



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XIX, december 2014

ISSN 1385-4739

Inhoud

1. Woord vooraf – *Joachim Duyndam*.....1
2. Levinas en Patočka – een wereld van verschil –
Eddo Evink.....2
3. Een belichaamde ziel. Wittgenstein, Kierkegaard en
Levinas over innerlijkheid en incarnatie –
Renée van Riessen.....22
4. De ziel: speelbal of balzaal? – *Désanne van Brederode*....37
5. Personalia van de auteurs.....50
6. Colofon.....51

Woord vooraf

Joachim Duyndam

Voor u ligt – of straalt u vanaf een scherm tegemoet – de 19^e jaargang van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. In deze jaargang zijn de bewerkte bijdragen opgenomen van de studiedag over 'Levinas en de ziel', die wij op 7 februari 2014 hielden aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. De ziel mag zich vandaag in een even grote als diverse belangstelling verheugen, maar zoals dat gaat met grote belangstelling is niet alles wat erover wordt gezegd en geschreven even interessant. De redactie is dan ook verheugd u hier deze drie belangwekkende studies te kunnen voorleggen. Eddo Evink bespreekt in zijn bijdrage de verhouding tussen Levinas en de Tsjechische fenomenoloog Jan Patočka (1907-1977), waarin het onder andere gaat over de klassieke Socratische oproep tot 'zorg voor de ziel'. In de tweede bijdrage bespreekt Renée van Riessen naast andere auteurs de positie van Kierkegaard in de traditie van het denken over de ziel van Plato tot Levinas. Désanne van Brederode, tenslotte, komt in een persoonlijk getint artikel tot een diepzinnig, en toch speels begrip van de ziel.

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

XIX, december 2014

ISSN 1385-4739

Levinas en Patočka – een wereld van verschil

Eddo Evink

De filosofie van Emmanuel Levinas (1906-1995) en Jan Patočka (1907-1977) vertoont veel overeenkomsten. Ze zijn van dezelfde generatie, beiden zijn geschoold in de fenomenologie, hebben college gelopen bij Husserl en Heidegger, tonen veel respect voor Husserl maar een afkeer van Heideggers politieke sympathieën, en hebben in het verlengde van deze leermeesters hun eigen existentiële fenomenologie ontwikkeld. In hun werk staat het menselijk bestaan als een ethische opgave centraal, met een nadruk op de notie van verantwoordelijkheid. Achter al deze overeenkomsten gaan echter grote verschillen schuil, die vooral betrekking hebben op hun hanteren van de fenomenologische methode en op hun visie op de verhouding tussen de mens, de wereld en de ander. In dit artikel staan deze verschillen centraal. Eerst worden een aantal aspecten van Levinas' fenomenologie besproken, daarna de hoofdlijnen van het denken van Patočka. De bespreking van Levinas wordt tamelijk kritisch, met de bedoeling om bij Patočka alternatieven te vinden voor de problemen die ik in de filosofie van Levinas aantref.

Levinas: scheiding

Levinas staat vooral bekend om zijn opvattingen over de ethische relatie tot de ander, maar daar gaat in zijn werk in feite een andere relatie aan vooraf, namelijk die tussen de mens en het zijn. Eigenlijk is 'relatie' hier een problematische uitdrukking, want het gaat veeleer om een scheiding. Om dit te zien, moeten we de blik eerst richten op één van de kleine boeken die Levinas eind jaren '40 heeft gepubliceerd: *Van het zijn naar het zijnde*.¹ Hij combineert hier een Heideggeriaanse analyse van de verhouding van de mens tot zijn eigen zijn met een Husserliaanse herleiding van de wereld tot het subject. Ook de invloed van Sartre is merkbaar: de zinloosheid van het zijn is een probleem dat in het bestaan overwonnen moet worden. In zijn analyses schetst Levinas het beeld van een subject dat tegenover het zinloze zijn zijn eigen wereld om zich heen bouwt. Wij leven in de betekenisvolle betrekkingen binnen de horizon van een wereld, maar de zinloosheid van het anonieme zijn breekt hier soms doorheen, waaruit blijkt dat aan de verhouding tussen subject en object, of subject en wereld, een andere verhouding voorafgaat: die van het zijnde, de mens, tegen-

1. Emmanuel Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, Baarn: Ambo 1988, vert. Ab Kalshoven, oorspr.: *De l'existence à l'existant*, Paris: Fontaine 1947.



over het zinloze zijn van het 'er is'.

In *Van het zijn naar het zijnde* beschrijft Levinas het menselijk bestaan als een voortdurende geboorte, als een bestaan dat we telkens weer op ons moeten nemen. Deze activiteit van telkens weer het bestaan oppakken, kan volgens Levinas alleen worden achterhaald in een fenomenologische analyse van prereflexieve ervaringen. Hij onderzoekt in Heideggeriaanse stijl stemmingen die niet of niet alleen een object in de wereld hebben, maar waarin de mens zich tot zichzelf verhoudt, o.a. stemmingen als vermoeidheid en luiheid:

'Er bestaat een vermoeidheid die moe is van alles en iedereen, maar vooral moe van zichzelf. Wat moe maakt, is dan niet een bepaalde vorm van leven [...], de moeheid betreft het zijn zelf.'²

Wat ons hier vermoeit, is het gegeven dat het menselijk bestaan de verplichting inhoudt dit bestaan op zich te nemen. We kunnen er niet onderuit te bestaan, en deze noodzaak maakt moe. In deze vermoeidheid toont zich de last van het bestaan en hoe we deze last telkens weer dragen.

'De moeheid is een – zij het onmogelijke – weigering van deze uiteindelijke plicht. Het bestaan zelf willen wij ontvluchten in de moeheid. [...] Wij kunnen in de moeheid de beweging onderkennen waarmee het zijnde zich meester maakt van zijn zijn in de aarzeling van de afwijzing en waarin, derhalve, de specifieke verhouding tot het zijn – de geboorte als verhouding – bevestiging vindt.'³

In al onze activiteiten doet zich ook dit moment voor, dat wij de act van het bestaan op ons nemen waarin we het leven als een last dragen. Vermoeidheid en luiheid zijn stemmingen die ons, juist in de aarzeling en afwijzing van het bestaan, er op wijzen dat het leven iets is dat je voltrekt en op je neemt, voorafgaand aan alles wat er verder in gebeurt. Door dit te tonen, doorbreken deze ervaringen de gebruikelijke gang van zaken waarin de dingen in betekenisvolle verhoudingen verschijnen, waarin ze op hun plaats vallen. Levinas noemt ze 'grens-momenten' die, door de interruptie van de relaties van fenomenen in de wereld, niet alleen het bestaan als zodanig, maar ook naakte feit van het zijn naar voren halen.

2. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 30.

3. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 31
Mededelingen jaargang 19 (2014)



Levinas Studiekring

‘Daar immers waar het voortdurende spel van onze relaties tot de wereld onderbroken wordt, vindt men niet, zoals men ten onrechte zou kunnen denken, de dood, evenmin het ‘zuivere ik’, maar het naamloze feit van het zijn.’⁴

Dit zijn zelf kan echter niet worden ervaren. Grenservaringen, en ook kunstwerken, kunnen de gebruikelijke relaties waarmee de dingen in de wereld worden opgenomen, doorbreken, maar ze kunnen niet het zijn zelf tonen. Dat is het naamloze *il y a*, het *er is*, het zijn dat zich alleen indirect manifesteert in de doorbreking van de manier waarop wij zin proberen te verlenen aan al onze ervaringen.

Omdat dit zijn zelf zich niet toont, kan het niet fenomenologisch geanalyseerd worden, het is geen fenomeen. Daarom neemt Levinas zijn toevlucht tot een denkexperiment, zoals ook zijn leermeester Husserl had gedaan: het denkexperiment van de wereldvernietiging. Als we de wereld, de samenhang van alle verschijnselen, wegdenken, blijft er niet niets over maar volgens Husserl alleen het bewustzijn waarvoor de gewaarwordingen (en het verdwijnen van hun samenhang) verschijnen.⁵ Levinas komt op grond van een vergelijkbaar denkexperiment tot de conclusie dat ‘het verdwijnen van alle zijnden in het niets’ in zichzelf een gebeurtenis is; het gebeurt. ‘Maar het niets zelf? Iets gebeurt er, al is het maar het duister en de stilte van het niets.’⁶ Dit gebeuren ligt echter voorbij elke ervaring, want ervaringen vinden alleen plaats in het licht van de wereld. Voorondersteld door elke samenhang van de wereld, voorafgaand aan elke ervaring, en daarom eigenlijk ongrijpbaar voor een fenomenologische beschrijving, moet het *er is* worden gedacht als het ‘onpersoonlijke, naamloze maar onblusbare ‘opbranden’ van het zijn, dat ruist in de diepte van het niets zelf.’⁷ Om het toch te benoemen, gebruikt Levinas de metafoer van de nacht: ‘Als de term ervaring niet ontoepasbaar was op een situatie die het absoluut uitsluiten van licht is, zouden we kunnen zeggen dat de nacht *dè* ervaring is van het *er is*.’⁸ Doordat alle zinvolle en oriëntatie biedende relaties hier wegvallen, is elke grenservaring die aan het *er is* raakt, een ervaring van verlorenheid en gemis. ‘De aanraking van het *er is* is verschrikking.’⁹

De ervaring die nog het meest in de buurt van dit naamloze zijn komt, is de ervaring van slapeloosheid, van een onpersoonlijk waken waarin het subject zijn eigen subjectiviteit verliest:

4. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 26.

5. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer 1989 (1913), § 49.

6. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 63.

7. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 63.

8. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 64.

9. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 66.
Mededelingen jaargang 19 (2014)



Levinas Studiekring

'De verschrikking is, in zekere zin, een beweging die erop gericht is, het bewustzijn van zijn eigenlijke 'subjectiviteit' te ontdoen. Niet door het ter ruste te brengen in het onbewuste, maar door het in een staat van *onpersoonlijk waken* te brengen.'¹⁰

Het onwillig wakker blijven liggen, de slaap niet kunnen vatten, is een moment waarin we onszelf verliezen en opgaan in een anoniem zijn. Er is nauwelijks meer een ik dat zich hiervan bewust is, de slapeloosheid is er gewoon, het ik is eerder object dan subject van deze ervaring. In deze ervaring maakt het subject zich echter ook alweer los van de onpersoonlijke slapeloosheid. De grenservaring is precies het moment waarin het subject vanuit het naamloze *er is* weer tot zichzelf komt:

'Het waken is naamloos. Er is niet *mijn* waken over de nacht, in de slapeloosheid, de nacht zelf waakt. Het waakt. [...] Ik ben, zo men wil, object eerder dan subject van een naamloze gedachte. Ik heb weliswaar nog wel de ervaring van object zijn, ik ben mij nog bewust van dit naamloze waken; maar ik ben mij ervan bewust in een beweging waardoor het ik reeds uit het naamloze is getreden en waarin de grenssituatie van het onpersoonlijke waken gereflecteerd wordt in het afstand nemen van een bewustzijn dat zich ervan terugtrekt.'¹¹

De ervaring van depersonalisering is dus juist *in* deze ervaring het zelfverlies zelf alweer voorbij, het subject hervindt zich weer. Dit tot zichzelf komen van het subject is als een stilstand in het continue gebeuren van het anonieme zijn, een substantivering die Levinas *hypostase* noemt.¹² Het is het innemen van een positie, elk moment van aanwezigheid en heden (*présence*) opnieuw. Deze positie wordt ingenomen voorafgaand aan elke reflectie, zelfs voorafgaand aan elke bewustzijnstoestand. Slappend of wakker, bewust of onbewust, het subject neemt altijd al een positie in. Dit is het meest basale gegeven van het zijnde dat zijn zijn op zich neemt en het als een last draagt, elk moment weer opnieuw.

10. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 66.

11. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 72.

12. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 79.

Met behulp van de fenomenologische analyses van vermoeidheid en slapeloosheid komt Levinas zo tot een positiebepaling van het subject tegenover het zinloze *er is*, van het zijnde tegenover het zijn. In de beschrijving van deze positie neemt hij expliciet afstand van Heidegger:



‘Het *hier* van het bewustzijn – de plaats van zijn slaap en van zijn ontwijken in zichzelf – is radicaal verschillend van het *Da* dat hoort tot het Dasein volgens Heidegger. Dat impliceert meteen al de wereld. Het *hier* waar wij van uitgaan, het *hier* van de positie, gaat vooraf aan alle verstaan, aan elke horizon en elke tijd. Het is het pure feit dat het bewustzijn oorsprong is, dat het van zichzelf uitgaat, dat het *een zijnde* is.’¹³

Hier doen zich tegelijkertijd twee vreemde paradoxen voor. De positie van het zijnde, de mens, is een hier en nu dat aan de tijd en ruimte van de wereld voorafgaat. Bovendien is het zijnde gebonden aan het zijn, maar staat het er tegelijkertijd los van. Als op zichzelf staand zijnde heeft het elk moment zijn oorsprong in zichzelf. Later, in *De totaliteit en het Oneindige*, noemt Levinas dit de *scheiding*.¹⁴ Zowel de relatie zijnde-zijn als de relatie zijnde-wereld is zo tegelijk een toebehoren en een scheiding. Het subject is iets dat volstrekt eigen en onherleidbaar is, en tegelijk gerelateerd aan de wereld en aan het *er is*.

De relatie tot de wereld is anders dan die tot het zijn. De wereld wordt door Levinas gezien als onderdeel van mijn identificatie. Zowel in het genieten van de materiële elementen als in het rationeel doorgronden van objecten verhoudt het subject zich uiteindelijk vooral tot zichzelf. De elementen en de objecten hebben hun plaats ‘tussen het ik en het zich’¹⁵. Het licht van de wereld, waarin de dingen verschijnen, ter genieting, ter gebruik en ter kennis, is het licht van mijn wereld, waarin het ik aan zichzelf blijft vastzitten.

‘Wereld en licht zijn eenzaamheid. Die gegeven objecten, die aangeklede wezens zijn iets anders dan ik zelf, maar ze zijn van mij. Verlicht door het licht hebben zij een betekenis en zijn derhalve als van mij afkomstig.’¹⁶

‘Het licht is datgene waardoor iets anders is dan ik, maar toch al alsof het uit mij komt. Het belichte object is tegelijk iets dat we tegenkomen, maar juist doordat het belicht is, komen we het tegen alsof het van ons komt.’¹⁷

De relatie tot de wereld is een economie, waarbij het ik altijd weer bij zichzelf uitkomt.¹⁸ Zo keert de Husserliaanse herleiding van de wereld tot het subject terug in een

13. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 77.

14. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, Baarn: Ambo 1987, vert. Theo de Boer en Chris Bremmers, oorspr.: *Totalité et Infini*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1961. Dat de scheiding in dit boek een belangrijk gegeven is, blijkt alleen al uit de titels van de paragrafen I.B, I.D en II.A.

15. Levinas, *De tijd en de ander*, Baarn: Ambo 1989, 34; vert. Ab Kalshoven, oorspr.: *Le temps et l'autre*, Paris: Fata Morgana 1979.

16. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 91.

17. Levinas, *De tijd en de ander*, 35.

18. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 96; *De totaliteit en het Oneindige*, deel II, blz. 119-214.



existentiële fenomenologie die, in het verlengde van Heidegger, uitgaat van een scheiding tussen zijn en zijnde. Wat in *Van het zijn naar het zijnde* kort wordt geschetst, wordt in *De totaliteit en het Oneindige* uitvoeriger uitgewerkt. In eten en werken zijn wij afhankelijk van wat de wereld ons biedt, maar tegelijk eigenen we ons die wereld toe, is zij volgens Levinas altijd al van ons: 'Leven van... is de afhankelijkheid die omslaat in soevereiniteit, in wezenlijk egoïstisch geluk.'¹⁹ Genieten, wonen, werken en denken worden door Levinas beschreven als verschillende stadia in het ons toe-eigenen van de wereld.

Maar kunnen wij de wereld wel echt zo naar onze hand zetten? Zijn we niet veeleer afhankelijk van de wereld om ons heen? Dit laatste wordt inderdaad door Levinas bevestigd, in meerdere passages. Maar telkens voegt hij eraan toe dat mijn afhankelijk van de wereld toch weer omslaat in een vrij beheersen van die wereld. Vooral in het genieten van de elementen dat veelal onbewust en prereflexief plaatsvindt, komt onze afhankelijkheid duidelijk naar voren.

'De aarde die mij draagt, draagt me zonder dat ik me erom bekreun te weten wat de aarde draagt. Dit hoekje van de wereld, universum van mijn dagelijks gedrag, deze stad of deze wijk waarin ik me beweeg, deze horizon waarbinnen ik leef – ik ben tevreden met de aanblik die ze me bieden, ik fundeer ze niet in een uitgebreider systeem. Zij zijn het die mij funderen.'²⁰

Binnen mijn afhankelijkheid van de wereld ontwikkelt zich echter altijd een onafhankelijkheid waarmee ik de wereld kan beheersen, omdat alles voor mij verschijnt.

'De uitwendigheid aanvaarden betekent met haar in een relatie treden, waarin het Zelfde het andere bepaalt, terwijl het er tegelijkertijd door bepaald wordt. [...] De wijze waarop het Zelfde bepaald wordt door het andere [...] is precies de modus die hierboven is aangeduid met 'leven van...'.²¹

'Geen beheersing enerzijds en afhankelijkheid anderzijds, maar beheersing binnen de afhankelijkheid.'²²

In de kennisvorming wordt deze toe-eigening en beheersing van de wereld voltooid. Het kennende subject en het

19. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 129.

20. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 158.

21. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 146.

22. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 129.



Levinas Studiekring

gekende object vallen hier volledig samen. Het andere wordt volledig herleid tot het zelfde, alsof het door het zelf geschapen is:

‘De intelligibiliteit [...] is een volledige adequatie tussen de denker en het gedachte, in de zeer precieze zin van een door de denker over het gedachte uitgeoefende heerschappij, waarbij in het object de weerstaand die het als uitwendig zijnde heeft verdwijnt. De heerschappij is totaal en als het ware schepend.’²³

Maar ook hier kan Levinas er niet omheen dat onze kennis niet echt de wereld schept. Zo lijkt het, *als het ware*. De herleiding van het andere tot het zelf is dus niet werkelijk volledig, maar dat wordt in de kennisvorming wel gepretendeerd. Dit noemt Levinas de verleiding van het idealisme: de kennende rationaliteit doet achteraf alsof zij haar voorwaarden altijd al onder controle had. De illusie van deze pretentie is volgens Levinas mogelijk, doordat kennisvorming de scheiding van de genieting vooronderstelt.

‘De voorstelling is geconditioneerd. Haar transcendentale pretentie wordt constant gelogenstraf door het altijd al in het zijn gewortelde leven, dat de voorstelling pretendeert te constitueren. Het is echter de pretentie van de voorstelling om *achteraf* de plaats in te nemen van dit leven in de werkelijkheid om die werkelijkheid zelf te constitueren. [...] dat de voorstelling het leven tot voorwaarde heeft maar dat deze conditionering *achteraf* omgekeerd kan worden, dat het idealisme een eeuwige verleiding vormt, gaat terug op het gebeuren zelf van de scheiding...’²⁴

Al het andere dat ik in het genieten, werken en kennen tot mijzelf herleid, blijkt toch niet helemaal herleid te kunnen worden. Maar dat ik mij zo tot de wereld verhoud, is mogelijk doordat ik er altijd al van ben gescheiden. Twee bladzijden verder lijkt het erop dat de voorstelling in de kennis toch een volledige herleiding behelst: ‘We hebben de voorstelling gedefinieerd als een bepaling van het Andere door het Zelfde, zonder dat het Zelfde bepaald wordt door het Andere.’²⁵ Hoe het ook zij, illusie of niet,²⁶ de mens is volgens Levinas gescheiden van het zijn en van de wereld, een eenzaam solipsisme, en probeert binnen zijn eigen wereld al het andere vanuit zichzelf te denken en te beheersen.

23. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 141.

24. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 197.

25. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 199.

26. ‘Illusie? Onwetendheid omtrent zijn eigen verwickelingen? De voorstelling is de kracht van een dergelijke illusie en van een dergelijk vergeten.’, *De totaliteit en het Oneindige*, 143.



Deze zelfidentificatie, de economische cirkel van het Zelf, wordt vervolgens doorbroken door het gelaat van de ander, en blijkt overigens ook altijd al dit gelaat te hebben voorondersteld. Deze stap in het betoog van Levinas werd al aangekondigd aan het eind van *Van het zijn naar het zijnde* en is vervolgens eerst in *De tijd en de ander* en daarna veel uitvoeriger uitgewerkt in *De totaliteit en het Oneindige*. De relatie tussen Zelf en Ander is al even ambigu als de hiervóór beschreven relaties. Het is een hiërarchische relatie van twee termen die elkaar vooronderstellen, maar niet tot elkaar te herleiden zijn: 'De termen, de gespreksgenoten, absolveren zich van de relatie ofwel blijven absoluut binnen de relatie.'²⁷

De verschijning van de ander is evenzeer ambivalent: enerzijds gaat het hier om een ervaring die fenomenologisch beschreven kan worden, anderzijds is het een verschijning die zich in het verschijnen aan deze verschijning onttrekt:

'Het gelaat is tegenwoordig in zijn weigering om inhoud te worden. In die zin kan het niet worden begrepen, dat wil zeggen omvat worden. Noch gezien, noch aangeraakt worden – want in de gewaarwording van het zien of tasten omsluit de identiteit van het ik de andersheid van het object dat inhoud wordt.'²⁸

Het gelaat onttrekt zich dus volgens Levinas aan waarneming en kennis, en dus ook aan een fenomenologische analyse. Deze onttrekkende hangt samen met de ethische relatie die aan alle waarneming en kennis voorafgaat en die het subject verantwoordelijk maakt.

Dit roept wel een vraag op: in hoeverre kan het menselijk gelaat, wellicht het belangrijkste gegeven in Levinas' filosofie, nog fenomenologisch worden onderzocht en beschreven? En als dat niet goed kan, hoe kan Levinas zijn beweringen dan nog wijsgerig verantwoorden? Deze methodologische vragen kunnen in feite worden gesteld bij alle tot nu toe beschreven fenomenologische analyses. Komt hij al reflecterend en analyserend tot de conclusie dat het zijnde, de mens, radicaal van het zijn, van de wereld en van de ander is gescheiden? Of is dit idee van scheiding een vooronderstelling die hij van te voren aan alle fenomenologische analyses oplegt?²⁹ Zijn stijl doet regelmatig het laatste vermoeden. In één van de samenvattende beschrijvingen van het zijnde als scheiding in *De totaliteit en het Oneindige* komt meerdere

27. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 226, vgl. 50.

28. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 225.

29. Dominique Janicaud beweert dit laatste. Hoewel zijn interpretatie van Levinas' filosofie veel te wensen overlaat, is zijn centrale stelling wel juist. Zie *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: L'éclat 1991, 25-37.



malen de uitdrukking *il faut* voor, meestal vertaald met 'nodig is'. Het lijkt er meer op dat de beschrijving aan vooropgelegde eisen moet voldoen dan dat er iets argumenterend wordt vastgesteld:

'Noch het gescheiden zijnde, noch het oneindige zijnde treden op als antithetische termen. Nodig is dat de interioriteit die de scheiding zeker stelt [...] een zijnde voortbrengt dat absoluut in zich besloten is, dat zijn isolement niet op dialectische wijze ontleent aan zijn tegenstelling tot de Ander. Nodig is ook dat deze beslotenheid niet het uittreden uit de interioriteit mogelijk maakt, zodat de exterioriteit haar kan aanspreken, zich aan haar kan openbaren [...]. Nodig is dus dat in het gescheiden zijnde de deur naar buiten tegelijk open en gesloten is. Nodig is dus dat de beslotenheid van het gescheiden zijnde ambigu genoeg is. Want enerzijds moet de voor de idee van het oneindige noodzakelijke interioriteit *werkelijk* blijven en niet slechts schijnbaar [...]. Maar anderzijds moet *in de interioriteit zelf*, die door de genieting wordt uitgediept, een heteronomie optreden die aanspoort tot een andere bestemming dan dit animale genoegens scheppen in zichzelf.'³⁰

Laten we nu eerst kijken naar de fenomenologische analyse van slapeloosheid die resulteert in de stellingen over het *er is*, de scheiding en de hypostase. Opvallend is dat het *er is* hier niet wordt bereikt, het onttrekt zich aan de fenomenologische beschrijving. Dat wat wel beschreven kan worden, nl. dat het subject zichzelf uit de situatie van zelfverlies terugvindt, is het moment dat alweer aan de ervaring van het *er is* is ontsnapt. Levinas is zich hiervan goed bewust. Nadat hij de grenservaring van wake en slapeloosheid heeft beschreven, schrijft hij:

'Het hier gestelde betreffende de naamloze wake gaat verder dan het fenomeen, dat al een ik vooronderstelt, en valt derhalve buiten de beschrijvende fenomenologie. De beschrijving maakt hier gebruik van begrippen, maar tracht precies de grenzen van hun houdbaarheid te overschrijden, zij brengt *personages* ten tonele, die door het *er is* juist uit hun rol vallen. Een aanwijzing van een methode waardoor het denken voorbij de aanschouwing wordt genood.'³¹

30. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 172-173.

31. Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 72-73.



Die laatste zin is nogal raadselachtig. De grenzen van de fenomenologische methode worden hier expliciet overschreden, maar hoe de nieuwe methode eruit ziet en hoe zij verantwoord kan worden, blijft duister. Hetzelfde geldt voor alle kenmerken die aan de scheiding van het zijnde worden toegeschreven. Hoe kan men spreken van een positie die voorafgaat aan de wereld? Elke positie die wij kunnen ervaren, bevindt zich per definitie al in de wereld. Het hele schema van *er is*, scheiding en hypostase onttrekt zich aan een fenomenologische verantwoording. Levinas zal zeggen dat dat noodzakelijk eigen is aan wat hij wil duidelijk maken, maar hoe geloofwaardig zijn dan de stellingen die hij wil verdedigen?

Dit geldt evenzeer voor zijn beschrijvingen voor het gelaat en de andersheid van de ander. 'Ik weet niet of men wel kan spreken van een fenomenologie van het gelaat, daar de fenomenologie beschrijft wat in verschijning treedt.'³² In het Woord vooraf aan *De totaliteit en het Oneindige* geeft Levinas ook aan dat hij enerzijds in de geest van Husserl blijft denken, maar anderzijds de grenzen van diens fenomenologie overschrijdt en daarbij op 'deductieve' wijze te werk gaat:

'De fenomenologie is een wijsgerige methode, maar de fenomenologie – een begrijpen door in het licht te stellen – constitueert niet het uiteindelijke gebeuren van het zijn zelf. De relatie tussen het Zelfde en het Andere laat zich niet altijd herleiden tot kennis van het Andere door het Zelfde, zelfs niet tot *openbaring* van het Andere aan het Zelfde, die al grondig verschilt van onthulling. [...] De presentatie en ontvouwing van de gehanteerde noties hebben echter alles te danken aan de fenomenologische methode. [...] Waar het om gaat is de idee van de overschrijding van het objectiverende denken door een vergeten ervaring, waarvan dat denken leeft. Het openbreken van de formele structuur van het denken [...] in gebeurtenissen die door die structuur verhuld worden, maar die die structuur dragen en haar concrete betekenis teruggeven, constitueert een – noodzakelijke, en toch niet analytische – *deductie* die in onze uiteenzetting wordt aangegeven door termen als 'dat wil zeggen', 'om precies te zijn', 'dit brengt tot vervulling' of 'dit doet zich voor als dat'.³³

32. Levinas, *Ethisch en oneindig. Gesprekken met Philippe Nemo*, Kampen: Kok Agora 1987, 68; vert. C.J. Huizinga, oorspr.: *Ethique et Infini*, Paris: Fayard 1982.

33. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, 23. In *Anders dan zijn* staan vergelijkbare beschouwingen over de werkwijze van Levinas die voortbouwt op Husserls fenomenologie maar daar ook aan voorbij leidt: Levinas, *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, Baarn: Ambo 1991, 76, 101v, 110, 175, 258; vert. Ab Kalshoven; oorspr.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht: Kluwer 1978. Levinas heeft overigens een tamelijk losse opvatting van de 'fenomenologische methode', zie 'Réflexions sur la « technique » phénoménologique', in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin 1988 (1947)), 111-123.

De uitdrukkingen waarmee dit citaat eindigt, geven echter



precies aan wat er schort aan deze methodologische verantwoording: beweren dat het één achter het ander schuil gaat is nog niet hetzelfde als deduceren. Vaak wordt deze verantwoording zo uitgelegd dat Levinas de fenomenologie voorbij de fenomenologie voert. Maar de vraag is waaraan zijn analyses dan hun wijsgerige overtuigingskracht kunnen ontleenen.

Deze problematiek is direct verbonden met andere kritieken op Levinas die ik hier kort aanstip maar niet verder bespreek. Jacques Derrida heeft de vraag gesteld hoe de absolute andersheid van de ander kan worden beschreven zonder in deze beschrijving zelf haar andersheid te verliezen.³⁴ Anderen vragen zich af waaraan het gelaat van de ander zijn gebiedende geldigheid ontleent: veronderstelt dit een God als ultieme andersheid achter de andere mens? Of is het voldoende om te verwijzen naar de ervaring van het zien hoe een ander naar je kijkt?³⁵

Patočka: worteling en doorbraak

Jan Patočka heeft een paar jaar later dan Levinas in Freiburg bij Husserl en Heidegger gestudeerd, in 1933. Hij houdt contact met Husserl, die op zijn uitnodiging in 1935 lezingen geeft in Praag. In 1936 voltooit Patočka zijn Habilitationschrift over het idee van de leefwereld. In dit boek, dat een sterk historische inslag heeft, volgt Patočka nog grotendeels zijn leermeester. Later wordt hij kritischer over Husserls filosofie en ziet hij een problematische spanning tussen twee tendensen bij Husserl. Patočka onderscheidt enerzijds wat hij Husserls 'cartesianisme' noemt, de poging een absoluut fundament voor rationele oordelen te vinden in de intuïtieve zekerheid van het 'ik denk', in de vaste en noodzakelijke structuren van het bewustzijn; en anderzijds de concrete analyses van historiciteit en intersubjectiviteit van de leefwereld die dit cartesianisme in feite ondermijnen. In de ontologie van de leefwereld wordt duidelijk dat de zijswijzen van het subject niet in overeenstemming zijn met de absolute betekenis die het *cogito* krijgt toebedeeld, en evenmin met de reikwijdte en de dominante en centrale positie die Husserl aan het subjectieve bewustzijn wil verschaffen.

Vanaf de jaren '60 werkt Patočka zijn kritiek op Husserl uit in een serie artikelen en manuscripten.³⁶ Hij probeert nauwkeurig te achterhalen waar Husserls project de uiteindelijk onbegaanbare weg van het cartesianisme opgaat. Vooral vanaf de *Ideen* uit 1913, waarin de methode van de

34. Jacques Derrida, *Geweld en metafysica. Essay over het denken van Emmanuel Levinas*, Kampen: Kok Agora 1996; vert. Dirk De Schutter; oorspr.: 'Violence et métaphysique. essai sur la pensée 'Emmanuel Levinas'', in: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967, 117-228. Vgl. Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis, *Levinas*, Rotterdam: Lemniscaat 2003, 59-61.

35. Zie o.a. Rudi Visker, 'The core of my opposition to Levinas: a clarification for Richard Rorty'. *Ethical perspectives*, 4 1997 (3), 154-170; idem, *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*, Amsterdam: SUN 2005.

36. Jan Patočka, 'Der subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer »asubjektiven« Phänomenologie', in: idem, *Ausgewählte Schriften: Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Stuttgart: Klett-Cotta 1991, 267-285; 'Der subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie', in: ibidem, 286-309; *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Freiburg, München: Karl Alber 2000.



fenomenologische reductie wordt uitgewerkt, gaat het transcendentale ego steeds meer een centrale en actieve rol spelen. Patočka laat zien hoe in Husserls ontwikkeling gaandeweg het accent is verlegd van de verschijningswijze van de fenomenen, 'het zich manifesteren van de fenomenen' zoals Patočka het noemt, naar de bewustzijnsstructuren die hun bepalende centrum vinden in het *cogito*. De intersubjectiviteit van de leefwereld moet vervolgens uit het *cogito* worden afgeleid, zoals Husserl in de fameuze vijfde *Cartesiaanse Meditatie* probeert te tonen. Patočka wijst er o.a. op dat de zekerheid van Husserls *cogito*, anders dan bij Descartes, niet zozeer het 'sum', het zijn van het 'ik ben' betreft, maar de zekerheid van het oordeel zelf. De status van het 'sum' blijft hier volgens Patočka onduidelijk.

In het uitwerken van zijn alternatief houdt Patočka vast aan de noodzaak van een fenomenologische reductie. Deze reductie is echter geen herleiding tot bewustzijnsstructuren maar tot 'het verschijnen als zodanig'. Patočka ziet 'het fenomenale veld van verschijnen' in navolging van Heidegger en Merleau-Ponty breder: het subject is lichamelijk en cultureel ingebed in een wereld en de fenomenen verschijnen in een voortdurende dynamische wisselwerking tussen de subjecten en de wereld. Zelf spreekt Patočka hier van een 'asubjectieve fenomenologie', waarmee hij vooral wil aangeven dat het subject en zijn bewustzijn niet meer een centrale positie krijgen toebedeeld.

Volgens Patočka neemt het subject deel aan het veld van verschijnen – de fenomenen verschijnen immers ook 'voor ons' – maar niet meer dan dat. Het bestaan van het subject wordt juist eerder door dit veld van verschijnen bepaald dan andersom. Het subjectieve bewustzijn constitueert niet de fenomenen maar wordt mede geconstitueerd door de wereld waarin het leeft en waarvan het ook deel uitmaakt. Daar waar Levinas dus de wereld tot de mens herleidt, keert Patočka, in navolging van Heidegger, deze relatie eerder om.

37. Patočka, *Body Community Language World*, Chicago: Open Court 1998.

38. In 1964 had Patočka al een uitvoerige historische studie gepubliceerd over de geschiedenis van het begrip beweging, waarin vooral Aristoteles een belangrijke rol speelt. Deze studie is in 2011 in het Frans vertaald: *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, Paris: Vrin 2011, vert. Erika Abrams.

De term 'asubjectieve fenomenologie' wil dus niet zeggen dat de rol van het subject is uitgespeeld. Integendeel, de belangstelling van Patočka gaat juist uit naar de positie van het subject. In de collegereeks *Body Community Language World* bouwt hij in 1969 aan een eigen existentiële fenomenologie.³⁷ De notie van beweging is hierbij van groot belang.³⁸ Het subject wordt door Patočka beschreven als een dynamisch lichaam dat voortdurend in beweging is en intentioneel op zijn omgeving gericht, als centrifugale energie.



In deze beschrijvingen volgt hij meermalen de analyses van Merleau-Ponty. De dynamiek van het subject bestaat in een pre-reflexieve wederkerigheid tussen subject en wereld, evenals tussen subject en intersubjectiviteit. In alles wat ik ervaar en doe, ben ik altijd al verbonden met de wereld. De wereld en de anderen in de wereld gaan vooraf aan mijn subjectiviteit, de laatste kan pas opkomen binnen de wereld. Deze actieve subjectiviteit is ook deels onachterhaalbaar, de reflectie kan er nooit geheel vat op krijgen. 'Our body is originally present to us as a definite dynamism which does not originally appear to us. [...] The agent I, the I that acts, never appears before us.'³⁹ Het dynamisch lichamelijke ik verschijnt in eerste instantie alleen aan zichzelf als horizon, niet als een object, maar als 'half-fenomeen', schrijft Patočka, als een structuur die altijd impliciet mee verschijnt.⁴⁰

De reflectie op het eigen ik vooronderstelt eveneens de intersubjectiviteit. Door de relatie tot anderen kan de reflectie waarin het zelf expliciet is gegeven, eerst opkomen. Onze dynamische intentionele gerichtheid naar buiten keert zo via de ander terug tot zichzelf, als via een spiegel:

'...in a certain sense this impetus returns to itself because it encounters a mirror – in entering the world, in moving away from itself, it encounters a place from which further continuation is a return to itself. This place is the other being – Thou.'⁴¹

De relatie jij-ik, waarbij de ander optreedt als een spiegel, is dus constitutief voor het subject en zijn reflectie. De ander is hierbij het belangrijkste doel van mijn intentionele gerichtheid, ik ben voornamelijk op anderen gericht. Tegelijk laat zich hier ook de onherleidbare eigenheid van zowel ik als ander zien: ieder heeft een eigen perspectief op de wereld waarmee we altijd al verbonden zijn. De invloed van Merleau-Ponty wordt onder meer duidelijk wanneer Patočka de relatie tot de ander karakteriseert als: '... a mutual mirroring. I see and I am seen. I integrate this mirroring in myself.'⁴² Net als bij Levinas is er volgens Patočka dus sprake van een cirkelbeweging waarin het zelf zijn eigen identiteit ontwikkelt. Deze beweging is echter niet een in bezit nemen van de wereld, waarbij al het andere van zijn andersheid wordt beroofd en wordt herleid tot het zelf. Integendeel, het is een overgeleverd zijn aan de wereld en aan de anderen, waarbij de anderen hun eigenheid kunnen bewaren en waarbij ik deelneem aan structuren en relaties

39. Patočka, *Body Community Language World*, 40, 41.

40. Patočka, *Body Community Language World*, 29-50.

41. Patočka, *Body Community Language World*, 36. Zie ook p. 48: "That is a further moment of our corporeal activity – the personal moment. Our original dynamism, summing up our organic corporeity, given in the mode of a horizon, encounters other dynamisms and does so essentially – our life in flesh is thoroughly interpenetrated by this personal structure."

42. Patočka, *Body Community Language World*, 52.



die ik zeker niet kan herleiden tot mijzelf.

Vervolgens neemt Patočka, zij het impliciet, ook enige afstand van Merleau-Ponty. De relatie tot de ander blijkt namelijk al gauw meer dan een spiegeling te zijn. Deze verhouding verandert het subject op een fundamentele wijze: 'The return to the self is not analogous to a reflection in a mirror; rather, it is a process in which we seek and constitute ourselves, lose ourselves, and find ourselves again.'⁴³ We kunnen alleen werkelijk onszelf worden wanneer we ons verliezen in de ander. Deze verhouding noemt Patočka overgave of toewijding; wanneer hij in het Duits schrijft, gebruikt hij het woord *Hingabe*. Samenleven met anderen is daarom meer dan een spiegeling of verdubbeling, het is een vermeerdering die een verrijking is. Dit idee van overgave en toewijding wordt door hem verder uitgewerkt in drie elementaire bewegingen die hij in het menselijk bestaan onderscheidt: de bewegingen van worteling, zelfhandhaving en doorbraak.⁴⁴

De meest primaire beweging is die van worteling of verankering: ons bestaan is verankerd in een veilige natuurlijke en sociale omgeving waarvan we afhankelijk zijn en die we telkens ook weer opzoeken. De mens is hier vooral passief. Patočka wil niet spreken van een willekeurige geworpenheid, zoals Heidegger doet. Een mensenleven begint en blijft geworteld in een zinvolle samenhang. De verhouding tot de lucht die we inademen, het brood dat we eten, de familie met wie we samenleven – het behoort allemaal tot de kaders van waaruit onze levens zich ontplooiën. Deze veilige kaders kunnen echter altijd worden aangevochten: de oogst kan mislukken, er kan een oorlog uitbreken, en ook binnen de muren van een eengezinswoning kan geweld voorkomen. Daarom moeten mensen zich verweren tegen wat hun bestaan bedreigt of onveilig maakt. Dit is één van de redenen dat we niet bij de eerste beweging blijven steken.

Ten tweede is er de actieve beweging van reproductie en zelfhandhaving: we moeten ons verweren tegen onheil dat ons kan overkomen, en we moeten werken en moeite doen om in leven te blijven; hierbij denkt Patočka vooral aan alledaagse functionele en zakelijke relaties in de wereld. Arbeid en conflict staan in deze beweging centraal. Ook dit is een beweging van overgave, maar dan vooral een berekenende overgave. Het gaat hier om een gecalculeerd uitstel van de zintuiglijke genoegdoening. Het zelfverlies is in deze beweging dus een noodzakelijke en berekenende overgave, die

43. Patočka, *Body Community Language World*, 57.

44. Patočka, *Body Community Language World*, 143-162; vgl. Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago: Open Court 1996, 29-34.



Levinas Studiekring

uiteindelijk in dienst staat van de zelfhandhaving. Deze tweede beweging vertoont duidelijk parallellen met Heideggers notie van de terhanden zijnden die zich als gebruiksvoorwerpen en als dingen in de alledaagse omgang voordoen; en eveneens met Levinas' idee van de economie van het zelf. Het draait in deze beweging immers allemaal om zelfhandhaving. Toch wordt de verhouding tussen subject en wereld hier fundamenteel verschillend gedacht dan bij Levinas: het subject beweegt zich volgens Patočka binnen een voorafgaande en omvattende wereld die nooit tot een subject kan worden herleid. We proberen wel greep te krijgen op ons eigen bestaan, maar dat zal nooit volledig lukken. We worden bovendien veel meer door cultuur en geschiedenis bepaald dan dat we die zelf kunnen aansturen.

De eerste en tweede beweging spelen zich beide af binnen een natuurlijk geachte wereld. Patočka spreekt hier van 'het heersen van de aarde'. Het heersende wereldbeeld, zoals dat bijvoorbeeld in de Griekse mythen wordt verwoord, kan niet ter discussie staan. Worteling en reproductie vinden plaats binnen vanzelfsprekende kaders en structuren.

Deze kaders worden doorbroken in de derde beweging, de beweging van waarheid of doorbraak. Nu gaat de mens zich bezinnen op zijn verhouding tot de wereld als geheel en op zijn eigen bestaan, onder andere zijn eigen sterfelijkheid. De gangbare structuren en opvattingen worden in deze laatste beweging met een schok doorbroken: omdat we de gehele wereld evenmin als ons eigen bestaan volledig kunnen overzien, kan hiervan geen zekere kennis worden verkregen, en dus zijn de traditioneel overgeleverde wereld- en levensbeschouwingen voor kritiek en herziening vatbaar. De wereld en ons bestaan zijn niet als ding gegeven, ze zijn voortdurend met vraagtekens omgeven. Van nu af aan kunnen we niet meer terugvallen op vanzelfsprekende conventies of autoriteiten, maar moeten we onze opvattingen, onze keuzes en onze levenshouding verantwoorden.

In de derde beweging van het menselijk bestaan ligt de oorsprong van vrijheid en verantwoordelijkheid. Patočka spreekt soms van een beweging van transcendentie: door naar de totaliteit van de werkelijkheid en van onze eigen existentie te vragen, stijgen we als het ware boven ons aardse bestaan uit en kunnen we nieuwe perspectieven innemen. Hij noemt het ook de beweging van waarheid, omdat pas in het loslaten van traditionele en opgelegde visies de vraag naar waarheid kan worden gesteld. Met rationele



Levinas Studiekring

argumenten moet nu naar kennis en inzicht worden gezocht die culturele grenzen kunnen overstijgen. Dit is een blijvende opdracht voor de mensheid die het hele leven omvat. Na de instorting van de vertrouwde denkbeelden moet nieuwe vastigheid, een nieuw evenwicht worden gezocht, met visies die zichzelf ook voortdurend ter discussie moeten kunnen stellen. Om het in hedendaags modieuze termen te zeggen: het vergt een soort levenskunst om aan deze taak gehoor te geven en het eigen leven vorm te geven. Deze levenskunst noemt Patočka 'leven in waarheid', of, met een uitdrukking die hij ontleent aan Plato: de 'zorg voor de ziel'.

Leven in waarheid betekent een voortdurend herhaalde heen-en-weer beweging tussen enerzijds een radicaal ter discussie stellen van waarheden en principes en anderzijds het toepassen en realiseren van inzichten in het dagelijks leven – als het ware een beweging uit en terug in de grot van Plato. Bij 'waarheid' moet hier worden gedacht aan Heideggers begrip van waarheid als *aletheia*, onverborgenheid. Leven in waarheid is een leefwijze die zich bewust is van de positie van de mens ten opzichte van het veld van verschijnen. Het is mede aan ons om te bepalen hoe de dingen aan ons verschijnen en hoe we onszelf realiseren, hoe we onze opvattingen en idealen waar maken. De doorbraak van de derde beweging van het menselijk leven kan daarom goed worden vergeleken met de overgang van een oneigenlijk naar een eigenlijk bestaan. Het is deze positie van de mens die waarheid, vrijheid en verantwoordelijkheid mogelijk maakt.

De derde beweging is ook bij uitstek de beweging van overgave. Het betekent een overgave aan de onzekerheid van gangbare overtuigingen en praktijken, aan de onzekerheid van het niet-weten, en bovendien het opgeven van de zelfhandhaving die de tweede beweging kenmerkt. De positie van de mens ten opzichte van 'het veld van verschijnen' impliceert ook dat het leven niet om zichzelf draait, maar dat we leven ten dienste van de wereld en ten dienste van anderen. Je eindigheid aanvaarden, je eigenbelang opgeven, afstand doen van schijnzekerheden en de onzekerheid van de openheid van het bestaan accepteren, de onzekerheid van het zoeken aanvaarden – alleen zo is je ware zelf te vinden. Deze leefwijze is wat de mens waarlijk tot mens maakt. Dit is, met een Griekse term, de *psyche*, de vorm van het menszijn, dat wat ons tot mens maakt, wat meestal wordt vertaald met 'ziel'. Op de juiste wijze vorm geven aan je bestaan, zorg dragen voor de *psyche*, is wat Plato al de 'zorg



Levinas Studiekring

voor de ziel' noemde – en Patočka zegt het hem na. De relatie van de mens tot het veld van verschijnen, het appèl dat daarvan uitgaat, dat is bepalend voor ons mens-zijn, daarin ligt onze ziel:

'The soul is that which is capable of truth on the basis of a peculiar, untransferable, only-in-man-realized structure of the phenomenon as such. The soul is that to which things are revealed as they are, or that and what they are. Our own being can show itself to us if the call, which is encompassed in this situation, becomes for us also the impulse to the unveiling of our own essence, our own being, our own being in that which is its own.'⁴⁵

In meerdere culturen zijn aanzetten te vinden tot de derde beweging, maar deze is volgens Patočka voor het eerst echt voltrokken in de Griekse Oudheid. Hier vond de overgang plaats van *mythos* naar *logos*, van een mythisch bestaan dat geordend is volgens vermeende eeuwige ordeningen naar een wijsgerige levenshouding die zoekt naar rationele onderbouwing van wat waar en goed is. De keerzijde van deze beweging is, dat de Griekse filosofen vaak meenden de nieuwe waarheid daadwerkelijk te hebben gevonden. Dit is het begin van de metafysica. Vanaf het begin zijn er echter altijd meerdere antwoorden gegeven, meerdere metafysische systemen ontwikkeld. Hierdoor is de vragende houding, waar het volgens Patočka met name om gaat in de filosofie, altijd bewaard gebleven.

Na de Griekse periode heeft de zorg voor de ziel zich verder ontwikkeld in het christelijk denken. Dit tijdperk ziet Patočka als het hoogtepunt in de geschiedenis van de zorg voor de ziel, waarna het vanaf de vroeg-moderne tijd bergafwaarts gaat. Deze visie op de geschiedenis loopt parallel met Husserls benadering in de *Krisis der europäischen Wissenschaften*. Ook hier wordt het kritieke omslagpunt geplaatst in het vroeg-moderne denken. Patočka combineert Husserls beschrijving van de ontwikkeling van het wetenschappelijk kennen uit deze tijd met Heideggers kritiek op de technologische cultuur. De westerse rationaliteit wordt ingeperkt tot een instrumentele rationaliteit en de wereld om ons heen wordt opgevat als een geheel van objecten om te beheersen en voor productie en consumptie te gebruiken. Patočka ziet hierin een terugval in de tweede beweging van het menselijk leven, waarin de bruikbaarheid van de dingen centraal staat. Deze terugval betekent een verlies aan tran-

45. Patočka, *Plato and Europe*, Stanford: Stanford University Press 2002, 36, vertaling licht gewijzigd.



scendentie, er is minder ruimte voor het besef dat het bestaan meer omvat dan in onze kennis, visies en plannen te vatten is. Een ernstige onevenwichtigheid is het gevolg: een onstuitbare groei aan technisch, wetenschappelijk en militair vermogen gaat in de moderne Europese cultuur samen met verdeeldheid en richtingloosheid, die er samen uiteindelijk toe hebben geleid dat Europa zichzelf in twee wereldoorlogen heeft vernietigd. Hoewel Patočka daarom over Europa schrijft als iets dat voorbij is – hij schrijft onder andere over ‘post-Europa’⁴⁶ – houdt hij toch de hoop dat de ‘zorg voor de ziel’ kan worden herontdekt.

Anders dan Heidegger – die meent dat alleen kunst ons een uitweg kan bieden uit het technologische *Gestell* van beheersing en berekening, en die in het *Spiegel*-interview zelfs beweert dat alleen een god ons nog hieruit kan redden – ziet Patočka wel een mogelijkheid om ons te bevrijden van de technologische en economische overheersing. De uitweg bestaat in het hervinden van de zorg voor de ziel, en dat kan alleen via een overgave die in een technologisch tijdperk slechts als een offer kan worden begrepen: een keuze voorbij elke berekening. Het gaat hier niet om een offer voor hogere waarden als bijvoorbeeld de vaderlandsliefde waarvoor in de Eerste Wereldoorlog miljoenen soldaten zijn opgeofferd, maar om een offer dat ons weer kan verbinden met de waarachtige levenshouding van de zorg voor de ziel. Niet een opoffering waarmee je een eind aan je leven maakt, maar een herhaalde keuze die tegen de stroom ingaat en waarvan je de consequenties durft te aanvaarden. Als voorbeelden noemt Patočka Andrej Sacharov en Robert Oppenheimer, twee natuurkundigen, aan beide zijden van de tweedeling uit de Koude Oorlog, die de wapenwedloop bekritiseerden en bereid waren daarvoor hun carrière op te offeren. Het zijn dus alleen morele keuzes die een uitweg kunnen bieden uit een cultuur die een begrip van de mens als moreel wezen uit het oog lijkt te hebben verloren.

Het zal de lezer zijn opgevallen dat de fenomenologische beschrijvingen langzamerhand zijn overgegaan in morele en politieke beschouwingen. Ook Patočka geeft de grenzen van fenomenologische analyses aan, maar op een andere manier dan Levinas. Hij maakt een onderscheid tussen fenomenologie, waarin de structuren van de verschijningswijzen van de dingen wordt onderzocht, en fenomenologische filosofie, waarin wordt gepoogd consequenties en resultaten uit de fenomenologische analyses te trekken. Patočka noemt dit metafysische resultaten die vooral betrekking hebben op de

46. Patočka, ‘Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistige Probleme’, in: idem, *Ausgewählte Schriften: Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte, und ergänzende Schriften*, Stuttgart: Klett-Cotta 1988, 207-287.



menselijke existentie:

'Phenomenological philosophy differs from phenomenology in that it not only wants to analyze phenomena as such, but also wants to derive results from this; it wants to derive *results*, as is said, that are *metaphysical*. This means to ask about the relation between the phenomenon and existence.'⁴⁷

Naast de concrete fenomenologische analyses moeten dus ook visies en theorieën worden ontworpen waarmee dat wat deze analyses hebben opgeleverd, geduid worden. Dit is een andere overschrijding van de grens van fenomenologisch onderzoek dan bij Levinas kan worden gevonden. Levinas laat de fenomenologische beschrijvingen zelf uitmonden in resultaten die voorbij de fenomenologie liggen. Er blijft dus sprake van een duidelijk verschil in de wijsgerige methode van de beide denkers.

Levinas en Patočka: een wereld van verschil

Levinas en Patočka hebben dus allebei een existentiële fenomenologie ontwikkeld, waarin de mens als moreel wezen centraal staat. Beiden besteden veel aandacht aan de menselijke verantwoordelijkheid. Er zijn echter geen aanwijzingen dat ze elkaar in hun denken hebben beïnvloed.⁴⁸ Levinas leidt de verantwoordelijkheid af uit het gelaat van de ander die de wereld van het subject doorbreekt – de wereld die het subject soeverein om zich heen heeft opgebouwd en waarin alles tot het subject wordt herleid; alles behalve het zinloze zijn en de ander. Patočka begrijpt de verantwoordelijkheid vanuit de positie die de mens inneemt ten opzichte van het veld van verschijnen. Het subject staat niet tegenover een wereld die hij zelf zou ontwerpen, maar wordt veeleer door de wereld geïncorporeerd en heeft vervolgens daarbinnen ook een scheppende rol. De ontmoeting met anderen binnen de wereld hoeft geenszins ten koste te gaan van de eigenheid van de ander en van het zelf. De mogelijkheid om de gebruikelijke structuren en ideeën te transcenderen en te ondervragen, samen met het gegeven dat definitieve antwoorden op deze vragen niet kunnen worden gegeven, dat maakt de mens tot een verantwoordelijk wezen. Zijn relatie tot de wereld moet daarom worden begrepen als een vorm van toewijding:

'The world and man are in a mutual movement – the world includes man within itself so that man, together with others, can carry out within it the

47. Patočka, *Plato and Europe*, 32-33.

48. De beide denkers verwijzen nergens naar elkaar. Patočka had een exemplaar van *Totalité et infini* in zijn bezit, hij heeft het waarschijnlijk gelezen maar niet grondig bestudeerd; er zijn althans geen kanttekeningen in het boek aangetroffen. Van enige kennis bij Levinas over Patočka is mij niets bekend.



Levinas Studiekring

movement of self-anchoring, of self-loss in self-sustenance and of self-finding in self-surrender.’⁴⁹

Deze visie is duidelijk verschillend van die van Levinas. Een andere manier om het verschil te verhelderen, kan worden gevonden in de idee van de horizon. Levinas vat de horizon op als een grens van mijn wereld die de ander ofwel opslokt ofwel buitensluit en waar het gelaat van de ander doorheen breekt. Patočka ziet de horizon als het mee-verschijnen van wat nooit geobjectiveerd kan worden, als een beweeglijke open grens die niet gelokaliseerd of beheerst kan worden en die de ander altijd al insluit op een niet per se gewelddadige manier.⁵⁰

Een belangrijk verschil tussen beide denkers bestaat dus in hun visie op de verhouding tussen de mens, de ander en de wereld – wellicht zelfs een wereld van verschil. Hierbij is de benadering van Patočka mijns inziens fenomenologisch beter onderbouwd en verantwoord dan die van Levinas.

Desalniettemin kunnen een aantal aspecten van Levinas’ filosofie wel worden geïncorporeerd in Patočka’s fenomenologie en fenomenologische filosofie. De gedachte dat er een appèl uitgaat van de verschijning van de ander is goed te combineren met de idee van overgave die de relatie tot de ander meer laat zijn dan een spiegeling. Daarbij moet dan wel worden aangetekend dat deze relatie niet moet worden gedacht als een scheiding tussen zelf en ander, en evenmin vanuit een scheiding tussen mens, zijn en wereld, maar veeleer als een prereflexieve verbondenheid van mens, wereld en ander waaraan men vervolgens ook bewust vorm kan geven.

49. Patočka, ‘The ‘Natural’ World and Phenomenology’, in: *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, translated and edited by Erazim Kohák, Chicago: University of Chicago Press 1989, 239-273: 268-269.

50. Vgl. mijn ‘Horizons and Others. Gadamer, Levinas, Patočka’, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 84, 4, 2010, 729-748.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XIX, december 2014

ISSN 1385-4739

Een belichaamde ziel

Wittgenstein, Kierkegaard en Levinas over innerlijkheid en incarnatie

Renée van Riessen

Over het verlies van ziel in de moderne tijd

Als het tegenwoordig over de ziel gaat ligt nostalgie op de loer. Is het niet één van de vergeten woorden van onze cultuur? Een woord dat we steeds op het punt staan los te laten, verbonden met de notie van innerlijkheid die in ons dagelijks leven hoe langer hoe meer afwezig is? Er zijn cursussen die ons weer moeten leren hoe het innerlijk eruit ziet of beter: hoe het aanvoelt. De dichter Mark Boog, die een dichtbundel aan de vergeten 'grote woorden' wijdde, nam daarin ook een gedicht over de ziel op. Het leidde tot intrigerende regels over een ziel die beklemd zit in het lichaam en smeekt om te mogen ontsnappen aan de fles die haar gevangen houdt. Maar wat gebeurt er met het glaslichaam als geheel, wanneer je de ziel eruit zou halen?¹

Opvallend is hoe in onze tijd de notie van innerlijkheid wordt verdreven uit de moderne mythe van het zelf. Marilynne Robinson, schrijfster van de zeer 'innerlijke' roman *Gilead* tekent op dat in de huidige psychologie en bewustzijnsfilosofie eenvoudig geen ruimte meer is voor woorden als 'mind' (in de betekenis van geest) en 'soul'(ziel) als beschrijvingen van de expressie en zelf-ervaring van ons zenuwstelsel.² Ze vertelt hoe haar studenten verward raakten door een passage uit Emersons *The American Scholar*, waarin de lezers worden aangespoord om 'af te dalen in de geheimen van hun eigen geest', opdat ze de geheimen van alle andere geesten zullen leren kennen. Vanwaar de verwarring? Kennelijk treden wij het zelf niet langer met optimisme tegemoet, en is de afdaling naar het innerlijke zelf voor ons niet langer een mogelijke weg naar waarheid.

Moeten we de ziel en de bijbehorende notie van innerlijkheid dan beschouwen als 'verloren begrip'? Voor de Italiaanse schrijver Alessandro Baricco is dat inderdaad het geval. In een filosofisch getint essay met de veelzeggende titel *De Barbaren* signaleerde hij onlangs dat het in onze cultuur niet meer over diepte gaat. En diepte is nu juist het woord dat van oudsher, maar zeker sinds de Romantiek, bij de ziel hoort.³ Bij diepte horen ook noties als eigenlijkheid en authenticiteit. Diepte staat in verband met de niet aflatende

1. Mark Boog, *De encyclopedie van de grote woorden. Gedichten*. Amsterdam: Cossee, 2005.

2. Marilynne Robinson, *Absence of Mind*. NewHaven/London: Yale University Press, 2010 (Introduction, ix-xviii).

3. Alessandro Baricco, *De Barbaren*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2013.



zoektocht naar de essentie der dingen, die gepaard gaat met inspanning. Het zijn stuk voor stuk noties die door de toenemende versnelling van onze culturele bewegingen naar de marge verdrongen zijn, samen met het woord 'ziel' dat hen op de achtergrond met elkaar verbinden kon. Baricco laat zien dat de hedendaagse cultuur niet langer als bibliotheek moet worden beschouwd. Je kunt haar niet langer zien als een rustige bewaarplaats waar de dingen in ogen-schouw genomen worden en vervolgens verwerkt en op hun juiste plaats worden gezet, zoals in een overzichtelijk archief. In het tijdperk van de nieuwe media is cultuur een doorgangshuis geworden, een overslagplaats, waarin belevenissen snel verwerkt moeten worden. Informatie staat niet langer op zichzelf, maar wordt geconsumeerd als onderdeel van een keten of sequens. We verdiepen ons nu liefst in een boek of artikel dat iemand anders heeft aangeraden (via Facebook bijvoorbeeld). We luisteren met meer aandacht naar muziek die ook anderen aantrekt, en wat zij beluisteren vernemen we via Spotify. Dikwijls is de recente verfilming van een klassieker (denk aan *Anna Karenina*) een reden om het boek te gaan lezen. Het gevaar dat ons bedreigt is niet 'ontlezing', maar meer dan vroeger stellen we er prijs op als we de innerlijke gebeurtenissen van het lezen kunnen verbinden met wat andere mensen beleven. Geestelijk genot willen we liefst in verband brengen met andere, meer sociaal getinte, evenementen.

Maar wat is daar op tegen? Is de huidige culturele situatie er één van winst of verlies? Baricco spreekt daarover geen definitief oordeel uit, hij beperkt zich tot het schetsen van de overgang die de cultuur nu doormaakt, en hij constateert dat deze niet tegen te houden is. Wel wijst hij op een aantal karakteristieke gevolgen, en één daarvan is zielsverlies. Er gaat namelijk wel degelijk iets verloren in deze transformatie van de cultuur, en de innerlijkheid dreigt het kind van de rekening te worden.

De cultuuranalyse van Baricco is in veel opzichten raak en herkenbaar. Hij constateert de beweging die wegvoert bij ziel en innerlijkheid trouwens zonder spijt of nostalgie. De ziel is voor hem een woord dat hoort bij een cultuur van romantiek en spiritualiteit, een cultuur die hoe dan ook verdwenen is, of bezig is te verdwijnen. Met die laatste inschatting van Baricco ben ik het niet zonder meer eens. Mijn indruk is een andere, namelijk dat juist vanwege de snelheid waartoe de nieuwe media ons dwingen en de mogelijkheid die zij ons bieden om op meerdere plaatsen tegelijk te zijn,



er meer dan ooit behoefte is aan werkelijk contact, en aan het ondernemen van activiteiten die concentratie, gerichte aandacht en tijd vragen. Met één woord: er is behoefte aan innerlijkheid.

Ziel en ervaring

Ooit legde de eigenzinnige antipsychiater Ronald Laing een verband tussen de notie 'ziel' en het vermogen ervaringen op te doen. Wat wij nu ervaring noemen, zei hij, werd vroeger 'ziel' genoemd. Het verlies van ziel heeft gevolgen voor de manier waarop we ervaringen beleven en registreren. Maar wanneer het zwaartepunt (de ziel) wegvalt uit het vocabularium waarmee we onszelf begrijpen, dan verliezen we gaandeweg ook het vermogen om ervaringen op te doen die zowel bevredigend als betekenisvol zijn. Als de noties van ziel en innerlijk aan betekenis en werkelijkheid inboeten heeft dat direct gevolgen voor de manier waarop we in de wereld staan en de werkelijkheid op ons laten toekomen. Er is dan geen verweer meer tegen de snelheid van de huidige cultuur waarover Baricco spreekt. Marilynne Robinson legt een verband tussen het betekenisverlies van ziel en het sciëntisme van de hedendaagse neuropsychologie, waar het innerlijk wordt gereduceerd tot zijn materiële grondslag. Wanneer neuropsychologie steeds meer als omvattend verklaringsmodel wordt gehanteerd, heeft dat effect op de menselijke zelfervaring. Bewustzijnsfilosoof Daniel Dennett laat geen gelegenheid voorbijgaan om op basis van neuropsychologisch onderzoek te concluderen dat de ziel een illusie is, of (wat hetzelfde is) dat ze puur materieel is. In Nederland wordt het standpunt van Dennett vertegenwoordigd door de neuropsychologen Dick Swaab en Victor Lamme. De eerste stelt dat wij ons brein zijn: geestelijke activiteit berust niet alleen op materiële processen van het brein, maar kan en moet daar ook volledig toe gereduceerd worden. Victor Lamme ontkent – al even apodictisch – het bestaan van de vrije wil. Een probleem met de benadering van Swaab en Lamme is dat zij regelmatig uitspraken doen over filosofische consequenties van neuropsychologisch onderzoek, maar dat juist deze uitspraken (over het al dan niet bestaan van vrijheid en/of de ziel of de geest) filosofisch niet worden onderbouwd. Om met de wetenschapsfilosoof Douwe Draaisma te spreken: de uitspraak 'wij zijn ons brein' is een filosofische bewering die niet door uitsluitend neurologisch onderzoek kan worden waargemaakt.⁴ Dat geestelijke activiteit berust op en verwijst naar hersenactiviteit of de aanwezigheid van 'brein' is een waarheid als een koe. Maar dat alle geestelijke activiteit (denk aan betekenis

4. Douwe Draaisma, *It's all right, I'm a doctor. Grensoverschrijding in de medische wetenschap*. *Academische Boekengids* 88 (september 2011).



Levinas Studiekring

aan iets geven, of zich verantwoordelijk weten) tot louter gedetermineerde hersenactiviteit kan worden herleid is een uitspraak die veel verder gaat en niet uit de eerste kan worden afgeleid. In feite wordt hier onder het mom van een puur wetenschappelijke en dus kritische benadering een materialistisch mensbeeld geïntroduceerd. Voor de consequenties van dit mensbeeld schrikken zelfs de meeste atheïstische hersenwetenschappers soms terug. Daniel Dennett bijvoorbeeld doet soms pogingen de menselijke waardigheid te beschermen tegen de aanvallen van de natuurwetenschap, en toont zich dan een aanhanger van een vorm van 'materialistisch humanisme' (een standpunt dat in feite teruggaat op de illusies van het Christendom waar Dennett de moderne mens juist van wil bevrijden).

Het tweede probleem is het effect dat uitgaat van een brede maatschappelijke acceptatie van deze benadering waarin het menselijk interpreterend vermogen (betekenisverlening, zingeving, zichzelf opvatten als een centrum van vrij handelen) zonder meer tot materiële processen wordt herleid. Het gevolg is dat het interpreterend vermogen een illusie wordt. Niet voor niets betitelt Victor Lamme het geven van redenen denigrerend als een 'kwebbeldoos': die produceert – gezien vanuit het standpunt van de neurowetenschapper – louter loze praatjes waarmee wij de gedane zaken achteraf zin proberen te geven. De echte beslissingen zouden vallen op het niveau van de reacties van het brein, en die onttrekken zich aan onze wil en onze verantwoordelijkheid. Het effect van deze benadering is, dat wij beginnen in twee werelden te leven: aan de ene kant de werkelijkheid van het brein zoals de neurowetenschap die voorstelt, en aan de andere kant een schaduw-werkelijkheid waarin illusies worden geproduceerd door datzelfde brein. Vrijheid, het menselijke vermogen tot zelftranscendentie en betekenisgeving komen dan aan de kant van de illusies terecht. Het zijn illusies waar we dagelijks rekening mee houden, in de rechtspraak bijvoorbeeld, die niet anders kan dan uitgaan van de menselijke mogelijkheid om te kiezen. Ook als lezers of schrijvers van romans reageren we op complexe processen van betekenisgeving door er zelf weer betekenissen in onder te brengen. Een roman kan onze kijk op het leven veranderen; hetzelfde geldt voor ontmoetingen met andere mensen. We hebben ook de indruk dat we werkelijk geraakt worden door het verlies van betekenisvolle personen, zoals bij het overlijden van een ouder of een kind. Het punt is niet dat deze processen van betekenisgeving kunnen worden geregistreerd als hersenactiviteit, want dat dit mogelijk is, is



duidelijk. Het probleem is dat de neuropsychologie ons door middel van populariserende publicaties een bepaald perspectief op onszelf en op de werkelijkheid opdringt dat de andere kant (die van de mogelijkheid van betekenisvol handelen) naar de marge dirigeert.

Een derde factor die de teloorgang van de beleving van ziel en innerlijk aanwakkert is de moderne gerichtheid op technische en wetenschappelijke beheersing. Ging het in het sciëntisme om de theoretische beschouwing van het menselijke, nu draait het om de manier waarop dit menselijke wordt beheerst, en hoe onvoorspelbare elementen daarin onder controle gehouden kunnen worden. In de afgelopen decennia zijn kwalitatief geladen sectoren zoals onderwijs en zorg overbelast geraakt door de inzet van controlemechanismen, protocollen en evaluatie-instrumenten.⁵ Regelmatig wordt er gewezen op het contradictoire effect daarvan: men zegt te streven naar kwaliteit, maar als gevolg van een technische vorm van kwaliteitsbeheersing raken de processen waar het om gaat (onderwijs, de zorg) hun humaniteit, hun contact met de ander als persoon, kwijt. De Belgische filosoof Herman de Dijn heeft daarom gepleit voor een 'herontdekking van de ziel', met name in humane sectoren als het onderwijs en de zorg.⁶ Concreet betekent dit dat het vermogen om de ander te zien als een uniek en onvervangbaar mens hier weer een rol zou moeten gaan spelen. Bovendien zouden onderwijzers, docenten en zorgverleners weer de ruimte moeten krijgen zichzelf en degenen met wie zij in hun werk in aanraking komen (cliënten, leerlingen, studenten) in eerste plaats als persoon te zien. Onderwijs en zorg zijn van oudsher sectoren waarin professionals niet in de eerste plaats technisch en protocollair opereren, maar waarin het roepingsbesef een grote rol speelt. Momenteel dreigt het zich daarop te verdwijnen doordat het vertrouwen in regels en protocollen steeds groter wordt, terwijl het vertrouwen in het oordeel van professionals evenredig afneemt. Het gevolg is dat onderwijzers en zorgverleners de greep op hun werk verliezen en er uiteindelijk de zin niet meer van inzien. Een recent voorbeeld is het verhaal van een bevlogen kleuteronderwijzeres die na 30 jaar de handdoek in de ring gooid, omdat het onderwijssysteem haar steeds meer dwong om kinderen als kleine mechaniekjes te zien waar eerst iets in moet en vervolgens iets uit moet komen: de resultaten. Die moeten voortdurend gemeten worden want 'meten is weten'. Wat er niet bij wordt verteld (en wat de kleuterjuf uiteindelijk tot haar besluit bracht om te vertrekken) is dat dit accent op meten allerlei andere

5. Gert Biesta, *Goed onderwijs en de cultuur van het meten, Ethiek, politiek en democratie*. Den Haag: Boom/Lemma 2012.

6. Herman de Dijn, *De herontdekking van de ziel. Voor een volwaardige kwaliteitszorg*. Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement, 2002.



manieren om iets over hen te weten komen in de weg staat.⁷

De ander zien als ziel

Hoe kan in dat verband het woord 'ziel' opnieuw worden gebruikt? De Dijn verwijst naar een bekende, maar ook wat raadselachtige, uitspraak van Wittgenstein, waar hij zegt over de verhouding tot een ander mens: 'Mijn houding tegenover hem is een houding tegenover een ziel. Ik ben niet van mening dat hij een ziel heeft.'⁸

Het is een uitspraak die niet op het eerste gezicht begrepen kan worden en misschien aanvankelijk misverstanden oproept. Want wat wordt bedoeld met 'ik ben niet van mening dat hij een ziel heeft'? Ik doe een poging. Dikwijls wordt het 'hebben van een ziel' beschouwd als de grond of de rechtvaardiging die we kunnen geven aan het benaderen van andere mensen als bezielde wezens. Wittgenstein bestrijdt dit, omdat de bedoelde houding dan gebaseerd zou zijn op een mening die voorafgaat aan het contact met de ander. Daarom legt hij de nadruk op de houding die we innemen. Dat we een ander zien als bezielde, en niet als een mechaniek of een machine, kun je aflezen aan onze houding tegenover hem of haar. Maar is de houding dan niet het gevolg van een mening over de ander die in mij heeft postgevat? Wittgenstein snijdt die gedachte de pas af, waarschijnlijk omdat de vooronderstelling is dat ik dan eerst een bewijs zou moeten hebben dat er in het lichaam van de ander werkelijk een ziel huist. Karakteristiek voor ons handelen is, dat we dit bewijs niet nodig hebben om toch zijn of haar lichamelijke verschijning op te vatten als een bezielde verschijning. Dat dit zo is, valt af te lezen aan ons gedrag. Maar wat dan met het woord ziel, hoe kunnen we dat op grond hiervan begrijpen? Hoe begrijpen we de zielsmatige aanwezigheid van de ander? Niet via het bewijs, of de definitie van het woord ziel. De meest adequate uitdrukking geven eraan door in onze houding met de ander uitdrukking te geven aan deze ervaring van een bezielde (en niet mechanisch, of machineachtig) lichaam. Deze houding welt kennelijk spontaan bij ons op en heeft geen redelijke fundering nodig in een bewijs van het bestaan van het ding dat we 'ziel' plegen te noemen. Maar opvallend is dat de houding ook niet kan worden uitgelegd zonder naar de ziel te verwijzen. De ander zien als ziel is dus één met de houding die daar getuigenis van aflegt. En dat kunnen we weer niet los zien van de lichamelijkheid. Willen we iemand kunnen zien als ziel, dan moet die in zijn of haar lichamelijke gedaante voor ons verschijnen. Vandaar dat Wittgenstein kan zeggen dat het menselijk lichaam het

7. Een gevolg van de opkomst van de meetcultuur in het onderwijs is dat er steeds meer nadruk wordt gelegd op effectiviteit. Biesta (*a.w.* 24-28) laat zien dat effectiviteit een technische, instrumentele waarde, waarin iets over de processen wordt gezegd, maar nog niets wordt uitgedrukt over de wenselijkheid van de uitkomsten van die processen. Door de nadruk op technische en instrumentele waarden worden de ultieme waarden onbespreekbaar en ongrijpbaar.

8. Ludwig Wittgenstein, *Filosofische onderzoekingen*. Vertaald door M. Derksen en S. Terwee. Amsterdam/Meppel: Boom, 1992 (oorspr. 1953), p.237 (Deel II, iv)



beste beeld vormt van de menselijke ziel.⁹

Dit laatste inzicht doet ook denken aan de filosofie van Levinas, waar de ervaring van de ander als een ervaring van 'het gelaat' wordt opgevat. Ook hier wordt de lichamelijke verschijning als een toegangspoort naar iets onherleidbaars gezien. Levinas noemt het de onaantastbaarheid van de ander, die wordt ervaren als de opdracht de ander geen geweld aan te doen: 'gij zult niet doden'. Deze waarneming van de ander als gelaat is van hetzelfde type als de waarneming van de andere mens als ziel bij Wittgenstein.¹⁰ Ze berust op het vermogen de onverklaarbare, niet tot iets anders te herleiden menselijkheid en heiligheid van de ander waar te nemen. In beide gevallen zou je kunnen vragen: wat is dit voor type waarneming?

Samenvattend: in onze tijd zijn er veel redenen om te spreken van een verlies of een teloorgang van de notie van de ziel. Factoren die hierin een rol spelen zijn de snelheid van het hedendaagse leven, geregeerd als het wordt door nieuwe media, waardoor we toegang hebben tot een zee van informatie waartegen onze traagheid dikwijls niet is opgewassen. Het sciëntisme speelt een belangrijke rol in de verdwijning van de ziel uit het academische denken, omdat het noties als ziel en innerlijk geen eigen plaats geeft, maar beide reduceert tot de materiele werkelijkheid van waarneembare hersenactiviteit. Een laatste factor die genoemd werd is de gerichtheid van onze cultuur op technische en wetenschappelijke beheersing: ook dit vormt een belemmering om de andere mens als een bezielde en uniek wezen, met name in de humane sectoren van het onderwijs en de zorg. Een aanzet tot een andere manier van kijken ontdekten we aan de hand van Wittgensteins uitspraken over de ziel. Ik kom daar later, in de paragraaf over Levinas nog op terug. Nu richt ik me eerst op de werkelijkheid van het innerlijk zoals die door Kierkegaard aan de orde is gesteld, omdat die een belangrijke tegenstem vormt in een vooral op uiterlijkheid en objectiviteit gerichte filosofie.

Ziel en innerlijk bij Kierkegaard

In de zoektocht naar een nieuwe formulering van het zielsbegrip zou Kierkegaard wel eens een belangrijke rol kunnen spelen. Dat kan verwondering wekken, want wie zijn filosofie kent weet dat Kierkegaard in strikte zin geen leer van de ziel heeft, en dat hij ook weinig woorden besteedt aan het lichaam-ziel dualisme. Wel is er iets anders dat hem bezig-

9. Ludwig Wittgenstein, *a.w.*, p. 238.

10. Zie Herman De Dijn, *a.w.* p.59.



houdt: het is de verdwijning van de betekenis van innerlijkheid. Zijn grondgedachte is deze: als we in de cultuur de betekenis van subjectiviteit kwijtraken (en daaronder verstaat Kierkegaard ook het feit dat ervaringen, gedachten en inzichten per individu sterk verschillend kunnen zijn, en desondanks betekenisvol) dan raken we de menselijkheid kwijt. Met andere woorden: juist in het kunnen ervaren en uiten van zeer verschillende betekenissen schuilt onze menselijkheid, de menselijke waarde. Deze subjectiviteit is de oorsprong van ons vermogen bezielde te zijn, van onze hartstocht of passie (om met Descartes te spreken). Maar waar de passie bij de rationalist Descartes iets gevaarlijks is dat gekanaliseerd moet worden, is ze bij Kierkegaard juist de motor van het menselijke; en – misschien nog belangrijker – ze is ook het aanknopingspunt bij uitstek om over religiositeit te spreken. Religieus zijn is voor Kierkegaard nooit de beweging waarmee mensen zich voegen in een systeem dat rationeel onderbouwd kan worden, maar het is in de eerste plaats een verhouding, tot datgene wat (of Degene die) mij overstijgt. De passie van het innerlijk komt voor Kierkegaard pas werkelijk tot bloei als ze in de religie is geworteld. Anders gezegd: wanneer je probeert religie tot een redelijk systeem te herleiden of haar te funderen op bewijzen van Gods bestaan, dan heb je niet begrepen waar het in religie werkelijk om draait. De ziel, het innerlijk en de subjectiviteit maken het hart van het menselijke uit, aldus Kierkegaard, omdat ze uitdrukking zijn van dit vermogen: om boven de objectiviteit uit te stijgen, of zich aan de objectiviteit te onttrekken.

Kierkegaards grote voorbeeld was de leraar Socrates.¹¹ Ook bij Socrates, met name in zijn onderwijs (wat was Socrates anders dan een leraar, zou je kunnen zeggen) is die aandacht voor de menselijke individualiteit te vinden. Zijn onderwijs was een constante poging om mensen bewust te maken van de vraag welke waarden belangrijk voor hen zijn, en hoe ze gestalte kunnen krijgen in het concrete leven. Met welke concrete keuzes hangen ze samen? Door die laatste vraag wordt de discussie over waarden minder abstract en vrijblijvend, want het gaat dan om de vraag hoe ze worden toegeëigend, en juist in de toe-eigening worden de individuele verschillen zichtbaar en interessant. Martha Nussbaum benadrukt daarom in haar recente pleidooi voor onderwijs in de geesteswetenschappen de waarde van sociaal onderwijs voor jongvolwassenen – op de middelbare school en in de eerste jaren van de universitaire studie: hier wordt geleerd hoe je al argumenterend met waarden kunt

11. Meer over de verhouding van Kierkegaard tot Socrates, en het verband met de notie innerlijkheid in Renée van Riessen, *De ziel opnieuw*, Amsterdam: Sjobbolet, 2013, hs. 5 en 6.



Levinas Studiekring

verbinden, hoe ze een rol kunnen spelen in je eigen leven en in dat van medestudenten, zonder dat dit hoeft te betekenen dat iedereen dezelfde waarden in dezelfde mate hoog houdt. Waar de ene leerling soberheid en zorg voor het milieu hoog op de agenda heeft staan, kan de ander juist de kwestie van rechtvaardigheid benadrukken en weer een ander een lans breken voor eerlijkheid en authenticiteit. Socratisch onderwijs schept ruimte om de waarden argumentatief te wegen, ze onderling te vergelijken en ze te verbinden met concrete situaties die zich in het eigen leven voordoen. Het schept bovendien een vruchtbaar uitgangspunt om literatuur te lezen en te verwerken in een moreel kader, iets waar de gewone literatuurlessen vaak minder snel voor open staan.¹²

Filosoferen begint bij individuen en stimuleert hen om zichzelf beter te leren kennen. Dat uitgangspunt nam Kierkegaard van Socrates over. Zelfkennis vooronderstelt dat er een zelf is, en dat iemand dit kan leren kennen. De zelfkennis wordt een gecompliceerde aangelegenheid, omdat ze het zelf nooit 'op zichzelf' aantreffen. Een eenvoudig voorbeeld kan dat duidelijk maken: ons zelf is steeds in beweging, en het staat altijd in verhouding tot iets anders. Of dat nu een cake is die iemand wil bakken, of een hond die je wilt aaien omdat hij vriendelijk op je toeloopt; of een wiskundige formule waarvan je wilt nagaan of hij klopt. Maar dat het zelf steeds tot het andere in verhouding staat is nog niet alles. Een volgende laag komen we op het spoor als we inzien dat ons zelf zich in die diverse verhoudingen tot iets anders, ook steeds tot zichzelf verhoudt. Ik aai nu de hond, of ik ben bezig een cake te bakken, maar doe ik het wel goed? Of, andere gedachte die kan opkomen: heb ik op dit moment niet iets anders te doen?

Kierkegaard werkt deze gedachte uit in wat misschien wel zijn meest abstracte boek genoemd kan worden: *De ziekte tot de dood*. Het gaat daar over de vertwijfeling die in het bestaan zit ingebakken en die als een ziekte is waarvan wij nooit zullen en nooit kunnen genezen. Hier blijkt hoe modern Kierkegaard is: hij laat zien dat we nooit met onszelf zullen samenvallen, hoezeer we dat ook proberen of wensen. Anders gezegd: hij maakt voelbaar dat er voor de menselijke existentie geen natuurlijke plaats in het universum is weggelegd. Dus ook niet voor de ziel, of de zelf-verhouding, want die is eigenlijk de uitdrukking van dit niet-samenvallen met zichzelf.

12. Martha Nussbaum, *Niet voor de winst. Waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft*. Amsterdam: Ambo, 2011, zie met name hs. IV.



En hier begint Kierkegaards probleem met Plato's beeld van de ziel, dat een uitwerking is van Socrates' aanzetten op dit punt. Stond voor Socrates het idee van de zorg voor de ziel centraal, Plato ontwikkelt dit in de richting van een ontologisch zielsbegrip. Met meer nadruk komt de ziel nu tegenover en boven het lichaam te staan. De verbinding tussen lichaam en ziel wordt bij Plato contingent, niet-noodzakelijk. Ze begint te berusten op een toevallig verband dat ook zou kunnen wegvallen. Kierkegaard gaat herhaaldelijk in op de kennisleer die verbonden is met deze voorstelling van de ziel. Hij keert zich daarbij tegen de Platoonse aanname dat de ziel een pre-existent bestaan heeft gehad, voordat ze in verbinding met het lichaam kwam te staan. De pre-existentie van de ziel, voorafgaand aan haar 'val' in het lichaam is bij Plato een extra onderbouwing van de kentheorie. Zo wordt het mogelijk te verklaren dat wij toegang kunnen hebben tot eeuwige waarheden die niet aan louter zintuiglijke waarneming ontleend kunnen zijn. Van de kennis zegt Plato telkens weer (in dialogen als *Meno* en *Phaedo*) dat zij op herinnering berust. Kennis is niets anders dan zich te binnen brengen wat er altijd al was. Daar is hulp bij nodig, zeker. Een leraar kan niet worden gemist. Maar de leraar doet in feite niet iets nieuws: hij brengt alleen naar boven en naar buiten wat al aanwezig was.¹³

Tegen dit beeld van de ziel maakte Kierkegaard bezwaar vanuit zijn opvatting van radicale tijdelijkheid. Zijn uitgangspunt was dat er geen eeuwige kern bestaat die we als het gravitatiecentrum van het zichzelf-zijn kunnen zien. De radicale eindigheid van ons bestaan verhindert dat. Kierkegaard neemt de eindigheid serieus en beschouwt het vermogen deze van binnenuit te beleven als een belangrijke leerschool. Daarmee neemt hij afstand van Plato, die wel over dood een eindigheid nadacht, maar die dit deed vanuit een theoretisch kader. Kennis van het wezen van de dood was voor Plato belangrijker dan de beleving van het eigen bestaan als een eindig bestaan. Bij Kierkegaard is het omgekeerde het geval en wordt het vraagstuk van dood en eindigheid voor het eerst in termen van existentie vertaald.¹⁴ Hij laat zien dat een filosoof die alleen vraagt naar kennis van het wezen van de dood nooit zal aankomen bij de vraag hoe we de dood beleven. Op dat moment maakt Kierkegaard de overgang van een uiterlijk (objectiverend) naar een innerlijk (op beleving en betekenis gericht) spreken. In dat laatste spreken gaat het niet om een praten over de dood, maar om de opgave zichzelf als dood te denken te midden van de levenden. Kierkegaards redevoering *Bij een graf* is

13. Ik ben hier uitvoeriger op ingegaan in *De ziel opnieuw*, hs. 4 en 5.

14. Zie Gerard Visser, *Niets Cadeau, Een filosofisch essay over de ziel*. Nijmegen: Valkhof Pers 2009, p. 75-77



een poging deze spreekwijze in praktijk te brengen. De ernstige gedachte aan de dood, zegt hij daar, leidt een mens terug naar het leven, omdat hij hen de vraag laat stellen wat voor leven het is dat ze leiden. Op die manier wordt de dood een leermeester, een leraar voor het leven – en is hij te vergelijken met Socrates. De onverklaarbaarheid van de dood, het feit dat we de dood niet kunnen grijpen of begrijpen, is daarin behulpzaam. Juist als je er niet in slaagt over de dood een *mening* te hebben, juist als hij zich onttrekt aan de meningen en als hij zich aan je voordoet op het niveau van de beleving begint hij zijn kracht over het leven uit te oefenen.¹⁵

Kritiek op de maïeutiek: Kierkegaard en Levinas

Er is een interessante overeenkomst tussen Kierkegaards kritiek op Plato en Levinas' afscheid van de maïeutische idee van onderwijs, dat een opvallend element vormt in de paragrafen over de taal uit het eerste deel van *Totaliteit en Oneindigheid*.¹⁶ Ook Levinas komt daar met kritiek op de gedachte dat leren op herinnering berust. Net als Kierkegaard wil hij afstand nemen van Plato's anamnese-theorie. Bij Levinas is de afstand tot Plato gemotiveerd door het verlangen de ander een plaats te geven in het kennisproces. Alleen de vreemde ander kan ons iets leren, lezen we bij Levinas, en 'alleen het absoluut vreemde kan ons onderrichten' (80). Het spreken van deze ander moeten we dan opvatten als een vorm van onderwijs (maïtrise) en het woord dat hij spreekt is 'wezenlijk magistraal, de uitdrukking van meesterschap' (75). Het innerlijk, waarvoor in *Totaliteit en Oneindigheid* het woord 'psychisme' (een psychische totaliteit) wordt gebruikt, heeft voor de zingeving een richtingwijzer van buitenaf nodig. Pas dan wordt het innerlijk aangesloten op het goede dat zich aan de kant van de exterioriteit bevindt.

Wat dit onderricht van de ziel betekent kan worden afgeleid uit een passage waarin Levinas Descartes becommentarieert. Bij Descartes, zegt hij, heeft God de ziel onderricht gegeven door de idee van het oneindige in de ziel te leggen, en dat is iets anders dan de herinnering te wekken uit oeroude inzichten (94). Daarom kan de wending van de ziel naar buiten (naar de exterioriteit) is niet afgeleid worden uit dat wat zij in zichzelf is. Door haar relatie tot het oneindige dat uit de aard van de zaak 'buiten' haar staat komt de ziel in relatie te staan tot met het 'andere' dat (omdat het uit de oneindigheid stamt) niet tot een activiteit van de ziel zelf te herleiden is (66).

15. Søren Kierkegaard, 'Bij een graf' in: Søren Kierkegaard, *Opbouwende Toespraken 1843-1845*, (red. Udo Doedens en Pieter Vos), Budel: Damon, 2011, 473-505.

16. Paginanummers in deze paragraaf verwijzen naar Emmanuel Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vert. Th. de Boer & C. Bremmers, Amsterdam : Boom 2012 (oorspr. 1961).



In direct verband daarmee legt Levinas de verhouding tussen zelf en ander uit in termen van onderwijs en oordeel. De ander kan mij, door zijn positie 'buiten mij' iets onderwijzen dat ik nog niet weet. Deze positie wordt voor Levinas concreet in het ethisch appèl. Met name in deze relatie kan de ander me confronteren met eigen tekorten die ik nog niet kende, of een onvermogen dat ik nooit eerder hand ingezien. De ander kan mij ertoe aanzetten mezelf met nieuwe ogen bekijken, hij/zij kan over mij een oordeel geven dat soms schokkende informatie bevat. Het oordeel kan een oproep inhouden om dingen anders te gaan doen, anders te handelen, en zodoende brengt het iets over dat de louter theoretische zelfkennis te boven gaat. Het gaat niet om theoretische informatie die iets vaststelt over de toestand in de werkelijkheid, maar om de ethische ommekeer die die de schok teweegbrengt. Deze wending (of bekering) omschrijft Levinas als het tot staan brengen van het geweld dat van nature in de mensen aanwezig is, en dat aan hen kleeft zonder dat zij zich ervan kunnen losmaken. Hij gebruikt hiervoor ook wel de metafoer van de verontrusting of het 'gewekt worden'.¹⁷ Wanneer het bewustzijn aan zichzelf wordt overgelaten is het geneigd in slaap te sukkelen; en het moet telkens opnieuw verontrust en wakker geschud worden om werkelijk bewustzijn te kunnen zijn. Iets moet het bewustzijn van buitenaf raken en het zodoende wekken uit de sluimer van zijn onverschilligheid. Die kracht kan het bewustzijn niet uit zichzelf putten. Vandaar dat Levinas de vergelijking trekt met het type onderwijs waarin leerlingen geprikkeld wordt om na te denken over zaken waar ze zich eerder niet om bekommerden. Dat doet toch weer denken aan Socrates, die zijn leraarsrol graag vergeleek met de activiteit van een stekende horzel of een sidderrog die stroomstootjes afgeeft.

Levinas en de ziel

Ook in het werk van Levinas zal men geen uitgewerkte theorie van de ziel aantreffen. Integendeel, hij heeft constant kritiek geuit op de klassieke metafysica met haar scheiding tussen een stoffelijke en een onstoffelijke werkelijkheid. Het alternatief is niet de verwerping van alle metafysisch denken, maar een andere benadering van de metafysica zelf. De klassieke metafysica bracht ons dikwijls in de situatie dat gekozen moest worden tussen het standpunt van de louter immanentie of dat van de zuivere transcendentie. Het transcendente uitgangspunt is dat het ware leven 'elders' te vinden is. Dat klassiek-zuivere spoor volgden Plato en Augustinus.¹⁸ Levinas gaat daar niet in mee, maar hij kan zich

17. Zo bijvoorbeeld in Emmanuel Levinas, *Transcendentie en Intelligibiliteit. Gevolgd door een gesprek*. (Vert. G.Schellens). Kampen/Kapellen: Kok Agora/Pelckmans 1996 (oorspr. 1984).

18. Vgl. *Totaliteit en Oneindigheid*, p 25, 47.



evenmin vinden in de voorstelling dat het leven een voortdurende terugkeer van het zelfde laat zien, waarin alles wat we beleven onder één en hetzelfde regime valt (de filosofie van de immanentie). Daarom presenteert hij zijn filosofie als een zoektocht naar een metafysica die zich verbindt aan de aarde en zich daarbij buigt over de geschiedenis en haar breuken.

Net als het onderwijs in de vorige paragraaf worden ook deze breuken in de geschiedenis als aankondigingen van iets nieuws gezien. Het zijn momenten waarop we bedacht moeten leren zijn: de momenten waarop er iets gebeurt dat zich niet zonder meer uit het gewone verloop van elkaar opvolgende gebeurtenissen laat afleiden. Er gebeurt iets dat nieuw is, iets dat ook niet had kunnen plaatsvinden. Deze gebeurtenis maakt momenten uit de geschiedenis los, werpt ze terug op zichzelf en stelt ze apart. Welke gebeurtenissen? Voor Levinas gaat het eigenlijk maar over één type gebeurtenis die zich opdeelt in ontelbaar veel kleine en onzichtbare gebeurtenissen. Ze hebben allemaal te maken met dat wat hij 'het ethische' noemt: de verhouding van de ene mens tot de ander, waarin sprake is van nabijheid, zodanig dat de één de naaste wordt van de ander. Regelmatig komt in *Totaliteit en Oneindigheid* de gedachte voor dat de mens wordt ontruikt aan de geschiedenis, losgeweekt van het gewone verloop van de gebeurtenissen, wanneer hij 'de ander op waarachtige wijze tegemoet treedt' (48 en passim).

Ik ben geneigd een verband te leggen tussen het verloren woord 'ziel' en dit 'waarachtig de ander tegemoet treden'. Twee aanwijzingen heb ik hiervoor. De eerste is al aangekondigd in het Wittgenstein citaat uit het eerste gedeelte. Wittgenstein zei dat het menselijk lichaam het beste beeld is van de ziel. Levinas brengt in zijn latere werk de gedachte naar voren dat het lichaam de ziel inspireert.¹⁹ Zijn voorstelling van de ziel voegt zich dan ook niet naar het klassieke denken waarin de ziel vorm geeft aan het lichaam, en zodoende het principe van leven, beweging en bezieling wordt voor de bewegingloze stof. In de 'aardse metafysica' van Levinas is eerder het omgekeerde het geval: de betekenis die bezieling impliceert is alleen mogelijk als *incarnatie*, als geïncarneerde betekenis. Het zelf dat voor dergelijke betekenissen ontvankelijk blijkt te zijn (het ethische zelf) moet dus wel een *belichaamd* zelf zijn. Deze belichaming houdt concreet in dat het lichaam een belemmering vormt voor het zelf om succesvol met zichzelf samen te vallen.

19. Dat de ziel wordt geïnspireerd of geïncarneerd door het lichaam is de dragende gedachte in het derde deel van *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Martinus Nijhoff 1974). Zie met name deel III par.3 'Sensibilité et psychisme' waar Levinas in gesprek met Descartes het hiaat tussen ziel en lichaam bevestigt, maar er een andere draai aan geeft: dit blijvend verschil tussen lichaam en ziel verwijst nu juist naar de niet-onverschilligheid waar een geïncarneerde identiteit van getuigt. Een rustgevende eenheid tussen lichaam en ziel is eenvoudig niet mogelijk, want voor de ziel is het lichaam steeds het andere; en de ziel betekent telkens opnieuw het andere in mijzelf (89-90, vgl. 86, voetnoot 86)



Denken en affect

Over welke soort van inspiratie gaat het nu eigenlijk, als (volgens Levinas) het lichaam de ziel begint te inspireren? Bij nader toezien komt Levinas hier met een interessante variatie op Aristoteles' opvatting van de ziel als een kracht die het lichaam beweging, richting en intentie geeft. Hij keert deze gedachte om: een ziel die zich niet met al haar vezels met het lichaam verbonden weet zou even stuurloos zijn als een niet-bezield lichaam bewegingloos. Met Aristoteles meent Levinas dus dat ziel en lichaam intrinsiek verbonden zijn, en daarmee keert hij zich impliciet tegen denkers die de nadruk leggen op een vorm van afzondering die voor de ziel noodzakelijk is om te overleven, los van het lichaam. Denk aan Plato en Plotinus, met hun aanbevelingen om de ziel te versterken door haar af te zonderen van het lichamelijke bestaan.

Wat Plato, Plotinus en later ook Meister Eckhart met deze oproep voor ogen hebben, is een zielsvermogen dat gaandeweg niet meer afhankelijk is van het lichaam en op zichzelf kan komen te staan. De oproep tot afzondering geeft de ziel autarkie en onaantastbaarheid. Precies hier ligt het kernpunt van Levinas' kritiek, want door dit streven naar autarkie wordt de ziel beroofd van haar meest waardevolle vermogen: het vermogen zich te laten raken en ontvankelijk te zijn. En juist in de ontvankelijkheid is de ziel nauw verbonden met de lichamelijke en de wereld.

Het is dan ook veelzeggend dat het bij Levinas in de ontmoeting met de ander niet te doen is om een ontmoeting van ziel-tot-ziel (denk aan zijn kritiek op Martin Buber), maar om een confrontatie waar het lichaam nadrukkelijk in meespeelt. De tekens van lichamelijke behoefte van anderen kunnen alleen worden opgevangen omdat we zelf ook lichamelijk zijn. In de openheid voor haar eigen lichamelijke betoont de ziel zich het meest open voor het andere. Zo komt Levinas tenslotte in de buurt van Wittgenstein met de uitspraak dat het lichaam het beste beeld is van de ziel. Wat Levinas ook met Wittgenstein deelt is zijn kritiek op een al te theoretisch gedefinieerd zielsconcept. Op die theoretische voorstelling van het menselijk psychisch apparaat valt de westerse filosofie onophoudelijk terug, en volgens Levinas is dat haar belangrijkste misvatting geweest. Stelde Descartes het *zijn* van de ziel niet gelijkgesteld aan *denken, cogitare*? En werd kennis niet voortdurend gelijkgesteld met een proces dat aan identificatie (gelijkmaken) of zelfs verteuren van het andere (Hegel) werd verbeeld?



Levinas Studiekring

Vandaar de betekenis van de Levinas' logica van het oneindige die voor sommigen (denk aan Ricoeur²⁰) wat al te radicaal is. Zij maakt zich met een tegendraadse beweging los van de theoretische benadering die Descartes, Hegel en Husserl met elkaar delen. Denken is niet iets op zichzelf, het wordt gemotiveerd door dat wat het zelf niet is. De laatste drijfveer om te denken is niet het zien, viseren of thematiseren, maar de ervaring geraakt te worden door een 'iets' dat zich niet aan denken laat gelijkmaken: het Oneindige. Denken ontspringt aan een specifieke affectiviteit waarvoor in de klassieke metafysica weinig aandacht bestond. Zouden we deze affectiviteit, deze onherleidbare onrust die in nauw verband met het lichaam staat (zonder ermee samen te vallen) niet het beste kunnen aanduiden met het oude woord ziel?

20. Vgl. de kritiek van Paul Ricoeur in *Soi-même comme un autre* (1990). Mikpunt van Ricoeurs kritiek is vooral de asymmetrische denktrant die Levinas' denken onevenwichtig zou maken. Zie Renée D.N. van Riessen, 'The Subject as Sacrifice? Levinas's Confusing Critique of Idealistic Subject Philosophy' in: *The Actuality of Sacrifice*, ed. A. Houtman, M.J.M.H. Poorthuis, J. Schwartz and Y. Turner. Brill: Leiden 2014, met name p. 216-220.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society

XIX, december 2014

ISSN 1385-4739

De ziel: speelbal of balzaal?

Désanne van Brederode

Een tijdje geleden toonde een gepensioneerd kleuterjuf mij een prachtige tekening, gemaakt door een meisje dat ooit bij haar in de klas had gezeten. Het kind had zichzelf getekend, zoals alleen kleine kinderen dat kunnen: bovenop een dun laagje met gras begroeide aarde stond, netjes in het midden van het vel papier, een figuurtje met sprietdunne ledematen. Voeten pal bovenop het laagje grond, onduidelijke ovaaltjes als schoenen, armen wijd gespreid, niet horizontaal maar in trechtersvorm, handen die alleen uit vingers bestonden en de vingers als stralen vanuit de polsjes, een rokje als een omgekeerde trechter, en bovenop de langwerpige ovalen romp een maanrond, lachend gezicht, ingelijst door twee vlechtjes. Boven het hoofd een paar blauwe wolken en een ronde, gele zon met stralen. De volkomen Lebensbejahung, en als je de gestalte op de tekening met je eigen lichaam zou nabootsen, dan weet ik zeker dat er van achter uit je keel vanzelf die klank 'Aaah' zou opstijgen – de A in hoera en halleluja, de A van ja en amen. 'Laat de ervaringen en gewaarwordingen maar binnen stromen, door me heen stromen: ik ben er klaar voor.'

Maar wat deze tekening zo bijzonder maakte, was dat er in het midden van het rompje, daar waar hart en longen zich bevinden, opnieuw een grote gele zon was getekend. En het leek wel of benen en voeten, maar zeker dus de armen en de handen, verlengingen waren van die gouden stralenbundels van de zon, en alsof dit maanronde gezicht met de grote ogen, nog eens spiegelde wat een verdieping daaronder als een levend, warm en uitbundig licht werd getoond. Ik begreep van de juf dat de kleuter eerst deze innerlijke zon had getekend, en pas later aan de wolken en de 'echte' zon was begonnen. En ze vertelde dat ze generaties kleuters dit soort tekeningen had zien maken; ze had deze ene tekening toevallig getoond omdat die destijds speciaal voor haar was gemaakt, ik meen om haar ergens voor te bedanken, of als cadeautje voor haar verjaardag.

Wat er gebeurde bij het kijken, was dat de tranen me in de ogen sprongen. Niet eens van vertedering, en ook niet uit nostalgie naar de nog zo pure kindertijd: wat ik voelde kan ik nog het beste omschrijven als eerbied. Dit was een goede tekening, een mooie tekening, maar het was vooral een waarachtige, of beter nog: een ware tekening. Het was een



Levinas Studiekring

beeld dat ik niet alleen herkende als een beeld van mezelf, maar als een beeld van de mens zoals de mens misschien bedoeld is. Beziend, door een innerlijke zon die zich kan laten voeden door het licht van buiten, én die naar buiten kan stralen, zelfs tot ver buiten de grenzen van de eigen huid. Opeens begreep ik ook waarom ik als kind altijd zo aangenaam ontdaan was van beelden van het Heilig Hart: al kon zo'n Roomse kitscherige gipsen Jezus er zo zoetsappig uitzien dat ik er ook toen al kiespijn van kreeg, als ik mijn blik gericht hield op dat stralende, soms bloedrode hart in het witte, geplooid gewaad, dan leek het alsof ook mijn eigen hart in mijn borst opsprong, en alsof ik het hart van Christus een beetje kon in- en uitademen, alsof het ritme van zijn hartslag ook in mijn bloed kwam, en alsof ik in één keer alles begreep: de smartelijke woorden en daden bij het Laatste avondmaal, en de pijn, eenzaamheid en wanhoop op Golgotha, en de intense vreugde van Pasen. Passie. Als bijna onverdraaglijke gulle, offervaardige liefde. Passie op z'n Duits: Leidenschaft, waarin behalve overlopend verlangen ook de moed tot lijden tot het uiterste in doorklinkt.

En dat zag ik allemaal weer zo heel helder in die tekening van dat onbekende kleutermeisje, die misschien helemaal niet met kerk, bijbel en Jezus was opgevoed, maar in het binnenste én in het midden van haar lichaampje dus ook zo'n gul stralend hemellicht had beleefd. Dit was haar lichaam, dit was haar bloed: geen rompje, geen borstkas gevuld met organen, maar gevuld met mateloze warme, lichte liefde. Zo krachtig. Zo kwetsbaar tegelijk. En dat maanrondje kopje erboven maar lachen. Wanneer zouden er de eerste wolken voor schuiven? Wanneer zou die maan alles stuk gaan denken, en krimpen, en verduisterd raken? En zou die zielezon dan nog zijn terug te vinden?

Ruim 20 jaar geleden, op witte donderdag 1993, voltooide ik mijn eerste roman *Ave Verum Corpus* – een boek dat eind augustus van het jaar daarop bij uitgeverij Querido zou verschijnen. Het boek is ontstaan uit een diepe angst die me al in het eerste jaar van mijn studie filosofie had overvallen. Stel nu, dacht ik, dat ik me straks zo goed kan inleven in al die verschillende manieren om naar de mens en de wereld te kijken, dat ik niet meer terug kan naar wat mij zelf zo bezighoudt – wat dan?

Aanvankelijk wilde ik een lang essay schrijven, over bidden en beminnen, over erotische, begerende liefde en religieuze, schenkende liefde, over het spanningsveld tussen geest en



Levinas Studiekring

lichaam, over extase en meditatieve inkeer – over, kortom, de strijd in mezelf met deze elkaar tegenstrevende krachten. En dit, bij wijze van testament. Na mijn studie zou ik natuurlijk volkomen vervreemd zijn van mijn authentieke, subjectieve emoties en gedachten en de relativist zijn geworden die ik ook zo graag wilde worden, maar dan was het toch fijn als er ergens nog een herinnering lag aan het tobberige, worstelende, sombere, soms zelfs naar de dood reikhalzende meisje dat ik was geweest, en aan het eeuwig verliefde, eeuwig dromerige, schwärmerische, overenthousiaste én zichzelf in nederige aanbidding verliezende meisje dat ik tegelijkertijd ook was geweest.

Met dat essay vlotte het voor geen meter. Dus koos ik de romanvorm: dan zou de hele boel tenminste niet overkomen als een betoog van iemand die het eigenlijk allemaal al weet, die een boodschap heeft: nee, ik zou lezers via beelden, via ervaringen meenemen op de zoektocht waar ik mezelf nog middenin bevond. Enfin, dat boek kwam er dus. Maar daar gaat het mij nu niet om. Waar het mij om gaat is dat een kennis van mijn ouders een paar jaar later tegen me zei: 'Ik heb het met belangstelling gelezen, maar er is toch iets wat ik je wil je vertellen. In jouw roman ontbreekt het hart.' Een intens grievende opmerking, waarschijnlijk juist omdat dit de spijker op z'n kop, of op mijn eigen kop, was.

Wat ik destijds niet had ingezien, was dat ik al ruim voordat ik aan mijn studie filosofie begon, ten prooi was gevallen aan een denken in tweedelingen, in tegenstellingen. Lichaam versus geest of ziel, Eros versus agapè, heftige, vurige emoties versus koele, abstracte intellectuele begrippen en ideeën, het chaotische, onvoorspelbare en toevallige versus het overzicht en het systeem, praxis versus theorie etc. En daar had de lezing van Hermann Hesse's roman *Narziss und Goldmund* nog een stevig aan bijgedragen: ik kon niet kiezen tussen het ene of het ander, zeker niet nu ik wist dat beide eenzijdige wegen toch tot dezelfde inzichten konden leiden. In Hegel vond ik iemand die tenminste nog iets vruchtbaars met tegenstellingen deed: hij maakte er geen wedstrijd van, maar zocht naar een synthese. Helaas werd elke synthese zelf ook weer een these, waardoor er toch ook weer een antithese moest worden gevonden: wordt vervolgd. En dat klopte volgens mij niet. *Wollt ihr die totale Aufhebung? De Absolute Geist? Nee! Nee!* Want daarmee zou dan weliswaar een einde komen aan de tweedelingen, zou er een éénheid ontstaan, maar wél een eenheid waarin al het aardse, het zintuiglijke, de schepping, voor eeuwig



Levinas Studiekring

overwonnen was. Betekenisloos verklaard – even bruikbaar om het denken aan te scherpen, maar zonder blijvende waarde voor de mens.

Toen Saint Patrick de Ieren die hij tot het christendom wilde bekeren probeerde uit te leggen dat er slechts één God was, maar dat die God tegelijk Vader, Zoon en Heilige Geest was, stuitte hij op veel weerstand. Iets wat één is, kan immers niet tegelijk drie zijn. De legende wil dat Patrick een doodgewoon klavertje uit het groene gras plukte, en toonde hoe de drie hartvormige blaadjes samen toch één klavertje vormden: met het steeltje er als een soort omlijstinkje omheen gerold was daar een eenheid die tegelijk een drieheid was: u ziet dit nog terug in bijvoorbeeld het logo van de Ierse luchtvaartmaatschappij Air Lingus. Ik heb dat altijd een mooi beeld gevonden. Pas veel later drong tot me door dat wij mensen, geschapen naar Gods beeld en gelijkenis, ook zo'n drie-eenheid zouden kunnen zijn. Tussen geest en lichaam leeft dan het hart, de ziel, als de verbindende schakel, met een geheel eigen karakter.

Mijns inziens terecht laat Renée van Riessen in haar prachtige essay *De Ziel Opnieuw* een aantal kwalificaties voor de ziel passeren die er allen op duiden dat de ziel te maken zou kunnen hebben met stemming, sfeer, ervaring en beleving, met subjectiviteit en innerlijkheid. De ziel mag dan zelf niets zijn, en daardoor geen vorm en gewicht hebben, geen fysieke ruimte innemen – ze is zelf misschien wel een ruimte, waarin we stil kunnen staan bij onszelf, bij ons leven, en ons de grote existentiële vragen kunnen stellen, zelfs in de wetenschap dat er misschien nooit een afdoende en werkbaar antwoord op zal komen. De ziel is misschien ook de kracht die losse ervaringen en inzichten kan verbinden, waardoor we herinneringen hebben die we vervolgens weer in verband kunnen brengen met zaken die we nu meemaken, kennis die we nu opdoen. Ten derde is het de ziel die geraakt kan worden door de ontmoeting met een ander mens, en medelijden kan voelen, en eerbied, en liefde en leergierigheid: niet alleen weten we dat andere mensen ook bezielde zijn, we willen elkaar soms ook van ziel tot ziel aanspreken, aanzien, tegemoet komen, en we willen werkelijk luisteren en kijken, en werkelijk gehoord en gekend worden, of genoemd worden bij onze diepste naam – zoals Neeltje Maria Min dat zo treffend verwoordde. En daar komen dus ook het gevoel en het gemoed bij kijken.

Toen ik zojuist sprak over de kleutertekening hoefde ik die



Levinas Studiekring

tekening niet aan u te tonen, of voor u na te tekenen. Ik noemde vormen en kleuren, en u maakte daar in u zelf meteen een voorstelling bij: u zag waarschijnlijk allemaal ongeveer dezelfde tekening voor u. Maar wat nu, als ik had gezegd dat de zon die het meisje ter hoogte van haar borst had getekend, niet geel was geweest, maar paars en bruin, met zwarte stralen? Grote kans dat u dan toch even snel zou denken: 'Originele kleurkeuze, maar ook wel verontrustend. Wat zou er met dit meisje aan de hand zijn geweest?' Daarvoor hoeft je niet eens kinderpsycholoog of orthopedagoog te zijn, laat staan dat u een studie kleurenpsychologie gevolgd hoefde te hebben.

U hoeft zich de kleuren alleen maar voor te stellen, en onmiddellijk weet u: dat dit meisje haar zon geel kleurde is niet alleen omdat de echte zon doorgaans ook een goudgeel licht verspreidt, dat eerder nog neigt naar oranje en rood dan naar paars of bruin, maar ze heeft zich bij het tekenen waarschijnlijk ook blij en gelukkig gevoeld, en geel is een kleur die wil stralen, die naar buiten toe wil stralen. Om dit te kunnen denken is het niet nodig dat u zelf veel van geel houdt, en dol bent op het gevoel dat geel bij u teweegbrengt. De werking van een kleur op het gemoed is objectief vast te stellen, is universeel – maar of u van die werking houdt, dat is aan u. Wat mij betreft kun je langs deze weg de ziel best aardig op het spoor komen. Ik kan voor u een liedje zingen in majeur, en een liedje in mineur, en u hoeft niet eerst de partituur te zien om het verschil in stemming vast te stellen: u hoort dat meteen. En sterker nog, u hoeft de termen mineur en majeur niet eens te kennen om toch de verschillende werkingen ervan te kunnen ondergaan.

U kunt volkomen objectief beschrijven hoe uw woonkamer eruit ziet, gewoon door op te sommen wat er in staat, en als u zegt 'Voor het raam hangen donkerblauwe fluwelen gordijnen' dan weet een ander meer dan wanneer u zegt dat er voor het raam gordijnen hangen. Een kamer met blauw fluwelen gordijnen is een andere kamer dan één waar witte lamellen voor de ramen hangen. Over mooi of lelijk hoeft het dan nog helemaal niet te gaan. U ziet misschien al wat goed gekozen bijvoeglijke naamwoorden kunnen doen. We stellen daarmee de subjectieve emoties soms even keurig uit, ter wille van het geven van de juiste zintuiglijke informatie: en het is aan de lezer of luisteraar om met deze informatie een indruk op te bouwen waarover hij of zij dan zélf in alle



Levinas Studiekring

vrijheid kan beslissen: 'Dat lijkt mij een gezellige, maar ook wel wat ernstige kamer, zo met al dat blauw.'

Pas hier is dus sprake van een smaakoordeel. Maar dat een kamer met blauwe gordijnen en blauwe spullen een *andere* sfeer heeft dan een kamer met witte lamellen is een feit waar niemand omheen kan.

De ziel is dus misschien wel de plek waar indrukken ontstaan. Waar de zintuigelijke informatie zich in afdrukt. Waar geen ideeën of concepten leven, maar stemmingen en beelden. Tafel is een abstract concept, dat we kunnen denken. Een mahoniehouten tafel met gedraaide poten is een beeld, en dat beeld kan steeds nauwkeuriger worden, als we de maten kennen, en weten hoe het hout klinkt als we erop kloppen, en of het tafelblad door de loop der jaren wat dof en bekrast is geraakt etc. En hierdoor kan ons gevoel, onze stemming bij dat beeld van die unieke tafel, ook steeds preciezer worden, terwijl we toch nog steeds een persoonlijk smaakoordeel kunnen terughouden. Voor nu wil ik dit even laten rusten.

We leven in een tijd, in een cultuur waar emoties niet meer hoeven te worden onderdrukt. We mogen over onze gevoelens spreken, we mogen ze analyseren, we mogen ze uiten – binnen de grenzen van het toelaatbare uiteraard, en over die grenzen mogen we dan weer druk met elkaar van mening verschillen. Gouden tijden voor de ziel, zou je op grond van het voorgaande misschien wel kunnen stellen.

Maar dat kan iemand alleen maar stellen wanneer hij meent dat emoties en gevoelens twee woorden voor hetzelfde zijn. Wat mij betreft zijn emoties hetzij onmiddellijke reacties op prikkels van buiten, hetzij reacties op eigen gedachten. Je kunt je ergeren aan het stomme grinniken van een collega bij een vergadering, maar ook nerveus worden wanneer je denkt aan wat je vanavond thuis nog allemaal moet doen. Emoties wisselen elkaar in razend tempo af, en natuurlijk is er ook vaak sprake van gemengde emoties. Welke negeren we, welke geven we voorrang, wat is sociaal wenselijk? We denken heel wat af over onze emoties, soms in bijna hetzelfde tempo als ze in ons verschijnen en verdwijnen. Van werkelijke reflectie is hierbij geen sprake, het gaat meer om razendsnelle pragmatische inschattingen, oordelen en beslissingen.

Hier zien we dus prikkels die zich omzetten in emoties die



Levinas Studiekring

ons fysiek in beweging brengen. We spannen onze schou-
ders, gaan oppervlakkeriger ademen, of we blozen, slaan
een hand voor onze mond, krijgen tranen in onze ogen,
moeten een schreeuw onderdrukken, voelen vlinders in
onze buik of een knoop van angst, onze keel lijkt te worden
dichtgeknepen of we beginnen te watertanden, we willen
een kusje op die schattige bolle kinderwangetjes drukken of
de klant die voordringt een por met een elleboog geven, en
anders kan het zijn dat we ons simpelweg niet kunnen con-
centreren op onze bezigheden omdat we maar blijven malen
over een opmerking die ons bijzonder heeft gekwetst.

Bij Schopenhauer horen deze prikkels en emoties allemaal
thuis in het domein van de wil, van de levenswil. Die lijkt op
weg van niets naar niets, maar de golfbewegingen hebben
wel een stuwend karakter, ze laten ons streven, niet naar
een ver gelegen doel, maar naar een toestand van zeer kort-
stondige rust. De lust wil bevredigd worden, de woede uit-
geleefd, de tranen willen worden gehuild, het plezier wil
aanhouden en nog plezieriger worden, de wonden willen
geheeld worden, de rouw verlangt naar troost, de mening
wil gehoord worden, het debat wil gewonnen worden, de
esthetische smaak wil gedeeld en bewonderd worden. Maar
waar we inzien dat ieder moment van rust meteen weer
wordt verstoord door een nieuwe golf, kunnen we besluiten
om ons wat minder door die wil te laten opjatten en ons wat
losser te maken van de prikkels en emoties – bijvoorbeeld
door ze kalm, als van buitenaf te beschouwen, te overden-
ken, de zinloosheid ervan in te zien en ons vervolgens alleen
nog maar op te houden in de wereld van het onverstoorbare
contemplatieve denken, ook al leidt dat uiteraard evenmin
naar een bevredigend antwoord of zinvol einddoel, want
zelfs al zou dit worden gevonden, dan nog dient zich hierna
wel weer een nieuw vraagstuk aan.

Het is opvallend dat in veel filosofische onderzoeken
naar de ziel, het contemplatieve, beschouwende denken
gelijk wordt geschakeld aan de ziel, of tot hét kenmerk van
een mogelijke ziel wordt uitgeroepen. De ziel kan pas met
haar passieve activiteiten beginnen daar waar stilte heerst,
en innerlijke rust, waar niet teveel prikkels zijn en zeker
geen mogelijkheden zijn om meteen maar spontaan op alle
prikkels van buiten en impulsen van binnen te reageren; je
krijgt pas zicht op begrippen als liefde, schoonheid, waar-
heid, authenticiteit, moraliteit, gemeenschapszin en religio-
siteit daar waar je uit de wilde wereld van de wil hebt



Levinas Studiekring

teruggetrokken en met gepaste afstand naar het gewoel in de verte kunt kijken, achterom kunt kijken, of in het eigen innerlijk kunt blikken, om je bepaalde gebeurtenissen en emoties te her-inneren en de herinnering te kunnen duiden, om de tekens betekenis te geven, om woorden die reeds geklonken hebben werkelijk tot je te kunnen laten spreken, tot je te kunnen laten doordringen.

Ik zal niet zeggen dat dit onwaar is, maar ik heb er, net als Renée van Riessen, wel mijn vragen bij. Want zien we hier nu werkelijk de ziel aan het werk, of is ziel hier gewoon een ander woord voor geest? Of betrappen we de ziel hier op een geestelijke bezigheid of houding, en beschikt ze ook nog over andere vermogens, eigenschappen en kwaliteiten? Of je nu denkt *over* emoties en gevoelens, of ze probeert te *doordenken* – u zult het met me eens zijn dat iets doordenken toch nog steeds wat anders is dan iets doorvoelen. Het beschouwelijke, verinnerlijkte, subjectieve denken lijkt te beloven dat haar beoefenaars minder een speelbal hoeven worden van prikkels en omstandigheden: in plaats van het idee te hebben dat je continu moet ageren en reageren op alle stimuli, kun je er ook afstand van nemen en de rust om bijvoorbeeld hoofd- en bijzaken van elkaar te scheiden en je te bezinnen op de zin en betekenis van een bepaald gevoel binnen het grotere geheel van je leven.

Dat is op zichzelf natuurlijk heel waardevol. Want inderdaad is het zo dat we meer en meer op speelballen gaan lijken, vanwege de enorme overvloed aan prikkels en informatie die op ons afkomt. We lopen deuken op, we raken lek, we krimpen, we hebben geen weerstand meer, en langzaam lopen we leeg, tot er een lullig vodje overblijft dat al moe wordt bij de gedachte aan weer een enerverende documentaire die je, als je tenminste bij de tijd wil blijven, toch echt gezien *moet* hebben. Maar door de contemplatiepredikers wordt de speelbal hierdoor in één moeite door tot een object voor het denken gemaakt. Tot een nieuwe speelbal dus. Waarbij emoties en gevoelens, prikkels en sensaties, impulsen en indrukken ook nog eens op één grote hoop worden geveegd, aangezien het eigen ervaringen zijn en je erop kunt reflecteren. Het maanronde, bespiegelende hoofd mag rustig kijken naar wat er zich daaronder allemaal afspeelt en het is u natuurlijk ook allemaal wel opgevallen hoezeer een schedel op zo'n koele maan lijkt, die van een afstand naar het gewoel blik, en eb en vloed aanstuurt, echter zonder daarvoor in actie te komen, zonder iets uit te zenden: het is een



Levinas Studiekring

zuigende, trekkende, magnetische werking. Heel iets anders dan de werking van een stralende zon.

En dat brengt mij terug bij die magistrale kindertekening. En bij de twee denkers die mij terug hebben gebracht naar wat ik in mijn jeugd alleen door de ervaring al heb mogen leren: dat een mens een drie-éénheid is. In de eerste plaats noem ik hier Rudolf Steiner. Ik heb op de Vrije school gezeten, waar je leert met hoofd hart en handen. Nu ik alweer jaren eurytmie beoefen, een door Steiner gegeven bewegingskunst, begrijp ik beter wat er met dat hart bedoeld wordt. Of: met de ziel. Zoals je een gevoel kunt doordenken, zo kun je natuurlijk ook een gevoel doorvoelen. En dát is volgens mij de kern, de kracht van de ziel. Iets doorvoelen doe je niet achteraf, niet na een concert, niet na lezing van een gedicht, niet na een boswandeling of een museumbezoek – je kunt leren om tijdens het luisteren en kijken te voelen, echt te voelen, wat hier klinkt, of hoe een kleur of ritme of gebaar op je inwerkt. Je houdt oordelen als mooi of lelijk, sympathiek of antipathiek, lekker of vies, spannend of saai, somber of vrolijk nog even terug, je vraagt je nog niet af ‘Wat heeft de kunstenaar hiermee willen uitdrukken? Wat bedoelt hij met dit beeld, deze metafoor?’, je constateert niet meteen: ‘Van alle intervallen in de muziek is de kleine terts me het dierbaarst’, maar je beweegt mee.

Je loopt niet op de hexameter, je loopt *in* de hexameter, je voelt al lopende wat dat Griekse ritme van Homerus met je doet, en hoe anders het is om lang, kort, kort te lopen, dan kort, kort, lang. Boom, Arbre, Tree en Baum betekenen allemaal hetzelfde, maar de klank maakt dat je bij ‘boom’ misschien vooral de massieve, ronde, dikke stam met bast voor je ziet, en bij Arbre de wijdvertakte, juichende kruin, en bij Tree de verticaliteit van populieren en cipressen, en bij Baum de wind door de takken, en het spel van het zonlicht met de blaadjes. Ik noem nu maar wat. Klank is in zichzelf al wat. Ritme is in zichzelf al wat. Kleur is in zichzelf al wat. Werkt op ons in. Doet iets met ons, brengt ons in beweging, laat een innerlijk gebaar ontstaan. Zelfs als we rustig zitten en ogenschijnlijk niets doen.

Ik bezocht onlangs een concert van een pianist in het Concertgebouw. Het jonge genie speelde onder andere een stuk van Mozart, een stuk van Beethoven, en twee van Chopin. Ik zeg u er meteen bij: ik ben in die zin een leek, dat ik zelf geen instrument bespeel. En hoewel ik de pianowerken van de verschillende componisten redelijk goed ken, heb ik lang



Levinas Studiekring

niet alles gehoord, en zeker niet in tien verschillende versies. En toch. Ik luisterde aandachtig, en genoot ook zeker wel van de composities, maar tegelijk wist ik: het klopt niet. Chopin was nog wel in orde, maar Mozart en Beethoven... Er waren geen valse tonen, geen foute aanslagen, geen sentimentele interpretaties of versnellingen en pauzes waarvan je zou kunnen denken 'Dit is misschien wel een héél eigenzinnige interpretatie' maar ik had het gevoel: technisch is het perfect – en toch is dit niet zoals het is bedoeld. Dat viel me op, omdat mijn ziel niet tot meedansen werd uitgenodigd, of tot meebewegen op de stroom. De jonge pianist had de noten perfect in de vingers, maar de muziek zat nog niet in hem.

Het geheim in muziek is dat wat er tussen de tonen gebeurt, in de overgangen. En die tussenruimte bleef leeg, daar was nog geen adem, geen hartslag in, dat was nog niet doorvoeld, doorleefd, beziend. Waar door de muziek mij niet kon bezielen. De pianist had goed geoefend, maar zijn spel was geen spel in de ernstig-speelse zin van het woord. Geen belangstellend, luisterend zoeken - al doende. Iedereen die wel eens een masterclass muziek op televisie heeft gezien, snapt denk ik wel wat ik bedoel. Die indrukken had ik niet kunnen hebben, als ik me had laten leiden door de reputatie van deze pianist, of door het daverende applaus van de mensen om me heen. Maar ik heb evenmin met de partituur op schoot gezeten, noch met theoretische beschouwingen over melodiëlijn en onderstem en de betekenis van aanwijzingen als *con brio* en *andante*. Ik heb innerlijk leren meebewegen niet op, maar in de muziek, ik voel ter hoogte van mijn sleutelbeentjes dat het gebaar van de D overgaat in de Es, soms nog voordat die noot geklonken heeft, en ik geniet van een verlossende octaaf die mijn hele lichaam in een nieuwe, schone, gloed zet, met een zonnetje boven mijn hoofd – ik heb geleerd, en leer, dat luisteren bewegen is, en dat bewegen echt iets heel anders is dan uitdrukken wat je op een bepaald moment toevallig zelf ergens bij voelt. Want om expressie van subjectieve emoties gaat het in de euritmie niet: het gaat om het zichtbaar maken van klank, om doorleefde gebaren, om het gevoelvol en bewust bewegen worden, idealiter klassikaal. Niet ieder voor zich de pasjes lopen in een kring, maar bij het lopen en bewegen ook letten op de kring – en je aanpassen daar waar er gaten vallen of opstoppen ontstaan. Waarnemen, waarnemen, waarnemen. Maar: al doende, al bewegende. En pas wie over dat vermogen beschikt, kan zich autonoom, vrij, kunstzinnig en



Levinas Studiekring

dienend uitdrukken en invoegen in een geheel, in een samenhang met anderen, ook buiten de lessen om.

Het moge zo zijn dat de ziel het domein is van levende beelden, van een stroom van ademende gebaren, ze is daarmee ook het domein van de verbeelding. Van de fantasie. Ik merk dat als ik schrijf aan een roman. Soms denk ik de woorden vooruit, bijvoorbeeld wanneer ik een gesprek uitschrijf tussen twee personages, of iemand laat nadenken, maar soms ook wil ik weten: hoe loopt iemand die net te horen heeft gekregen dat hij is ontslagen van zijn werk naar de tramhalte, door de miezige regen? En dan breng ik als vanzelf mijn bewustzijn een verdieping lager, van hoofd naar hart, om de beelden te zien in het licht van die innerlijke zon.

Zo kan het ook gaan met handelingen die nog tot de toekomst behoren. Ik wil graag aan iemand laten blijken dat hij mij met zijn opmerking boos en verdrietig heeft gemaakt, maar niet om hem hiervoor te straffen: ik hoop dat hij gaat begrijpen hoe ik me voel, en dat ik kan gaan begrijpen wat hij eigenlijk bedoelde, liefst zonder dat er ruzie komt. Hoe pak ik dat aan? Ook dan zijn alleen ethische overwegingen over goed en kwaad niet voldoende om tot daden te komen. Bij de morele idealen wil ik fantaseren; wat is de beste manier om het gesprek te beginnen? Op welk tijdstip kan dat in rust gebeuren? Ik stel me verschillende scenario's voor, en de lichaamshoudingen, de blik, de gebaren, de klank van de stem van de ander terwijl hij naar mij luistert... Al fantasierend ga ik steeds beter voelen, beseffen, hoe dat wat ik te zeggen heb, zou kunnen overkomen op en in de ander – welke indrukken ik bedoeld of onbedoeld in zijn ziel kan prenten. Bijna kunstzinnig oefen ik dus, verken ik de gevoelvolle tussenruimte tussen mij en de ander, weef ik met schering en inslag, gebruik ik mijn morele fantasie, soms zelfs tijdens gesprek zelf. Natuurlijk is de werkelijkheid nog weer anders dan wat ik mij allemaal heb voorstel, maar ik heb wel al innerlijk een ruimte geschapen waarin de ziel van de ander zich kan ontvouwen. Waarin ik beseft dat wat ik zal gaan zeggen niet alleen een beweging is van mij uit: ik spreek niet alleen *tegen* iemand anders, maar *met* iemand anders, die ik al een beetje ken, en die net als ik een gemoed heeft waarin niet alleen woorden zullen worden ontvangen, maar ook mijn blik, de klank van mijn stem, mijn gebaren – die evenzeer bijdragen aan de indrukken die hij van mij heeft en nog zal krijgen. Dat maakt mijn handelingen en woorden misschien voorzichtiger, opener, minder agressief en minder 'ikkerig': ik houd rekening met zijn gemoed, zijn



Levinas Studiekring

beleving, ook al ken ik die natuurlijk niet. Ik zorg dat de tussenruimte bezielde kan raken door iets wat oneindig veel meer dan is dan een optelsom van onze beide bijdragen.

Zo bezien is de ziel een levendig, ademend, beweeglijk midden tussen willen en denken. De gulden middenweg, de zon, die het koele, analytische denken (dat al snel de dingen Kaltstellt, bevriest, in kleine, hoekige kristallen uiteen laat vallen) weer wat liefde, warmte, beweging en levenszin kan geven, en die de felle, krachtige emoties, reacties, woorden en handelingen weer wat lichter, zachter, voorzichtiger en minder troebel en egocentrisch kan maken. De ziel schenkt het doodse denken en de al te massieve wilsmanifestaties iets van opstandingskracht. Ik leer afnemen, opdat de ander in mij kan toenemen. Ik en jij scheppen ruimte voor wij. Voor genade en inspiratie.

En pas onlangs, toen ik Schillers *Brieven over de esthetische opvoeding van de mens* las, begreep ik hoe hij Steiner weer had geïnspireerd: de onderscheidingen *Stofftrieb*, *Formtrieb* en *Spieltrieb* verwoordde beter dan ik het zelf kan, wat ik op de Vrije School inderdaad heb mogen ontdekken. Dat de ziel al spelend en voelend, bewogen en bewegend kan leren wat de zintuigen te zeggen hebben, en hoe de indrukken iemand willen opvoeden tot een beweeglijk, flexibel, liefdevol, luisterend medemens. Tot iemand die emoties, gevoelens, gedachten, en daden met elkaar kan verbinden, die 'ik' en wereld met elkaar verbinden.

De ziel is geen speelbal van de buitenwereld, en van eigen impulsen, maar een speelruimte die zich uitstrekt tot ver voorbij het innerlijk, en zich opent voor de wereld met al haar kleuren en geuren en klanken en woorden, en ritmes en stemmingen, en wisselingen daartussen, en alles wil doorvoelen en doorleven. Die levende indrukken kan inademen en weer uitademen, kan terugschenken aan medemensen. De ziel wil dansen en meedansen. Wil weven en zich inweven, de losse draden samenbrengen, zonder er meteen iets hards en hoekigs van te maken. De ziel is een balzaal waar zintuiglijke sensaties indrukken kunnen worden, waar je indrukken kunt doorvoelen, en dán pas kunt doordenken, en waar je de vruchten van deze uiteenzettingen met gevoelens ook weer zo kunstzinnig kunt omvormen dat ze de wereld en de gemeenschap van medemensen ten goede komen. Hoogstaande ideeën en idealen passeren de fantasie, je oefent ermee, tot je een passende vorm vindt voor je woorden en daden – passend bij de situatie en de



Levinas Studiekring

ontvanger, of liever: bij de medespeler. *Spieltrieb* is wat ik miste in mijn studie. Nu net die derde kracht was die bij mij op school zo vanzelfsprekend in alles werd aangesproken en betrokken.

En dan is er die derde dichter en denker die, (ik parafraseer) op Schillers brieven reageerde met: 'Heel mooi, heel waar, maar man, wat heb je het bloedeloos opgeschreven, om vervolgens met het sprookje over De Groene Slang en de Schone Lelie te antwoorden. U weet wie ik bedoel: Goethe. U kent van hem allemaal die uitspraak uit het toneelstuk Egmont: 'Himmelhoch jauchzend, zum Tode Betrübt.' Maar weet u wat de derde zin is? 'Glücklich allein ist die Seele die liebt.' Dat is waar het om draait. Je niet terugtrekken uit de zintuiglijke wereld, maar er middenin staan, spelend en genietend, nieuwsgierig naar tonen en klanken en kleuren en ritmes en metamorfoses - liefhebbend, verlangend en geestdriftig, enthousiast. Goethe wist wat de kleuter met haar tekening ook wist: dat het aankomt op het midden, op het hart. Dat hart, dat mag dan een fysiek orgaan zijn, maar het is natuurlijk vooral een woonplaats voor de ziel die als een zonnetje wil stralen en alles met haar gloed wil aanraken, aftasten en verkennen - én een balzaal voor een wereld, voor een schepping, die elke dag opnieuw in ons wil opstaan. Die zich in u en mij, en te midden van ons, altijd opnieuw weer openbaren wil.



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XIX, december 2014

ISSN 1385-4739

Personalia van de auteurs

Eddo Evink (1966) is universitair docent geschiedenis van de moderne filosofie aan de Faculteit Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Groningen. Hij schreef o.a.: 'On Transcendental Violence', in: Michael Staudigl (ed.), *Phenomenologies of Violence*, Leiden: Brill, 2013, 65-80 ; 'Horizons and Others. Gadamer, Levinas, Patočka', in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 84, 4, 2010, 729-748; en *Transcendentie en inscriptie. Jacques Derrida en de hubris van de metafysica*, Delft: Eburon 2002

Renée van Riessen (1954) doceert godsdienstfilosofie aan de Protestantse Theologische Universiteit (Groningen) en is als bijzonder hoogleraar Christelijke Filosofie verbonden aan Universiteit Leiden. Recent publiceerde zij *De ziel opnieuw. Over innerlijkheid, inspiratie & onderwijs*. Amsterdam: Sijbbolet 2013

Désanne van Brederode (1970) studeerde filosofie en is schrijfster van romans. Zij schreef onder andere *Stille Zaterdag* (roman, 2011) en *De ziel onder de arm* (essays 2013), beide bij uitgeverij Querido.



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XIX, december 2014

ISSN 1385-4739

Colofon

De Levinas Studiekring geeft sinds 1995 twee maal 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 ING/Postbankrekening van de Levinas Studiekring: 5179094. Op www.levinas.nl staat een overzicht van reeds verschenen jaargangen.

ISSN 1385-4739
Houten (Nederland)