Wat doet die rode vlek daar linksboven?* (2007), *Kierkegaard in discussie* (2012), *Een zekere twijfel* (2018) en *Verbeelding. Over waarneming en kunst* (2020).



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXV, december 2020

ISSN 2542-3894

Colofon

De Levinas Studiekring geeft sinds 1995 tweemaal per jaar, of eenmaal per jaar in een dubbelnummer, het wetenschappelijke tijdschrift *Mededelingen van de Levinas Studiekring* uit. Vanaf 2010 verschijnen de *Mededelingen van de Levinas Studiekring* als e-journal op: www.levinas.nl.

Redactieraad

Prof. dr. Th. de Boer, *VU Amsterdam*
Prof. dr. R. Burggraeve, *KU Leuven*
Prof. dr. J.F. Goud, *Universiteit Utrecht*
Drs. L. Levy, *Rotterdamse Raad voor Kunst en Cultuur*
Prof. dr. A. Peperzak, *Loyola University Chicago*
Prof. dr. M. Poorthuis, *FKT Universiteit van Tilburg*
Dr. A. Schulte Nordholt, *Universiteit Leiden*

Hoofdredactie

Prof. dr. J. Duyndam
Prof. dr. R.D.N. van Riessen

Correspondentieadres

Prof. dr. J. Duyndam
Universiteit voor Humanistiek
Postbus 797
3500 AT Utrecht
j.duyndam@uvh.nl

Bijdragen – artikelen en recensies – en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. Teksten dienen te worden aangeleverd in Word als e-mail attachment.

De Mededelingen worden gratis ter beschikking gesteld aan de leden van de Levinas Studiekring. Losse (oude) nummers zijn verkrijgbaar door storting van € 25 op de bankrekening van de Levinas Studiekring: NL08 INGB 0005 1790 94. Op www.levinas.nl staat een overzicht van reeds verschenen jaargangen.

ISSN 2542-3894
Houten (Nederland)