



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Inhoud

1. <u>Woord vooraf</u> – Joachim Duyndam en Renée van Riessen.....	1
2. <u>Geen zorgen, ik stuur direct de Messias</u> – Joachim Duyndam	3
3. <u>Levinas en gender</u> – Naud van der Ven.....	19
4. <u>Zin in nabijheid</u> – Renée van Riessen.....	50
5. <u>Moses Herzog vecht terug</u> - Jeroen Vanheste.....	61
6. <u>Recensie: Tijd als Kwetsbaarheid in de Filosofie van Levinas</u> – Martine Berenpas.....	78
7. <u>Recensie: Opinitis. Het (on)vermogen tot zelfstandig oordelen</u> – Johannes de Wit.....	82
8. <u>Recensie: Verkeerd verbonden</u> – Martine Berenpas.....	86
9. <u>Prof. dr. Theo de Boer (1932-2021). In memoriam</u> – Joachim Duyndam.....	90
9. <u>Personalia van de auteurs</u>	93
10. <u>Colofon</u>	94

Woord vooraf

Joachim Duyndam en Renée van Riessen

Voor u ligt – of straalt u vanaf een scherm tegemoet – de 26^e jaargang van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. Dit nummer opent met twee artikelen over de ‘emfatische’ wijze van filosoferen van Levinas. In ‘Geen zorgen, ik stuur direct de Messias’ betoogt Joachim Duyndam dat een wortel van Levinas’ meervoudige, werkelijk-dialogische denken te vinden is in zijn Talmoedcommentaar *Textes messianiques*. Naud van der Ven trekt in ‘Levinas en gender’ onverwachte maar intrigerende parallellen tussen de taal van Levinas en de ‘nieuwe taal’ die wordt gezocht in het hedendaagse genderdebat. In ‘Zin in nabijheid’ reflecteert Renée van Riessen vervolgens op de thema’s aanraking, ontmoeting en liefde bij Michel Houellebecq, Martin Buber, Emmanuel Levinas en Marilynne Robinson. Tenslotte zoekt Jeroen Vanheste sporen van levinasiaans denken in de roman *Herzog* van de joodse schrijver Saul Bellow. Na deze vier artikelen volgen een drietal recensies, over recente boeken van Jan Keij, van Anja Machielse & Rudy Schreijnders, en van Cees Zweistra. Het nummer sluit af met een kort in memoriam, naar aanleiding van het recente overlijden van prof. dr. Theo de Boer, een van de oprichters van de Levinas Studiekring.

Met dit nummer nemen de huidige hoofdredacteurs, Joachim Duyndam en Renée van Riessen, afscheid van de redactie van de Mededelingen. Vanaf 2022 worden zij opge-



volgd door Martine Berenpas en Cees Zweistra. Deze wisseling van de wacht geldt ook voor het bestuur van de Levinas Studiekring. Met ingang van 2022 vormen Martine en Cees het bestuur. Wellicht komt daar in de loop van 2022 nog een derde bestuurslid bij. De aanleiding van deze bestuurs- en redactiewisseling is het emeritaat dat Joachim en Renée beiden in 2021 aan hun respectievelijke universiteiten (UvH en PThU) bereikten. Wij stellen de nieuwe redactie- en bestuursleden graag aan u voor:

Martine Berenpas studeerde filosofie en gezondheidspsychologie aan de Universiteit Leiden en aan de École Normale Supérieure de Lettres et Sciences Humaines in Montpellier. Momenteel doceert zij feministische theorie en Chinese filosofie aan de Universiteit Leiden. Ze is bezig met het afronden van haar dissertatie waarin ze het denken van Emmanuel Levinas verbindt met het Daoïsme.

Cees Zweistra studeerde rechten en filosofie in Utrecht en Londen. Gedurende een aantal jaren was hij werkzaam als zelfstandig gevestigd jurist. Sinds 2016 organiseert hij met de stichting Centre Erasme cursussen, lezingen en een filosofische podcast. Het Centre Erasme is mede-oprichter van het Erasmusfonds dat in 2021 in het leven werd geroepen. In 2019 promoveerde Cees aan de TU-Delft op een filosofisch proefschrift over de impact van technologie op onze identiteit en sociale relaties. Inmiddels is hij als docent verbonden aan de Erasmus Universiteit en schrijft hij boeken.

Gelukkig konden we, na de noodgedwongen corona-stilte in 2020, onze rijke reeks studiebijeenkomsten in 2021 weer oppakken, en in mei een studiedag beleggen, zij het dat deze helaas niet live maar via Zoom moest plaatsvinden. Thema was de relatie tussen Levinas en Buber, en de relevantie van hun beider dialoogbegrip voor de dialoogpraktijken in Rotterdam. Dit naar aanleiding van de dissertatie van Liesbeth Levy over dit onderwerp.

Tenslotte op deze plaats een woord van dank. Wij danken alle auteurs die sinds het eerste nummer in 1995 aan de Mededelingen hebben bijgedragen. Alle jaargangen staan inmiddels *open access* online op onze website. Wij nodigen u graag uit om nog eens door de verschillende jaargangen te bladeren.

Helemaal tenslotte wenst de redactie u veel genoegen met dit nummer, en ziet zij zoals altijd uit naar reacties.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Geen zorgen, ik stuur direct de Messias

Messianisme volgens Levinas¹

Joachim Duyndam

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

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

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

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

2. Met Anna van Verisure (geraadpleegd op 15/12/2021)

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



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

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

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

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



1. Dialogisch denken

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

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

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



Dialogische waarheid

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

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

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

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

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

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



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

Hoe filosofisch is dialogisch denken?

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

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



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

Levinas’ antwoord op de ‘onmogelijkheid’ van zijn denken

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

2. Wie is Messias?

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

3. Levinas’ filosofie van het gelaat

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

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

21. Levinas, “Textes messianiques”, 119.

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

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



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

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

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

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

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



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

Geen ethiek

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

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



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

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

Uitnodiging

De ervaring van verantwoordelijkheid in het gelaat van de ander is voor Levinas zoiets als een uitnodiging. Levinas zelf spreekt van gebod, maar ik denk dat de metafoor van de uitnodiging adequater is. Als verantwoordelijkheid kan worden omschreven, in de woorden van de filosoof Paul van Tongeren die ik al een paar keer heb gebruikt, als "het belast zijn met een taak tot zorg, op de vervulling waarvan men kan worden aangesproken"²⁴, dan gaat het bij Levinas om een uitnodiging tot zorg voor de ander. Maar wát ik precies moet doen in mijn taak tot zorg, daarover wordt mij door mijn primaire verantwoordelijkheid niets concreets voorgeschreven. Levinas geeft zoals gezegd geen ethiek. Niet alleen zal datgene wat mij precies te doen staat in hoge mate afhangen van de situatie waarin er een beroep op mij wordt gedaan, maar het is bovendien aan mij om te bepalen wat ik positief moet doen. Niemand kan dat van mij overnemen. Ik word door het gelaat van de ander uitgenodigd om mij in te zetten – ik word, sterk gezegd, uitverkoren tot en belast met verantwoordelijkheid, met een taak tot zorg – maar de invulling van die taak is aan mij.

Verantwoordelijkheid in de eerste persoon betekent dat ik

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



een zekere vrijheid heb bij de invulling daarvan. Zou dit niet zo zijn, dan zou er slechts een opdracht of bevel zijn dat ik moet opvolgen. Verantwoordelijkheid betekent juist dat ik zelf zie wat mij te doen staat. Voor mijn primaire verantwoordelijkheid als zodanig kan ik niet kiezen. Men kan niet zichzelf uitnodigen. In relatie met de ander word ik met deze taak tot zorg belast, of ik dat wil of niet. Maar bij het vervullen en invullen van de taak tot zorg heb ik een zekere vrijheid. Daarom is uitnodiging zo'n goede term om mijn primaire verantwoordelijkheid mee aan te duiden. Vergelijk het met de uitnodiging voor een feestje, die mij de mogelijkheid of vrijheid geeft om erheen te gaan. Zonder uitnodiging heb ik die mogelijkheid niet. Ja, ik kan natuurlijk tóch gaan en onuitgenodigd binnenlopen. Daartoe heb ik wel de natuurlijke vrijheid, maar niet de morele vrijheid. Die morele vrijheid ontleen ik juist aan de uitnodiging. Een uitnodiging laat mij zelfs de vrijheid om haar af te slaan, er niet op in te gaan. Dit gaat ook op voor verantwoordelijkheid: ook die kunnen we afslaan, of negeren.

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

Conclusie

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



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

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

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

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

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



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

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

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



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Levinas en gender

Parallellen tussen de dynamiek van het genderdebat en een radicale interpretatie van het denken van Emmanuel Levinas

Naud van der Ven

Inleiding met stelling

Dit artikel is de vrucht van twee ideeënstromen die de afgelopen anderhalf jaar op mijn pad kwamen. De eerste stroom is die van de genderdiscussie, die natuurlijk al veel langer aan de gang is maar voor mij kennelijk pas recent onontkoombaar actueel is geworden. De andere stroom is die van het boek *Un-common Sociality. Thinking sociality with Levinas* van de Zweedse filosoof Ramona Rat, waar ik door de relatieve rust van de corona lockdown grondig kennis van kon nemen.

De eerste stroom zit dicht op de huid van concrete personen en groepen en daarvan pik ik de ideeën op uit een bijna dagelijkse vloed van artikelen in kranten en tijdschriften, en soms uit boeken. De oogst daarvan die in dit artikel ter sprake komt is grotendeels van de zomer van 2021. De tweede stroom, bijna volledig ontleend aan het boek van Rat over de radicaliteit van het denken van de Frans-Joodse filosoof Emmanuel Levinas, is theoretischer en beweegt zich door een intellectuele ruimte van noties en concepten.

Opmerkelijk genoeg bleken in mijn hoofd de twee stromen elkaar te kruisen en een verbinding aan te gaan. Dat komt tot uitdrukking in de volgende stelling die ik gaandeweg formuleerde:

Veel van wat Levinas volgens Ramona Rat teweegbrengt in zijn denken over socialiteit lijkt op de dynamiek die de genderbeweging genereert.

De bedoeling van dit artikel is om die stelling nader te onderbouwen. Dat zal ik doen door eerst (paragraaf 1) op meer oppervlakkige wijze verschijnselen aan te wijzen die zich zowel in de genderbeweging¹ als volgens Rat bij Levinas voordoen. Het gaat daarbij om vervaging van traditionele concepten, de creatie van nieuwe taal en irritatie die de vervaging en de nieuwe taal oproepen. Vervolgens zal ik (paragraaf 2) voor die verschijnselen, zowel in het debat over gender als dat over Levinas, een gemeenschappelijke

1. Ik realiseer me dat 'de' genderbeweging niet bestaat, en dat er feitelijk sprake is van meerdere stromingen met heel verschillende standpunten tegenover het verschijnsel gender. Waar het mij om gaat is dat de debatten binnen en tussen die stromingen een dynamiek opleveren die veel weg heeft van de dynamiek die het denken van Levinas genereert.



noemer formuleren, namelijk: de aan- of afwezigheid van ontologische zekerheid. Dat begrip leg ik uit en op basis daarvan herformuleer ik in paragraaf 3 de stelling in termen van ontologische zekerheid. Dat maakt het mogelijk om de parallellen die ik intuïtief kon aanwijzen tussen de twee terreinen diepgaander en meer expliciet te benoemen en daarmee de stelling te onderbouwen (paragrafen 4 en 5). Die onderbouwing stelt me in staat om te verwoorden wat er in beide dynamieken op het spel staat: bevrijding van vormen van geslotenheid. Daar wordt ook duidelijk dat de genderbeweging op het pad van die bevrijding al flinke stappen gezet heeft. Ik sluit af met het uitspreken van de verwachting dat Rats interpretatie van Levinas dergelijke soorten van bevrijding verder kan ondersteunen.

1. Parallellen op het eerste gezicht aangaande taalgebruik bij de genderbeweging en bij Levinas

Tussen de dynamiek van de genderbeweging enerzijds, en wat er volgens Rat gebeurt in het werk van Levinas met betrekking tot het thema socialiteit anderzijds, zijn de volgende parallellen aan te wijzen: vervaging van traditionele concepten, de zoektocht naar nieuwe taal, en de irritatie over die twee verschijnselen.

Vervaging van traditionele concepten

Op het terrein van de genderdiscussies is het meest in het oog springend de vervaging van de aanduidingen 'man' en 'vrouw'. De vaste omlijning van die begrippen blijkt in de huidige genderdebatten ter discussie te staan, de afgrenzing van de geslachten ten opzichte van elkaar lijkt vloeibaar te worden. Dat komt bijvoorbeeld naar voren in de relativisering ervan door de transgender Ian Morris, die voor haar overgang van man naar vrouw het woord 'verandering' te zwaar vindt klinken. "Ik ben niet van geslacht veranderd, zo zwart-wit is het voor mij nooit geweest: ik heb het ene in het andere geabsorbeerd, ik ben nu een beetje van alle twee."² De vervaging van de grens tussen die twee blijkt ook uit de gevoeligheid voor de vanzelfsprekende koppeling van zwangerschap aan vrouwen, en de roep om in plaats van 'zwangere vrouw' te zeggen 'zwanger mens'³. Wat ooit beschouwd werd als exclusief betrekking hebbend op vrouwen, zwangerschap, blijkt als mogelijkheid ook toegekend te kunnen worden aan mannen.

Dit is ingrijpend. Als er – voor het gevoel van de meeste mensen – iets is dat sinds het oerbegin van de mensheid vastlag, was dat het verschil tussen man en vrouw, onder

2. *Trouw Zomertijd* van 21 augustus 2021.

3. Jamal Ouariachi in *Trouw Zomertijd* van 14 augustus 2021.



toekenning van specifieke kenmerken voor elk van de twee categorieën. Die tweedeling – binariteit – is eeuwenlang kennelijk zo fundamenteel geweest dat die zijn sporen heeft nagelaten in de patronen van onze taal. Taalkundige Marc van Oostendorp wijst erop dat in taal het grammaticaal geslacht een eeuwenoud gegeven is. Taal is doorspekt van de tweedeling tussen man en vrouw, denk aan persoonlijke voornaamwoorden en zelfstandige naamwoorden. Als op het conceptuele vlak die tweedeling gaat schuiven heeft dat direct gevolgen voor het dagelijks taalgebruik. Want hoe duid je iemand aan die hij noch zij is, dat wil zeggen: non-binair?⁴

Dan het terrein van Levinas. Levinas lijkt er niet mee te zitten om te spreken, als hij het heeft over de ethische relatie die er tussen mensen kan bestaan, over een 'relatie zonder relatie'. Want als hij die relatie met een andere mens op de ene plaats toegankelijk beschrijft als "het frontaal en rechtstreeks ontvangen van het Andere door mij"⁵, zegt hij op een andere plaats: "(...) de relatie tussen het zijnde hier beneden en het transcendente zijnde, die op geen enkele totaliteit uitloopt – relatie zonder relatie (...) "⁶.

Een ander voorbeeld van mogelijk stuitende onduidelijkheid, of irritante opzettelijke vaagheid, is wanneer Levinas spreekt over een in principe toch overzichtelijke tegenstelling als die tussen een actieve en een passieve menselijke houding. In het algemene spraakgebruik wordt de eerste gekoppeld aan het tonen van initiatief, het maken van een begin, bijvoorbeeld in het benaderen van een ander mens. Zo niet bij Levinas, zoals commentator Rat aangeeft: zij noemt Levinas slordig "when it comes to attributing the approach to an initiator"⁷ en hij doet daarmee de vertrouwde tegenstelling tussen activiteit en passiviteit vervagen.

Nog een voorbeeld: over het algemeen is het duidelijk dat er een verschil is tussen binnen en buiten. Dat wordt namelijk, vrij simpel, bepaald door de scheidslijn die er tussen die twee categorieën ligt. Voor een huis is die scheidslijn de buitenmuur, die maakt onweerlegbaar duidelijk wat je binnen en wat je buiten noemt. Het gangbare spraakgebruik ziet dat bij mensen ook optreden: sommige dingen spelen zich in jouw geest af, andere daarbuiten of in andere geesten. De vooronderstelling is daar, net als bij de buitenmuur van het huis, dat er een duidelijke grens is tussen de twee geesten. Levinas banjert daar vrolijk doorheen als hij, volgens Rat, zegt dat

4. Robbert Blokland in *NRC* van 10 augustus 2021

5. Levinas, E. *De Totaliteit en het Oneindige*, 88.

6. Idem, 87.

7. Rat, R. *Un-common Sociality*, 183-184.



de innerlijkheid van het zelf niet van zichzelf is, maar door de ander wordt gegeven (...) en op deze manier is het een geopende innerlijkheid. Hier wordt het onderscheid tussen binnen en buiten, als begrippen die naar elkaar verwijzen, verstoord. De binnenkant wordt niet bepaald door de grenzen van de buitenkant, maar het zelf wordt vanaf het begin geïnfilteerd door de buitenkant⁸.

Nieuwe taal

Voor wie nieuwe dingen wil zeggen kan taal dus een beperkende werking hebben. De woorden waarin het nieuwe gezegd kan worden zijn niet direct beschikbaar en gangbare strikte onderscheidingen in de overgeleverde taal kunnen gaan aanvoelen als beklemmend. Een voor de hand liggende uitweg is dan om nieuwe woorden te verzinnen of bestaande woorden een andere betekenis te geven. Dat zien we gebeuren binnen de genderbeweging en bij Levinas en, in zijn voetspoor, Ramona Rat.

Binnen de genderbeweging wordt het laatste decennium actief gezocht naar nieuwe woorden om de sterke worteling van binariteit in de taal te verzachten. Omdat in de meeste talen die tweedeling diep in de persoonlijke voornaamwoorden (zij, hij, hem, haar) verankerd zit, richten de inspanningen zich voor een groot deel op het lanceren van nieuwe, non-binaire persoonlijke voornaamwoorden.

In Zweden lijkt dat aardig gelukt te zijn. Journalist Sander Becker vertelt daarover in zijn artikel *Is het Nederlands klaar voor het genderneutrale 'Hen loopt'?*⁹:

Begin deze eeuw ging de Zweedse lhbtqi+-gemeenschap naast 'han' (hij) en 'hon' (zij) het genderneutrale 'hen' promoten. Met succes: het woord kreeg veel media-aandacht en sloeg aan. In 2014 werd 'hen' opgenomen in het woordenboek van de Zweedse academie. Het woord heeft twee betekenissen: het kan verwijzen naar een persoon van wie het gender irrelevant is – zeg maar de 'hij/zij' uit een personeelsadvertentie – of het duidt op een non-binair individu.

De Zweedse media maken veel gebruik van 'hen'. Becker wijst erop dat het succes van 'hen' in Zweden deels te verklaren is doordat het woord maar één klinker verschilt van 'han' en 'hon', waardoor het niet zo opvalt. Dat komt de acceptatie ten goede. Een vergelijkbaar voordeel heeft het Engels met de woorden 'they/their', die behalve als

8. Idem, 50.

9. Sander Becker in *Trouw* van 8 oktober 2020.



‘hen/hun’, ook non-binair vertaald kunnen worden als ‘die/diens’. Die laatste betekenis heeft historische wortels.

Al sinds de Middeleeuwen kun je in het Engels naar een algemeen persoon verwijzen met ‘they’, ongeacht het geslacht en dat helpt het hedendaagse gebruik van het woord als genderneutrale aanduiding.

Voor het Nederlands ligt het moeilijker omdat een vloeiende verbinding met de geschiedenis (zoals in het Engels) of met bestaande woorden (zoals in het Zweeds) niet voorhanden is. Becker vertelt over een poging van het Transgender Netwerk Nederland tot een gender-update van de Nederlandse taal:

In 2016 hield de stichting een enquête onder 500 non-binaire Nederlanders. Deelnemers konden kiezen uit drie alternatieven voor de persoonlijke en bezittelijke voornaamwoorden hij/hem/zijn en zij/haar/haar. De opties waren: die/die/diens, of hen/hen/hun of dee/dem/dijr. Nummer twee won. Concreet levert dat zinnen op als: ‘Hen heet Amandla Stenberg. Ik ken hen van hun blog.’ Veel respondenten vonden ook ‘die’ prima als onderwerp: ‘Die heet Amandla.’¹⁰

Taalkundige Marc van Oostendorp is vrij sceptisch over dergelijke pogingen tot het kunstmatig creëren van genderneutrale voornaamwoorden. “Ze vormen een systeem, een conservatieve kracht. Daar doe je weinig aan.”¹¹ Die verander je niet zomaar omdat ze in het fundament van een taal zitten ingebakken. Toch is op papier de wijziging in Nederland deels doorgevoerd. Van Dale ging overstag en heeft ‘hen’ als verwijzing naar een non-binair persoon inmiddels in het woordenboek opgenomen. Het ANP, leverancier van vrijwel alle media, neemt genderneutrale voornaamwoorden van het Transgender Netwerk Nederland over, met ‘hen’ of ‘die’ voor non-binaire personen.

Daarnaast blijven in de publieke discussie over genderdiversiteit nieuwe gebruiken en woorden opduiken die moeten helpen de nieuw gevoelde vloeibaarheid van gendergrenzen zichtbaar te maken. Zo vertellen de middelbare school docenten Borsboom en Draaisma¹² dat het op hun school voor leerlingen niet alleen steeds gebruikelijker is om gewenste voornaamwoorden boven hun digitale profiel of achter hun e-mailhandtekening in te voegen, maar ook dat docenten en leerlingen nieuwe aanspreekvormen voor de docent bedenken zoals ‘mevreer’ of ‘menouw’.

10. Sander Becker in *Trouw* van 8 oktober 2020.

11. Idem.

12. Merlijn Borsboom en Nienke Draaisma in *Trouw* van 13 augustus 2021.



Als Levinas, zoals we zagen, soms gebruikelijke tegenstellingen relativeert of ongebruikelijke combinaties creëert, kan hij vaak niet uit de voeten met de woorden die voorradig zijn in het overgeleverde arsenaal van de taal. Hij moet dan nieuwe woorden creëren, of bestaande woorden van een nieuwe betekenis voorzien. Waar hij morrelt aan de traditionele scherpe grens tussen subject en object zoekt hij, zoals we verderop zullen zien, bijvoorbeeld zijn toevlucht tot het woord 'plaatsvervanging'. Als hij op zijn eigen manier met passiviteit aan de slag gaat gebruikt hij graag de uitdrukking 'passiever dan passief'¹³. Soms is het niet Levinas zelf, maar een interpretator van zijn werk die op basis van de redenering van Levinas uitkomt bij nieuw taalgebruik. We zullen zien dat dat geldt voor Ramona Rat. Naar aanleiding van het in elkaar schuiven van binnen en buiten door Levinas stelt zij voor om te spreken over 'opened-up interiority'¹⁴, waarbij, zoals we zagen, "the interiority of the self is not its own, but is given through the other"¹⁵. In het Nederlands zou je kunnen zeggen dat het zelf 'binnenstebuiten' wordt gekeerd, of 'buitenstebinnen'.

Irritatie daarover

Vervaging van vertrouwde concepten kan ongemak oproepen, en de confrontatie met kunstmatige nieuwe woorden of woordbetekenissen kan geforceerd aanvoelen en daardoor irriteren. Zowel tegenover de genderbeweging als tegenover Levinas treden die reacties inderdaad op. Als het gaat om de dynamiek van de genderbeweging zijn de geïrriteerde reacties bijna dagelijks met gemak uit de media te scheppen. Een greep hieruit:

"Niks mis met 'zwanger mens', maar waarom moet 'zwangere vrouw' daarvoor wijken?"¹⁶

"De begrippen vrouw en man zijn van ons allemaal, net als moeder en vader. Eikel en zaadcel: wie is er niet groot mee geworden?"¹⁷

"Zo wordt 'vrouw' ineens uit het woordenboek geschrapt."¹⁸

"De Franse taal gaat ten onder als het bestaan van genderneutrale voornaamwoorden wordt erkend."¹⁹

"Kunnen we dan niet beter het verschijnsel taal opheffen?"²⁰

Journalist Menno Sedee stelt vast dat non-binaire mensen in Nederland blijkbaar nog veel ongemak oproepen. Het Soci-

13. Bijvoorbeeld: Levinas, E. *Anders dan zijn*, 166.

14. Idem, 50

15. Idem, 50.

16. Jamal Ouariachi in *Trouw Zomertijd* van 14 augustus 2021.

17. Idem.

18. Willem Pekelder in *Trouw* van 18 augustus 2021.

19. Robbert Blokland in *NRC* van 10 augustus 2021.

20. Frits Abrahams in *NRC* van 7 juli 2021.



aal en Cultureel Planbureau berekende in 2018 dat 20 procent van de volwassen Nederlanders vindt dat er “iets mis is met mensen die zich geen man of vrouw voelen”. Bijna de helft vindt het “belangrijk om te weten of iemand man of vrouw is”²¹. Kennelijk werken ideeën, opvattingen en gevoelens over wat dat dan is, ‘man’ of ‘vrouw’ sterk door. We hebben ze allemaal – en doorgaans koesteren we ze.²²

Voor wat betreft het woordgebruik van Levinas volsta ik voor dit moment met te wijzen op mijn eigen regelmatig opduikende scepsis en irritatie. Als ik lees over ‘een relatie zonder relatie’, de ‘onkenbaarheid van het gelaat’ of vergelijkbare paradoxale uitspraken over het ‘thematiseren van het onthematiseerbare’, gaat het dan nog ergens over? Of is dit alleen nog maar woordenspel? Hoe vaag kun je zijn? Misschien vormen deze vragen voor mij wel het motief tot het schrijven van dit artikel.

2. Een gemeenschappelijke noemer voor die parallellen: ontologische (on)zekerheid

De vervaging van traditionele concepten, de creatie van nieuwe woorden of woordbetekenissen en het daarmee gepaard gaande ongemak kunnen onder de noemer gebracht worden van ‘ontologische onzekerheid’. Of omgekeerd: het verlies van ‘ontologische zekerheid’, waarbij ontologische zekerheid grof gezegd staat voor het bezit (bij individuen of groepen) van een stevige en stabiele identiteit die niet gediend is van te veel verandering. Maar deze omschrijving is te grof om dienst te kunnen doen in dit artikel. Als we preciezer willen zijn vallen er twee scholen te onderscheiden die het begrip ontologische zekerheid verschillend invullen: de existentialistische variant en de epistemologische variant. Door hieronder de beide varianten kort te beschrijven en vervolgens de keuze te maken voor de epistemologische variant probeer ik duidelijk te maken hoe ik het begrip ontologische zekerheid zal gebruiken, en dus ook het tegendeel ervan, de ontologische onzekerheid.

De existentialistische opvatting van ontologische zekerheid

Er is de laatste twintig jaar een explosie van boeken en artikelen die zich presenteren als ‘ontologische zekerheid literatuur’. Deze bestrijkt zulke verschillende terreinen als internationale relaties, psychiatrie, en sociologie. Door de verscheidenheid aan onderwerpen is de spraakverwarring in deze literatuur soms groot, en dus ook de betekenis van het woord ontologische (on)zekerheid. Maar onder meer door inspanningen van Karl Gustaffson en Chris Rossdale is

21. Menno Sedee in *NRC* van 22 december 2020.

22. Jamal Ouariachi in *Trouw Zomertijd* van 14 augustus 2021.



het mogelijk om in de ontologische zekerheid literatuur de existentialistische variant af te grenzen van de epistemologische variant van ontologische zekerheid. De term ontologische zekerheid is afkomstig uit de existentialistische richting. Hij is rond 1960 gemunt door de psychiater Ronald Laing in zijn boek *The Divided Self*, met de bedoeling om een existentialistische benadering van de psychoanalyse te formuleren. Over ontologische zekerheid zegt Laing het volgende:

Het individu (...) kan zijn eigen zijn ervaren als echt, levend, heel; in gewone omstandigheden als zodanig onderscheiden van de rest van de wereld dat zijn identiteit en autonomie nooit in het geding zijn; als een continuüm in de tijd; als in het bezit van een innerlijke consistentie, substantie, echtheid en waarde; ruimtelijk samenvallend met het lichaam; en, gewoonlijk, begonnen met of rond de geboorte en vatbaar voor uitwissing door de dood. Het heeft dus een stevige kern van ontologische zekerheid²³.

Je zou kunnen zeggen: een ontologisch zekere persoon is voor Laing een mens uit één stuk, beschikkend over een onwrikbare stabiele identiteit. En in die manier van zijn, benadrukt Laing, vindt een mens de mogelijkheid om authentiek met andere mensen om te gaan en een maatschappelijk leven te leiden. Dat Laing in zijn opvatting van ontologische zekerheid geïnspireerd is door de existentialistische filosofie blijkt uit zijn aandacht voor de eindigheid van het menselijke bestaan en de angst die de confrontatie daarmee bij de mens kan oproepen. Oog in oog daarmee moeten we ons realiseren, aldus Laing, dat absolute zekerheid onbereikbaar is en we geen volledige controle hebben over wat ons overkomt. De stevigheid van het autonome subject, ofwel: de ontologische zekerheid, stelt ons in staat om daarmee te dealen. In dit verband verwijst Laing naar de notie van 'the courage to be', afkomstig uit het gelijknamig boek van de existentialist Paul Tillich die het belang benadrukt van "confrontatie met angst en de mogelijkheid om ondanks dergelijke angst een gevoel van ontologische zekerheid te bereiken"²⁴.

Het woord 'ontologisch' wordt hier bijwoordelijk gebruikt, in de zin van 'betreffende de wijze van zijn'. De etymologie van het woord ontologie laat dat toe, omdat het samengesteld is uit de Griekse woorden *ontos* (genitivus van 'on' dat vertaald kan worden als 'bestaan' of 'zijn') en *logos*, dat wil zeggen 'leer', 'duiding', of 'uitleg'; samengevoegd dus: leer

23. Laing, R. *The Divided Self*, 41-42.

24. Gustafsson, K. en Krickel-Choi, N. *Returning to the roots of ontological security: insights from the existentialist anxiety literature*, 884.



over (de wijze van) bestaan. Ontologische zekerheid betekent dan: de zekerheid van het subject omtrent zijn wijze van zijn. De term is dus afkomstig uit de hoek van de psychiatrie, en daar had hij betrekking op individuen. Maar vervolgens heeft het begrip ingang gevonden op allerlei andere terreinen, waar het behalve op individuen ook op groepen mensen of staten werd toegepast.

De socioloog Anthony Giddens introduceerde de term in de sociologie. Ontologische zekerheid staat bij Giddens voor het gevoel van identiteit en oriëntatie dat mensen in de samenleving ontleen aan juridische, culturele en existentiële narratieven, opgevat als tot routine geworden praktijken van het dagelijks leven, waardoor je daar je weg weet te vinden. Rossdale legt uit:

De samenhang van deze praktijken en het narratief waaromheen ze zich vormen worden van cruciale betekenis voor het vermogen van een mens om te handelen, en om voldoende vertrouwen te hebben in de ruimte die het narratief biedt voor het maken van keuzes en doen van interventies²⁵.

Van hieruit is het existentialistische concept van ontologische zekerheid vervolgens uitgewaaierd naar en uitbundig gebruikt op het terrein van de wetenschap van de internationale relaties (IR). IR-studies zetten een grote stap door de noties van ontologische zekerheid of onzekerheid toe te passen op staten, afhankelijk van de mate van het vertrouwen dat ze hebben in zichzelf en de internationale rechtsorde. Zo kon ontologische zekerheid de betekenis krijgen van de zekerheid van een staat omtrent zijn bestaan en wijze van handelen.

De epistemologische opvatting van ontologische zekerheid

De andere manier van gebruik van de woordcombinatie ontologische zekerheid grijpt aan op interpretatie van het onderdeel 'on' (in ontologie) niet als 'zijnswijze' maar als 'dat wat is', het zijnde. Ontologie is dan 'uitleg van dat wat is', ofwel: verheldering van al het zijnde, waarbij de verheldering onder andere plaatsvindt door dat wat is (de zijnden) in te delen in niveaus en categorieën. Deze ontologie claimt inzicht te hebben in de wereld, en is dus epistemologisch van aard. In lijn daarmee wordt ontologische zekerheid dan: het gevoel dat de voorhanden uitleg van wat is klopt, dat de ordening van de wereld die de ontologie aanbrengt overtuigend is. De epistemologische variant van ontologische zekerheid is veel ouder dan de existentialistische,

25. Rossdale, Ch. *Enclosing Critique: The Limits of Ontological Security*, 372.



hij sluit aan bij de betekenis die het woord ontologie al sinds mensenheugenis heeft, althans in het Westen vanaf de Oude Grieken. Al tweeënhalf duizend jaar lang is ontologie in de betekenis van uitleg over en ordening van zijn en zijnden een wezenlijk onderdeel van de westerse filosofie.

Ook deze variant van ontologische zekerheid maakt gebruik van routines en verhalen en zingevende constructies. Maar die zijn minder gericht op de inbedding van een praktisch bestaan, en meer op het verwerven van kennis. De epistemologische inzet van deze routines blijkt daaruit dat logische verheldering en ordening centraal staan en er een cognitieve claim vanuit gaat. Ik denk dat Chris Rossdale ontologische zekerheid in deze betekenis gebruikt in zijn artikel *Enclosing Critique: The Limits of Ontological Security*. Sprekend over ontologische zekerheid stelt hij dat

door bepaalde aannames en routines met gezond verstand te benaderen, en door te vertrouwen op de stabiliteit van deze routines, zijn handelende mensen in staat om narratieven en plannen te creëren zonder voortdurend geconfronteerd te worden met de willekeurige aard van hun uitgangspunten²⁶.

Uit de nadruk die Rossdale legt op 'gezond verstand' bij het bereiken van ontologische zekerheid leid ik af dat in zijn opvatting de ordening die geboden wordt door aannames en routines overtuigend moet zijn voor het verstand – hoe oppervlakkig dan ook – en daarmee cognitieve geldigheid claimt.

De kennisclaim is kenmerkend voor ontologische zekerheid in de epistemologische zin van de woordcombinatie. Deze variant van ontologische zekerheid pretendeert zekerheid te hebben over wat is en over de inrichting van de wereld. De ontologische zekerheid ziet de wereld als een kloppend geheel dat kenbaar is. Voor het bereiken van die sluitende inrichting steunt deze epistemologische ontologie op een synthetisch eenheidsdenken: alle elementen, categorieën en niveaus van de gedachte orde worden door al dan niet hiërarchische lijntjes verbonden met het hoogste principe van de ordening (vaak God, maar het kan ook de Natuur zijn) en met elkaar. Verder valt men voor het invullen van de diverse onderscheiden categorieën terug op de 'essentie' van iedere categorie zijnden. Die verkrijgt men door een proces van abstraheren van de werkelijk bestaande exemplaren van die categorie. Zo ontstaat er dus voor de categorie vrouw een 'essentie van de vrouw' en voor de categorie man een 'es-

26. Idem, 372.



sentie van de man', als abstracties van de reëel bestaande vrouwen en mannen. Hoezeer dit afwijkt van de existentialistische ontologische zekerheid is af te leiden uit de weerzin die Laing vertoont tegen de epistemologische variant. In zijn verdediging van de existentialistische ontologische zekerheid wijst hij op het fundamentele karakter van het existentialistische zelfgevoel ten opzichte van traditionele filosofie: "Het (*het zelfgevoel*, *NvdV*) bestaat voorafgaand aan de moeilijke wetenschappelijke of filosofische discussies over hoe een dergelijke ervaring mogelijk is of hoe die moet worden verklaard"²⁷. Duiding van het eigen bestaan gaat voor de existentialisten vooraf aan uitleg over de wereld in termen van essenties.

Keuze voor de epistemologische variant

De pretenties van de traditionele epistemologische ontologie over een gekende wereldorde kunnen inderdaad heel afstotend zijn, en ontologische zekerheid in epistemologische zin kan arrogante en beklemmende vormen aannemen. Niet voor niets wordt het denken in categorieën van zijnden vaak treffend aangeduid als 'hokjesdenken'. Toch kies ik in het vervolg van dit artikel voor het gebruik van de woordcombinatie ontologische zekerheid in epistemologische zin, en dus niet voor het gebruik van ontologische zekerheid in existentialistische zin zoals recent veel gebruikt in psychiatrie, sociologie en internationale relaties.

De twee redenen daarvoor hangen met elkaar samen. In de eerste plaats is er de historische dominantie van de epistemologische invulling van ontologische zekerheid ten opzichte van de existentialistische invulling daarvan. Hoewel de woordcombinatie ontologische zekerheid gemunt is door de existentialisten is 'zekerheid' en het streven daarnaar ook uitstekend te koppelen aan ontologie in epistemologische zin. Als dan die epistemologische ontologie ook nog eens al duizenden jaren meegaat – tegenover een aantal decennia voor de existentialistische ontologie – en vele generaties in het Westen daar hoe dan ook houvast aan hebben gehad, dan ligt het voor de hand om die invulling van ontologische zekerheid als uitgangspunt te nemen.

Dat geldt des te meer omdat we zagen dat de gelijkenis op het eerste gezicht die we vaststelden tussen de dynamieken van Levinas en die van de genderbeweging mede benoemd werd in termen van 'vervaging van traditionele concepten'. Het woord traditioneel daarin verwijst naar eeuwenoude overgeleverde opvattingen. Dan gaat het dus per definitie

27. Laing, R. *The Divided Self*, 23.



over de ontologische zekerheden met kennisclaims, omdat de existentialistische concepten niet oud genoeg zijn.

3. Herformulering van de stelling in termen van ontologische zekerheid

Aan het begin van de vorige paragraaf gaf ik aan dat de geconstateerde verschijnselen van vervaging van traditionele concepten, het zoeken naar nieuwe woorden en de irritatie daarover goed te bespreken zijn in termen van ontologische (on)zekerheid. Ik vind het ook wenselijk om dat te doen, omdat ontologie een grote rol speelt in de duizenden jaren oude westerse filosofische traditie die tot in onze dagen doorwerkt. Door het gebruik van de term ontologie kan makkelijker naar die traditie verwezen worden, en zal blijken dat zowel de opstelling van Levinas als de dynamiek van de genderbeweging aan begrijpelijkheid winnen wanneer de context van de traditionele ontologie erbij betrokken wordt.

Voor de helderheid bleek het nodig in de vorige paragraaf om de ontologische zekerheid die ik op het oog heb af te grenzen van de existentialistische ontologische zekerheid. Nu duidelijk is dat het me gaat om de epistemologische variant van ontologische zekerheid wil ik mijn oorspronkelijke stelling opnieuw formuleren en wel als volgt:

De genderdiscussie enerzijds en het denken van Levinas in de interpretatie van Ramona Rat anderzijds lijken op elkaar in de effecten op ontologische zekerheid die ze teweegbrengen.

Deze herformulering stelt me in staat om voor de onderbouwing van de stelling gebruik te maken van de termen ontologische zekerheid en ontologische onzekerheid. De onderbouwing zal bestaan in uitdieping van de drie genoemde verschijnselen – conceptvervaging, nieuwe taal en daaruit voortvloeiende irritatie –, eerst voor de genderbeweging (paragraaf 4), daarna voor Rats presentatie van Levinas (paragraaf 5). Ik onderzoek voor beide dynamieken welk streven aan de conceptvervaging en het nieuwe taalgebruik ten grondslag ligt en wat het motief is voor dat streven. In de evaluatie die daarop volgt (paragraaf 6) stel ik vast dat de genderbeweging en Levinas inderdaad parallel aan elkaar streven naar het loslaten van ontologische zekerheid, en dat ze beide daarin gemotiveerd worden door een perspectief van bevrijding. In hoeverre de resultaten van dat streven gelijklopen is de vraag.



4. Problematisering van categorieën in de genderbeweging

Vervaging van traditionele concepten

Voor zover er in het genderdebat sprake is van vervaging van concepten dringt zich de verwijzing naar de ontologische traditie continu op. Die vervaging komt namelijk in de genderliteratuur vaak tot uitdrukking in de afwijzing van wat we al eerder noemden 'hokjesdenken'. Daarbij gaat het concreet meestal om de opdeling van de mensheid in strak biologisch en cultureel afgegrensde categorieën van mannen en vrouwen. Maar gekarakteriseerd als een manier van denken verwijst hokjesdenken regelrecht naar de klassieke ontologie, dus naar een veel bredere praktijk van categorisering dan alleen de onderscheiding tussen man en vrouw. Die probeert immers alle zijnden – van hemellichamen tot zandkorrels, van God tot engelen, en van mensen tot insecten – op grond van hun eigenschappen in te delen zijns categorieën, vaak op hiërarchische wijze geordend, lopend van hogere naar lagere zijnsvormen. Het woord 'hokjesdenken' klinkt misschien weinig respectvol, en met het oog op de gerichtheid op afbakening van categorieën wordt de ontologie soms, wat neutraler, aangeduid als 'categorietheorie'. Maar 'hokjesdenken' voldoet ook uitstekend om aan te geven wat er gebeurt. Hoe dan ook stel ik vast dat, waar uitleg wordt gegeven over wat er in de genderbeweging gebeurt, uitbundig gebruik gemaakt wordt van het woord 'hokjes'. Journalist Sander Becker vertelt bijvoorbeeld dat non-binaire personen mensen zijn "die zich niet thuisvoelen in de binaire hokjes man of vrouw"²⁸, en Menno Sedee dat "intersekse betekent dat iemands lichaam (zichtbaar of onzichtbaar) niet in het hokje man of vrouw past"²⁹. En voor wie denkt dat vooral journalisten graag het woord 'hokjes' gebruiken, is er de uitspraak van filosoof Frank Meester naar aanleiding van zijn laatste boek *Waarom we de wereld niet rond kunnen krijgen*: "Zo zitten we in elkaar, ja. We denken allemaal in hokjes, maar krijgen nooit alles erin opgeborgen"³⁰. Dat het zich regelmatig richt tegen de overgeleverde ontologische categorieën blijkt als men niet het woord 'hokje' gebruikt maar spreekt over "een groeiende groep mensen zich niet meer bij nauw gedefinieerde genderidentiteiten thuisvoelt."³¹

Nu kun je daar op twee manieren mee omgaan, die ik wil benoemen als minder en meer reflexief. De minder reflexief ingestelde genderactivisten kunnen heel goed leven met hokjes. Zij richten zich vaak niet tegen het denken in hokjes op zichzelf, maar ze zijn tegen de definitie van de inhoud

28. Sander Becker in *Trouw* van 8 oktober 2020.

29. Menno Sedee in *NRC* van 22 december 2020.

30. Frank Meester in *Trouw* van 14 september 2021.

31. *NRC* Commentaar van 17 augustus 2021 over genderneutrale filmprijzen.



van de hokjes of willen van hokje wisselen. De meer reflexieve genderactivisten stellen het bestaan van hokjes ter discussie, zij keren zich tegen het hokjesdenken zelf. Deze groep realiseert zich dat de klassieke ontologie een lange geschiedenis heeft met de pretentie een noodzakelijke natuurlijke of goddelijke orde te vertegenwoordigen. Voor deze groep staat er dus meer op het spel dan voor de eerste groep.

Sommige genderactivisten zonder bezwaar tegen de twee (of, met de homoseksuele vrouwen en mannen erbij: vier) bestaande hokjes willen gewoon op een soepele manier van hokje kunnen wisselen. Het gaat hen erom dat je een duidelijke keuze maakt voor een van de twee (of vier) hokjes. Publicist Stephan Sanders beschrijft grappig hoe dat werkte ten tijde van zijn coming out als homoseksueel. Destijds deed niemand moeilijk over zijn nieuw ontdekte geaardheid, Sanders werd zelfs gestimuleerd om dit te omarmen. In die zin was hij vrij, maar hij voelde zich toch tegelijkertijd gevangen, “nu in de homoseksuele rol, waaraan je je ook consequent te houden hebt” volgens de omstanders. Het voelde als een uitlevering “aan de bibliothecarissen van de seks, die onze gedachten categoriseren en ons gedrag van labels voorzien”³². Het oude denken in termen van categorieën is hier springlevend.

Anderen hebben eveneens niks tegen hokjes, maar vinden het problematisch dat het overgeleverde denken slechts ruimte laat voor *twee* hokjes als het gaat om het biologische geslacht: die van man en vrouw, terwijl er behoefte is aan meer tussenschakeringen. Dan wil men eigenlijk meer hokjes voor het definiëren van de geslachtsidentiteit. De Nederlandse Transgenderwet is voor degenen die strijden tegen de strakke dichotomie van slechts twee alternatieven een doorn in het oog. Want in de Transgenderwet staat dat voor geslachtswijziging personen de overtuiging moeten hebben tot “het andere geslacht” te behoren. Maar daar kom je, aldus de non-binaire Senn van Beek³³, lang niet altijd mee uit, want van alle Nederlanders identificeert 3 tot 6 procent zich niet (helemaal) als man of vrouw dus twee hokjes voldoen niet voor hen. De voorgenomen aanpassingen van die wet zullen erin voorzien dat iedereen zijn geslacht voortaan zelf kan bepalen, maar dat kent vooralsnog slechts twee smaken: man of vrouw.

Een aantal vrouwelijke schrijvers die op vrouwen vallen vinden ‘lesbisch’ voor zichzelf te strikt klinken³⁴, want gekoppeld aan een van de twee polen man en vrouw, maar zij

32. Stephan Sanders in *Filosofie Magazine* nr. 7/2015.

33. Menno Sedee op *NRC.nl* van 1 augustus 2021.

34. Sander Becker in *Trouw* van 31 juli 2021.



hebben niets tegen andere hokjes, bijvoorbeeld met de labels *gay*, *queer of genderdivers*. Hadas Itzkovitch interviewt vier 25-jarige lhbtqi+’ers³⁵ waarvan een spreekt van “tinten van lhbtqi+-identiteit” en een ander zegt “ik val echt op mannen én vrouwen, en trouwens alles wat daartussen zit”, en het klinkt alsof dat tussenliggende best in hokjes mag. Hokjes blijven in die uitspraken hoe dan ook een rol spelen bij de bepaling van identiteit.

Ingrijpender is het wanneer niet alleen de hokjes, maar het hokjesdenken zelf voorwerp van reflectie en kritiek worden. Dat gebeurt bij de meer reflexieve genderactivisten. Daartoe reken ik antropoloog Rahil Roodsaz, die samen met collega Katrien De Graeve het boek *Intieme revoluties: tegendraads in seks, liefde en zorg* samenstelde, waarin wetenschappers, schrijvers en kunstenaars het revolutionaire potentieel van seks-, liefdes- en zorgrelaties onderzoeken. Zij bespreken het problematische karakter van categorisering, bijvoorbeeld als ze het hebben over de standaard van normaliteit die door hokjesdenken wordt gezet. Door die standaarden, zoals de traditionele invulling van de termen ‘man en vrouw’ “blijft er weinig ruimte over om te onderzoeken of je zelf gevoelens en verlangens hebt die van dit verhaal afwijken. Die verrassend of vervreemdend zijn, omdat je ze niet van jezelf had verwacht. Tegelijkertijd kan zo’n verhaal ervoor zorgen dat je denkt de ander van tevoren al volledig te kunnen begrijpen: jij bent een vrouw, dus je wilt dit. Jij bent een man, dus je zult dat wel lekker vinden. Of: jij bent mijn kind, dus kan ik jouw behoeftes volledig kennen. Hierdoor krijgt je partner, vriendschappelijke relatie of kind geen kans om een beetje anders of vreemd te zijn”³⁶.

Hier wordt duidelijk dat niet alleen de hokjes, maar juist ook het *denken in hokjes* problematisch kan zijn. Dat zorgt voor vastleggen van essenties en het dichtmetselen van identiteiten waardoor mensen zich opgesloten kunnen voelen. Een uitweg uit de hokjes vergt zo bekeken dus een heel andere manier van denken. Terwijl het categoriserende denken zo vertrouwd en natuurlijk aanvoelt – omdat het aansluit op de eeuwenoude ontologische traditie – moet je je gaan afvragen of die vanzelfsprekendheid wel terecht is.

Die vraag wordt dan ook gesteld door de meer reflexieven. Zij gaan in de fundamenteën van ons denken op zoek naar mogelijk problematische vooronderstellingen die ons vatbaar maken voor het hokjesdenken. Roodsaz en De Graeve raken daaraan als ze zeggen dat we toch vaak veronderstellen “dat sommige relaties natuurlijker, ‘oorspronkelijker’ of

35. Hadas Itzkovitch in *Trouw* van 7 augustus 2021.

36. Femke van Hout in *Filosofie Magazine* van juli/augustus 2021.



‘echter’ zijn dan andere”³⁷. En Miriam Rasch wijdt haar boek *Frictie. Ethiek in tijden van dataïsme*³⁸ aan het bestaan van onterechte vooronderstellingen op een veel breder vlak dan alleen gender, maar ze maakt duidelijk dat het als vanzelfsprekend beschouwen van traditionele opvattingen ook het terrein van gender raakt: “binariteit is helemaal geen gegeven maar een conventie”³⁹. Met andere woorden: daar kun je ook weer vanaf. De meer reflexieve genderactivisten plaatsen dus vraagtekens bij de gedachte dat de categorieën van de ontologie (de hokjes van het hokjesdenken) een onomstotelijk gegeven zijn die met elkaar een onomstotelijke orde vormen. Zij stellen daarmee ook de instanties ter discussie die veelal als initiator, oergrond of garantsteller van die orde worden opgevoerd: God of de natuur. De hokjes zijn *man-made*. Daarmee valt voor deze reflexieven ook de gedachte weg die traditioneel verbonden is met de schepping door God of de natuur, namelijk dat de schepping een sluitend geheel vormt, een totaliteit, die te kennen is en te doorgronden.

De stap die bij veel reflexieven gebruikelijk volgt op deze relativisering van de traditionele ontologie is het voornemen of de oproep tot het formuleren van een ander denkmodel dat de geslotenheid van het traditionele model moet doorbreken. Rogier van der Wal doet dat bijvoorbeeld in zijn bespreking van *Frictie* als hij zegt:

Niet alles is kwantificeerbaar, er is een surplus dat aan categorisering ontsnapt, wat door John Cheney-Lippold in *We are data* ‘the else’ genoemd wordt (...). Het onzegbare werpt een grens op voor dataficatie: niet alles is vertaalbaar in data en niet alles hoeft helemaal begrijpelijk te zijn⁴⁰.

Waarbij we data als afgeronde stukjes kennis gerust in verband kunnen brengen met de hokjes van de categorieën waarin ze gedefinieerd worden. “Uiteindelijk”, zegt Miriam Rasch, “is de mens en diens verhaal belangrijker dan data”⁴¹. Daarmee claimt ze voor de mens een vrijheidsgraad ten opzichte van de determinatie door data.

Een implicatie van deze wending in het denken die de geslotenheid achter zich wil laten is dat er geen geheel meer is waar het denken grip op kan vestigen. Als de totaliteit breekt, gaan ons dingen ontglippen. De pretentie van volledig begrip van mensen en dingen, kenmerkend voor millennia van filosofie, wordt dan losgelaten. Roodsaz haalt in dit verband de Portugese dichter Fernando Pessoa aan die zegt

37. Idem.

38. Rasch, M. (2021) *Frictie. Ethiek in tijden van dataïsme*. Amsterdam: De Bezig Bij.

39. Rogier van der Wal in *iFilosofie* nr. 55 van maart 2021.

40. Idem.

41. Idem.



dat liefde nooit samen kan gaan met volledig begrip van jezelf of de ander⁴². Ik ben geneigd ook Ian Morris te rekenen tot deze reflexieve groep genderactivisten. We zagen eerder dat die niet uit de voeten kon met de traditionele strikte tweedeling van man en vrouw: “Zo zwart-wit is het voor mij nooit geweest: ik heb het ene in het andere geabsorbeerd, ik ben nu een beetje van alle twee”.

Nieuwe taal

Bezwaar tegen bestaande hokjes kenmerkt alle genderactivisten, maar zojuist zagen we dat bij de vervaging van de grenzen van de hokjes het sommigen erom gaat nieuwe hokjes te creëren, terwijl anderen (de meer reflexieven) het denken in hokjes zelf ter discussie stellen. Datzelfde onderscheid komen we tegen als het gaat om de roep om nieuwe taal. De eersten zoeken vooral naar nieuwe woorden, namelijk voor nieuwe hokjes; voor de tweeden is het hele aanduidingssysteem in het geding.

Een voorbeeld van de eerste benadering is de transvrouw die zegt: “Transvrouw klinkt mij te medisch, daarom bedacht ik een nieuwe definitie: Tranja! Ik vind labels best fijn; het helpt me te definiëren wie ik ben”⁴³. De groep schrijfters die we al tegenkwamen en die liever niet meer het woord ‘lesbisch’ gebruikt maar wel de woorden *gay*, *queer* of *genderdivers*, kiest ook voor deze benadering.

Voorbeelden van meer ingrijpende taalvernieuwing zijn in de eerste paragraaf gegeven. Denk aan het genderneutrale ‘hen’ of probeersels als ‘mevreer’ en ‘menouw’. Kenmerkend voor deze nieuwe woorden is dat er misschien nog wel categorieën zijn, maar dat die zodanig worden opgerekt dat ze een meer open karakter krijgen waar plaats is voor een in principe oneindig aantal varianten. Dat daarmee meer in het geding is dan alleen een aantal nieuwe woorden formuleert de kritische taalwetenschapper Van Oostendorp als hij stelt dat de opkomst van de genderneutrale voornaamwoorden niet gezien kan worden als een organische ontwikkeling, maar als iets uitzonderlijks.

We bepalen met z’n allen: de taal gaat nu deze richting in omdat we vinden dat dat nodig is. Die bewuste interventie in hoe de taal zich ontwikkelt komt zelden voor, en zeker niet als het gaat om persoonlijke voornaamwoorden. Die veranderen zelden omdat ze in het fundament van een taal zitten ingebakken.⁴⁴

Sjoerd de Jong, filosoof en ombudsman van *NRC*, ziet zijn

42. Femke van Hout in *Filosofie Magazine* van juli/augustus 2021.

43. Hadas Itzkovitch in *Trouw* van 7 augustus 2021.



krant worstelen met gender en met wat ‘genderkritiek’ is gaan heten. Hij stelt vast dat hier filosofische vragen onder liggen die hij graag wil benoemen, om verwarring over het begrip gender op te helderen⁴⁵. Hier is, met andere woorden, wellicht sprake van een kantelend wereldbeeld.

Irritatie en weerstand

In de irritatie die de genderdiscussie oproept weerspiegelen zich de twee trends: bij sommigen blijft die beperkt tot irritatie over nieuwe woorden, anderen zijn daarnaast geïrriteerd over het feit dat met de genderdiscussie een heel wereldbeeld op het spel wordt gezet.

Het gebruik van nieuwe woorden kan geforceerd aanvoelen. Taalkundige Marc van Oostendorp benoemt die irritatie naar aanleiding van een gesprek op de radio over presentator Raven van Dorst, die zichzelf als non-binair identificeert: “Alle gesprekspartners deden hun best de juiste voornaamwoorden te gebruiken, maar het voelde geforceerd”. Dat het in die gevallen alleen gaat over woorden en niet over de categorieën op zichzelf kan blijken uit het *NRC*-commentaar naar aanleiding van genderneutrale filmprijzen:

Kun je genderneutraler worden zonder het reliëf tussen mensen plat te slaan met neologismen zoals ‘mensen die menstrueren’ in plaats van ‘vrouwen’? Het blijft waken voor het ontkennen van gemiddelde verschillen tussen mannen en vrouwen, of het van bovenaf opleggen van genderneutraal taalgebruik en *newspeak*.

De dieper liggende weerstand die zich stoort aan het feit dat een complete zijnsorde (ontologie) wordt bedreigd komt misschien het beste tot uitdrukking in het bezwaar van ‘intrinsieke ongeordendheid’ dat sommige christelijke kerken hanteren. Die uitdrukking is niet van recente datum, en wordt al veel langer in stelling gebracht door de kerken tegen het verschijnsel van de homoseksualiteit. Maar het woord geeft goed aan dat in de beleving van sommige groepen een geheel van ordeningsprincipes aan het schuiven is. Men wordt geconfronteerd met ontologische onzekerheid. De Poolse organisatie Ordo Iuris verzet zich fel tegen de interesse die ook in Polen groeit voor de lhbt+ beweging, en is de drijvende kracht achter de anti-lhbt+-resoluties van het Poolse parlement. Ordo Iuris woordvoerder Nikodem Bernaciak maakt duidelijk wat er wat hem betreft op het spel staat. Hij noemt in een interview⁴⁶ het streven van de genderbeweging “ideologisch gemotiveerd”, waarmee hij doelt op een revolutionair wereldbeeld dat het geheel

44. Robbert Blokland in *NRC* van 10 augustus 2021.

45. Sjoerd de Jong in *NRC* van 3 september 2021.



van natuurrecht, gehechtheid aan patriottische waarden en aan waarden van het christelijke erfgoed van de natie – kortom de traditionele ontologie – bedreigt. Op de vraag of Ordo's geheel van waarden niet ook ideologisch gemotiveerd is, reageert hij bijna verontwaardigd: nee, dat is niet zo, juist omdat die orde natuur- en godgegeven is.

5. Problematisering van categorieën bij Levinas

In de eerste paragraaf hebben we een aantal voorbeelden gezien van effecten van Levinas' behandeling van socialiteit volgens Rat, uitgedrukt in termen van vervaging van traditionele concepten, nieuwe woorden en irritatie over de vervaging en nieuwe woorden. Onderstaand ga ik dieper in op die effecten. Het zal blijken dat ook voor Levinas, net als in de genderdiscussie, de ontologische zekerheid op het spel staat.

Vervaging van traditionele concepten.

Bij Levinas hoeven we er niet lang omheen te draaien. Voor de duiding van de voorbeelden van zijn vervagend taalgebruik is het in zijn geval niet nodig om onderscheid te maken tussen een minder en meer reflexieve duiding, ofwel van respectievelijk minder of meer strijd met het hokjesdenken. Levinas is er volstrekt duidelijk over dat wat hem betreft een compleet ontologisch systeem ter discussie staat. Hij bestrijdt de ontologische zekerheid. Dat kan blijken uit zijn onderbouwing, in de presentatie van Rat, van de vervagingen die we in paragraaf 1 besproken hebben en die ik stuk voor stuk zal nalopen. Om die onderbouwing te verhelderen voeg ik eerst nog een voorbeeld toe van vervaging bij Levinas, namelijk de opheffing van het verschil tussen orde en anarchie.

Orde en anarchie

Levinas, zegt Rat, wil met zijn redeneringen uitkomen bij "a movement that is outside of order"⁴⁷, buiten iedere orde. En buiten de orde, dat wordt heel precies uitgedrukt in de term 'anarchie'. "Anarchie (...) is een aanduiding voor de inspanningen van Levinas om de chronologische en ontologische volgorde te verstoren"⁴⁸. 'Archè' (*Grieks voor 'begin', NvdV*) "wordt hier begrepen als oorspronkelijkheid en als principe zelf, en wordt daarom de bouwsteen van elke vorm van orde"⁴⁹.

Het voorvoegsel 'an-' bij anarchie zou opgevat kunnen worden als het tegendeel van archè. Archè en an-archè (anar-

46. Ekke Overbeek in *Trouw* van 15 september 2021.

47. Rat, R. *Un-common Sociality*, 57

48. Idem, 57.

49. Idem, 57.



chie) zouden dan elkaars tegendelen zijn, en dus naar elkaar verwijzen en een verwijzing met een gedeeld, meer abstract, begrip met elkaar gemeen hebben. Zoals orde en wanorde met elkaar hebben dat ze, als elkaars tegendelen, beide verwijzen naar de idee orde. Bij orde is die idee gerealiseerd, bij wanorde niet, maar beide woorden hebben met die idee een relatie en delen dus iets. Maar op die manier wil Levinas archè en an-archè niet opvatten. Hij wil vermijden archè en an-archè als elkaars tegendelen te benoemen, juist omdat ze dan een relatie met elkaar gemeen zouden hebben. Het gaat hem bij an-archie dus niet om het tegendeel van archè (opgevat als 'begin', dus tijdscheppend). Rat legt uit:

De privatieve toon van het 'zonder' (het woorddeel 'an' van 'an-archie') heeft geen opheffende functie die het an-archische in het eeuwige zou transformeren, en suggereert evenmin een soort primordialiteit (in de zin van de eerste orde); in plaats daarvan breekt het de 'logica' van orde-denken en oorspronkelijkheid zelf af⁵⁰.

En:

De vorm van anarchie die zowel aan orde als wanorde ontsnapt, is anarchie die wordt opgevat als zonder oorsprong; (...) an-archie verstoort niet alleen de orde (zoals wanorde, of de betwisting van de orde zou doen), maar juist het denken in termen van orde⁵¹.

De manier waarop Levinas niet zomaar archè tegenover an-archè wenst te zetten omdat dat opnieuw een orde creëert die hij juist niet wil, is volgens Rat exemplarisch voor hoe Levinas met andere vertrouwde dichotomieën (tweedelingen) omgaat: hij weigert systematisch allerlei dualiteiten, hij wijst het denken in alternatieven af. "[H]ence we find here, once again, the refusal of dichotomies, a gesture repeated by Levinas throughout his work"⁵². De verschillende andere paradoxen en vormen van oprekking van concepten die we tegenkwamen in paragraaf 1 kunnen nu geplaatst worden in het frame dat Levinas' behandeling van anarchie oplevert: hij doorbreekt het orde-denken door dualiteiten te weigeren.

Actief/passief

Om die reden doet Levinas de vertrouwde tegenstelling tussen activiteit en passiviteit vervagen zoals we boven zagen. Dat is immers wat er gebeurt als Levinas de uitdrukking 'voorafgaand aan alle passiviteit' gebruikt, bijvoorbeeld

50. Idem, 57.

51. Idem, 58.

52. Idem, 92.



in *Anders dan zijn*⁵³. Rat zegt daarover: “Met ‘voorafgaand’ suggereert Levinas niet een soort chronologische hiërarchie of volgorde van causaliteit (...) hij plaatst passiviteit niet tegenover activiteit; integendeel, hij blijft dualiteiten weigeren”⁵⁴. En:

Het punt is juist dat pure passiviteit verder gaat dan een keuze uit alternatieven. Door voorbij de dualiteit van passief/actief te gaan, een beweging die vergelijkbaar is met die van anarchie en orde, weigert Levinas wat hij beschouwt als een synthetische, eenheidszoekende manier van denken⁵⁵.

Het duidt op een doorbreking van het denken van passiviteit en activiteit als tegenhangers. En de ‘synthetische, eenheidszoekende manier van denken’ verwijst naar de klassieke ontologie, die Levinas dus afwijst.

Binnen/buiten: over subjectiviteit

Eenzelfde vervaging geldt voor de scheidslijn tussen binnen en buiten, die Levinas oprekt voorzover het de subjectiviteit van het subject betreft. Waar het gebruikelijk is om subjectiviteit te verbinden met de binnenkant van een subject, dat onderscheiden wordt van de buitenkant – waaronder andere subjecten – door de grens die ze gemeenschappelijk hebben, zegt Levinas volgens Rat, zoals we al zagen, dat het onderscheid tussen binnen en buiten verstoord wordt. “The inside is not determined by the boundaries of the outside, but the self is from the start invaded by the outside”⁵⁶, waarbij de ‘outside’ staat voor de ander. Zelf en ander vloeien bij de nieuwe opvatting van subjectiviteit voor Levinas tot op zekere hoogte door elkaar heen, aldus Rat. Hierdoor geraakt het subject uit zijn afgesloten binnensfeer, het wordt als het ware uit zijn centrum gestoten in een beweging van “de-positie (afzetting) die kenmerkend is voor het subject als *sub-jectum*, waarbij het subject niet op zijn plaats is, en in die zin buiten zichzelf als grond. Het samenspel tussen binnen en buiten dat het afgezette zelf creëert, wordt het best verwoord in Levinas’ notie van *substitutie*”⁵⁷, waarover later meer.

Hoe analoog dit is aan Levinas’ behandeling van (an)archie legt Rat als volgt uit:

Door zijn ontwrichtende karakter kan de naar binnen gerichte kant (*binnenkant die dus geen binnenkant meer is, NvdV*) niet in een orde worden geïntegreerd (bijvoorbeeld de orde van transcendentie, de orde van immanen-

53. Levinas, E. *Anders dan zijn*, 196.

54. Rat, R. *Un-common Sociality*, 74.

55. Idem, 74.

56. Idem, 50.

57. Idem, 40.



tie, de orde van dialectiek, enz.). Hij vertegenwoordigt, zegt Levinas, 'een beweging' die 'buiten de orde' staat. Als staande buiten de orde is de naar binnen gerichte kant *anarchie*: 'On the hither side is expressed precisely in the term anarchy'. Anarchie duidt de manier aan waarop Levinas de ontwrichting formuleert, ofwel het hoe van de naar binnen gerichte kant waarnaar we op zoek zijn⁵⁸.

Relatie zonder relatie

Daarmee wordt ook de uitdrukking 'relatie zonder relatie' wat duidelijker: het gaat Levinas bij die uitdrukking om een ontmoeting zonder een gemeenschappelijke grens of raakvlak. Opnieuw wil hij hier strakke determinatie vermijden, waartoe een grens steevast aanleiding geeft. Denken in termen van een ontmoeting van tegendelen zou zijn als het denken in termen van de oplossing van tegendelen. Zulk denken, zegt Rat, "would indeed lead to an abstract problem, as it would introduce relatedness and co-definition. This, in turn, would be a mere conceptual play of abstract notions, co-defining each other. In our view, Levinas has something different in mind"⁵⁹. Levinas omarmt heel bewust de paradox.

Thematiseren zonder thematisering

Terwijl Rat in haar boek bezig is met het bespreken van de boven gepresenteerde paradoxen rondom haar thema 'socialiteit bij Levinas', dringt zich nog een vijfde paradox op. Immers, als het zo is dat Levinas zich op allerlei manieren losmaakt van het streven naar ontologische zekerheid en de universele en abstracte termen die daarbij horen, dan raakt die tendens ook zijn behandeling van de notie socialiteit zelf. Het kan niet anders dan dat "Levinas' filosofische standpunt (...) socialiteit de rol toekent van het ontwrichten van determinatiedrift, zonder dat zij (*de socialiteit*, NvdV) zelf een afzonderlijk terrein of een afgebakende essentie vormt die de ontwrichting veroorzaakt"⁶⁰.

Maar, bedenkt Rat zich dan, kán dat wel? Spreken van een notie en dan iets niet-determinerends bedoelen? Komt het formuleren van een notie niet uit het arsenaal van de ontologische zekerheid, net als het formuleren van een concept, het bespreken van een thema, het opstellen van een theorie? Dat is toch per definitie allemaal determinerend van aard en "onderdeel van een formeel denksysteem, en als zodanig veronderstelt het toch een zekere mate van abstractie, wat op zijn beurt een eenheidszoekend, ideëel principe inhoudt?"⁶¹ Het formuleren van een notie zou dwars ingaan

58. Idem, 57; met citaat van Levinas uit *Otherwise than Being*, 196 noot 20.

59. Idem, 114.

60. Idem, 20.

61. Idem, 139.



tegen het bij uitstek an-archische karakter van socialiteit.

Rat stuit hier op de misschien wel meest fundamentele paradox die het denken van Levinas in zich bergt. Voor ze verder kan gaan met het behandelen van socialiteit bij Levinas moet Rat dus eerst even terugschakelen naar de behandeling van deze determinatie-paradox. De vraag waarvoor die paradox haar stelt is "how we can speak in terms of notion, which usually means at least some degree of determination, when we, along with Levinas, need to sustain a resistance to the determination of the relation to the other. In other words, how can one disclose the resistance to disclosure, without damaging it? Why and how can we thematize the very impossibility of thematization?"⁶²

Voor Rat raakt deze paradox de kern van de zaak: "Now we have reached the core of the problem: the difficulty of thematizing the very impossibility of thematization"⁶³. Voor Levinas zelf was deze vraag naar de omgang met die paradox, aldus Rat, ook van wezenlijke betekenis, en zijn antwoord op die vraag dus ook. Levinas wijst er volgens Rat op dat het thematiseren van de weigering van thematisering alleen een probleem wordt als men blijft denken in de logica van thematisering, door de regels van unificerende coherentie toe te passen die van toepassing zijn op thematiserende taal. Wat Levinas probeert te benadrukken is juist de noodzaak om de thematisering en haar coherentieregels te ontwrichten om de totaliserende logica ervan te weerstaan⁶⁴.

Vanuit dat antwoord en de instructies die er in besloten liggen kan Rat weer doorschakelen naar haar behandeling van de notie van socialiteit: "Onze opvatting van socialiteit impliceert precies de afbraak van elk eenheidszoekend principe dat nodig zou zijn voor een universeel abstract concept"⁶⁵. "De notie van socialiteit duidt een relatie aan met ander(en) waarin de weerstand tegen determinatie van die ander(en) belangrijk blijft"⁶⁶. Dat kan bereikt worden door socialiteit te zien als iets dat voorafgaat aan determinatie en toeëigening, omdat het er altijd al was.

Nieuwe taal

Als het gaat om de zoektocht naar nieuwe taal geldt voor Levinas dat hij, op enkele uitzonderingen na, geen nieuwe woorden creëert. Over het algemeen gebruikt hij vertrouwde woorden, maar hij geeft daar een nieuwe betekenis aan. Dat geldt bijvoorbeeld voor de woorden 'plaatsvervanging', 'zeggen' en sommige persoonlijke voornaamwoorden. Geïnspireerd door Levinas geeft Rat aan de vertrouwde woord-

62. Idem, 135.

63. Idem, 140.

64. Idem, 141.

65. Idem, 20.

66. Idem, 205.



combinatie 'binnenstebuiten' een nieuwe invulling.

Plaatsvervanging

Bij de bespreking van de vervaging van de grens tussen buiten en binnen in Levinas' opvatting van subjectiviteit stuiten we op het woord 'plaatsvervanging'. We zagen dat dat woord een plaats heeft in de pogingen van Levinas om de wederzijdse bepaling van binnen- en buitenkant te relativeren. Het woord duidt op een verschuiving van het zelf, "where the *for itself* is replaced by the *for the other*"⁶⁷. Deze verplaatsing schept een andere invulling van het woord 'subjectiviteit'. In de essentialistische visie van de ontologische traditie staat het zelf in het hart van zijn subjectiviteit; door de plaatsvervanging komt het zelf buiten die kern te staan. Rat noemt het de "the deposition of the self"⁶⁸.

Zeggen

Het vertrouwde woord 'zeggen' krijgt bij Levinas een speciale betekenis als hij het naast het woord 'gezegde' (datgene wat gezegd is) plaatst. Bij zijn pogingen om voorbij determinatie en hokjesdenken te komen herdefinieert Levinas de relatie tussen het Zeggen (*le dire*) en het Gezegde (*le dit*)⁶⁹. Daarbij staat het Gezegde voor datgene dat al vastgelegd is, omdat het uitgesproken is. Determinatie heeft al plaatsgevonden. Het Zeggen, daarentegen, wat Levinas op het oog heeft gaat vooraf aan iedere vastlegging. Het is niet zozeer "iets zeggen, maar het simpele 'hier ben ik' of 'zie mij hier' (*me voici*) van het opkomende zelf. 'Zegging die het zeggen zelf zegt, zonder het te thematiseren, maar het eens te meer blootstellend' (...). Op deze manier is de blootstelling van het Zeggen, zijn communicatie, iets heel anders dan thematisering. Het *toont* niets (op de manier waarop het Gezegde dit toont als dat), maar het is contact zonder contractering, zonder overdracht, niets gemeen hebbend, het is een opening via een antwoord"⁷⁰.

Het Zeggen is communicatie, maar nog veel meer is het de voorwaarde voor alle communicatie.

In dit verband creëert Levinas zelf nog wel het nieuwe woord 'on-zeggen' (Frans: *dédire*). Rat:

Het On-zeggen heeft de rol van het ontwrichten van de manier van denken in alternatieven, door het Zeggen voortdurend te redden van zijn status als louter correlaat van het Gezegde, door een verstoring, een protest⁷¹.

67. Idem, 44.

68. Idem, 44.

69. Idem, 119.

70. Idem, 120; met citaat uit Levinas, E. *Anders dan Zijn*, 204.



Persoonlijke voornaamwoorden

Belangrijke vertrouwde woorden waar Levinas volgens Rat een nieuwe betekenis aan geeft zijn de persoonlijke voornaamwoorden. Dat is interessant omdat die bij de behandeling van gender ook veel nadruk krijgen.

De vervaging van het subject door de plaatsvervanging, en het onderscheid door Levinas tussen het 'zelf voor zichzelf' en het 'zelf voor de ander' krijgt een pendant in de grammatica. Levinas verbindt die posities met twee grammaticale naamvallen: het voor zichzelf met de nominativus, de onderwerpsvorm; en het voor de ander met de accusativus, de lijdend voorwerpsvorm. Zo wordt subjectiviteit in de plaatsvervanging niet meer gedacht in termen van de woorden *ego* of *ik*, maar in plaats daarvan in termen van het woord *mij*.⁷² Rat zegt daarover:

In puur grammaticale termen gesproken, zou de nominatieve vorm het subject (onderwerp) aanduiden, terwijl de accusatief het object (lijdend voorwerp) zou zijn en zou terugverwijzen naar de nominatief (subject). Levinas stelt het onderwerp echter voor als accusatief: 'Daar ziet u de betekenis bij uitstek en de zin van het zichzelf, van het *zich* – de accusatief die van geen nominatief afstamt – het ware feit van zich te hervinden waar men zich verliest'⁷³.

Binnenstebuiten

De constatering dat bij Levinas het onderscheid tussen binnenwereld en buitenwereld losser wordt, en zijn invulling van het woord plaatsvervanging als verwisseling van zelf en ander inspireert Rat tot de introductie van het woord 'binnenstebuiten' als aanduiding van waar Levinas op doelt. Zij verantwoordt dat als volgt:

Hoewel Levinas het nooit bespreekt in termen van de binnenstebuiten dimensie van de relatie tot de ander, vestigt hij zeker de aandacht, zoals we hebben gezien, op het zelf aan de 'naar binnen gerichte kant (*en deçà*) van mijn identiteit'. Voor het doel van haar boek is het belangrijk om deze binnenstebuiten dimensie van de relatie tot de ander naar voren te brengen, zodat socialiteit later niet verward kan worden met een notie van sociale relaties gericht op de relatie zelf, of met een puur subjectivisme dat een relatief standpunt vertegenwoordigt⁷⁴.

Voor de zekerheid zegt ze erbij dat ze met het gebruik van de term binnenstebuiten niet de bedoeling heeft om

71. Idem, 121.

72. Idem, 50.

73. Idem, 41; met citaat uit Levinas, E. *Anders dan zijn*, 29.

74. Idem, 51-52; met citaat over 'hither side' uit Levinas, E. *Otherwise than Being*, 116.



de dichotomie van binnen en buiten te herstellen. Het gaat haar juist om de “doorbreking van de twee polen ‘binnen’ en ‘buiten’, ‘in’ en ‘uit’, zonder dat de een de ander wordt”⁷⁵.

Irritatie

De vervaging van concepten door Levinas kan allerlei ergernissen wekken. Ik beperk me tot de kanttekeningen van Rat. Daarnaast ga ik kort in op de ontologische onzekerheid die zijn aanval op de ontologische onzekerheid kan oproepen.

Rat spreekt zich op sommige plaatsen uit over het gebrek aan duidelijkheid bij Levinas. Zo ziet ze zich soms gedwongen, “due to a certain lack of clarity and some inconsistencies in Levinas’s thought”⁷⁶, om interpretatiekeuzes te maken, en daarmee zich van sommige onderdelen van zijn werk te distantieëren. Over het algemeen kiest zij dan voor de meer radicale en ontologie-kritische interpretatie. Zo keert zij zich bijvoorbeeld tegen de traditionele opvatting van socialiteit in dyadische termen⁷⁷, die ingaat tegen veel van Levinas’ antidualistische standpunten, maar die wel te vinden is in zijn werk.

Voor andere denkers dan Rat gaat het ontologie-kritische denken soms te ver, of dreigt het te ver te gaan. Zij tonen een misschien wel gezonde weerzin of scepsis tegenover ontologie-kritische denkers in het algemeen. Dan gaat het dus niet alleen over Levinas maar ook over bijvoorbeeld Foucault, Derrida, Baudrillard of Latour. In haar boek *A Cyborg Manifesto* wijst Donna Haraway op het gevaar dat aanvallen op ontologische zekerheid trauma’s en gevoelens van onzekerheid kunnen losmaken. Zoals gezegd, zij doelt daarbij niet specifiek op het werk van Levinas, maar gezien de tendens daarvan die we hebben vastgesteld kan zijn werk dat risico wel in zich bergen. Haraway waarschuwt dat bij de kritiek op stabiele en totaliserende categorieën, “we het risico lopen in eindeloze verschillen te vervallen en de lastige taak op te geven om gedeeltelijke, echte verbinding te maken”⁷⁸. Het gevaar bestaat dat kritisch denken à la Levinas verwordt tot “a celebration of the reign of the undetermined – of ontological insecurity as such – which would be a reign of chaos”⁷⁹. Het zou moeten gaan om “een zoektocht naar nieuwe levensstrategieën die de dood niet uitsluiten van het leven, maar die een leven binnen ambivalentie benadrukken”⁸⁰.

75. Idem, 51.

76. Idem, 200.

77. Idem, 204. Een dyade is een groep bestaande uit twee personen.

78. Haraway, D. *A Cyborg Manifesto*, 160-161.

79. Rosedale, Ch. *Enclosing Critique: The Limits of Ontological Security*, 383.

80. Idem, 384.



6. Evaluatie

Evaluerend kun je zeggen dat Levinas volgens Rat en sommige segmenten in de genderbeweging een aantal dingen gemeen hebben. Ze delen het streven naar het loslaten van ontologische zekerheid, en ze delen de motivatie voor dat streven. In hoeverre de resultaten van dat streven gelijklopen is de vraag.

Streven naar loslaten van ontologische zekerheid

Er gebeurt nogal wat, zowel bij Levinas als in de genderbeweging; er wordt getracht de ontologische zekerheid los te laten, zoveel is wel duidelijk geworden in de paragrafen 4 en 5. Kijkend naar de stelling denk ik daarom dat we die kunnen bevestigen. Zeker als we hem licht aanpassen door het woordje 'willen' in te voegen: Levinas volgens Rat en de genderdiscussie lijken op elkaar in de effecten op ontologische zekerheid die ze *willen* teweegbrengen. Vanwege de beklemming (voor de genderbeweging) of de totalisering (voor Levinas) die van de traditionele ontologie uitgaat willen zij het hokjesdenken doorbreken. Dat streven hebben Levinas en genderbeweging beslist met elkaar gemeen.

Niet dat het altijd lukt. Maar, zou je kunnen zeggen, ook die mislukkingen hebben ze met elkaar gemeen. In de genderbeweging blijkt de afwijzing van bestaande hokjes in veel gevallen te leiden tot nieuwe hokjes. En in zijn strijd tegen de ontologische zekerheid snapt Levinas ook dat het volledig afzien van determinerend orde-denken en theorie niet mogelijk is. Rat zegt niet voor niets dat "a full escape from the theoretical is impossible, and Levinas knows this well"⁸¹.

Motivatie voor dat streven

Wat de genderbeweging en Rats weergave van Levinas eveneens met elkaar delen is de motivatie voor dat streven. Zij stemmen overeen in de vaststelling dat de determinatie en beklemming die ontologische zekerheid met zich meebrengt ons te veel kosten.

De genderbeweging wijst op de beklemming die uitgaat van traditionele enge omschrijvingen van identiteit en subjectiviteit, voortkomend uit een verlangen naar ontologische zekerheid. De kritiek van de genderactivisten richt zich op pogingen tot het bereiken van ontologische zekerheid, door Rossdale omschreven als inspanningen "om subjectiviteit te verzekeren, wat neerkomt op een geïntensiveerde zoektocht naar één stabiele identiteit (of die nu bestaat of

81. Rat, R *Un-common Sociality*, 140.

82. Rossdale, Ch. *Enclosing Critique: The Limits of Ontological Security*, 373.



niet)”⁸². Rossdale meent dat het scherp afbakenen van subjectiviteit en identiteit kosten met zich meebrengt: dat gebeurt namelijk “langs assen van zelf en ander (...) ten koste van die anderen”⁸³. Dat wil zeggen: door uitsluiting en geweld. Immers, citeert hij Catarina Kinnvall:

De constructie van zelf en ander is bijna altijd een manier om superieure en inferieure wezens te definiëren. Het verhogen van de ontologische veiligheid voor één persoon of groep zal dus waarschijnlijk de veiligheid verminderen voor degenen die niet ingesloten worden (...) ⁸⁴.

En Frank Dekkers, scholenvoorlichter bij Transvisie Go, stelt dat als kinderen niet vrij zijn in het beleven van hun identiteit, dit over het algemeen leidt tot meer problemen dan oplossingen⁸⁵.

Het levinasiaanse trefwoord voor aanduiding van de kosten van ontologische zekerheid is totalisering. Op veel plaatsen spreekt Levinas van totaliserende ontologie die ons denken en leven beheerst. Zoals we zagen heeft de opdeling van de wereld in categorieën of tegendelen die naar elkaar verwijzen voor Levinas totaliserende trekken, juist omdat die categorieën en tegendelen met elkaar een gesloten wereld vormen. Het is om die reden, zegt Rat, dat in *Totality and Infinity* “de breuk met het denken in dichotomieën tot uiting komt in een breuk met de totaliteit, want een alomvattende, totaliserende blik is wat de dichotomieën doet functioneren als ze naar elkaar verwijzen”⁸⁶.

En hoe voltrekt zich dan die kwalijke werking van totalisering? Doordat totalisering alles in termen van een groter geheel benoemt en daarmee de communicatie tussen mensen – door Levinas omschreven als de directe en onbemiddelde “blootstelling van het zelf aan de ander”⁸⁷ – blokkeert. Voor werkelijke communicatie – ofwel het echte spreken – is “the escape from a totalizing system of thematization”⁸⁸ noodzakelijk. Rat spreekt zoals we zagen ook regelmatig over ‘ontwrichting’⁸⁹. Je zou het een bevrijdende opvatting van socialiteit kunnen noemen.

Resultaat van dat streven

Wat de bestrijding van ontologische zekerheid op het oog heeft, zowel in de genderbeweging als bij Levinas volgens Rat, is: bevrijding van vormen van geslotenheid (*forms of closure* in de termen van Rossdale⁹⁰). In hoeverre wordt dat

83. Idem, 373.

84. Idem, 374.

85. Frank Dekkers geciteerd in *Trouw* van 16 juni 2021.

86. Rat, R *Un-common Sociality*, 81.

87. Levinas, E. *Anders dan zijn*, 94.

88. Rat, R *Un-common Sociality*, 120.

89. Bijvoorbeeld: Idem, 23, 27, 293.

90. Rossdale, Ch. *Enclosing Critique: The Limits of Ontological Security*, 370.



streven ook waargemaakt, in de genderbeweging en bij Levinas?

De genderdynamiek biedt reële voorbeelden van bevrijding. Naar aanleiding van de instelling van genderneutrale filmprijzen schrijft *NRC* in zijn commentaar dat telkens weer opvalt hoe logisch de genderontwikkelingen in de samenleving eigenlijk zijn “in een tijd waarin een groeiende groep mensen zich niet meer bij nauw gedefinieerde genderidentiteiten thuisvoelt”⁹¹. We lazen al over Ian Morris en de opluchting die zij voelde. Een andere transgender vrouw, Denny Agassi, zegt over zichzelf dat zij niet overal serieus genomen wordt na haar coming out, maar dat neemt niet weg dat “I know myself to be real”⁹². In een artikel over de toenemende gendervloeibaarheid zegt Jonathan Walford van het Fashion History Museum in Cambridge dat hij zich qua mode niet meer aan het onderscheid tussen mannen- en vrouwenkleren houdt: “It was a serious life hack to discover that we can make our own rules”⁹³.

Ten opzichte van het werk van Levinas zijn mij dergelijke dankbare getuigenissen van bevrijding uit *forms of closure* niet bekend. Daarom vraag ik me wel eens vertwijfeld af: is het misschien te intellectueel wat hij doet, kan zulke taal als hij gebruikt nog werkelijkheid dekken? Maar daar staat wel iets tegenover. Immers, als de genderbeweging – die dus kan bogen op concrete voorbeelden van bevrijding – nadenkt over wat ze doet en over wat nog meer nodig is, komt die precies uit op wat Levinas ook doet.

Zo benoemt Rossdale als doel van zijn artikel om gevoel te krijgen voor mogelijkheden om te vluchten van het terrein van ontologische veiligheid/onveiligheid. Want “streven naar (of claims van) ontologische veiligheid brengen aanzienlijke beperkingen met zich mee (...) zij sluiten de kwestie van subjectiviteit juist af op het punt waar het productiever is om het open te houden”⁹⁴. Lezing van Levinas volgens de interpretatie van Rat is daarbij goed te gebruiken. En Judith Butler “herformuleert de problemen van ontologische zekerheid op een manier die precies datgene toejuicht wat Laing verwerpt; zij erkent de instabiliteit, niet-autonomie en biografische onvolledigheid van het subject als een krachtige bron voor ethische reflectie”⁹⁵. “De vooraf vastgestelde of eerdere contouren van het subject zijn een beperkte en beperkende ruimte van waaruit ethische reflectie kan beginnen”⁹⁶. Rossdale vermeldt dat Butler hierin mede door Levinas geïnspireerd is.

91. *NRC* Commentaar van 27 augustus 2021.

92. Denny Agassi in *The New York Times* van 12 en 13 juni 2021.

93. Isabel Slone in *The New York Times* van 12 en 13 juni 2021.

94. Rossdale, Ch. *Enclosing Critique: The Limits of Ontological Security*, 369.

95. Idem, 376.

96. Idem, 377.



Ik concludeer daarom dat, in hun gedeelde streven naar het verzet tegen *forms of closure* ten bate van een nieuwe opvatting van subjectiviteit, Queer Theory en interpretaties van Levinas elkaar voorlopig zullen kunnen blijven bevruchten.

Literatuur

Butler, J. (2001) *Giving an Account of Oneself*. In: *Diacritics*, 31(4), 22-40.

Gustafsson, K. en Krickel-Choi, N. (2020) *Returning to the roots of ontological security: insights from the existentialist anxiety literature*. In: *European Journal of International Relations* 26(3), pp. 875-895. Londen: Sage.

Haraway, Donna (1991) "A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", in Haraway, ed. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London: Free Association Books.

Kinnvall, C. (2004) *Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security*. In: *Political Psychology*, 25(5): 741-767.

Laing, R. (2010) *The Divided Self*. [1960] London: Penguin.

Levinas, E. (1987) *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. Oorspronkelijk: [1961] *Totalité et Infini*, vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers; met aantekeningen van Theo de Boer. Baarn: Ambo.

Levinas, E. (1991) *Anders dan Zijn of het Wezen Voorbij*. Oorspronkelijk: [1974] *Autrement qu'être ou au-dela-de l'essence*, vertaald door Ab Kalshoven. Baarn: Ambo.

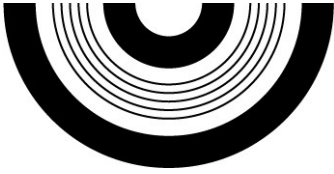
Levinas, E. (1998) *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Oorspronkelijk: [1974] *Autrement qu'être ou au-dela-de l'essence*, vertaald door Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Meester, F. (2021) *Waarom we de wereld niet rond kunnen krijgen*. Utrecht: Ten Have.

Rasch, M. (2021) *Frictie. Ethiek in tijden van dataïsme*. Amsterdam: De Bezige Bij.

Rat, R. (2016) *Un-common Sociality. Thinking sociality with Levinas*. Huddinge: Södertörn Philosophical Studies.

Roodsaz, R. en De Graeve, K. (2021) *Intieme revoluties: tegendraads in seks, liefde en zorg*. Amsterdam: Boom.



Rossdale, Ch. (2015) *Enclosing Critique: The Limits of Ontological Security*. In: *International Political Sociology*, Vol. 9, pp. 369-389.



Mededelingen van de Levinas Studiering

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Zin in nabijheid

Reflecties over aanraking, ontmoeting en liefde

Renée van Riessen¹

De coronapandemie heeft ingrijpende gevolgen gehad, niet alleen op het gebied van gezondheid en economie, maar ook voor het sociale leven. Afstand houden was noodzakelijk in verband met het besmettingsgevaar, maar het viel ons in veel opzichten ook zwaar. Dat gold in gewone situaties, bijvoorbeeld als grootouders kun kleinkinderen niet meer konden zien en knuffelen, maar het was nog pijnlijker in moeilijke omstandigheden. Familie werd soms niet toegelaten bij een sterfbed of bij een ernstig zieke patiënt. Bij een begrafenis kon men elkaar niet troosten door een omarming.

Dat de pandemie ook een crisis van de nabijheid was, is af te lezen aan de winnende foto van de World Press Photo Contest 2021, gemaakt door de Deense fotograaf Mads Nissen. Deze foto toont een bijzondere omhelzing, want tussen de personen die elkaar omarmen zit een plastic vlies, een 'knuffelgordijn' dat speciaal ontworpen is voor deze situatie. Dankzij dit gordijn kon de Braziliaanse Roza Luzia Lunardi (85) na vijf maanden afstand weer aangeraakt en omarmd worden door een van de verplegers in haar verzorgingstehuis. Wereldwijd werd in deze ontroerende en iconische afbeelding de eenzaamheid herkend van zieken en bejaarden die tijdens de eerste lockdowns verstoken bleven van bezoek, terwijl verplegend personeel hen alleen mocht benaderen in beschermende kleding waardoor ze als persoon onherkenbaar werden.

Er is een woord voor het gemis aan aanrakingen: *huidhonger*. Misschien bestond het al eerder, maar sinds het voorjaar van 2020 zag ik het erg vaak langskomen in kranten en tijdschriften. Maar niet alleen de aanraking werd gemist, ook de mogelijkheid elkaar te ontmoeten kwam in veel gevallen onder druk te staan. Thuiswerken werd waar mogelijk verplicht gesteld, universiteiten en scholen bleven lange tijd gesloten en onderwijs werd op afstand gegeven. Zelf deed ik in deze periode mijn eerste ervaringen op met afstandsonderwijs en vergaderen op afstand. Met name online college geven bleek veel tijd en energie te kosten, terwijl ik het idee had dat ik niet werkelijk met mijn studenten in contact stond. Tijdens telefoongesprekken klaagden sommige studenten over gevoelens van isolatie en eenzaamheid. Ze

1. Dit artikel is eerder verschenen in *Sophie, Tijdschrift voor christelijke filosofie*, 11/4 (september 2021).



misten hun medestudenten en alles wat er in een werkgroep-lokaal en een groepsdiscussie resoneert. Ook online vergaderen bleek vermoeiend en uiteindelijk deprimerend te zijn. Door al deze ontwikkelingen kwam de vraag bij me op wat de waarde en betekenis is van fysieke nabijheid.

De motivatie om me op nabijheid te richten kwam overigens niet alleen op uit de actualiteit, want ook in het kader van mijn Levinas-onderzoek had ik me al beziggehouden met de betekenis van nabijheid.² De resultaten van dat onderzoek wilde ik graag meenemen in de afscheidslezing, en zo komt het dat de aspecten van nabijheid die in het vervolg ter sprake zullen komen niet alleen betrekking hebben op de actualiteit; ik zal ook proberen ze in een ruimer verband te plaatsen. Opvallend is bijvoorbeeld dat de afwezigheid van nabijheid tot een zin-probleem leidt. Anders gezegd: als er geen sprake is van enige vorm van nabijheid komt het leven ons als zinloos voor. Waarom is dat zo? En is er misschien samenhang tussen onze spontane 'zin in' nabijheid en de zin van de nabijheid, die ik versta als de zin van het menselijke dat in de nabijheid oplicht?

Om tot een antwoord te komen op die vraag ben ik in gesprek gegaan met een viertal schrijvers en filosofen. Het zijn achtereenvolgens de Franse schrijver Michel Houellebecq (1956) die in zijn romans een duiding geeft van de hedendaagse crisis van het humanisme; de joodse filosoof Martin Buber (1878-1965) die uitgaat van de stelling dat werkelijk leven alleen in ontmoetingen te vinden is; de Frans-joodse denker Emmanuel Levinas (1906-1995), die met Buber in discussie ging over de relatie tussen ethiek en nabijheid en de Amerikaanse schrijfster Marilynne Robinson (1943) die in haar romans gestalte geeft aan een christelijke verbeelding van de nabijheid.

Houellebecq en het gemis aan nabijheid

In het werk van Michel Houellebecq gaat het met name over het *gemis* aan nabijheid en verbinding en de gevolgen daarvan. Dit thema is met name opvallend aanwezig in zijn eerste twee romans: *De wereld als markt en strijd* (in het vervolg WMS) en *Elementaire deeltjes* (ED).³

De hoofdpersonen in deze boeken zijn geïsoleerde mannen die er niet in slagen in verbinding met anderen te komen. Hoewel ze ieder op hun manier proberen te leven met dit gemis blijft het voelbaar aanwezig en maakt het hen bij tijden diep ongelukkig. De hoofdpersoon van WMS zegt bijvoorbeeld van zichzelf dat hij een strijd voert, en dat hij de

2. Zie met name mijn boek *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie en nabijheid*. Amsterdam: Sijbolet 2019.

3. Michel Houellebecq, *De wereld als markt en strijd*, Amsterdam: Arbeiderspers, 2000 [oorspr. *Extension du domaine de la lutte*, Parijs, Éd. Maurice Nadeau 1994] en *Elementaire deeltjes*, Amsterdam: Arbeiderspers 1999 [oorspr. *Les Particules élémentaires*, Parijs, Flammarion 1998]. Beide werken werden vertaald door Martin de Haan, die ook het nawoord schreef bij *De wereld als markt en strijd*.



lezer wil meenemen naar de pijn van zijn leven: het gemis aan relaties. De belangrijkste oorzaak daarvan is volgens hem de manier waarop de cultuur is ingericht. Hij zegt:

onder onze ogen wordt de wereld almaar eenvormiger; de telecommunicatiemiddelen zijn steeds geavanceerder, de woningen worden vanbinnen van allerlei snufjes voorzien. Menselijke relaties worden steeds onmogelijker, met als gevolg een evenredige afname van het aantal anekdoten waaruit het leven bestaat (WMS 20).

Vervolgens legt hij een verband tussen het onmogelijk worden van relaties en de alomtegenwoordigheid van de markt. Hij signaleert namelijk dat het principe van de markt niet beperkt blijft tot economische activiteiten, maar zich ook laat gelden op het gebied van seksualiteit en intieme relaties. Hij ziet in dat mensen op beide gebieden een winnaar of een verliezer kunnen zijn, maar dat het één niet direct in verband staat met het ander. Zichzelf beschouwt hij economisch gezien als een winnaar: hij beschikt over genoeg geld en heeft een baan met goede vooruitzichten. Maar hij heeft geen intieme relaties en geen echte vriendschappen. Op het gebied van de nabijheid is hij dus verliezer. Aan het eind van het boek zien we deze hoofdpersoon lopen door een lieflijk en harmonisch landschap, terwijl het niet tot hem doordringt. De schoonheid van de natuur blijft zonder betekenis voor hem, en doet zelfs pijn aan zijn huid, omdat er geen mens is die hem wil aanraken (164).

Het thema van het onmogelijk worden van relaties onder de condities van de moderne, individualistische samenleving keert terug in *Elementaire deeltjes*, het boek dat Houellebecq beroemd maakte. Een verschil met *De wereld als markt en strijd* is dat hij de eenzaamheid van de hoofdpersonen nu nadrukkelijker in een metafysisch en levensbeschouwelijk kader plaatst. Bovendien wordt het verhaal van de roman onderbroken door essayistische beschouwingen over de moderne interpretatie van ruimte als leegte (een beeld dat al bij Pascal te vinden is). Houellebecq laat zien dat deze visie op ruimte kon ontstaan door het loslaten van de christelijke visie op ruimte die in de Middeleeuwen nog gangbaar was: de ruimte werd toen als een samenhangend geheel van betekenisvolle verbindingen gezien. Daarna werd ruimte onder invloed van de moderne natuurwetenschap opgevat als een leegte zonder specifieke kwaliteiten waarin individuele deeltjes (elementaire deeltjes) rondzwerven zonder een vooraf gegeven verband.



Dat alles had niet alleen gevolgen voor de visie op natuur, maar ook voor de manier waarop mensen zichzelf en hun verhouding tot anderen gingen zien. De 'elementaire deeltjes' uit de titel van het boek zijn de moderne individuen met hun vrijheid-zonder-verbindingen. Door middel van dergelijke beschouwingen creëert Houellebecq een verband tussen de ontwikkeling van het wetenschappelijk en filosofisch denken over ruimte en de eenzaamheid van zijn hoofdpersonen. Een belangrijke oorzaak is het verdwijnen van de christelijke ontologie waarin verbindingen niet alleen mogelijk zijn, maar ook positief worden gewaardeerd.

De moderne relatieloosheid wordt in *Elementaire Deeltjes* voorgesteld als een doodlopende weg, en tegelijkertijd als een situatie die om een oplossing vraagt. Zo'n oplossing lijkt er aan het eind van het boek ook te komen door de ontdekkingen van Michel Djerzinski, een van de hoofdpersonen. Djerzinski is een briljante biochemicus, maar ook hij is, als een typische Houellebecqiaanse hoofdpersoon, dood-eenzaam. Door toeval krijgt hij een kopie in handen van het *Book of Kells*, een prachtig geïllustreerd handschrift met een compilatie van de vier Evangeliën; het is tot stand gekomen in de achtste eeuw, en het origineel wordt in Ierland bewaard. De afbeeldingen uit dit boek inspireren hem tot een nieuwe wetenschappelijke visie op ruimte waarin verstrengeling het uitgangspunt is (zoals in het bekende Keltische Kruis, alleen zijn de afbeeldingen en versierde hoofdletters van het *Book of Kells* oneindig veel genuanceerder en rijker. Alles staat letterlijk met alles in verbinding).

Djerzinski werkt zijn ontdekking uit in natuurkundige notities waarin hij voortborduurde op theorieën van Einstein en Heisenberg. Toch leveren zijn nieuwe inzichten niet de oplossing voor het probleem van de ontbrekende verbindingen tussen mensen. Wie wil weten hoe het afloopt, leze *Elementaire Deeltjes* tot aan het slot, waar aan het licht komt dat de mensheid zoals wij die kennen het niet zal redden en dat ze plaats moet maken voor een andere soort die zich niet op een natuurlijke maar op kunstmatige manier zal voortplanten. In de 'maatschappij der toekomst' die Houellebecq schetst is voor het probleem van de relatieloosheid en de seksualiteit dus een *technologische* oplossing gevonden.

In ED trekt Houellebecq de gedachtenlijn door die in zijn eerste roman is ingezet, maar hij legt een nieuw accent door het hedendaagse gebrek aan verbinding en nabijheid in een metafysisch en levensbeschouwelijk kader te plaatsen. Te-



gelijkertijd wijst hij erop dat religie en filosofie in de loop van de twintigste eeuw hun betekenis hebben verloren. Ontologie, zegt een academisch geschoolde gesprekspartner van Djerzinski, is een 'kinderziekte van de menselijke geest'. Niemand hecht er nog waarde aan, omdat het werkelijke heil verwacht wordt van rationele verklaringen en technologische oplossingen. Dit geldt zelfs voor het probleem van de nabijheid, zoals kan worden afgeleid uit het futuristische slot van *Elementaire Deeltjes*.

Buber over nabijheid in de ontmoeting

Als het er zo mee gesteld is, wat kunnen we dan van filosofie nog verwachten? Bij Houellebecq horen we dat ontologie (de leer van het zijn) een 'kinderziekte van de menselijke geest' is, maar Martin Buber zou het daar beslist niet mee eens zijn geweest. Integendeel, wie op zoek is naar een *ontologie van de nabijheid* is bij Buber aan het juiste adres. De uitgangspunten ervan presenteerde hij in het boek *Ich und Du* (*Ik en Jij*) dat in 1923 verscheen.⁴ *Ich und Du* is een merkwaardig boek, een mengeling van filosofie, mystiek en poëzie. Soms lijkt het een nieuw scheppingsverhaal te zijn: het verhaal over een wereld die uit relaties is ontstaan. "In den beginne is de relatie" lezen we in het eerste hoofdstuk, en: "alle werkelijke leven is ontmoeting" (7).

Bubers vernieuwende bijdrage aan de filosofie is dat hij zijn uitgangspunt kiest in de relatie in plaats van in het 'element' of (om met Houellebecq te spreken) het 'elementaire deeltje'. De ontmoeting staat centraal omdat mensen hierdoor worden wie ze zijn. Pas in contact met een Jij kun je Ik worden (36). Onder 'ontmoeting' verstaat Buber een wederkerige relatie tot de ander. Of tot 'het andere', want zulke ontmoetingen spelen zich niet alleen tussen menselijke personen af. We kunnen volgens Buber ook een dier ontmoeten (of een ander natuur-wezen) of een kunstwerk, of God. Ontmoeting is een levende actualiteit, en ze heeft het karakter van een 'gebeuren'. Pas naderhand, als het eenmaal gebeurd is, kunnen we er in meer vaste vormen over spreken. Buber onderscheidt hier twee grondhoudingen, want naast de Ik-Jij relatie bestaat er ook een grondhouding die hij als Ik-Het aanduidt. Deze laatste relatie is afstandelijker, ze laat het objectiveren toe, iets dat nodig is om te kunnen overleven en cultuur te bouwen. Maar Bubers hoop is gevestigd op de momenten dat we in de het-wereld glimpen opvangen van het aanspreekbare Jij dat in elk Het verscholen ligt.

Hier komt bij Buber de nabijheid in het vizier. Ze is gemengd

4. Martin Buber, *Ik en Jij*, Utrecht: Bijleveld 2010 [oorspr: *Ich und Du*, 1923/1958], vertaling Marianne Storm. Paginanummers in deze paragraaf verwijzen naar de Nederlandse vertaling.



met een besef van afstand, omdat de relatie tussen Ik en Jij niet als doel heeft dat beiden gaan samenvallen. Bovendien is er afstand nodig om te kunnen spreken van een Ik dat in relatie staat.

Anderzijds: alléén in de houding van afstandelijkheid kan het Ik niet *werkelijk* worden. Om zich te verwerkelijken is het contact met een Jij nodig. Buber vat de nabijheid dus op als een wederzijdse ontmoeting die zich afspeelt in fasen waarin zowel afstand als nabijheid ervaren wordt. Beiden zijn ze vormend (constituerend) voor het Ik. Elk Jij, schrijft Buber, moet naar zijn aard weer een Het worden (42). Dat lijkt een pessimistisch perspectief, alsof de werkelijkheid onherroepelijk wegdrijft in de richting van de Het-wereld. Buber laat er in elk geval mee zien dat er iets belangrijks op het spel staat, want humaniteit is bij hem afhankelijk van de kwaliteit van de Ik-Jij relaties die de Het-wereld kunnen transformeren, en er menselijkheid aan geven. Zonder het aspect van de nabijheid ligt onmenselijkheid op de loer en verdwijnt de humaniteit.

Daarnaast is van belang te zien dat Buber een direct verband legt tussen de grondverhouding van Ik-Jij en de ervaring van de werkelijkheid als zinvol of betekenisvol. Hij benadrukt dat we alleen het grondwoord Ik-Jij *met ons hele wezen* kunnen uitspreken. In alle andere verbindingen blijft er iets van ons wezen op de achtergrond, het wordt niet aangesproken. Pas door Ik-Jij ontmoetingen worden we wie we zijn. De nabijheid bij de ander in de Ik-Jij relatie wordt dan ook beleefd als een 'genade' die je toevalt, en die door zoeken niet gevonden kan worden (16). In de ontmoeting zit dus een element van wat Heidegger het 'Sein-lassen' noemde: de ontmoeting gebeurt en we moeten haar laten gebeuren. Ze kan niet op een geforceerde manier plaatsvinden.

Bubers denken resoneert op deze punten met de problemen van Houellebecqs hoofdpersonen. Met name zijn gedachte dat alle werkelijke leven *ontmoeting* is, verklaart waarom leven zonder relaties de Houellebecqiaanse man naar de keel grijpt. Ontmoetingen, zegt Buber, geven gewicht aan het leven, het leven wordt dan zwaar van zin. Een ontmoeting kan ons zelfs over de rand van het tijdelijke bestaan heen laten kijken, zodat we een glimp ontwaren van het 'Eeuwige Jij' dat alle ontmoetingen uiteindelijk mogelijk maakt. Een ander woord voor dit eeuwige Jij is God (87).



De reactie van Levinas op Buber

Uit de introductie die ik gaf bleek al dat Buber en Levinas hun religieuze achtergrond gemeenschappelijk hebben. Allebei werden ze gevormd door een joodse religieuze opvoeding. Verschillen zijn er ook: terwijl bij Levinas de letter van de Schrift en de Wet belangrijk bleven, liet Buber zich door het Chassidisme inspireren tot een mystieke interpretatie van de joodse religiositeit. Maar een overeenkomst is en blijft dat ze allebei kans hebben gezien om het joodse perspectief in te brengen in de grotendeels seculiere filosofie van de twintigste eeuw. Ondanks die verwantschap was Levinas' reactie op Bubers denken over de ontmoeting vaak kritisch. Levinas herkent zich in Bubers uitgangspunt: ook bij hem staan de relatie en de ontmoeting centraal. Maar toch zocht hij de kritische confrontatie met de man die hij in veel opzichten als zijn leermeester beschouwde.⁵

Pijnlijk getroffen werd Buber door het verwijt van de kant van Levinas dat zijn visie op de ontmoeting te spiritueel zou zijn. Om dit verwijt te begrijpen is het nodig iets uit te leggen over Levinas' visie op de taak van de filosofie. Levinas betwijfelt namelijk of filosofie zich moet vastleggen op haar ontologische en kentheoretische opdracht. Hij ziet daarin een eenzijdigheid die is overgenomen uit het 'Griekse' denken (met een verwijzing naar de oorsprong van de filosofie in Griekenland), en stelt de vraag of deze Griekse tendens misschien gecorrigeerd zou moeten worden door inzichten die voor het eerst in het Hebreeuws zijn geformuleerd, door Bijbelse profeten. De eerste belangstelling van deze profeten was niet het zijn (of de kosmos) maar de vraag naar het goede. Ze maakten zich bezorgd over onrecht in de samenleving, en stelden vragen over het 'goed recht' van de bestaande verhoudingen. Een verschuiving dus van het Zijn naar het Goede, van ontologie naar ethische en morele kwesties.

Deze accentverschuiving (of aardverschuiving, het is maar hoe je het bekijkt...) bepleit Levinas voor de filosofie. Het is een pleidooi voor een *primaat van de ethiek* – een voorrang voor vragen met betrekking tot goedheid en rechtvaardigheid – en het doortrekt zijn hele denken, ook zijn kritiek op Buber. In feite begint de kritiek van Levinas op Buber dan ook bij het feit dat de laatste een ontologie van de ontmoeting ontwierp. Levinas vraagt hem namelijk of dat niet eerder een *ethiek* van de ontmoeting had moeten zijn: een ethiek die opkomt in de nabijheid van de één en de ander. Daarmee daagt hij Buber uit om het ontologische perspectief los te laten en te erkennen dat de ik-jij relatie vooral

5. De belangrijkste bezwaren van Levinas tegen Buber zijn te vinden in het artikel 'Martin Buber et la théorie de la connaissance', in Emmanuel Levinas, *Noms Propres*, Paris: Fata Morgana 1976, p. 23-43, zie ook de korte gedachtewisseling tussen Buber en Levinas naar aanleiding van Levinas' bezwaren in dezelfde bundel (p. 44-48). Voor een Engelse vertaling zie E. Levinas, *Proper Names*, Stanford U.P. 1996, p 17-39.



moet worden gezien in het perspectief van goed en kwaad, recht en onrecht.

Als dit perspectief leidend wordt dan kun je niet blijven staan bij alleen de spirituele aspecten van de relatie, maar moet je ook aandacht hebben voor de hardere kanten ervan. Juist op het materiële gebied komt de menselijke kwetsbaarheid aan het licht, denk aan de gevolgen van armoede, uitbuiting en slechte huisvesting. Levinas' filosofie is een oproep om aandacht te geven aan deze concrete kanten van de relatie tot de ander. Regelmatig herinnert hij eraan dat de Bijbel concreet spreekt over de ander als 'de vreemdeling, de weduwe en de wees', en dat godsdienst bij de profeten als Jesaja en Micha in nauw verband staat met de zogenaamde 'werken van barmhartigheid'. Denk aan een passage uit Jesaja 58 waarin de vraag wordt opgeworpen wat de ware godsdienst is. Gaat het om vasten of offeren? Of betekent God dienen toch vooral: je brood delen met de hongerige, onderdak bieden aan armen zonder huis, iemand kleden die naakt rondloopt, je bekommeren om je medemens? ⁶

Als gevolg daarvan ontwikkelde Levinas een andere visie op subjectiviteit waarin nabijheid centraal staat. Subjectiviteit betekent in de filosofie meestal de aanduiding van een kenniscentrum: een eerste persoon waar alle indrukken en ervaringen tot informatie worden verwerkt. Maar voor Levinas is ik-zijn in de eerste plaats "de ander nabij zijn". Via het Franse woord voor nabijheid (*proximité*) komt in zijn teksten dan ineens de verwantschap aan het licht tussen nabijheid en naaste (*prochain*). Het gebod van de naastenliefde moet volgens Levinas dan ook begrepen worden vanuit deze nieuwe opvatting van wat subjectiviteit inhoudt. Het accent ligt niet, zoals wel eens wordt beweerd, op de zelfliefde die verondersteld is in de naastenliefde ('Heb je naast lief zoals jezelf'), maar het presenteert als zodanig een radicaal andere opvatting van wat 'ik-zijn' of 'zichzelf-zijn' betekent: "Heb je naaste lief want dat (d.w.z. *die liefde*) ben je zelf".⁷

Marilynne Robinson: mens naar Gods beeld

In het laatste venster richt ik me op het werk van Marilynne Robinson, een romanschrijfster die zich door Calvijn laat inspireren in haar visie op humaniteit. Hier komt een nieuw aspect naar voren, namelijk dat van de religieuze verbeelding. Robinson verdedigt als schrijfster de stelling dat er verbeelding nodig is om de ander te zien, en dat deze verbeelding op de juiste wijze gevoed wordt als je de ander als

6. Levinas bespreekt deze passage met name in interviews; zie bijvoorbeeld Johan Goud 'Wat men van zichzelf eist, eist men van een heilige' in: *God als raadsel. Peilingen in het spoor van Levinas*, Kampen 1992; zie met name p.177-178 en France Guwy, 'Houd van je naaste, dat is wat je zelf bent' in: *De ander in ons. Emmanuel Levinas in gesprek*, Amsterdam 2008; zie met name p. 74.

7. Zie voor een toelichting Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, p. 144-145 en Guwy, *De ander in ons*, p. 69-71.



beeld van God kunt zien.

Deze religieuze verbeelding zien we aan het werk in haar romans, waarin opvalt hoeveel aandacht ze heeft voor het innerlijk leven van haar personages. Hun levensverhaal blijkt zoveel kanten te hebben dat Robinson soms aan een personage dat in een eerder boek alleen een bijrol had later een compleet boek wijdt, alsof ze haar lezers zo de boodschap wil meegeven dat er niet slechts één, laat staan één complete toegang is tot de ander.⁸ Elk leven heeft zijn eigen binnenkant en zijn eigen sfeer, en het is telkens opnieuw de moeite waard er van dichterbij kennis mee te maken. Verbeelding speelt daarin een cruciale rol.

Niet alleen in haar romans, maar ook in haar essayistische werk valt op met hoeveel verwondering Robinson spreekt over de rijkdom en de geschakeerdheid van de menselijke geest. Ze werd op dat spoor gezet door Johannes Calvijn en Jonathan Edwards, protestantse auteurs die de geest begrijpen vanuit noties als 'ziel' en 'geweten', en die daarover spreken als over een "allerheiligst en verfijnd mysterie" dat we kunnen aantreffen "in het hart van het menselijk innerlijk".⁹ Als Robinson de hedendaagse menswetenschappen en de psychologie iets verwijt, dan is het hun neiging om die innerlijkheid te reduceren tot iets dat in essentie gedetermineerd is. Dat inmiddels overheersende perspectief belemmert ons om de werkelijkheid van de menselijke mogelijkheden te zien, wat leidt tot een devaluatie en zelfs regelrechte minachting van onszelf als een wonderlijk wezen met een innerlijk leven.

8. Dit is met name het geval in de serie die begon met *Gilead* (2004). Daarna verschenen achtereenvolgens de romans *Home* (2009), *Lila* (2014) en *Jack* (2020), waarin telkens nieuw licht wordt geworpen op personages die in *Gilead* al optraden. Robinson ontving meerdere prijzen voor haar literaire en essayistische werk, onder andere de National Humanities Award 2012 'for her grace and intellect in writing'.

9. Marilynne Robinson, *Wat doen wij hier? Over geweten, geloof, geluk en wat het betekent om te leven*. Amsterdam: Arbeiderspers 2018, p. 200. [*What are we doing here? Essays*. New York: Farrar, 2018].

10. Robinson, *Wat doen wij hier*, p. 256-7. De citaten in het aangehaalde fragment zijn afkomstig uit de *Institutie* van Calvijn.

Erkenning van dat wonder houdt voor Robinson direct verband met de gedachte dat elk mens een evenbeeld is van God. Met waardering citeert ze Johannes Calvijn die schreef dat we op zoek moeten gaan naar "het evenbeeld van God in alle mensen waaraan alle we eer en liefde verschuldigd zijn [...]". Uit deze voorstelling van de mens als evenbeeld van God volgen bij Calvijn zowel de opdracht tot naastenliefde als de erkenning van de waardigheid van elk mens. Ook als mensen een ander wegzetten als verachtelijk of waardeloos, klinkt er een tegengeluid: "de Heere", zegt Calvijn, "zal aantonen dat hij hem heeft uitverkoren om hem de schoonheid van zijn eigen evenbeeld te schenken".¹⁰ Robinson citeert deze passages uit Calvijns *Institutie* om te onderstrepen dat het erkennen van de menselijke waardigheid krachtig wordt ondersteund door het vermogen mensen te zien als geschapen naar het beeld van God en dragers van de schoonheid van dat beeld.



Bij wijze van conclusie

Tot slot ga ik nog eens na wat de vier vensters te zien hebben gegeven over de betekenis van nabijheid. We zagen dat Michel Houellebecq insisteert op het gemis aan nabijheid, en dat hij een overdosis aan markt en competitie (strijd) als oorzaak aanwijst. Hierdoor gaan we onszelf als objecten zien waarvan de prestaties vergeleken worden op een spreadsheet. Daarnaast speelden bij hem de individualisering en het verdwijnen van een christelijke 'ontologie van verbindingen' een rol. Martin Buber ontwierp een ontologie die ingaat tegen de tendens van 'verdingelijking'. Zijn uitgangspunt is dat nabijheid als ontmoeting bij uitstek zingevend is. Levinas neemt dit uitgangspunt over, maar buigt het om in de richting van ethische nabijheid. In de romans van Marilynne Robinson krijgt nabijheid de vorm van een verwonderde en trage aandacht voor het innerlijk van anderen. In haar verzet tegen objectiverende tendensen in de menswetenschappen laat ze zich inspireren door het geloofsinzicht dat mensen geschapen zijn naar het beeld van God. In alle vier vensters is er sprake van een verband tussen nabijheid en de ervaring van zin. Dat voert me terug naar de gekmankeerde nabijheid in coronatijd waarmee ik mijn verhaal begon: sinds het uitbreken van de coronapandemie hebben we, zo lijkt het, meer oog gekregen voor het feit dat de ervaring van nabijheid verbonden is met de zin-ervaring. Er is een verband tussen *zin hebben in nabijheid* en *zin ontleenen aan nabijheid*.

Zin hebben in nabijheid is alomtegenwoordig. Het is een hoopvol teken dat gesymboliseerd wordt door de winnende World Press foto die ik nu met andere ogen bekijk. Want wat is het knuffelgordijn op de foto anders dan een technologisch hulpmiddel, dat nodig was om Roza Luzia Lunardi te kunnen omarmen? Het gordijn zit ertussen maar het belemmert de omarming niet werkelijk.

Anders is het misschien gesteld met sociale media en alle andere virtuele mogelijkheden die de afgelopen tijd zijn ingezet om de problemen van de pandemie het hoofd te bieden, zoals vergaderen en overleggen met collega's via Zoom, onderwijs geven met Teams. Hier is technologie een hulpmiddel dat we inzetten om een noodtoestand zoals een wereldwijde pandemie het hoofd te bieden. De technologische middelen hebben ons verder geholpen, maar de inzet ervan blijkt ook problematische kanten te hebben. Kennelijk is er een dosis werkelijke nabijheid nodig om online activiteiten zin en betekenis te geven. Vergaderen op afstand kan periodiek een goede oplossing zijn, bijvoorbeeld uit



duurzaamheidsoverwegingen, maar van tijd tot tijd moet men elkaar toch ook weer in werkelijkheid zien. Hetzelfde geldt voor online-onderwijs: het is een mogelijkheid die in specifieke omstandigheden gebruikt kan worden, maar in het algemeen is onderwijs alleen vruchtbaar als het gepaard gaat met werkelijke ontmoetingen tussen studenten en docenten en tussen studenten onderling. Het fysieke aspect moet daarbij niet worden onderschat: de invloed van het samen doormaken van een proces, en het kunnen waarnemen van elkaars reacties op de leerstof maken een integraal deel uit van het onderwijsproces. Wanneer dat wegvalt heeft dat gevolgen voor de motivatie van deelnemers. Kennelijk is de ervaring van zin in allerlei situaties verbonden met de mogelijkheid om elkaar nabij te zijn. Dat inzicht zou ons kritisch moeten maken ten opzichte van het streven om ook in de toekomst vaker de online variant in te zetten van activiteiten die zich voorheen in de werkelijke wereld en in de werkelijke nabijheid van anderen afspeelden. Sociale media en andere online ontmoetingen kunnen ons eenzaam maken.¹¹ Echte nabijheid kunnen we niet missen omdat ze een bron is van morele betekenis. Zin in nabijheid hebben we omdat we nog altijd opleven van nabijheid, ondanks alle pogingen om ons daarvan te vervreemden.

11. Zie de treffende analyse die Cees Zweistra geeft van de moraliteit van de sociale media in *Verkeerd Verbonden. Waarom sociale media ons eenzaam maken en hoe je dit kunt voorkomen*. Utrecht: Kok Boeken-centrum 2020.



Mededelingen van de Levinas Studiering

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Moses Herzog vecht terug

Saul Bellow, de humanistische roman en de ander

Jeroen Vanheste

Het oeuvre van de Amerikaanse schrijver Saul Bellow (1915-2005) vormt een indrukwekkend voorbeeld van een humanistische bron van weerbaarheid. Bellow's werk is ten diepste humanistisch vanwege de nadruk die het legt op menselijke autonomie, groei en zingeving. Voor Bellow is de mens een zelfinterpreterend wezen dat zijn persoonlijkheid en ontwikkeling vorm geeft door de regie over zijn levensnarratief te nemen.¹ In zijn romans toont hij ons personages die geen passief slachtoffer van hun omstandigheden zijn, maar weerbare individuen die zich inspannen hun leven in eigen handen te nemen. Dit mensbeeld komt vooral op sprekende wijze naar voren in Bellow's bekendste roman *Herzog* (1964). De hoofdpersoon Moses Herzog maakt een zware crisis door, maar komt als een hernieuwde en sterkere persoon uit zijn moeilijkheden tevoorschijn na een leerproces van zelfonderzoek en heroriëntatie. In dit artikel bespreek ik de ideeën van Bellow, de manier waarop deze gestalte krijgen in *Herzog* en de betekenis daarvan als humanistische bron van weerbaarheid.² Ook geef ik enkele raakvlakken aan met het 'humanisme van de andere mens' van Levinas.

In zijn dankwoord ter gelegenheid van het ontvangen van de Nobelprijs voor de Literatuur in 1976 sprak Bellow over de ontwikkeling van het personage in de roman.³ Tot aan de tijd van de realistische roman van schrijvers als Dickens, Jane Austen en Tolstoj waren literaire personages meestal krachtige en soevereine individuen. Als zodanig kunnen ze worden beschouwd als de uitdrukking van een klassiek-humanistische visie op de mens, een visie waarin persoonlijkheid, autonomie en keuzevrijheid nog als vanzelfsprekend werden beschouwd. Maar door ontwikkelingen in zowel de wetenschap als de filosofie kwam dit mensbeeld vanaf het midden van de negentiende eeuw steeds meer onder druk te staan. Na Darwin, Marx, Nietzsche en Freud denken we anders over de mens. We zijn ons ervan bewust geworden dat we minstens ten dele bepaald worden door biologische eigenschappen en onbewuste drijfveren, en we erkennen de invloed van onze culturele, sociale en economische omgeving. In de 20e-eeuwse filosofie en wetenschap worden in denkrichtingen als het structuralisme, het post-

1. Vanzelfsprekend kan overal in dit artikel waar 'hij' of 'zijn' staat, dat ook worden gelezen als 'zij' of 'haar'.

2. Dit artikel is een ingrijpende aanpassing en uitbreiding van thema's die ook besproken worden in hoofdstuk 5 van mijn boek *Denkende romans* (Eindhoven: Damon, 2017).

3. De toespraak is opgenomen in: Saul Bellow, *There is Simply too Much to Talk About: Collected Nonfiction* (New York: Viking, 2015), 291-300.



structuralisme en de neurobiologie de humanistische axioma's van persoonlijkheid en autonomie nog heviger bekritiseerd. Volgens steeds meer filosofen en wetenschappers (hedendaagse voorbeelden zijn Daniel Dennett, Patricia Churchland en Dick Swaab, maar deze ontwikkelingen waren in Bellows tijd al in volle gang) bestaat er geen menselijk zelf als kern van wie we zijn, geen vrije wil en geen autonomie: we worden bepaald door biologische, genetische, neurologische, sociale en culturele structuren waar we niet aan kunnen ontsnappen.

In zijn Nobelprijstoespraak stelt Bellow dat als gevolg van deze ontwikkelingen ook de literatuur is veranderd. Terwijl bijvoorbeeld Pierre Bezoechov (uit Tolstojs *Oorlog en Vrede*), Ivan Karamazov (uit Dostojevski's *De Gebroeders Karamazov*) en Dorothea Brooks (uit George Eliots *Middlemarch*) sterke persoonlijkheden zijn met een behoorlijk inzicht in en controle over hun leven, zijn latere personages zoals Leopold Bloom (uit Joyce's *Ulysses*), Joseph K. (uit Kafka's *Het proces*) en Antoine Roquentin (uit Sartres *Walging*) nauwelijks in staat om hun situatie te begrijpen, laat staan deze te beïnvloeden. De naturalistische roman van auteurs als Emile Zola en Theodore Dreiser toont een andere vorm van machteloosheid: hier is een wetenschappelijke mensopvatting voelbaar, een gevoel dat we worden bepaald door onze natuurlijke aangeboren eigenschappen en sociale omgeving en dus niet aan ons lot kunnen ontsnappen. Kortom: het tijdperk van het individu was voorbij, en daarmee ook dat van de traditionele roman. Schrijvers introduceerden nieuwe uitdrukkingvormen die een menselijk zelf laten zien dat niet langer krachtig en autonoom is, maar gefragmenteerd en instabiel, een zelf dat leeft in een absurd, betekenisloos universum dat het niet kan beheersen. Het literaire modernisme van schrijvers als Kafka, Beckett en Camus gaf uitdrukking aan dit gefragmenteerde en vervreemde zelf.

Humanist tegen de stroom in

Bellow verwerpt echter met klem de 'dood van het individu' zoals die gepredikt en uitgedragen wordt door auteurs als de hierboven genoemde. "Can it be that human beings are at an end?", vraagt hij in zijn Nobelprijrede, "Is individuality really so dependent on historical and cultural conditions?"⁴ Nee, is zijn antwoord: ons denken over de mens mag dan verrijkt en verdiept zijn door de nieuwe inzichten van de wetenschap en de filosofie, maar er is beslist geen reden om aan te nemen dat persoonlijkheid en autonomie slechts ficties zijn. De mens moet zich niet laten afschaffen door modieuze theorieën, zegt hij, want hun waarheid is hooguit een

4. Bellow, *Collected Nonfiction*, 294.



partiële: “there is much more to us – we all feel it. Our very vices, our mutilations, show how rich we are in thought and culture. How much we know. How much we can feel”.⁵ Wetenschap en filosofie tonen ons een beperkt en eendimensionaal beeld van de mens, terwijl we verlangen naar “a broader, more flexible, fuller, more coherent, more comprehensive account of what we human beings are, and what this life is for”.⁶ Bellow bekritiseert de pretentie van de wetenschap dat zij als enige in staat zou zijn om de mens te begrijpen en wijst erop dat ook de literatuur en de kunsten ons heel wat kunnen leren over de menselijke conditie. Hij sprak over zichzelf als een “interpreter of the human heart” en zag zijn opdracht als schrijver als het onderzoeken van “what we human beings are, and what this life is for”.⁷ De in zekere zin parallelle invulling die Levinas geeft aan dit specifiek menselijke is die van het gewicht dat op het individuele ik rust, de oneindige verantwoordelijkheid voor de ander: het humanisme van de andere mens.⁸

Bellow wilde de ideeën van menselijke persoonlijkheid, autonomie en zelfontwikkeling verdedigen in een tijd waarin deze humanistische waarden steeds meer ter discussie gesteld werden. Hij was ervan overtuigd dat we een ‘zelf’ hebben, een persoonlijkheid die onze humaniteit vormgeeft. Levinas, die hier mee zou instemen, benadrukt daarbij vooral dat onze humaniteit een zelf veronderstelt dat het appèl van de ander kan vernemen.⁹ Natuurlijk hebben de wetenschap en filosofie overtuigend laten zien dat dit ‘zelf’ niet transparant is en in vele opzichten problematisch. Maar de conclusies die men daaraan verbonden heeft zijn veel te drastisch geweest. Er is geen reden om het individu dood te verklaren, want dat is een vorm van misantropie die alle diepte uit ons leven weghaalt.¹⁰ En erger, in relatie tot Levinas: een vorm die de verantwoordelijkheid van het zelf voor de ander onderuithaalt. De mens is niet meer wat we dachten dat hij was, dat is waar – maar het raadsel van de menselijke conditie is daarmee nog niet opgelost. De wetenschap en filosofie zijn niet in staat om het laatste woord te spreken over de meest fundamentele vragen die er zijn over de mens, vragen die te maken hebben met identiteit, betekenis en verantwoordelijkheid: “He is something. What is he? This question, it seems to me, modern writers have answered poorly [...] The mystery increases, it does not grow less”.¹¹ In feite beschouwde Bellow het als de taak van de schrijver om deze vraag, die volgens hem ten onrechte steeds meer genegeerd wordt in de moderne literatuur, weer op te pakken. In zijn werk als schrijver probeerde hij

5. Ibid., 299.

6. Ibid., 299-300.

7. Ibid., 1, 299.

8. Joachim Duyndam, & Marcel Poorthuis, *Levinas*. Reeks Kostukken Filosofie (Rotterdam: Lemniscaat, 2003, 2012).

9. Joachim Duyndam, ‘De metafysische traditie: Levinas’ in: Annet van Melle en Peter van Zilfhout (red.), *Woorden & daden* (Amsterdam: Boom, 2008) 125-170, aldaar 147.

10. Bellow, *Collected Nonfiction*, 238.

11. Ibid., 195.



de 'dood van het individu' te weerleggen en de humanistische kijk op de mens en het menselijk leven nieuw leven in te blazen.

De roman Herzog

Bellow was dus als schrijver sterk geïnteresseerd in de tijdloze vragen over de menselijke conditie en de interacties tussen een mens en diens leefwereld. Het Nobelprijsc comité prees de manier waarop hij zijn inzichten in mens en cultuur vorm gaf in romans en noemde daarbij zowel zijn "human understanding" als ook zijn "subtle analysis of contemporary culture".¹² Bekende boeken van Bellow zijn onder meer *The Adventures of Augie March*, *Mr. Sammler's Planet* en *Humboldt's Gift*, maar zijn bekendste en meest geliefde roman is zonder twijfel *Herzog*. Ondanks de complexiteit van het boek (vrijwel de gehele roman speelt zich af in Herzogs hoofd, waar herinnering, verbeelding, reflectie en analyse zich met elkaar vermengen) werd het een publieksfavoriet en een reusachtig verkoopsucces: er zijn miljoenen exemplaren van verkocht. *Herzog* is een in fictie vorm gegeven verslag van een ernstige crisis. De roman is in hoge mate gebaseerd op persoonlijke ervaringen van Bellow: het is een zelfportret waarin hij zichzelf niet spaart. Net als Moses Herzog, de hoofdpersoon in de roman, was Bellow een egocentrische man die moeilijk in de omgang was, een verre en weinig betrokken vader en een halve mislukking in de academische wereld. Altijd bezig met boeken en met ideeën, niet erg geschikt voor het dagelijkse leven. "I write from about 8AM until one, then I go out and make my mistakes", grapte hij hierover.¹³ In 1964 had Bellow net als Herzog twee echtscheidingen achter de rug en een kind met elk van zijn beide ex-vrouwen.

"Als ik gek ben, vind ik het best hoor", is de beroemde openingszin van *Herzog*.¹⁴ Moses Herzog is 47 jaar en gaat door een zware crisis. Zijn tweede huwelijk is net stukgelopen. Zijn vrouw Madeleine had achter zijn rug om een relatie met zijn beste vriend Valentine en heeft hem het huis uit gezet. Herzog heeft bij beide ex-vrouwen een kind dat hij zelden ziet, een academische loopbaan die na een veelbelovend begin in het slop is geraakt, financiële problemen, een buitenhuis met onoverzienbaar veel achterstallig onderhoud, en nog zo het een en ander. Genoeg om een mens er onder te krijgen, en Herzog heeft het dan ook bijzonder zwaar: "Zijn gezicht toonde de klappen die hij had opgelopen" (10). Hij staat op het punt om geestelijk in elkaar te storten, of is zelfs al over dat punt heen. Zijn grondstemming is er een van een diepe somberheid en hij omschrijft zijn toestand

12. James Atlas, *Bellow: A Biography* (New York: Random House, 2000), 461.

13. Ibid., 407.

14. Saul Bellow, *Herzog* (Houten: Agaton, 1987), 7. Verwijzingen naar bladzijden in de roman worden in de tekst tussen haakjes aangeduid.



meermalen als depressief. Hij lijdt aan slapeloosheid en neemt daar pillen voor, 'om zichzelf in stand te houden' (125). Die werken echter op den duur nauwelijks meer: verdoofd loopt hij rond, soms meer als een zombie dan als een mens: "Zijn ogen waren gezwollen en zijn hoofd was in slaap, maar zijn bange hart klopte sneller dan ooit" (125-126). Als gevolg van zijn insomnia voelt Herzog zich gesloopt: hij is "afgetobd, gesjocht" (314) en "verward [...] koortsachtig, gehavend" (44).

Daarnaast gaat Herzog onophoudelijk gebukt onder zware schuldgevoelens: jegens zijn eerste vrouw Daisy, die hij slecht behandeld heeft; jegens zijn kinderen, voor wie hij er nauwelijks is; jegens zijn academische roeping, die hij laat versloffen; jegens zijn familie en vrienden, die hij verwaarloost; jegens zijn vriendin Ramona, die in deze moeilijke periode heel goed voor hem is zonder dat daar iets tegenover staat; en jegens zichzelf, omdat hij terugdeinst voor de confrontatie met zijn problemen. Een karakteristieke passage is in dit verband de volgende:

Voor zijn zoon en zijn dochter was hij een liefhebbende maar slechte vader. Voor zijn ouders was hij een on dankbaar kind geweest. Voor zijn vaderland een onverschillig burger. Voor zijn broers en zusters hartelijk maar op een afstand. In gezelschap van zijn vrienden was hij te veel met zichzelf bezig. In de liefde was hij lui. In algemene vrolijkheid vervelend. Tegenover macht passief. In zijn eigen ziel ontwijkend. (11)

Herzog lijdt pijn en ziet daarbij vreselijk af: zijn hart doet "verachtelijk zeer" en hij zou het "graag een aframmeling geven, of het uit zijn borst halen" (193). Hij heeft "een verwond hart, en ammoniak op de zenuwen uitgedrogen" (232); hij laat zich "door de hele wereld [...] neerdrukken" (232) en zit zichzelf "levend op te vreten" (250). "Er zit iemand binnen in me", denkt hij, "Ik ben in zijn greep. [...] Hij zal me kapot maken" (18). Hij is bang dat hij "in stukken uiteenvalt" (19) en zou het liefst "in een schuilplaats willen kruipen, als een dier" (36). Hij ervaart zijn toestand als uitzichtloos: "ik val in de doornen van het leven, ik bloed. En dan? Ik val in de doornen van het leven, ik bloed. En daarna? Ik word gevloerd" (238). Gezien dit alles is het nauwelijks verrassend dat zich in Herzogs hoofd "een voortdurend denken aan de dood" (43) afspeelt.

Herzogs strijd

In onze tijd zal iemand in Herzogs toestand al snel kalme-



ringsmiddelen of antidepressiva voorgeschreven krijgen. Maar in de tijd waarin Bellows roman verscheen lag het accent in de psychiatrie nog op een klassieke psychoanalytische benadering: er werd vooral gezocht naar oorzaken in de persoonlijke achtergronden en levensgeschiedenis van de patiënt. Herzog heeft gesprekken met een psychiater die op die manier werkt, maar deze wordt neergezet als een schertsfiguur die meer belangstelling heeft voor Herzogs knappe ex-vrouw dan voor zijn patiënt. Ondanks het ontbreken van serieuze psychiatrische of medicamenteuze hulp weet Herzog echter uiteindelijk toch uit het dal te klimmen. Hoe doet hij dat?

Herzog weigert om zich in zelfmedelijden en desillusie te wentelen en vlucht ook niet in drank of verdovende middelen, maar gaat de confrontatie met zichzelf aan. Hij vecht terug, op een geheel eigen manier: hij schrijft obsessief brieven, “aan ieder wezen onder de zon” (7). Hij schrijft de ene brief na de andere, maar verstuurt er niet één. Aanvankelijk zijn veel van zijn brieven nogal verward. Zo schrijft hij bijvoorbeeld vreemde briefjes als “Het gerucht gaat dat er verscheidene teams Russische kosmonauten verloren zijn gegaan; gedesintegreerd, moeten we aannemen. Een heeft men horen roepen: ‘SOS – wereld SOS’” (18). Veel brieven zijn gericht aan personen in zijn eigen directe omgeving en vormen een uitlaatklep voor zijn emoties. Hij schrijft bijvoorbeeld aan zijn ex-vrouwen, zijn kinderen, schoonmoeder, psychiater, aan zichzelf (“Beste Moses E. Herzog, Sinds wanneer heb je zo’n belangstelling voor de sociale problemen in de buitenwereld?” (82)) en aan de doden (“Lieve mama. De reden waarom ik uw graf in zo lange tijd niet heb bezocht...” (19)). Andere brieven hebben een meer intellectuele inhoud en zijn gericht aan allerlei filosofen en theoretici, waaronder Montaigne, Spinoza, Kant, Nietzsche (“Ik weet dat u vindt dat hevige pijn veredelend werkt en daarin ben ik het met u eens” (365)) en Heidegger (“ik zou wel eens willen weten wat u bedoelt met ‘de val in het alledaagse’. Wanneer deed deze val zich voor?” (61)). Een derde categorie brieven heeft een spiritueel karakter en is gericht aan religieuze denkers en zelfs aan God (“Wat mijn geest niet geworsteld heeft om samenhangende betekenis [...] ik heb verlangd uw ondoorgrondelijke wil te doen, door die en u, zonder symbolen op te vatten” (373)).

Herzogs schrijven lijkt op het eerste gezicht het geraaskal van een verwarde of soms zelfs gestoorde persoon, maar is in wezen vooral een intensieve zelfanalyse, een socratisch zelfonderzoek: “Laat in het voorjaar was Herzog overmand



geraakt door de behoefte uitleg te geven [...] te rechtvaardigen, perspectief aan te brengen, te verhelderen, boete te doen” (8). Met behulp van de brieven probeert hij zijn gedachten te ordenen, zijn emoties te beheersen en zichzelf en zijn leven te herinterpreteren in een coherent verhaal. De brieven, die geleidelijk samenhangender en helderder worden, zijn een vorm van therapie. Al schrijvend zoekt Herzog naar een richting en probeert hij zichzelf opnieuw uit te vinden:

Een liefhebbende bruit – een fijngevoelige, verwende, liefhebbende man. Wie kan hem gebruiken? Waar bestaat er behoefte aan hem? Toon hem hoe hij zijn offer aan waarheid, aan orde, vrede kan brengen. O, dat geheimzinnig wezen, die Herzog! (353).

Hij lijdt, maar hij beschikt over de innerlijke reserves om zich er doorheen te slaan en is ook overtuigd dat het zijn plicht is om zich er doorheen te slaan: “Hij moest leven. Zijn opdracht vervullen, wat dat ook zijn mocht” (265).

Bellows mensbeeld

Het mensbeeld dat Bellow ons toont in zijn romans, en voor alles in *Herzog*, is uitgesproken humanistisch te noemen, ook in levinasiaanse zin. Omdat de mens in de eerste persoon primair verantwoordelijk is, is hij tot op zekere hoogte vrij om verantwoordelijkheid te *nemen* voor zijn eigen leven en zichzelf vorm te geven; (her)interpreteert voortdurend zichzelf en het verhaal van zijn leven; en is in staat tot groei en zingeving. Vooral menselijke groei is een belangrijk thema in Bellows romans. De mens is het wezen dat een levenslange verplichting heeft om zich te blijven ontwikkelen en te streven naar een ‘hogere bewustzijn’. Menselijk word je niet vanzelf, zegt Artur Sammler: “alleen het vermogen ertoe is aangeboren”.¹⁵ “Beseffen was zijn werk; diepgaand bewustzijn zijn artikel, zijn handel” (319), lezen we over Herzog, die elders uitroept: “we moeten ons verbeteren! Dat moet!” (184). Ook hier zien we een parallel met het denken van Levinas, voor wie subjectwording ‘een permanent proces’ is dat hij hypostase noemt en dat in het teken staat van de verantwoordelijkheid voor de ander.¹⁶

Veel van Bellows boeken kunnen dan ook gelezen worden als *Bildungsromans*, als verhalen van menselijke zelfontwikkeling en groei. Al in zijn debuutroman *Wachttijd* vraagt de hoofdpersoon Joseph zich af: “Hoe hoort een goed mens te leven; wat hoort hij te doen?”¹⁷ Maar Joseph slaagt er niet in de regie over zijn leven te nemen en is uiteindelijk zelfs blij

15. Saul Bellow, *Sammler's planeet* (Bussum: Agathon, 1977), 268.

16. Joachim Duyndam, ‘De metafysische traditie’, 141, 147.

17. Saul Bellow, *Wachttijd* (Rijswijk: Goossens, 1993), 32.



als hij wordt opgeroepen voor het leger en zelf geen beslissingen meer hoeft te nemen. Ook de personages in Bellow's latere romans worstelen met het vinden van hun weg in het leven. Aan het eind van zijn avonturen zegt Augie March 'dat ik altijd heb geprobeerd te worden wat ik ben'.¹⁸ In *More Die of Heartbreak* omschrijft hoofdpersoon Kenneth Trachtenberg 'the making of one's soul' als 'the only project genuinely worth undertaking'.¹⁹

Bij het mensbeeld van Bellow hoort een flinke portie scepsis ten aanzien van de wetenschappelijke en filosofische theorieën en modellen die het menselijke raadsel denken te hebben opgelost: want 'het leven van de mens is veel subtieler dan elk van die modellen' (312). Hieraan gerelateerd is de afwijzing van een rigide materialisme en determinisme: een mens wordt weliswaar beïnvloed door zijn biologische eigenschappen en sociaal-economische omgeving, maar deze kunnen hem nooit volledig bepalen. De mens valt niet uit te rekenen: hij blijft 'het ingewikkelde en duistere resultaat van aangeboren eigenschappen en de eigen geest' (179). Als Herzog in de tuin van zijn buitenhuis naar de sterren kijkt, bedenkt hij zich dat het de mens is die de materie vormt, en niet andersom:

Als hij 's nachts zijn ogen opendeed waren de sterren zo dichtbij als onstoffelijke lichamen. Vuren, natuurlijk; gasen – mineralen, hitte, atomen, maar vol verhalen om vijf uur in de morgen voor een man, die gewikkeld in zijn overjas in een hangmat ligt (7).

Bellow toont ons in zijn romans een mens die over voldoende speelruimte beschikt om de regie over zijn leven te voeren. Zeer levinasiaans is daarbij dat hij er steeds op wijst dat deze vrijheid gepaard gaat met verantwoordelijkheid, hoewel het accent bij Bellow in eerste instantie meer ligt op de verantwoordelijkheid jegens *jezelf* dan op die jegens *de ander*. Reeds in zijn debuutroman *Wachttijd* wordt dit benadrukt: "Onze menselijkheid is hetgeen waar we verantwoordelijk voor zijn, onze waardigheid, onze vrijheid".²⁰ Liever dan als machteloze slachtoffers portretteerde Bellow zijn personages dan ook als vechters. Hoe zwaar het leven ook kan zijn, zelfmedelijden of resignatie is nooit een optie: "Ik ben niet van plan een slachtoffer te worden. Ik haat de slachtofferrol", zegt Herzog tegen zijn advocaat (98). De mens heeft bronnen van weerbaarheid in zichzelf, bronnen die Herzog met succes aanboort, zoals we hierna nog zullen zien.

Bellow was zeker niet naïef optimistisch waar het betreft de

18. Saul Bellow, *De avonturen van Augie March* (Houten: Agathon, 1990), 504.

19. Saul Bellow, *More Die of Heartbreak* (New York: Delta, 1987), 155.

20. Bellow, *Wachttijd*, 149.



menselijke regie en de maakbaarheid van het leven. Zijn mensbeeld is sterk beïnvloed door de moderne wetenschap en de naoorlogse filosofie en heeft daardoor iedere naïviteit met betrekking tot de menselijke autonomie achter zich gelaten: zijn romanpersonages worden sterk gekleurd door hun natuurlijke aanleg, lichamelijke en (sociale, economische, culturele) leefwereld. Maar Bellow houdt desondanks vast aan een humanistische oriëntatie: Herzog blijft aanwezig als een individu, als een zelf dat regie uitoefent over zijn bestaan, hoe slecht dat vaak ook lukt en hoewel hij bepaald geen afgeronde en samenhangende persoon uit één stuk is. Dat laatste beseft hij zelf ook: 'de moderne persoonlijkheid is onstandvastig, verdeeld, weifelend, zonder de rotsvaste zekerheden van de [vroegere] mens' (125). Maar hoewel de individualiteit van Herzog dus geproblematiseerd wordt, blijft een bepaalde kern van zijn persoonlijkheid overeind, een kern die zoals we nu zullen zien narratief begrepen kan worden.

Narratieve identiteit: het leven als verhaal

Met zijn portret van Moses Herzog illustreert Bellow het beeld van de mens als een zichzelf interpreterend wezen, de hermeneutische antropologie die naar voren is gebracht door filosofen als Charles Taylor, Paul Ricoeur en Marya Schechtman. In deze visie wordt de mens in belangrijke mate gevormd door de manier waarop hij zichzelf en zijn wereld interpreteert. Dit interpretatieproces is sociaal en dialogisch, ingebed in onze leefwereld, dat wil zeggen in onze biografische, sociale, historische en culturele context.

Essentieel in deze visie op de mens is dat het niet zozeer draait om de vraag *wat* de mens is (bijvoorbeeld: een geheel van biologische, genetische en neurologische eigenschappen) als wel om de vraag *wie* hij is: iemand met een bepaald verleden, levend in een bepaalde sociale en culturele omgeving, met bepaalde waarden, motivaties, doelen en intenties. Een zelf is niet een object *in* de wereld, maar een perspectief *op* de wereld; en omdat een zelf geen deel uitmaakt van de waarneembare empirische werkelijkheid, kan het niet met natuurwetenschappelijke middelen bestudeerd worden. Zoals Taylor schrijft: "What it is to possess a liver or a heart is something I can define quite independently of the space of questions in which I exist for myself, but not what it is to have a self or to be a person".²¹ Ricoeur bedoelt hetzelfde als hij opmerkt dat het zelf "simply does not belong to the category of events and facts".²²

Volgens Taylor, Ricoeur en andere filosofen als Alasdair

21. Charles Taylor, *Philosophical Papers, Vol 1: Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 4.

22. Paul Ricoeur, 'Narrative Identity' in: David Wood (red.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (Londen: Routledge, 1991), 188-199, aldaar 193.



MacIntyre is er een natuurlijke manier waarop onze zelfinterpretaties vorm kunnen krijgen, namelijk door middel van verhalen. Ons zelf kan met narratieve middelen worden beschreven: we hebben een 'narratieve identiteit'. De ontwikkeling van ons menselijk zelf vindt mede plaats door de verhalen die we over onszelf vormen. Een van de redenen waarom verhalen een rol kunnen spelen bij zelfinterpretaties is dat verhalen een temporele en intentionele structuur hebben die aansluit bij die van het menselijk leven. Ricoeur zegt dat verhalen "the very structure of human acting and suffering" kunnen uitdrukken en wijst op "the inestimable value of narrative for putting our temporal experience into order".²³ Ons leven bestaat uit verhalen, zegt ook MacIntyre, en we interpreteren zowel ons eigen leven als dat van anderen op een narratieve manier: "we dream in narrative, day-dream in narrative, remember, anticipate, hope, despair, believe, doubt, plan, revise, criticize, construct, gossip, learn, hate and love by narrative".²⁴

Volgens Ricoeur bestaat onze narratieve identiteit niet alleen uit een verhaal over onszelf als individu: er is in feite sprake van een web van onderling verbonden verhalen. Ons eigen verhaal verhoudt zich tot andere verhalen, zowel 'echte' (zoals biografieën en de levensverhalen die we van anderen horen) als fictieve (zoals de verhalen in romans). Zelfinterpretatie kan steun vinden in bestaande verhalen, of deze nu historisch, biografisch of fictief zijn. Ricoeur benadrukt vooral de rol van literaire verhalen. "What would we know about love and hate without the great works of literature?", vraagt hij, en geeft als voorbeeld: "What about jealousy without Othello?"²⁵ Naar zijn mening is ons eigen verhaal altijd gerelateerd aan en betrokken op (de verhalen van) anderen.

Heel belangrijk in relatie tot het begrip narratieve identiteit is dat onze zelfinterpretatie, het verhaal van ons leven, niet alleen een *beschrijving* is die ons leven *laat zien*, maar ook een *constructie* die ons leven *vormt*. Zoals Taylor benadrukt: "language does not only serve to depict ourselves and the world, it also helps constitute our lives".²⁶ Bij het samenstellen van ons verhaal maken we bepaalde keuzes, transformeren we een aantal dingen, gebruiken we onze verbeelding en proberen we als het ware nieuwe mogelijkheden uit om het leven te verkennen. Het verhaal is zowel een metafoor voor de menselijke identiteit als een middel om die identiteit vorm te geven. We zijn zowel de lezer als de schrijver van ons eigen levensverhaal, oftewel: we *hebben* geen verhaal maar *vormen* of *zijn* een verhaal. Ricoeur omschrijft het menselijk leven daarom als een "*activity and passion in*

23. Paul Ricoeur, 'Life in Quest of Narrative' in: David Wood (red.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (Londen: Routledge, 1991), 20-33, aldaar 28, 31.

24. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 211-212.

25. Geciteerd in: Theo de Boer, 'De hermeneutiek van Ricoeur' in: Idem (red.), *Hermeneutiek* (Meppel: Boom, 1988), 90-120, aldaar 112-113.

26. Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 10.

27. Ricoeur, 'Life in Quest of Narrative', 29 (cursivering van Ricoeur).



search of a narrative".²⁷ Onze existentiële toestand is "entangled in stories", en het interpreteren en vertellen van ons leven is een manier om gehoor te geven aan Socrates' oproep om ons leven te onderzoeken.²⁸

De ruimte ontbreekt om hier in meer detail in te gaan op het idee van narratieve identiteit. Er is de laatste jaren veel over dit onderwerp geschreven, zowel door filosofen die voortbouwen op het pionierswerk van Taylor en Ricoeur, zoals Marya Schechtmann, als door critici, zoals Galen Strawson. Waar het hier om gaat is dat Bellows werk, en met name zijn roman *Herzog*, een zeer interessante illustratie vormt van de opvatting waarin de mens wordt gezien als een zichzelf interpreterend wezen met een narratieve identiteit. Deze visie is duidelijk een humanistische, zoals blijkt uit de nadruk die erin gelegd wordt op menselijk handelen, keuzemogelijkheden, verantwoordelijkheid, en levenslange groei. De onderliggende overtuiging is dat we zowel de vertolkers als de schrijvers van ons levensverhaal zijn. "Ik ben Herzog. Ik moet die man *zijn*. Er is niemand anders die het kan doen", roept Moses Herzog op een bepaald moment uit (81). Dat is waar het om gaat: de mens heeft een levenslange missie, die van het vormgeven van zijn persoonlijkheid en zijn leven, kortom van zijn menselijkheid. Dat heeft alles te maken met het op een weerbare manier in het leven staan: want weerbaarheid komt voort uit het vermogen over jezelf en je leven te oordelen en het op basis daarvan voeren van een eigen regie over dat leven, een regie die narratief begrepen kan worden.

Herzogs herstel

Hoe ziet Herzogs proces van zelfinterpretatie, zelfontwikkeling en herstel er nu uit? Essentieel daarin is dat hij zijn isolement en narcisme afschudt en zich rekenschap geeft van de andere mensen die zijn leven hebben gevormd. In het begin van zijn crisis zondert Herzog zich af van alles en iedereen: hij is woedend op degenen die hem hebben verraden en trekt zich terug in boeken en het schrijven van brieven. Maar hoewel dat hem helpt om zijn emoties te kanaliseren, vormt het op zichzelf nog geen oplossing. Bellow steekt in feite zelfs juist de draak met alle geleerdheid en geschrijf van Herzog. In een essay schreef hij daarover: "I meant the novel to show how little strength 'higher education' had to offer a troubled man. In the end he is aware that he has had no education in the conduct of life".²⁹

Herzog laat dus geleidelijk zijn ijdelheid en zelfgenoegzaamheid een beetje varen. Hij is, hoewel niet onsympa-

28. Ibid., 30-31.

29. Bellow, *Collected Nonfiction*, 355. Ook in een interview voor *Paris Review* liet Bellow zich uit in deze zin: "To me, a significant theme of *Herzog* is the imprisonment of the individual in a shameful and impotent privacy [...] he comes to realize at last that what he considered his intellectual "privilege" has proved to be another form of bondage". Geciteerd in: Saul Bellow, Gloria Cronin en Ben Siegel (red.), *Conversations with Saul Bellow* (Jackson: University Press of Mississippi, 1994), 73.



thiek, een egocentrische man, weinig betrokken bij zijn kinderen, familie en vrienden en lastig in de omgang. Hij is veeleisend, wantrouwig, opvliegend, aanmatigend, somber, een piekeraar, ijdel, masochistisch: geen makkelijke man om mee te leven. Hij realiseert zich dat ook en vindt dat hij in dit opzicht rekenschap moet afleggen: "Hij leed pijn. Dat moest ook. Heel goed" (266). Belangrijker nog dan de boeken en brieven is daarom voor Herzog het terugdenken aan zijn jeugd in de armoedige en bouwvallige Napoleon Street in Chicago, waar zijn moeder stierf aan kanker toen hij 16 jaar was en zijn vader het ene mislukte baantje na het andere had. De herinneringen aan de band die hij had met zijn ouders, broers en jeugdvrienden en aan het leven in de stad en de gemeenschap van toen, vormen een belangrijke bouwsteen bij het beter begrijpen en vervolgens wederopbouwen van zichzelf. "Ik ben nog steeds slaaf van papa's pijn" (173), bedenkt Herzog zich bijvoorbeeld. Hij begint langzaam te begrijpen dat zijn verhaal verbonden is met dat van zijn verleden en ook met de verhalen van anderen, en beetje bij beetje herstelt hij de relaties met de mensen om hem heen. Langzaam maar zeker schemert de ander door zijn afweer heen.

Dankzij dit proces van herinneren, zelfreflectie en brieven schrijven vergroot Herzogs inzicht in zichzelf en zijn fouten. Geleidelijk gaat hij daarbij zelfs iets milder denken over zijn ex-vrouw Madeleine en haar minnaar Valentine en kan hij ook hun goede kanten zien. Meer in het algemeen wordt hij langzaam wat minder door zichzelf in beslag genomen en doorziet hij zijn vroegere zelfmedelijden en zelfoverschatting beter:

Herzog glimlachte om [...] zijn vroegere leven, om Herzog het slachtoffer [...] Herzog de man waar de wereld op steunde als het ging om enig intellectueel werk, om de geschiedenis te veranderen, de ontwikkeling van de beschaving te beïnvloeden (123).

Tegen het einde van de roman hervindt hij de aansluiting met de buitenwereld: met zijn broer Will, zijn vriendin Ramona en enkele bewoners uit de buurt. Hij beseft hoeveel hij van zijn twee kinderen houdt en bedenkt: "een mens heeft het geluk niet nodig voor *zichzelf*" (332). Hij neemt zich voor om een actievere vader te zijn en lijkt ook een hernieuwde band te vinden met de natuur. Op het einde van de roman ligt Herzog op de bank in zijn verwilderde buitenhuis. Hij wacht op Ramona en bedenkt dat hij klaar is met brieven



schrijven. “Op het ogenblik had hij voor niemand een bericht. Niets. Geen woord meer” (391). Hij heeft een begin gemaakt met het doorbreken van zijn eenzelligheid en het terugkeren in de wereld.

Bellow en de humanistische roman

Herzog is een sterke persoonlijkheid, een zelf dat een zekere regie uitoefent over zijn leven of dat in elk geval probeert – maar tegelijkertijd is hij volledig anders dan de helden in de traditionele realistische roman. Hij is geen afgeronde en samenhangende persoon uit één stuk, maar een complex individu dat bestaat uit een web van verhalen, verhalen waarvan sommige meer uit zijn verbeelding dan uit de werkelijkheid komen. Bellow's mensbeeld komt voort uit een eigentijds humanisme dat is beïnvloed door de hedendaagse wetenschap en filosofie, maar zonder onnodig pessimistische en anti-humanistische conclusies te trekken. Bellow heeft het geloof in de menselijke keuzevrijheid en groei, in de menselijke opdracht om zoveel mogelijk de auteur van het verhaal van je leven te worden, niet overboord gegooid; hij verwerpt materialistische opvattingen van de mens voor zover deze reductief en deterministisch zijn.

Moses Herzog voelt de noodzaak om het verhaal van zijn leven te herinterpreteren en zichzelf opnieuw uit te vinden. Het is een zware opdracht, en hij ervaart de “grote, verpletterende last van persoonlijkheid en zelfontwikkeling”(110). Maar er is geen ontkomen aan: want ieder mens heeft zijn bestemming en Herzog voelt dat er “iets groots is, iets waarin zijn wezen, en alle wezens, kunnen opgaan”, een opdracht die vervuld moet worden:

Mijn gedragspatroon duidt aan dat er een barrière is waartegen ik van het begin af aan heb staan duwen, mijn hele leven tegen geduwd heb, in de overtuiging dat het noodzakelijk is om te duwen, en dat er een resultaat moest zijn. Misschien zou ik er eventueel doorheen kunnen komen. Ik moet altijd een dergelijk idee hebben gehad. Is het geloof? (266)

Bellow schreef in een tijd waarin de humanistische mensopvatting onder zware druk was komen te staan, vanwege de hierboven genoemde ontwikkelingen in de filosofie en de wetenschap. Als gevolg van deze gewijzigde perceptie van de mens veranderde ook de roman, waarin nu fragmentatie, vervreemding en zinloosheid de toon gingen aangeven. Het soevereine individu verdween eruit, of werd althans de uitzondering. Maar zoals we hebben gezien, verwierp Bellow

30. Michael Glenday, *Saul Bellow and the Decline of Humanism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1990), 159.



zowel de doodverklaring van het individu als ook de literatuur die een uitdrukking was van deze doodverklaring. "According to the latest from Paris and London, there is no person. According to Bertrand Russell, 'I' is a grammatical expression. According to Sartre there are no essences, and therefore no human nature", aldus een ironische Herzog in een conceptversie van de roman.³⁰ Bellow heeft zich nooit aangesloten bij stromingen als het existentialisme, absurdisme, estheticisme of latere postmodernisme. Steeds opnieuw verwierp hij de proclamatie van de 'dood van het individu', bijvoorbeeld ook in zijn belangrijke essay 'The Writer as a Moralist':

Writers of genius in the twentieth century (Paul Valéry, D.H. Lawrence, James Joyce among others) have made us question the stability of the experiencing self, have dissolved it in intellect or in instinct, in the common life of the species, in dream and in myth, and all together have made us aware that the sovereign individual, that tight entity whose fortunes, passions and moral problems filled the pages of novels (and of historical studies as well) was simply a fabrication, the product of a multitude of interests and influences and of our ignorance of physics, psychology and our social class divisions.³¹

Bellow bekritiseert deze zienswijze en wijst hij 'the negative tradition in literature' af. Hij pleit juist voor een herwaardering van het autonome individu in de roman en, daarmee samenhangend, voor de ethische betekenis van literatuur: "I believe the moral function cannot be divorced from art".³² Onder de morele functie van literatuur verstaat Bellow niet het oplepelen van morele lesjes, maar het nadenken over het zinvolle menselijke leven: "In what form shall life be justified? That is the essence of the moral question".³³ Dus in plaats van zich aan te sluiten bij het koor van degenen die de dood van het individu verkondigen in zowel het leven als de roman, blaast Bellow het individu in zijn romans nieuw leven in. Hij toont ons het voorbeeld van Moses Herzog om zijn opvatting over de mens te illustreren als een zichzelf en zijn leven interpreterend wezen dat die zelfinterpretatie vormgeeft met behulp van verhalen. Herzog herinterpreteert zijn jeugd, zijn relaties, zijn werk en zijn verlangens en ambities, wat uiteindelijk de weg vrijmaakt om aan zijn ellende te ontsnappen.

Moses Herzog als weerbaar mensch

Bellows ideeën en romans, en het beeld dat hij in deze schetst van de menselijke conditie, zijn buitengewoon be-

31. *Collected Nonfiction*, 161.

32. *Collected Nonfiction*, 162, 164.

33. *Collected Nonfiction*, 165.



langwekkend voor het humanistische denken. Zijn mensbeeld is optimistisch: door zijn nadruk op de betekenis van autonomie, zelfonderzoek en groei toont hij ons een weerbare mens. Bellow is daarbij kritisch op een cultuur die volgens hem de weerbaarheid van mensen vermindert door te doen alsof persoonlijke autonomie en speelruimte niet veel meer zijn dan ficties omdat wij gedetermineerd zouden worden door onze sociaal-economische omstandigheden of door onze biologische, genetische en neurologische eigenschappen (bijvoorbeeld: 'wij zijn ons brein'). De zeer stimulerende opdracht die Bellow daar tegenoverstelde in zijn werk, is die van het bewaren van een bepaalde mensopvatting en levensovertuiging. "The kind of life that is represented in the books I read (and perhaps some that I wrote) had been exhausted", schreef hij daarover in een brief.³⁴ De door Bellow uitgedragen mensopvatting komt voort uit een bepaald geloof in de mens, en dit geloof in de mens hangt samen met liefde voor die mens: "this caring or believing or love alone matter".³⁵ Dat is de reden waarom het Nobel-prijsc comité hem prees voor "holding on to the realm of values in which man becomes human".³⁶ In zijn Nobelprijstoespraak gebruikte Bellow een mooie metafoor die zeer goed bij zijn overtuigingen aansluit: hij verwees naar een onvoltooid beeld van Michelangelo waarin we iemand zien worstelen om uit een blok marmer te komen. Zijn we alleen maar materie, zo lijkt de vraag, of kunnen we losbreken uit deze materie? Als humanist geloofde Bellow dat de mens inderdaad in staat is om tevoorschijn te komen uit de materie waaruit hij is gemaakt, en als schrijver gaf hij uitdrukking aan dat geloof.

Paul Ricoeur zei dat het menselijke leven een tekst is, en dat het onze opdracht is geleidelijk te ontdekken dat we zelf de auteur zijn van die tekst. In deze zienswijze wordt de menselijke vrijheid en weerbaarheid opgevat als de mogelijkheid van regievoering, groei, levinasiaanse verantwoordelijkheid en daarmee ook persoonlijke zingeving. Bellows werk vormt een inspirerend voorbeeld daarvan: zoals Moses Herzog bronnen voor weerbaarheid vindt in zichzelf, zo kunnen wij als lezers bronnen van weerbaarheid vinden in Bellows werk. Moses Herzog toont ons wat het betekent om 'een menselijk wezen, een mensch' (98) te zijn: het is onze levenslange missie om de auteur te worden van het verhaal van ons leven en op die manier tevoorschijn te komen uit de materie waarvan we zijn gemaakt.

Gebruikte literatuur

Atlas, James, *Bellow. A Biography* (New York: Random

34. Atlas, *A Biography*, 439.

35. *Collected Nonfiction*, 91.

36. *Ibid.*, 461.



House, 2000).

Bellow, Saul, Gloria Cronin en Ben Siegel (red.), *Conversations with Saul Bellow* (Jackson: University Press of Mississippi, 1994).

Bellow, Saul, *De avonturen van Augie March* (Houten: Agathon, 1990).

Bellow, Saul, *Herzog* (Houten: Agathon, 1987).

Bellow, Saul, *More Die of Heartbreak* (New York: Delta, 1987).

Bellow, Saul, *Sammler's planeet* (Bussum: Agathon, 1977).

Bellow, Saul, *There Is Simply too Much to Talk About: Collected Nonfiction* (New York: Viking, 2015).

Bellow, Saul, *Wachttijd* (Rijswijk: Goossens, 1993).

De Boer, Theo, 'De hermeneutiek van Ricoeur' in: Ibid. (red.), *Hermeneutiek* (Meppel: Boom, 1988), 90-120.

Duyndam, Joachim & Marcel Poorthuis, *Levinas*. Serie Kopstukken Filosofie. Rotterdam: Lemniscaat, 2003.

Duyndam, Joachim, 'De metafysische traditie: Levinas' in: Annet van Melle en Peter van Zilfhout (red.), *Woorden & daden* (Amsterdam: Boom, 2008) 125-170.

Glenday, Michael, *Saul Bellow and the Decline of Humanism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1990).

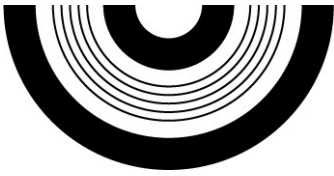
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).

Ricoeur, Paul, 'Life in Quest of Narrative' in: David Wood (red.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (Londen: Routledge, 1991), 20-33.

Ricoeur, Paul, 'Narrative Identity' in: David Wood (red.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (Londen: Routledge, 1991), 188-199.

Taylor, Charles, *Philosophical Papers, Vol 1: Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Taylor, Charles, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).



Levinas Studiekring

Vanheste, Jeroen, *Denkende romans* (Eindhoven: Damon, 2017).



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Recensie

Tijd als Kwetsbaarheid in de Filosofie van Levinas.
Door Jan Keij. 276 p., Amsterdam: Boom, 2021, €
27,90 (paperback), € 17,50 (e-book).

Martine Berenpas

Als er iets is wat de coronacrisis ons heeft geleerd dan is het dat tijd soms eindeloos kan duren, met name als we geconfronteerd worden met een situatie waarop we nauwelijks grip hebben. Meer dan ooit worden we geconfronteerd met de tijd als kwetsbare en onzekere factor waarin geen enkele berekening of pakket aan maatregelen ons een garantie geeft over de manier waarop het virus zich zal verspreiden en ontwikkelen.

De tijd als kwetsbaarheid is bij uitstek het thema in het denken en werk van Emmanuel Levinas (1906-1995), waarin kwetsbaarheid verbonden wordt aan sterfelijkheid, vergankelijkheid en de mogelijkheid om geraakt te worden. In zijn nieuwe boek *Tijd als Kwetsbaarheid*, probeert Levinas-kenner Jan Keij (1948) de tijd als kwetsbaarheid te verbinden aan het mens-zijn zelf, omdat juist deze kwetsbaarheid ervoor zorgt dat het leven het waard is geleefd te worden.

Keij is daarbij alert op de vertaalslag die nodig is om het rijke, maar ingewikkelde denken van Levinas voor een breed publiek toegankelijk te maken. Hij gebruikt daarvoor niet alleen zijn eigen interpretaties, maar tevens een breed scala aan citaten uit diverse literaire werken. Toch is het uiteindelijk Keij's eigen interpretatie die het boek zo waardevol maakt, en dat is met name te danken aan de manier waarop hij de verschillende facetten van het denken van Levinas met de tijdelijkheid verbindt. Het boek heeft bovendien een goede opbouw, waardoor de lezer stapje voor stapje ontdekt hoe de kwetsbaarheid bij uitstek verbonden is met de tijdelijkheid van het menselijke bestaan en als voorwaarde geldt voor het ethisch handelen.

Hoewel Levinas bekend staat om zijn denken over de relatie tot de ander, een relatie die ethisch van aard is en die gelijk staat aan het trauma van de oneindige verantwoordelijkheid voor de ander, is het leven voor hem in de kern *genieten*. Zoals Keij het prachtig zegt: "De sensatie, het gevoel van genieten, geeft het leven een *sensationele* waarde." (p. 17) De mens wordt gevoed door de wereld, voelt de warme zon op zijn gezicht, proeft de smaak van verse munt en ervaart



in het genieten een 'surplus aan geluk', een 'surplus' dat hem toekomt. Het genieten staat gelijk aan de hechting aan het leven, het leven dat *er is voor mij*, een leven waarin de bevrediging van mijn behoeften centraal staat. Toch ligt er in het genieten tevens een kwetsbaarheid verscholen: het genieten kan immers onderbroken worden omdat de zon niet schijnt, of omdat er geen voedsel voorhanden is.

Het genieten duidt op een *onafhankelijke afhankelijkheid* die in de kwetsbaarheid oplicht, een kwetsbaarheid die tevens de gevoeligheid van de mens voor het appèl van de ander mogelijk maakt. De kwetsbaarheid initieert daarmee de tijd: ware onafhankelijkheid vooronderstelt dat het ik telkens een begin is; een begin echter dat door de afhankelijkheid telkens tenietgedaan wordt.

Het levende heden, stelt Keij, is voor Levinas per definitie contradictoir; het duidt op een *differentiedenken* in plaats van *overeenstemmingsdenken*. Het denken van Levinas over de tijd, het denken van het ik en de ander, is een denken dat niet begrepen kan worden vanuit de tijd als gemeenschappelijk gedeeld meetinstrument, maar dat de tijd markeert als absoluut gebonden aan een uniek bestaan. Tijd markeert, volgens Levinas, daarmee het absolute verschil tussen het ik en de ander. Tijd wordt daarmee gedefinieerd als het "samengaan, maar niet samenvallen van onafhankelijkheid met afhankelijkheid." (p. 93) Een onafhankelijke afhankelijkheid waarin het subject het absolute begin markeert van het "nu". Dit absolute begin is bij Levinas ook het begin van het bewuste subject: het subject komt op vanuit het anonieme zijn door een contract aan te gaan met de existentie, waardoor het subject zijn uniciteit bevestigt. Dit 'gevoelsbewustzijn' dat Levinas analyseert, is een belangrijke correctie op Heidegger, die het *Dasein* altijd al in de wereld plaatste en daarmee *Dasein's* tijdelijkheid gelijkstelde aan de gemeenschappelijke, universele tijd. Pas vanuit dit gevoelsbewustzijn kunnen het voorstellend bewustzijn en het reflecterend bewustzijn voortkomen: omdat het subject een radicaal afgescheiden zijnde is, kan het zich vervolgens terugtrekken van de wereld en de betekenisvolle wereld via de taal in ontvangst nemen. Wat Levinas hier tevens laat zien is dat de betekenisvolle wereld aan mij gegeven wordt door de *ander*; het zijn-in-de-wereld verwijst naar anderen die aan mij vooraf zijn gegaan. De mens is daarmee altijd al gericht op anderen, een gevoeligheid die de mens van nature bezit.

De ethische relatie is voor Levinas de gevoeligheid van het

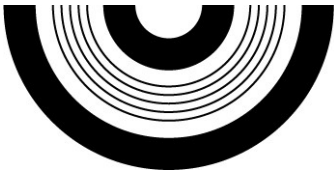


zelf voor het lijden van de ander. Het ethische moment is het moment waarin ik betrokken word op de ander zonder dat het ik daar vrijelijk voor kiest. De aanwezigheid van de ander appelleert aan ieder van ons op een indringende en directe manier; Levinas spreekt daarom dan ook van een *ethische gevoeligheid* voor de ander. Keij laat zien dat Levinas hieraan de conclusie verbindt dat deze ethische gevoeligheid niet alleen voorafgaat aan het denken, maar dat zij dit denken zelfs mogelijk maakt. De dualiteit van het zelf die tot uitdrukking komt in de pre-reflectieve ethische gevoeligheid voor de ander (*het zijn-voor-de-ander*) en anderzijds het reflectieve bewustzijn dat daaruit voortkomt (*het zijn-voor-zichzelf*) markeert de asymmetrische relatie tussen ik en de ander; het stelt immers dat *het zijn-voor-de-ander* primair is.

Tijd is het medium waarin de ethische gevoeligheid en het reflecterend bewustzijn kunnen samenkomen in wat Keij noemt het “existentiële, intersubjectieve bestaan-in-de-wereld”. Het is enerzijds het “microniveau” van het leven als heden als het “macroniveau” van de ethische relatie met de ander. De tijd markeert daarmee bij uitstek de onafhankelijkheid en de afhankelijkheid van de mens.

In het laatste deel van het boek gaat Keij in op de tijd als vruchtbaarheid, waarin hij de rol van de vruchtbaarheid in het denken van Levinas reduceert tot “het bezeten zijn van de ander omdat je diegene niet bezit” (p. 230). Keij geeft naar mijn mening in dit hoofdstuk te weinig aandacht aan de rol die het vaderschap en de geboorte van de zoon spelen in relatie tot de tijd. Daarnaast gaat Keij nauwelijks in op de structuur van het vrouwelijke (*het feminiene*) en de manier waarop de erotiek voor Levinas verwijst naar ‘voorbij het gelaat’. Juist deze verwijzing roept vragen op hoe de erotiek en het vrouwelijke zich verhouden tot de tijd. De erotiek, de vruchtbaarheid en vaderschap zijn thema’s in het denken van Levinas die nauw met elkaar verweven zijn en die essentieel zijn in het begrijpen van vrijheid en tijd, en waaraan Keij in zijn boek onvoldoende aandacht besteedt.

Het boek is een aanrader voor lezers die geïnteresseerd zijn in de relatie tussen ethiek en tijd, en geeft een goed overzicht van de diepte van het denken van Levinas over de relatie met de ander. Keij is daarbij op zijn best als hij zelf aan het woord is, al beroept Keij zich met name op zijn eigen werk en geeft weinig aandacht aan de academische discussies en standpunten van andere Levinas’ kenners. Juist omdat Keij de dialoog met andere Levinas’ kenners niet aan-



gaat, neemt Keij geen kritische houding aan ten aanzien van zijn eigen interpretaties. Keij gebruikt in zijn boek met name citaten uit literaire romans om zijn interpretaties te verduidelijken. Hoewel de vele citaten uit literaire romans soms verduidelijking geven over wat er bedoeld wordt, schiet Jan Keij daarnaast in het gebruik van literaire citaten wat mij betreft door, waardoor het soms lijkt alsof hij met name de vruchtbaarheid van de literaire roman over de tijd onder de aandacht wil brengen.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Recensie

Anja Machielse & Rudy Schreijnders (red.), *Opinitis. Het (on)vermogen tot zelfstandig oordelen*. Amsterdam, Humanistic University Press, imprint van Uitgeverij SWP, 2021, 236 p., €32,90.

Johannes de Wit

Bij wijze van afsluiting van de periode dat Joachim Duyndam hoogleraar is geweest aan de Universiteit voor Humanistiek verscheen de essaybundel *Opinitis. Het (on)vermogen tot zelfstandig oordelen*. Centraal in deze bundel staat geestelijke weerbaarheid als voorwaarde voor de vorming van het oordeel. Verschillende thema's komen naar voren, bijvoorbeeld de autonomie van het oordeelvormende individu, het mimetische karakter van de mening en het verschil tussen een oordeel en het vaststellen van feiten. De bijdragen zijn geschreven door mensen met verschillende achtergronden: van academische filosofen tot grafische vormgevers. Onder hen bevinden zich ook onze hoofdredacteurs Joachim Duyndam en Renée van Riessen.

Hoewel ze in het alledaagse spraakgebruik nog wel eens als synoniemen gebruikt worden, zijn 'oordeel' en 'mening' niet hetzelfde. Beide zijn uitspraken over een bepaalde zaak, maar het oordeel onderscheidt zich van de mening door zijn goede onderbouwing en zelfstandigheid. De titel van de bundel '*Opinitis*' verwijst naar de stortvloed van meningen te midden waarvan het individu tegenwoordig tot een oordeel moet komen. De grote verscheidenheid aan geluiden maakt het echter niet per se gemakkelijker om een standpunt te kiezen. Zo wordt er op sociale media nauwelijks een onderbouwing van de daar rondgaande meningen gegeven. Hetzelfde geldt voor talkshows, waar vaak veel gasten zijn en daardoor weinig tijd per onderwerp. Daarnaast wordt het individu gevraagd om over zo veel onderwerpen een mening te vormen dat een degelijke onderbouwing voor elke mening een haast onmogelijke opgave wordt. Kortom, de mening is overal en het vormen van een oordeel is allesbehalve gemakkelijk.

Moeten we, om de invloed van meningen in te dammen en het oordeel veilig te stellen, de (sociale) media en ons gebruik daarvan reguleren? Dit is de suggestie van Marc Josten en Mariëlle Schuurman. Michael Elias en Marcel Poorthuis vragen zich echter af of dit het probleem oplost. Het probleem van de veelheid aan meningen en ons onvermogen



om daarmee om te gaan is namelijk niet nieuw. Het is nooit gemakkelijk geweest om zelfstandig te oordelen, zo stellen Elias en Poorthuis. Zij grijpen terug op René Girards mimetische theorie over het menselijk verlangen en wijzen op de manier waarop de mens zich altijd al ikt aan anderen: “Zonder mimesis [of nabootsing] is het bestaan van mensen ondenkbaar: wanneer we daar ... naar kijken is evident dat vrijwel elk woord dat we uitspreken niet van onszelf is” (p. 176). Poorthuis en Elias volgen Girard in zijn overtuiging dat het inzicht in dit mimetisch mechanisme maakt dat men er beter weerstand tegen kan bieden. Wanneer je je namelijk bewust wordt van het meningencircus waar je zelf ook tot behoort, ontstaat er ruimte om er weerstand aan te bieden. Deze weerbaarheid is nodig om tot de zelfstandigheid te komen die het oordeel fundeert.

Leonie Breebaart en Joachim Duyndam reiken deugden aan die onze weerbaarheid vergroten. Aan de hand van Hannah Arendt's werk beargumenteert Breebaart dat we een onderscheid moeten handhaven tussen 'het is'- en 'het bevalt me'-uitspraken. De eerste kunnen we toetsen aan de feiten, de tweede – de meningen – moeten getoetst worden aan drie deugden om een oordeel te worden: bescheidenheid, moed en authenticiteit; “Weet ik waarover ik schrijf? ... Durf ik te staan voor mijn standpunt? ... En ten derde: meen ik werkelijk wat ik schrijf?” (p. 23) Zonder deze toetsing zijn zulke uitspraken slechts meningen. Duyndam benadrukt de rol die voorbeeldfiguren hierin spelen. Hun situatie is nooit exact de onze, maar de deugden waar zij blijk van geven in hun handelen kunnen ons wel leiden in de interpretatie van onze eigen situatie. De deugden maken ons geestelijk weerbaar tegen de druk die op ons inwerkt. Voor deze eigenheid en zelfstandigheid is ook moed benodigd, begrepen als aristotelische deugd.

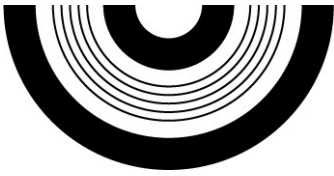
Ook de politiek kan begrepen worden als slijpsteen van het oordeel. Paul van Tongeren komt dichtbij Arendt als hij op basis van Aristoteles' *Politica* een onderscheid tussen *feiten* en *oordelen* stelt. Feiten kun je slechts vaststellen, een oordeel is echter een uitspraak over wat de feiten betekenen: “In plaats van te denken dat de feiten ‘voor zich spreken’, moeten we eerder aannemen dat de feiten op zich, dat wil zeggen los van onze interpretatie van de betekenis, stom zijn, niets zeggen.” (p. 210) Het voorwerp van het oordeel is de betekenis, en deze kan niet worden getoetst aan de feiten want er is geen feitelijkheid zonder betekenis. (p. 215) Zonder een mogelijk beroep op feitelijkheid is er geen gedeelde grond om onze oordelen op te baseren. Hoe komen we uit



deze impasse? Aristoteles biedt uitkomst: de politiek, begrepen als kunst van het gesprek, waarborgt de gedeelde betekenis. Duyndam sluit zich hierbij aan: "In een open betekenisgemeenschap is het gezag van een zelfstandig oordeel principieel bediscussieerbaar" (p. 231). De interpretatie van de betekenis van de feiten, het oordeel, kan worden getoetst en zo worden onderscheiden van de mening.

Er is echter een geval waarin ook het politieke gesprek te kort schiet: wanneer we een ethisch oordeel vellen. De beste uitwerking daarvan vinden we mijns inziens in de bijdrage van Van Riessen. Zij beroept zich ook op Arendt: deze schrijft dat oordelen het realiseren van het denken in de werkelijkheid is. Het oordelen komt dus voort uit een kritisch denken dat volgens Arendt op zijn beurt niet te scheiden is van een moreel bewustzijn. Dit geweten is niet te toetsen aan de feiten, maar kan zich evenmin toetsen aan de publieke opinie, want de meerderheid heeft niet altijd gelijk in morele kwesties. Het politieke domein als domein waarin een moreel bewustzijn tot stand komt, heeft voor Arendt aan geloofwaardigheid ingeboet na het nazisme. Arendt plaatst de toets uiteindelijk in het individu dat zich de vraag stelt: 'Kan *ik* dit doen?' Hier ziet Van Riessen een probleem bij Arendt: wat als het geweten dan wél het kwade voorschrijft? Dat is niet onmogelijk. Hoe moreel is dit individuele geweten? Levinas, die het geweten juist als een breuk van het denken voorstelt, biedt uitkomst. Het morele oordeel vindt zijn fundament in het geweten dat tot stand komt in een confrontatie met de Ander. "In dit 'onderwijs', dat een gesprek tussen ongelijken is, ontstaat volgens Levinas het morele bewustzijn, dat morele oordeelsvorming mogelijk maakt." (p. 164) Het verschil met Aristoteles is dat de Ander niet mijn gelijke is in dit gesprek. Door het oordeel van de Ander wordt het denken pas moreel geweten, omdat het een ijkpunt buiten zichzelf krijgt.

Opinitis is een bundel met goed te lezen essays die toegespitst zijn op de problematiek van het oordelen. Ik heb ze niet allemaal kunnen bespreken, maar bovenstaande geeft een goede indruk van het geheel. De taal en opzet van de essays is vrij toegankelijk, waardoor de essays een fijne kennismaking vormen met het denken over deze thema's van grote namen als Aristoteles, Arendt, Girard en Levinas. De thematiek is uiterst relevant en de essays wierpen direct een interessant licht op de meningen die ikzelf en anderen om mij heen uiten. Soms was het echter wel lastig om de onderlinge samenhang tussen de bijdragen te volgen. Maar het blijft een aanrader voor iedereen die zich niet neer wil



Levinas Studiekring

leggen bij de uitspraak 'meningen zijn subjectief en feiten objectief'.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Recensie

***Verkeerd verbonden. Waarom sociale media ons eenzaam maken en hoe je dit kunt voorkomen.* Door Cees Zweistra. 143 p., Utrecht: Kok Boekencentrum Uitgevers, 2020, €16,99.**

Martine Berenpas

In de tijd vóór het bestaan van de smartphone overkwam het je nog weleens dat je de telefoon opnam en de persoon aan de andere kant van de lijn “verkeerd verbonden” mompelde. *Verkeerd verbonden* is ook de treffende titel van het boek van Cees Zweistra waarin hij stelt dat ondanks het gegeven dat we op ieder moment contact met de ander kunnen maken, dit contact toch de eenzaamheid kan aanwakkeren. We zijn meer dan ooit verbonden met elkaar, maar, zo stelt Zweistra, we zijn verkeerd verbonden, we hebben geen wezenlijk, betekenisvol contact met de ander. Het boek is gebaseerd op Zweistra’s proefschrift *Closing the Empathy Gap* waarin hij de relatie tussen zelf en de ander doordenkt vanuit de opkomst van de technologie. Omdat Zweistra in zijn dissertatie het gedachtegoed van Levinas gebruikt om de kloof tussen het zelf en de ander te doordenken, zal ik in deze recensie het boek *Verkeerd verbonden* aanvullen met inzichten uit Zweistra’s dissertatie.

Vandaag de dag zijn we dankzij de technologie meer dan ooit verbonden met elkaar. Of je nu contact wil hebben met je buurman of met je tante uit China, je hoeft maar je smartphone te pakken en je kunt de ander waar dan ook bereiken. Het lijkt dan ook bijna onmogelijk om je nog eenzaam te voelen; je kunt immers via telefoon of computer direct contact zoeken met anderen. Toch lijkt de eenzaamheid in onze tijd juist toe te nemen. Eenzaamheid is niet enkel een probleem onder ouderen; ook jongeren voelen zich steeds vaker alleen, een eenzaamheid die in toenemende mate in verband wordt gebracht met het gebruik van sociale media. Er is namelijk een risico dat we het fysieke persoonlijke contact vervangen door oppervlakkig online contact. Sinds de coronacrisis is dit risico groter geworden, omdat jonge mensen elkaar minder kunnen treffen in uitgaansgelegenheden en sportclubs. Zweistra stelt dat de techniek de neiging heeft om de relatie tussen het zelf en de ander te verstoren, waardoor onze samenleving steeds meer fragmenteert. Zweistra gaat in zijn boek en in zijn dis-



sertatie met name in op de vraag waarom technologie geen daadwerkelijke dialoog kan faciliteren, en komt tot de conclusie dat online contacten het gevoel van eenzaamheid nauwelijks kunnen doorbreken.

Contact met de ander is een eerste levensbehoefte voor ieder mens; we willen gezien worden door de ander, erkenning krijgen, de aanwezigheid van de ander voelen. “Praten”, stelt Zweistra “is zoiets als eten en ademen. Het is een eerste levensbehoefte. Zonder aanspraak vervallen we tot mompelen, tegen de hond of tegen de parkiet en uiteindelijk tegen niemand meer.” (p. 10) Eenzaamheid betekent geen weerklank vinden, het is niet alleen het gemis van de ander maar met name het telkens teruggeworpen worden op jezelf wat de eenzaamheid karakteriseert. Om de eenzaamheid te begrijpen, maakt Zweistra een onderscheid tussen sociale, existentiële en emotionele eenzaamheid. De existentiële component verwijst naar de eenzaamheid als het gevoel alleen te staan, iets dat je kan overvallen te midden van een groep mensen. De sociale component verwijst naar het gemis dat wij kunnen ervaren wanneer er niemand aanwezig is om onze ervaringen mee te delen. De emotionele component is het gemis aan een betekenisvolle relatie met de ander. Door het gemis van een betekenisvolle relatie met de ander, het gemis van een hechte, intieme band, komen deze onder druk te staan door ons toenemend gebruik van sociale media.

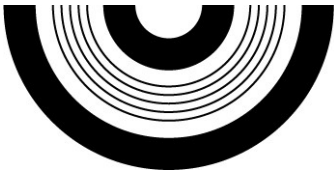
De “empathie-kloof” die Zweistra in zijn dissertatie belicht, is het mislukken van betekenisvol contact tussen het zelf en de buitenwereld. Zweistra stelt dat deze empathie-kloof ontstaat door de technologie en dat zij het filosofisch solipsisme versterkt. Filosofisch solipsisme is het probleem dat de filosofie al sinds Descartes achtervolgt, en verwijst naar de manier waarop het onafhankelijke, denkende zelf zich verhoudt tot de ander. In tegenstelling tot wat Descartes aannam, is de ander geen object, maar een ander zoals ik. Tegelijkertijd is de ander ook en met name een ander zelfstandig denkend subject. De kloof tussen het zelf en de ander is een noodzakelijke voorwaarde om daadwerkelijk contact met de ander te kunnen hebben, een contact dat de eenzaamheid van het zelf doorbreekt. Op grond van het gedachtegoed van Levinas stelt hij dat de ander het zelf iets kan geven dat het zelf niet uit zichzelf kan halen: het gelaat van de ander, zijn of haar fysieke aanwezigheid, verlost het zelf van het telkens op zichzelf teruggeworpen worden.



Hoewel Levinas geen techniekfilosoof is, interpreteert Zweistra het denken van Levinas als het onvermogen om de eenzaamheid van het individu die de sociale media veroorzaken, op te lossen vanuit het individu zelf. Om het probleem van de techniek op te lossen, hebben we de ander nodig. Daarbij is met name de fysieke aanwezigheid van de ander, het lichamelijk aanwezig zijn van de ander, van belang. Juist deze fysieke aanwezigheid van de ander is essentieel voor betekenisvol contact.

In zijn dissertatie haalt Zweistra de sociale wetenschapper Sherry Turkle aan. Turkle was aanvankelijk erg enthousiast over de mogelijkheden van de technologie, maar in haar latere werk veranderde ze haar standpunt en belichtte zij de nadelige gevolgen van de technologie. In haar boeken *Alone Together* (2011) en *Reclaiming conversation* (2015) stelt Turkle dat er sprake is van een verschraving van het face-to-face contact, een contact dat wezenlijk anders is dan het vluchtige contact dat we hebben met anderen via e-mail of sociale media. Turkle verbindt het daadwerkelijke contact met de ander aan het kunnen aangaan van een dialoog waarin het zelf niet langer de controle heeft en weerstand krijgt van de ander. Deze weerstand van de ander is essentieel voor het leren innemen van het perspectief van de ander. Door te luisteren en te spreken, en door geconfronteerd te worden met de fysieke aanwezigheid van de ander, kunnen we ons in hem of haar inleven. Zweistra zegt in *Verkeerd verbonden*: “Zonder ander komen we niet tot de diepste inzichten over onszelf, we houden het bij de beelden die we gemakkelijk vinden en waarmee we het kunnen uithouden.” (p. 33). Hoewel Zweistra het niet expliciet zegt, lijkt hij hiermee te zeggen dat wezenlijk contact met de ander altijd een zekere mate van ongemakkelijkheid met zich meebrengt. Wezenlijk is een contact met de ander waarin ik kwetsbaar ben omdat ik in mijn lichamelijk aanwezigheid door de ander aangesproken kan worden.

Wij moeten echter leren leven met de rol die technologie in ons leven speelt en met de manier waarop deze technologie het contact met de ander faciliteert maar ook verhindert. Dit betekent voor Zweistra dat we moeten omgaan met de empathie-kloof en de eenzaamheid die daaruit voortkomt. We moeten op een goede manier omgaan met de relatie tussen het zelf, de ander en de technologie. Hier gaat het met name om de bewustwording van de manier waarop technologie onze eenzaamheid juist kan versterken: “Eenzaamheid levert in dat opzicht een duidelijk kader: hoe meer een technologie ons versterkt in ons zelfisolement, hoe meer kritisch



we er tegenover kunnen staan.” (p. 61) Dit betekent concreet een pleidooi voor de fysieke aanwezigheid van het zelf en de ander, het betrokken worden op elkaar door middel van luisteren, en spreken. Een relatie waarin we de balans vinden tussen op onszelf gericht zijn en open staan voor de ander. Belangrijk is hierin het vinden van een evenwicht tussen onafhankelijkheid en afhankelijkheid, waarin we ons vermogen tot incasseren cultiveren maar ook in staat zijn om onze eigen aanwezigheid te verdragen.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

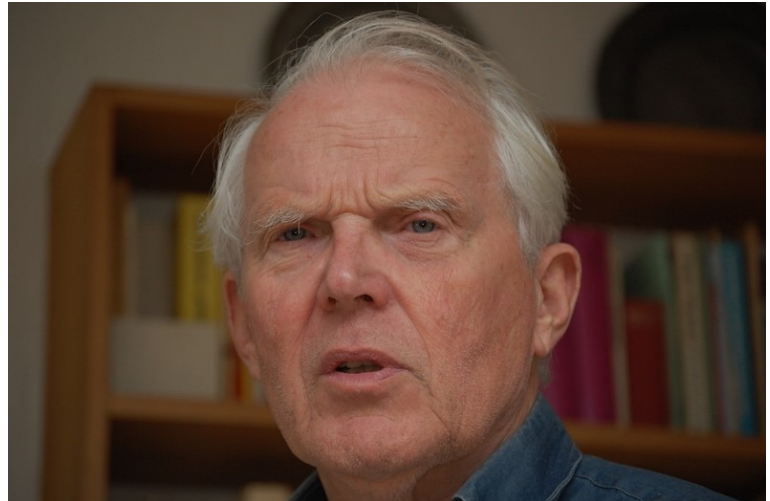
XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Prof. dr. Theo de Boer (1932-2021)

In memoriam

Joachim Duyndam



Theo de Boer. Bron: Tjerk de Reus

Op 16 december 2021 overleed op 89-jarige leeftijd een van de oprichters van de Levinas Studiekring, de Amsterdamse hoogleraar Theo de Boer. Hij was vooral bekend als hermeneutisch en fenomenologisch denker. Nadat hij in 1966 was gepromoveerd op een omvangrijke dissertatie over Edmund Husserl (*De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*), was hij van 1968 tot 1992 hoogleraar Wijsgerige antropologie en haar geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. In 1992 verkaste hij naar de Vrije Universiteit aldaar, nadat hem was beloofd dat hij aan de VU niet langer belast zou zijn met bestuurlijke taken en vergaderingen. Tot zijn emeritaat in 1997 bekleedde hij aan de VU de leerstoel Systematische wijsbegeerte.

Theo de Boer was een groot kenner van Levinas. Samen met Ad Peperzak kan hij worden beschouwd als de wegbereider van de Levinas-receptie in het Nederlands taalgebied. Hij schreef vele artikelen en diverse boeken over diens filosofie. Daarvan zijn *Tussen filosofie en profetie* (1976) en *Van Brentano tot Levinas* (1989) de meest invloedrijke. Met name in het laatstgenoemde boek maakt hij duidelijk dat Levinas geen geïsoleerde denker is, maar slechts goed kan worden begrepen in relatie tot de fenomenologische traditie van Husserl en Heidegger, en via hen in relatie tot de gehele westerse filosofiegeschiedenis.



De fenomenologie is echter niet de enige betekeniscontext waarin Theo de Boer het gedachtegoed van Levinas interpreteerde. Ook de poëzie vormt een belangrijke bron van inspiratie voor zijn hermeneutische interpretaties. Het schitterend uitgegeven boek *Denken over dichten: hartstocht en rede komen in contact* (2011), dat hij samen met Trouw-journalist Peter Henk Steenhuis schreef, getuigt hiervan. Van de vele Europese dichters die in dit boek ter sprake komen, is Martinus Nijhoff zonder twijfel de belangrijkste voor De Boer. Diens grote epische gedicht *Awater* (1934) komt op vele plekken in zijn werk naar voren.

Zelf beschouw ik *Tamara A., Awater en andere verhalen over subjectiviteit* (1993) als een van De Boers beste boeken, zo niet het beste. Zijn interpretatie van Nijhoffs *Awater*-figuur als plaatsvervanger – waarmee hij de plaatsvervangende rol van de kunsten überhaupt in het licht stelt – heb ik in mijn eigen werk meermalen gevolgd. De Boer laat hier prachtig zien hoe fundamenteel filosofisch hermeneutische interpretatie van (dicht)kunst kan zijn.

Het eerste hoofdstuk uit zijn ‘beste boek’, ‘De lotgevallen van Tamara A.’, is gebaseerd op de rede die De Boer zou houden voor de winnaar van de Erasmusprijs 1986, Vaclav Havel. Omdat Havel vreesde dat hem, na een prijsuitreiking in Nederland, de toegang tot zijn vaderland, het toenmalige communistische Tsjechoslowakije, geweigerd zou worden, reisde De Boer naar Praag om voor Havel een rede te houden en hem te feliciteren. Op het vliegveld werd hij echter onverrichterzake teruggestuurd. Eerder was het De Boer wel gelukt naar Praag te reizen. Hij onderhield nauwe contacten met de groep van kritische ‘dissidente’ intellectuelen waartoe Havel behoorde. Bij de controle van zijn bagage op de luchthaven vonden de douanebeambten onder andere enige boeken van Levinas. Argwanend begonnen de douaniers de boeken door te bladeren, maar toen zij van de inhoud niets begrepen, werd De Boer doorgelaten.

In zijn rede voor Havel bespreekt De Boer een kort gedicht van de dichter Reiner Kunze, dat verhaalt over de veertienjarige Oost-Duitse Tamara A., die haar West-Duitse correspondentievriendin schrijft over de standbeelden in haar stad, onder andere dat van Lenin. “Jammer dat ze niets over zichzelf vertelt” zegt de correspondentievriendin tegen haar vader, de dichter. “Ze vertelt over zichzelf, dochter”, antwoordt haar vader in het gedicht. Het slot van dit hoofdstuk



over wat het betekent mens te zijn, is te mooi om hier niet te citeren: “Men vraagt zich misschien af waarom ik het in deze voordracht ter gelegenheid van de Erasmusprijs niet over de winnaar van die prijs heb gehad. Mijn antwoord is: ik heb slechts over hem verteld.”

Als docent was Theo de Boer vooral een uitstekende begeleider. Om een vergelijking met het muziekvak te maken: Theo was eerder een vioolpedagoog of pianoleraar dan een solist op het concertpodium. Zoals iedereen die het vak beoefent weet, zijn de beste solisten niet per se de beste leraars. Dat geldt niet alleen in de muziek, maar waarschijnlijk voor elk vak. Het geldt hoe dan ook voor de filosofie. Ik heb het voorrecht gehad bij Theo afgestudeerd én gepromoveerd te zijn. In plaats van thema's aan zijn studenten op te leggen, zoals veel supervisors doen, accepteerde hij *mijn* probleemstelling en onderzoeksvragen, en kroop hij mét mij in mijn gedachtegang. In die ‘gedeelde ruimte’ wees hij mij op mogelijke missers en valkuilen, maar stimuleerde hij mij ook in bepaalde richtingen verder te denken. Zijn begeleiding heeft mij werkelijk zelf denken geleerd: het ontwikkelen van eigen perspectieven en ideeën, altijd in relatie tot andere ideeën en perspectieven.

Bij zijn emeritaat in 1997 kreeg Theo niet alleen, zoals gebruikelijk, een *liber amicorum* aangeboden, geschreven door vakgenoten en (voormalige) promovendi, maar ook een *liber amicarum*, wat zeker toen heel bijzonder was. Een ‘vriendinnenboek’, geschreven door vrouwelijke doctores in de filosofie, allen *scholars* van Theo. (*Liber amicarum. Over kunst, literatuur en filosofie*, onder redactie van Heleen Pott *et aliae*).

Laten we hopen dat de aandacht nu voor Theo's overlijden velen ertoe aanzet zijn rijke oeuvre opnieuw ter hand te nemen.



Mededelingen van de Levinas Studiering

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

Personalia van de auteurs

Joachim Duyndam is emeritus-hoogleraar Humanisme en filosofie aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Hij schreef diverse boeken en artikelen over Levinas, o.a. de sinds 2003 dikwijls herdrukte monografie *Levinas* in de Kopstukken reeks van uitgeverij Lemniscaat (samen met Marcel Poorthuis).

Naud van der Ven is historicus en werkte bij de gemeente Amsterdam als medewerker bedrijfsprocessen. Hij promoveerde in 2006 op *Schaamte en verandering: Denken over organisatieverandering in het licht van de filosofie van Emmanuel Levinas*. Sindsdien geeft hij workshops over de vraag "Wat gebeurt er als de ene mens denkt voor de andere?", waarin de filosoof Levinas en het verschijnsel 'denkschaamte' centraal staan. Zie verder www.naudvandervan.nl.

Renée van Riessen was bijzonder hoogleraar Christelijke Filosofie aan de Universiteit Leiden (tot 2020) en universitair hoofddocent godsdienstfilosofie aan de Protestantse Theologische Universiteit in Groningen en Amsterdam (tot 2019). Zij is de auteur van onder andere *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie en nabijheid* (Amsterdam 2019) en *De ziel opnieuw. Over innerlijkheid, inspiratie en onderwijs* (Amsterdam 2013).

Jeroen Vanheste doceert filosofie aan de Open Universiteit. Zijn onderzoeksgebied betreft de cultuurfilosofie en de interacties tussen filosofie en literatuur. Hij publiceerde onder meer de boeken *Denkende romans* (2017) en *Animo. Een kleine filosofie van het spelende leven* (2020).

Martine Berenpas doceert feministische theorie en Chinese filosofie aan de Universiteit Leiden. Ze is bezig met het afronden van haar dissertatie waarin ze het denken van Emmanuel Levinas verbindt met het Daoïsme. Vanaf 2022 vormt zij samen met Cees Zweistra de redactie van dit tijdschrift.

Johannes de Wit studeert filosofie in Leiden. Zijn bachelorscriptie ging over de vervelingsanalyse in Martin Heideggers *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Ook in zijn master richt hij zich op de fenomenologie.



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVI, december 2021

ISSN 2542-3894

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*
Dr. 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*

Hoofredactie

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

Correspondentieadres

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

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

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

ISSN 2542-3894
Houten (Nederland)