

Universiteit Leiden – Instituut Wijsbegeerte

Het Goede, de goedheid en het getuigenis

*De filosofische relevantie van Vasili Grossmans roman Leven en Lot in het licht van de
filosofie van Emmanuel Levinas*

MA scriptie Klaas de Pater – s0103365
Begeleider: prof. dr. R.D.N. van Riessen

Inhoudsopgave

| | |
|---------------------------------------------------------------|----|
| Introductie | 3 |
| Hoofdstuk 1 – <i>Leven en Lot</i> en Levinas | 5 |
| §1: Habent sua fata libelli..... | 5 |
| §2: Emmanuel Levinas..... | 8 |
| §3: De filosofie van de Ander | 8 |
| §4: Levinas' reactie op <i>Leven en Lot</i> | 9 |
| §5: Het Grossmancongres in Oxford..... | 13 |
| §6: Conclusie..... | 16 |
| Hoofdstuk 2 – Levinas over goedheid..... | 17 |
| Eerste gedeelte – goedheid in <i>Totalité et Infini</i> | 17 |
| §1: Goedheid in deel I - het Zelf en de Ander..... | 18 |
| §2: Goedheid en het gelaat..... | 22 |
| §3: De goedheid van de goedheid | 25 |
| §4: De conclusies van <i>Totalité et Infini</i> | 27 |
| §5: Conclusie..... | 28 |
| Tweede gedeelte – goedheid in later werk..... | 28 |
| §1: Geweld en metafysica | 29 |
| §2: Goedheid in <i>La substitution</i> | 31 |
| §3: Conclusie..... | 35 |
| Hoofdstuk 3 – Levinas en literatuur..... | 36 |
| §1: Het begrip 'waarheid' van Brentano tot Levinas | 37 |
| §2: Levinas en literatuur..... | 40 |
| §3: Conclusie..... | 41 |
| Hoofdstuk 4 – Goedheid in <i>Leven en Lot</i> | 42 |
| §1: Twee gesprekken..... | 42 |
| §2: De brief van Ikonnikov: het goede en de goedheid..... | 47 |
| §3: Het lot van Strum | 53 |
| §4: Conclusie..... | 54 |
| Conclusie..... | 56 |
| Bibliografie..... | 59 |

Introductie

Weinig mensen hebben zo indringend geschreven over goedheid als Vasili Grossman in zijn roman *Leven en Lot*. De vertelling over de slag om Stalingrad en de Jodenvervolging heeft sinds haar late verschijning enorme indruk gemaakt op publiek en critici, en diende eveneens als bron voor een aantal belangrijke geschiedkundige werken, omdat Grossman ooggetuige is geweest van de historische gebeurtenissen in het boek. De filosofische boodschap van de roman inspireerde een aantal filosofen. Een van hen is Emmanuel Levinas.¹

Hoewel de overeenkomst tussen Grossman en Levinas eerder is opgemerkt, is de samenhang tussen de gedachten van de romancier en de filosoof nog nergens echt uitgewerkt.² Levinas zei in interviews en schreef in twee korte teksten dat *Leven en Lot* op een fundamenteel niveau overeenkomt met zijn filosofie. Ook gebruikt Levinas regelmatig situaties uit het boek om zijn denkbeelden te illustreren. Dat roept de vraag op waarin de overeenkomst tussen Levinas' filosofie en Grossmans roman moet worden gezocht. Deze scriptie beoogt vooral de overeenkomst tussen Levinas en Grossman uit te werken wat betreft het begrip goedheid, om zo bij te dragen aan het onderzoek naar de mogelijke invloed van Grossman op Levinas. Hoe komt de goedheid waarvan Grossman getuigt in zijn roman overeen met de goedheid in de filosofie van Levinas?

In het eerste hoofdstuk zal ik de hoofdvraag van deze scriptie situeren. De hoofdvraag is: hoe stemt goedheid bij Levinas overeen met goedheid bij Grossman in *Leven en Lot*? Ik zal eerst Levinas en Grossman introduceren: wie waren zij? Vervolgens zal ik aansluiting zoeken voor mijn hoofdvraag bij recente artikelen over *Leven en Lot*, zodat er een academisch kader kan ontstaan voor mijn vraagstelling. Door deze situering zal de intentie van mijn vraag duidelijker worden.

Hoe is geloven in goedheid nog mogelijk? Deze vraag is het uitgangspunt voor het tweede hoofdstuk, waarbij ik me op Levinas zal concentreren. Ik zal eerst de rol van het begrip 'goedheid' traceren in *Totalité et Infini*, Levinas' eerste hoofdwerk. Daarna zal ik beschrijven hoe Levinas zijn filosofie modificeerde, hoofdzakelijk reagerend op de kritiek van Derrida op *Totalité et Infini*. Deze verandering had ook invloed op hoe Levinas goedheid begreep. Met

¹ Anderen zijn Tzvetan Todorov, Burkhard Liebsch en Judith Butler.

² Zie met name Alex Danchev, *War Photography, the Face, and Small Acts of Senseless Kindness* (2011) en Burkhard Liebsch, *Politisch-philosophische Implikationen von Wassili Grossmans Leben und Schicksal* (2008).

behulp van de tekst *Substitution* zal ik uitwerken hoe goedheid optreedt in het latere werk van Levinas.

In het derde hoofdstuk doe ik een voorstel voor de manier waarop de roman van Grossman en de filosofie van Levinas met elkaar in verband gebracht kunnen worden. Eerst zal ik met behulp van een tekst van Theo de Boer de betekenis van het waarheidsbegrip bij Levinas traceren. De overeenstemming tussen literatuur en filosofie bij Levinas zal ik vervolgens omschrijven met behulp van het begrip 'getuigenis'. Getuigenis begrijp ik dan als een modus van het spreken die een ethische voorwaarde is voor waarheid als fenomenologische openheid of overeenstemming tussen zaak en ding. Ik zal dan betogen dat de modus van het oprechte getuigenis ook de wijze is waarop Grossmans roman waarachtig is en een filosofisch en ethisch relevante ervaring mededeelt. Daarbij zal ik ook de rol van literatuur in de filosofie van Levinas bespreken, zodat duidelijk wordt hoe literatuur deze filosofie kan verduidelijken.

Ten slotte zal ik in het vierde hoofdstuk ingaan op goedheid in *Leven en Lot*. Ik zal een aantal sleutelpassages uit het boek doorlopen om te laten zien waarin de overeenstemming te vinden is met goedheid bij Levinas. De scriptie zal ik afsluiten met een conclusie waarin ik de belangrijkste bevindingen zal doorlopen en voorstellen doe voor verder onderzoek.

Hoofdstuk 1 – *Leven en Lot* en Levinas

Om de hoofdvraag van deze scriptie te situeren zal ik eerst Grossman en zijn roman introduceren, en vervolgens de persoon en de filosofie van Levinas. Daarna zal ik uiteenzetten welke thema's en vragen rond *Leven en Lot* in de literatuur naar voren zijn gebracht voor zover die hier relevant zijn. Mijn vraagstelling zal hierbij aansluiten.

§1: *Habent sua fata libelli*

Vasili Grossman (1905-1964) was een Russische schrijver en journalist, die in de Sovjet-Unie vooral bekend was vanwege zijn correspondentie van de slag bij Stalingrad. Grossman schreef *Leven en Lot* (*Zhizn' i Sud'ba*) in de periode rond Stalins dood. Nikita Chroesjtjov, de nieuwe partijleider, had zijn 'geheime toespraak' gehouden tijdens het 20^{ste} partijcongres in 1956, waarin hij vele misdaden van Stalin veroordeelde. Deze toespraak luidde een periode van 'dooi' in: kritiek werd toegestaan, zolang deze zich beperkte tot de persoon van Stalin. Aleksandr Solzjenitsyn zou in 1962 *Een dag uit het leven van Ivan Denisovitsj* publiceren, over de stalinistische terreur in de jaren dertig. Grossman hoopte dat zijn werk, dat enkele uiterst ketterse uitspraken bevatte, een kans had gepubliceerd te worden. Het mocht niet zo zijn.

Het eerste deel van zijn tweeluik over Stalingrad, *Voor een rechtvaardige zaak*, was in 1956 in zwaar gecensureerde vorm gepubliceerd. Het tweede deel, *Leven en Lot*, was veel kritischer. Hij bracht het eindresultaat van tien jaar arbeid, ondanks het advies van zijn naaste vrienden, in 1960 naar Vadim Kozjevnikov, de eindredacteur van *Znamia* ('Banier'), een blad waar hij al eerder korte verhalen en een controversieel toneelstuk had gepubliceerd. Hij kreeg geen antwoord van de redactie. Die had besloten zich te ontdoen van deze tikkende tijdbom.³ In 1961 werd Grossman in zijn appartement in Moskou overvallen door een aantal KGB-agenten, die alle kopieën in beslag namen, alsmede aantekeningen en kladversies, en, bij zijn typiste, carbonpapieren versies en typelinten. Ze werden naar de Lubyankagevangenis gebracht: een boek werd gearresteerd. Grossman, die ondanks de recente campagnes tegen Joden en tegen zijn persoon nog enig aanzien genoot in de Sovjet-Unie, werd zelf niet gearresteerd en schreef Nikita Chroesjtjov aan. Hij beëindigde zijn brief als volgt:

³ Rosette C. Lamont, *Vassili Grossman's Zhizn' i sud'ba: The "Life and Fate" of the First Soviet Dissident Novel* (1985) p. 46.

“Mijn huidige situatie, mijn fysieke vrijheid is zinloos en onwaarachtig, als het boek waaraan ik mijn leven heb gegeven zich in gevangenschap bevindt. Ik heb het tenslotte geschreven; ik heb er geen afstand van genomen, en dat zal ik ook niet doen. Het is nu twaalf jaar geleden dat ik aan dit boek begon te werken. Ik geloof nog steeds dat ik de waarheid heb geschreven, uit liefde en medelijden, omdat ik in mensen geloof. Ik verzoek u mijn boek de vrijheid te geven.”⁴

Hij kreeg slechts een onderhoud in juli 1962 met de ideologische waakhond van de partij, Mikhail Suslov. Deze was geadviseerd door de Schrijversbond, die eerder Boris Pasternak had aangevallen en spoedig Aleksandr Solzjenitsyn op de korrel zou nemen, om *Leven en Lot* niet te publiceren. Suslov meldde Grossman dat hij het werk niet gelezen heeft, maar omdat het slechts de dodelijke vijanden van de staat in de kaart zou spelen, het voor twee- tot driehonderd jaar ongepubliceerd moest blijven.⁵ Deze opmerking toont zowel het hoogmoedige zelfvertrouwen van de censuur, als de houdbaarheid die het werk werd toegeschreven, zoals de dissidente schrijver Vladimir Vojnovitsj opmerkte.⁶ De arrestatie van het werk was een vernietigende klap voor Grossman, die zei “in een donkere hoek gewurgd” te zijn. Grossman stierf twee jaar later aan de gevolgen van kanker, zonder zijn werk ooit gepubliceerd te zien.

Suslovs ‘deadline’ werd evenwel met een riante marge gehaald. Grossman had een kopie van *Leven en Lot* bij zijn vriend weten onder te brengen, de dichter Semjon Lipkin. Deze bracht het manuscript in 1974, tien jaar na Grossmans dood, naar de dissident Vojnovitsj om het naar het buitenland te smokkelen. Twee manuscripten op microfilm werden vervaardigd, één door de eminente Russische microfilmers en dissidenten Andrej Sacharov en Yelena Bonner en één door een beroepsfotograaf.⁷ De microfilms werden de Sovjet-Unie uitgesmokkeld en in 1980 in Zwitserland samengevoegd gepubliceerd door de Russische literatoren Efim Etkind en Simon Markisj bij uitgeverij L’Âge d’Homme. Dit leidde na enig aandringen tot de eerste

⁴ Grossman, *Leven en Lot* (2008), p. 957. De brief aan Chroesjtsjov is vertaald en toegevoegd aan deze editie van *Leven en Lot* door Sjoukje Slofstra.

⁵ John Garrard, *Stepsons in the Motherland: The Architectonics of Vasilii Grossman’s Zhizn i Sud’ba* (1991), n. 3 op p. 337. Deze tekst lijkt me de arrestatie van *Leven en Lot* het meest getrouw weer te geven, vooral omdat hij verwijst naar Grossmans eigen relaas, gepubliceerd in het Russisch. Alle verhalen over dit incident zijn hierop gebaseerd, er bestaan geen officiële stukken over de arrestatie. Het nawoord van Sjoukje Slofstra bij *Leven en Lot* (2008), de editie die ik heb gebruikt, komt overeen met Garrards versie, en voegt daarbij veel details toe.

⁶ Slofstra, *nawoord bij Leven en Lot*, p. 946.

⁷ Danchev, *War Photography*, p. 120, Slofstra, *nawoord bij Leven en Lot*, p. 947.

Russische, Franse en Duitse edities (*Vie et Destin* en *Leben und Schicksal*), die slechts weinig gelezen werden. Pas na de eerste publicatie in het Engels in 1985 (*Life and Fate*) kwam er wat meer aandacht voor het boek, vooral omdat sinds de publicatie in het Engels van Primo-Levi's *Het periodiek systeem* in 1984 er meer aandacht was voor het onderwerp van de Jodenvervolging.⁸ De Russische publicatie volgde in 1988, in het tijdschrift *Oktjabr* ('Oktober') vlak voor de ineenstorting van de Sovjet-Unie. Volgens Tzvetan Todorov 'markeerde deze gebeurtenis het einde van het Sovjetregime'.⁹

Deze editie vertoonde door fouten in het microfilmproces lacunes. Pas na de Russische editie van 1988 kwam een tweede exemplaar tevoorschijn. Deze had Grossman aan zijn studievriend Vjatsjeslav Loboda gegeven. Diens weduwe had het verboden boek jarenlang in een boodschappennetje aan haar kapstok laten hangen.¹⁰ In 1988 bracht ze het netje naar Fjodor Goeber, Grossmans stiefzoon, zodat de lacunes in de uitgegeven versie konden worden opgevuld. Dit leidde tot de eerste complete Russische editie van 1989, waarop de in het Nederlands vertaalde editie is gebaseerd die ik heb gebruikt.

Het boek kwam echter pas echt tot bloei na de jaren negentig. In de periode na de globale veranderingen rond de val van de Sovjet-Unie leefde namelijk het geloof dat we de geschiedenis achter ons kunnen laten, een geloof dat vermoedelijk het boek onaantrekkelijk maakte. Bovendien resoneerde het realistische proza van Grossman slecht met de speelse en gefragmenteerde modi die toen in trek waren. Pas toen Grossman figureerde als historische bron in veelgelezen historiografieën, zoals Timothy Snyders *Bloodlands* (2010), Antony Beevors *Stalingrad* (1998) en *Berlin: The Downfall, 1945* (2002) kwam Grossman onder de aandacht van het grote publiek.¹¹ Een BBC4 hoorspel van *Leven en Lot* volgde in 2011, met een daaraan gepaarde conferentie van academici over de historische, artistieke en filosofische achtergronden van de roman.

Lang hiervoor had Levinas al de aandacht voor het boek die het verdiende. Levinas prees het boek in interviews in de periode 1985-1990, en verwees ernaar in *À l'Heure des nations* (1988). Hij zegt het boek in het Russisch te hebben gelezen. Uit de interviews komt naar

⁸ Danchev, *War Photography*, p. 123.

⁹ Slofstra, *nawoord bij Leven en Lot*, p. 947.

¹⁰ Ibid. p. 947. De meest eenvoudige strategieën zijn ook vaak het meest effectief, blijkt hier weer eens. Bij ontdekking kon de weduwe altijd beweren dat het boek door een gast was achtergelaten.

¹¹ Patrick Finney, *Introduction to JES 43* (2013), p. 278.

voren dat *Leven en Lot* een diepe indruk moet hebben gemaakt op Levinas. Voordat ik inga op deze interviews zal ik Levinas kort introduceren.

§2: Emmanuel Levinas

De Frans-Joodse filosoof Emmanuel Levinas is op 12 januari 1906 geboren in het Russische Kovno, het huidige Litouwse Kaunas. Vanaf 1923 studeerde hij filosofie in Straatsburg, in 1928 verhuisde hij naar Leipzig waar hij onderwezen werd door Husserl en lessen volgde bij Heidegger. Vanaf 1930 werkte hij door publicaties mee aan de introductie van Husserls fenomenologie in Frankrijk, onder andere door in 1935 de Franse vertaling van Husserls lezingen aan de Sorbonne, de *Cartesische Meditationen*, uit te brengen met Gabrielle Pfeiffer. Hij schreef in 1934 een analyse van het Hitlerisme, in 1939 naturaliseerde hij zich tot Fransman. Tijdens de oorlog diende hij in het Franse leger, en werd geïnterneerd in het krijgsgevangenenkamp *Fallingsbotel* voor Franse officieren. Daar schreef hij het werk *De l'Existence à l'Existent*, dat hij na de oorlog publiceerde. Zijn familie in Litouwen overleefde de oorlog niet. Zijn eerste hoofdwerk, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* publiceerde hij als proefschrift in 1961, zijn tweede hoofdwerk, *Autrement que'être ou au-delà de l'essence* in 1974. In de laatste jaren van zijn leven concentreerde Levinas zich op de studie van de Talmoed, de Tenach en het Judaïsme. Levinas stierf op 25 december 1995 te Parijs.¹²

§3: De filosofie van de Ander

Op de filosofie van Levinas, met name met betrekking op goedheid, zal nog uitgebreid worden ingegaan in deze scriptie. Wat volgt is een korte introductie die Levinas' reactie op *Leven en Lot* inkadert.

De Franse filosoof Jacques Derrida merkte in 1967 op dat Levinas geen ethiek, maar veeleer een ethiek van de ethiek formuleerde.¹³ Net zoals Kant filosofisch de mogelijkheid van filosofie in zijn kritieken onderzocht, en Frege op zoek was naar de natuurwetten van natuurwetten, zo zocht Levinas op ethische wijze naar de mogelijkheid van ethiek. Hij zocht deze in de geleefde confrontatie met de andere mens, de Ander. De Ander is voor Levinas zowel de andere mens, als God. In dit ondernemen beriep hij zich op een lijn in de filosofie die sinds Plato uitgaat van alteriteit, het absoluut Andere. Tegelijkertijd zette hij zich af van de filosofie van Ionië tot Jena, in zover het totaal van het Zelfde er juist centraal staat. Hoewel

¹² Bettina Bergo, *Levinas* in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2011), §1.2.

¹³ Zie Bergo, *Levinas*, §1.1.

hij zeker voortbouwde op thema's die centraal stonden in de dialogische filosofie van Buber en ook die van Rosenzweig, is er een belangrijk verschil: hij gaat niet uit van een reciprocale relatie tussen gesprekspartners, maar van een asymmetrische relatie tussen Zelf en Ander. Met het Zelf bedoelt Levinas niet alleen het psychologische zelfbeeld, maar het economische geheel van mens en wereld dat door het denken en doen van de mens omspannen wordt. De mens is thuis in zijn wereld, *the world is his oyster*. Zo vormt zich een geheel van het Zelfde, het totaal van het Zelf. Het egoïstische proces van het Zelfde wordt echter radicaal doorbroken door de absoluut Andere, die zich onttrekt uit het incorporerende proces van het Zelfde. Het doorbreken van het egoïsme van het Zelf gebeurt in de confrontatie van aangezicht tot aangezicht met de Ander, doordat de Ander het Zelf aanroept en het Zelf antwoordt, dat wil zeggen, het ter verantwoording wordt geroepen. Concreet houdt dit een voorrang in van de ethiek ten opzichte van de ontologie in het denken van Levinas.

Het gelaat van de Ander doorbreekt het totaal van het Zelfde en vormt zo een scheur in het zijn die een exterioriteit voorbij het zijn opent: de oneindigheid. Dit gelaat van de Ander is tegelijkertijd imperatief en vragend. Het verschijnt uit een dimensie van hoogte, eisend dat 'Gij niet zult doden', maar ook als Vreemdeling, Weduwe en Wees, als iemand die buiten de sociale orde valt en hulpbehoevend is. De epifanie van de Ander maakt voor Levinas de mogelijkheid van ethiek uit, als de mogelijkheid van rechtvaardigheid en goedheid. Levinas' filosofie is een antwoord op de vraag hoe ethiek mogelijk is na Auschwitz. Voor Grossman in *Leven en Lot* is een zelfde vraag centraal: hoe is goedheid nu nog mogelijk? Vanuit dit perspectief valt in te zien waarom Levinas zo aangesproken was door *Leven en Lot*, zoals blijkt uit zijn reacties op de roman in interviews en publicaties.

§4: Levinas' reactie op *Leven en Lot*

Aanvankelijk spreekt Levinas terloops over *Leven en Lot*. In een interview met Myriam Anissimov in 1985 noemt Levinas *Leven en Lot* wanneer hij terugkijkt naar zijn jeugd in Kovno en de Russische cultuur die, vooral in de vorm van literatuur, deel is van zijn opvoeding. *Leven en Lot* raadt hij aan als toegang tot die cultuur. De essentie van het boek noemt hij wat het karakter Ikonnikov-Morsh zegt, dat er God noch het Goede is, maar wel goedheid. Dat is ook Levinas' these, zegt hij. Volgens Levinas heeft Grossman een unieke blik op menselijkheid. Hij noemt situaties in de tekst waarin goedheid van mensen blijkt, en zegt dat hij de mening deelt die het boek uitspreekt, dat goedheid alleen geloofwaardig is voor idioten, zoals de idioot in het boek van Dostojevski (*De Idioot*). Hij heeft geen theorie van de

geschiedenis, hij kan niet bewijzen dat het goed komt met de mensheid. Ten slotte bespreekt hij een passage over een hond, hetgeen hem herinnert aan de Bijbel en aan zijn tijd in het interneringskamp.¹⁴

Daarna krijgt *Leven en Lot* een belangrijkere plaats, maar nog niet in zijn eigenlijke filosofie. In een interview met François Poirié in 1986 noemt Levinas Grossman in één adem met filosofische invloeden Léon Brunschvicg, zijn goede vriend Maurice Blanchot, Jean Wahl, Ricoeur, Derrida, alsook zijn onderwijzer in de Talmoed, de mysterieuze Chouchani en de schrijver S.Y. Agnon. Verderop in het interview komt Levinas te spreken over zijn verhouding met het linkse denken van de jaren zestig en zeventig. Hij roept *Leven en Lot* aan als getuigenis dat het goede niet te organiseren valt. Het marxisme is in de kern vrijgevigheid, maar wil het goede voorbij de goedheid van de enkeling organiseren in een staat die geen kwaad kan doen. Grossman zag hoe deze aanvankelijke vrijgevigheid ontaardde in de verschrikkingen van stalinisme en 'hitlerisme'. Tegelijkertijd getuigt het van de menselijke goedheid die nog rest.¹⁵

In een interview met Anne-Catherine Benchelah in 1986 herhaalt hij deze stelling aangaande het marxisme, en wijst erop dat *Leven en Lot* in diepe wanhoop geschreven is: er is voor Grossman geen horizon, geen redding voor de mensheid. En toch is er goedheid. Levinas verbindt deze goedheid met het zijn-voor-de-ander, en het gelaat van de Ander. Hij vraagt zich af of we op het punt staan het ontwaken van een nieuwe religie mee te maken, die van goedheid als heiligheid uitgaat, maar zonder horizon, zonder triomf, een religie die niets terugvraagt.¹⁶

Uiteindelijk noemt Levinas *Leven en Lot* ook wanneer hij eigenlijk filosofisch spreekt, dus niet herinnerend of opiniërend. In een interview met Florian Rötzer in 1987 spreekt Levinas zich uit over de relatie van zijn filosofie met die van Heidegger. Hoewel hij diens ontdekking van het verschil tussen zijn en zijnde belangrijker vindt dan zijn eigen ontdekking van de ander als Ander, wijst hij erop dat zowel het denken als de religie ethiek altijd gebagatelliseerd hebben, als iets voor kinderen. Filosofie schatte het metafysische altijd hoger in dan goedheid, terwijl religie goedheid slechts als toegang zag tot het hogere. Voor Levinas

¹⁴ Gepubliceerd in: *Les Nouveaux Cahiers* 82 (1985), pp. 30-35

¹⁵ Gepubliceerd in: François Poirié, *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture, 1987), pp. 63-163

¹⁶ Gepubliceerd in: *Phrétique* 39 (1986), pp. 121-27

is niets hoger dan goedheid, en volgens hem gaat het op een lager niveau plaatsen van goedheid altijd gepaard met de ergste wreedheid. Als voorbeeld noemt hij de periode 1933 tot 1945, en als getuigenis van die periode Grossmans *Leven en Lot*.¹⁷

In een interview met Emmanuel Hirsch in 1988 legt Levinas uit waarom in zijn filosofie niet het Zelf, maar de Ander centraal staat. Hij wil daarmee de filosofie niet vernieuwen, maar alleen wijzen op de primordiale intellectuele rol van alteriteit. Het Zelf, dat zich oriënteert op het betekenisvolle in tegenstelling tot impressies, voert oorlog tegen de exterioriteit en sluit zich op in zichzelf. In contrast met deze instelling kan het Zelf zich ook oriënteren op de andere mens, hetgeen goedheid behelst. Levinas noemt 'goedheid' een banaal woord, maar een woord dat een grote indruk maakt in *Leven en Lot*. De mens volhardt daar in zijn zijn, maar geeft tegelijkertijd zijn primaat op, hetgeen Levinas 'ontologische beleefdheid' noemt – na u, meneer. Goedheid en respect zijn uitzonderlijke mogelijkheden ten aanzien van de natuur. De waarlijke menselijkheid van de mens begint in de erkenning van de Ander, vóór ontologie. Daarom gaat de vraag naar de Ander vóór de vraag naar het zijn.¹⁸

Ethiek behelst niet alleen goedheid, maar ook rechtvaardigheid. In een interview met Jacques Message en Joel Roman in 1988 spreekt Levinas zich uit over zijn notie van de derde, die bij de relatie tussen Zelf en Ander komend, ook een Ander is. Hieruit vloeit de noodzaak van rechtvaardigheid voort, en een rechtvaardige wet die noodzakelijk een strenge is, een *dura lex*. Tegelijkertijd is er zonder einde een noodzaak deze wet te verzachten. Hieruit ontwikkelt Levinas een rechtsfilosofisch en politiek-filosofisch perspectief op een rechtvaardige democratie. Hij noemt Grossman als iemand die nog verder gaat, die in *Leven en Lot* zelfs zegt dat iedere uitbreiding van goedheid boven het menselijke verhouden van Zelf tot de Ander gedoemd is te ontaarden. Verderop in het interview, nadat hij genoopt is te zeggen dat ook een SS-er een gezicht heeft en een menselijke en rechtvaardige behandeling verdient, spreekt hij zich uit over het menselijke gelaat. Hij haalt daarbij een situatie in *Leven en Lot* aan. Een vrouw keert terug tot haar geliefde, een legercommissaris, nadat die gearresteerd is en wacht voor het loket in de Lubyankastraat. In de hals van persoon voor haar ziet ze het hele lijden van die ander. Volgens Levinas is de achterkant van de hals hier het gelaat.¹⁹ Levinas

¹⁷ Gepubliceerd in: Florian Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch* (Munich: Klaus Boer Verlag, 1987), pp. 89-100.

¹⁸ Gepubliceerd in: Emmanuel Hirsch, *Racismes: L'autre et son visage* (Paris: Cerf, 1988), pp. 89-102.

¹⁹ Gepubliceerd in: *Autrement* 102 (November 1988), pp. 53-60 en in Levinas, *Entre Nous, essais sur la penser-à-l'autre* (1991).

stelde hier een centraal punt van zijn filosofie bij, namelijk wat een gelaat precies is. Het is niet zozeer een gezicht, maar eerder het lichamelijke aangrijpingspunt waardoor je open komt te staan voor de ander en zijn wedervaren.

In een interview met Jean-Christophe Aeschlimann in 1989 herhaalt Levinas dat hij geen filosofie van de geschiedenis heeft: hij weet niet of het nog goed komt met de 20^{ste} eeuw, ook al vermoedt hij dat soms dankzij de ‘des-interesse’ van de liefde. Daarop haalt hij *Leven en Lot* aan, specifiek het karakter van Ikonnikov-Morsh, ook al noemt hij hem niet bij naam. Dat is het karakter van de heilige dwaas die noch in het Goede, noch in God gelooft, maar in goedheid, buiten iedere religieuze of politieke institutie, een goedheid die alle verschrikkingen die hij heeft gezien niet konden wegvagen, waartegenover het kwaad machteloos is.²⁰

In een interview met Luc Ferry, Raphaël Hadas-Lebel and Sylvaine Pasquier in 1990 komt Levinas opnieuw te spreken over het gelaat, en noemt dezelfde passage uit *Leven en Lot* in de Lubyankastraat als voorbeeld van een situatie waarin niet het gezicht, maar de achterkant van de nek als gelaat fungeert. Hieruit spreekt de last van verantwoordelijkheid voor de Ander, dat men liever sterft dan een moord begaat. Een volledig tegennatuurlijke houding, die er toch is. De Ander beperkt mijn natuurlijke vrijheid, mijn *conatus essendi*, maar tegelijkertijd hervind ik zo mijn eigenlijke humane vrijheid doordat ik alleen in het aangezicht van de Ander een uniek wezen ben dat niet geheel samenvalt met mijn volstrekt vervangbare natuurlijke bestaan.²¹

Ten slotte noemt Levinas *Leven en Lot* ook in een bundeling van essays en Talmoedlezingen, *À l'Heure des nations* (1988). In de tekst *Au-delà du souvenir* bespreekt hij de rol van catastrofes, uiteindelijk de Jodenvervolging in het Joodse geloof aan de hand van het traktaat Berakoth. Hij besluit met een aparte paragraaf gewijd aan Vasili Grossman en *Leven en Lot*. De strekking is dat Grossman laat zien dat door de terreur van Stalin en Hitler, die Levinas aanduidt als de oorlog van Gog en Magog, iedere horizon van het Goede is weggewist: een apocalyps van het humane en van de Europese identiteit. Een inhumane wereld, een onvoorstelbare realiteit. Hierin kan de herinnering niet doordringen, zoals dat wel gebeurt tijdens Pesach, in de gevangenschap in Egypte. Toch overleefden uitzonderlijke aanzetten tot

²⁰ Gepubliceerd in: Christian Chabanis, *La mort, un terme ou un commencement?* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982), 341-52.

²¹ Gepubliceerd in: *L'Express* (6 juli, 1990).

vergiffenis de inhumaniteit, ondanks religieuze en politieke instituties waarin ze vanouds beleden werden. Kan deze goedheid ons nog troosten, beter dan de herinnering aan de Exodus? Op dit punt refereert Levinas weer aan het karakter van Ikonnikov-Morsh in *Leven en Lot*, en haalt uitvoerig de brief aan die in het boek diens standpunt uiteenzet. Deze brief zal nog uitvoerig besproken worden als een van de filosofische kernen in *Leven en Lot*.²²

In de tekst *La Bible et les Grecs* opponeert Levinas het Westerse, in oorsprong Griekse denken aan de Bijbel. Hij noemt daarbij *Leven en Lot* als getuigenis van de diepste spirituele crisis van Europa: de onmogelijkheid na Auschwitz van een filosofie van de geschiedenis, begrepen als een dialectiek die moet leiden tot vrede onder de mensen. Het boek ziet alleen hoop in de goedheid van mens tot mens, in de kleine goedheid (*la petite bonté*). Dat is het enige toevluchtsoord van het goede in het zijn. Hij noemt de goedheid een opmerkelijke utopie van het goede of het geheim van zijn generzijds.

Deze fragmenten zullen worden opgehelderd in het bespreken van de belangrijke thema's in Levinas' filosofie, die in deze passages al aan de orde komen. Aanvankelijk noemt Levinas *Leven en Lot* wanneer hij terugkijkt op zijn leven, maar na verloop van tijd wordt het boek aangehaald wanneer hij zijn filosofie uiteenzet. De onmogelijkheid van een filosofie van de geschiedenis, de confrontatie met Heidegger, goedheid en het gelaat, de derde en rechtvaardigheid, religie en geloof komen voorbij. Alvorens de vragen die de structuur van deze scriptie zullen bepalen te formuleren aan de hand van deze thema's, zal ik eerst kort enkele andere filosofische benaderingswijzen van *Leven en Lot* de revue laten passeren. Zij vormen een hedendaagse context voor de scriptie en geven een kader aan de thema's die Levinas aan de orde stelt.

§5: Het Grossmancongres in Oxford

In september 2011 werd in Oxford een symposium gehouden geheel gewijd aan *Leven en Lot*, waarin onderzoek naar de artistieke, historische, ethische en politiek-filosofische achtergronden van *Leven en Lot* gepresenteerd werd. De deelnemers hadden een verschillende achtergrond: drie slavisten, een historicus en twee politicologen. De zes artikelen die uit het symposium resulteerden zijn gebundeld in de 43^{ste} editie van het *Journal of European Studies*. Ik zal hier een aantal van deze artikelen bespreken voor zover ze filosofisch relevant zijn om

²² Zie hoofdstuk 4, §2.

een overzicht te geven van de thema's die spelen in de receptie van *Leven en Lot*. Hierbij zal mijn vraag naar de samenhang tussen Levinas en Grossman aansluiting zoeken.

De historicus Patrick Finney, in zijn artikel *Vasily Grossman and the myths of the Great Patriotic War*, stelt de politieke betekenis van *Leven en Lot* aan de orde: in hoeverre was deze tekst kritisch, in hoeverre propaganda? Was Grossman erop uit het sovjetsysteem geheel te verwerpen, of probeerde hij het door een kritische zuivering toch nog te redden?²³ Was hij kritisch genoeg, of verbloemde hij misdaden van het Rode Leger?²⁴ Deze vraagstelling is hoofdzakelijk politiek en historisch, maar kan in de filosofische interpretatie van *Leven en Lot* toch een rol spelen: Finney maakt duidelijk dat Grossmans intenties uiteindelijk patriottisch waren, ondanks de systematische misdaden, de vervolging van Joden en van zijn persoon in het bijzonder. Hij was er niet op uit slechts vernietigende kritiek te geven, maar wilde juist het beste van Rusland redden door dat in *Leven en Lot* aan het licht te brengen.²⁵ Hij kon zich niet zomaar bekeren tot vijandschap, maar zijn standpunt was tegelijkertijd niet welkom in de Sovjet-Unie. Dit maakt Grossmans politieke standpunt ambigu; hij is niet gemakkelijk in te delen of te benoemen als politiek agent. Juist vanwege zijn politieke ambiguïteit wordt zijn getuigenis op een hoger, meer filosofisch plan gebracht. Door de onmogelijke positie waarin hij is gebracht kan hij geen enkele macht vertegenwoordigen, maar wordt gedwongen als enkeling te spreken, in naam van de menselijkheid. De ambiguïteit in de politieke boodschap heeft volgens Finney een oorzaak die ook filosofisch consequenties heeft: de polyfonie van stemmen die in het boek tot spreken komen en het politieke standpunt nuanceert, brengt een complex onderzoek naar diepgaande filosofische en ethische vragen naar voren, terwijl diezelfde polyfonie een gemakzuchtig antwoord op deze vragen verhindert.²⁶

Patrick Finney voegde nog een artikel toe aan de bundel, samen met de politicoloog Laura Guillaume: *'It is a terrible thing to condemn even a terrible man': Vasily Grossman on judging perpetrators*. Dit artikel concentreert zich op de notie van rechtvaardigheid die Grossman in *Leven en Lot* naar voren brengt. Daarbij komt ook zijn begrip van humaniteit ter sprake, dat daarmee samenhangt. Uitgangspunt is de vraag in hoeverre daders in totalitaire

²³ Zie: Patrick Finney, *Vasily Grossman and the myths of the Great Patriotic War*, pp. 313-314.

²⁴ Ibid. p. 324.

²⁵ Ibid. pp. 322-323.

²⁶ Ibid. p. 326.

regimes toerekeningsvatbaar zijn.²⁷ Hun stelling is dat Grossman weliswaar voelbaar maakt welke enorme druk mensen in totalitaire regimes voelen wanneer ze hun menselijkheid trachten te behouden, hij daders toch niet absolveert.²⁸ Hij toont daders, zelfs Stalin en Hitler zelf, als mens, maar tegelijkertijd benadrukt hij de noodzaak hun onrechtvaardigheid te veroordelen. Dit oordeel ontnemt Grossman de totalitaire staat, die dit oordeel slechts neemt als middel om een Nieuwe Mens te scheppen. Mensen worden gemeten naar dit ideaal van de Nieuwe Mens, en wie niet voldoet wordt geliquideerd.²⁹ Diegene die bij Grossman het recht heeft te oordelen over een mens is alleen de mens zelf in een persoonlijke relatie. Ook al is hij als onderdeel van het systeem schuldig, als mens kan hij oordelen, zolang hij de veroordeelde als mens neemt.³⁰ De schuldvraag wordt daarmee een ethische confrontatie in plaats van een gerechtelijke procedure.³¹ Deze positie compliceert het begrip van humaniteit, omdat iedere notie van menselijkheid, als definitie toch ook weer dreigt te vervallen in een ideaal van de Nieuwe Mens.³²

Een even belangrijke notie als dat van rechtvaardigheid brengt de slavist Sarah J. Young naar voren in haar artikel *Testimony on the margins: Silence, innocence and the other in Vasilii Grossman's late fiction*, namelijk dat van de getuige. Young onderzoekt de voorwaarden voor een oprechte getuigenis van traumatische gebeurtenissen zoals deze naar voren komen in Grossmans late werk, de onafgemaakte roman *Alles stroomt – een vertelling* (1961) en de korte verhalen *Mama* en *The Road* (geen Nederlandse vertalingen beschikbaar). Zij onderscheidt twee modi van getuigenis: de relationele en de pure. De relationele modus is mogelijk in een gesprek wanneer ten eerste de gesprekspartners zich terughoudend opstellen en het primaat van de ander behouden, ten tweede het gesprek buiten de sociale orde plaatsvindt die de getuigenis normaal onderdrukt. Als voorbeeld dient het gesprek tussen Anna en Ivan in *Alles stroomt – een vertelling* waarin Anna de misdaden vertelt die ze beging tijdens de terreur in de jaren dertig aan Ivan, die daar het slachtoffer van werd.³³ De modus van de pure getuigenis is mogelijk als de hoofdpersoon van het verhaal niet in staat is het kwaad te begrijpen, een zeldzame toestand van onschuld. In de korte verhalen van Grossman

²⁷ Zie: Laura Guillaume & Patrick Finney, 'It is a terrible thing to condemn even a terrible man': *Vasily Grossman on judging perpetrators*, pp. 345-346.

²⁸ Ibid. p. 348.

²⁹ Ibid. pp. 348-351.

³⁰ Ibid. p. 354.

³¹ Ibid. p. 353.

³² Zie ook hoofdstuk vier van deze scriptie.

³³ Zie: Sarah J. Young, *Testimony on the margins: Silence, innocence and the other in Vasilii Grossman's late fiction*, pp. 332-337.

komen dergelijke pure getuigen voor als kind of als dier.³⁴ In *Leven en Lot* komen zowel pure als relationele getuigenissen voor. Het onderscheid kan behulpzaam zijn in het analyseren van de verschillende stemmen die in *Leven en Lot* tot spreken komen, en in het afwegen van wat die te zeggen hebben.

Deze artikelen geven vooral aan welke invalshoeken op dit moment van belang zijn in de interpretatie van *Leven en Lot*, en geven zo een kader voor de relevantie van deze scriptie voor het huidige onderzoek.

§6: Conclusie

De hoofdvraag van deze scriptie is: waarin bestaat de overeenkomst tussen Grossmans roman *Leven en Lot* en de filosofie van Levinas wat betreft goedheid? Ik hoop in dit hoofdstuk duidelijk te hebben gemaakt waarom juist Levinas en Grossman iets te melden hebben wat betreft ethiek en goedheid. De gebeurtenissen in hun levens hebben hen ertoe gedwongen, ieder op zijn eigen manier, fundamentele vragen te stellen wat betreft ethiek, en beide kwamen tot een antwoord met het begrip ‘goedheid’. Met behulp van vragen die spelen in de receptie van *Leven en Lot* heb ik het kader aangegeven voor mijn hoofdvraag. In de besproken teksten is een aantal thema’s naar voren gekomen waarbij mijn onderzoek kan aansluiten: de mens in de totalitaire staat en de notie van getuigenis.

De hoofdvraag valt in drie deelvragen uiteen:

1. Wat bedoelde Levinas met goedheid?
2. Wat bedoelde Grossman met goedheid?
3. In welk opzicht stemmen de filosofie van Levinas en de roman van Grossman overeen?

Eerst zal ik in het volgende hoofdstuk duidelijk maken wat Levinas bedoelde met goedheid.

³⁴ Ibid. pp. 337-341

Hoofdstuk 2 – Levinas over goedheid

Om duidelijk te maken hoe Grossmans roman kan fungeren als voorbeeld van Levinas' filosofie in het concrete leven, en om beter te begrijpen wat Levinas over *Leven en Lot* heeft gezegd, zal ik in dit hoofdstuk naar voren brengen hoe het begrip 'goedheid' fungeert in de filosofie van Levinas. Het belangrijkste onderscheid dat Levinas naar voren haalt in *Leven en Lot* is namelijk het verschil tussen goedheid en het Goede. Het boek getuigt van de onmogelijkheid het Goede concreet te realiseren, maar ook dat er desondanks een goedheid in de wereld resteert die nederig doch onoverwinnelijk is en dus hoop biedt. Om dit onderscheid tussen goedheid en het Goede beter te begrijpen, zal ik in het eerste deel van dit hoofdstuk de rol onderzoeken die goedheid speelt in *Totalité et Infini*, het eerste hoofdwerk van Levinas. Ik volg daarbij een wenk van Levinas, die in een gesprek waar Grossman ter sprake komt zei dat het begrip 'goedheid', in de zin van een ethiek zonder ethisch systeem, al te vinden was in *Totalité et Infini*.³⁵

In het tweede gedeelte van dit hoofdstuk zal ik laten zien, op basis van de receptie van *Totalité et Infini* en de reactie daarop van Levinas in *Autrement qu'être ou aude-là de l'essence*, dat ook wel zijn tweede hoofdwerk wordt genoemd, hoe Levinas het onderscheid tussen goedheid en het Goede filosofisch versterkt en verdiept.

Eerste gedeelte – goedheid in *Totalité et Infini*

Ik zal me in dit onderdeel beperken tot het analyseren van het begrip goedheid in *Totalité et Infini*, en de inhoud van het werk als geheel slechts schetsen ter verduidelijking ervan. Levinas blijft op ieder punt namelijk in gesprek met de filosofie die hij bekritiseert in zoverre het een totaliserend denken van het Zelfde is. Je kan het boek dus lezen vanuit een fenomenologische, existentialistische, Heideggeriaanse, Hegeliaanse, theologische en historische invalshoek. Door deze meervoudigheid van perspectieven is het werk op veel verschillende manieren te lezen, en is het vooral lastig om iedere manier waarop Levinas zijn standpunt verdedigt aan de orde te laten komen. Ik zal zijn standpunt dan ook niet zozeer verdedigen, maar alleen de belangrijkste stappen die het boek maakt noemen voor zover ze aansluiten bij zijn uitleg van het begrip 'goedheid'. Daarbij volg ik de algemene structuur van het boek, dat uit vijf delen bestaat.

³⁵ Zie het interview met François Poirié (1986)

Het begrip ‘goedheid’ komt vooral voor in de delen I, III en V. Deel IV bevat een aantal belangrijke passages omtrent de ‘goedheid van de goedheid’ die zeker aan de orde moeten komen. In het eerste deel wordt de hoofdlijn van het werk uitgezet. In de eerste paragraaf van dit deel zal ik daarom aangeven welke programmatische rol het begrip goedheid heeft op basis van de passages over goedheid in deel I. In de tweede paragraaf zal ik na een korte bespreking van goedheid in deel II, aangeven wat goedheid te betekenen heeft in het kerndeel van het werk, deel III over het Gelaat en exterioriteit. De ‘goedheid van de goedheid’ zal aan de orde komen in de vierde paragraaf. In de vijfde zal aandacht worden besteed aan de rol die goedheid speelt in de conclusies van het werk, vooral in de slotparagraaf die zelfs specifiek naar goedheid verwijst in zijn titel.

§1: Goedheid in deel I - het Zelf en de Ander

In het eerste deel van *Totalité et Infini* geeft Levinas aan welke programmatische rol goedheid heeft in het werk, en onderscheidt hij goedheid (*bonté*) van het Goede (*le Bien*), waarmee hij ook een interpretatie geeft van de filosofie van Plato wat betreft de idee van het Goede.

Levinas vangt aan door een tot dan toe veronachtzaamde lijn in de filosofie te releveren, die er echter al vanaf het begin, bij Plato, in te ontdekken valt, namelijk die van het metafysische verlangen naar het absoluut Andere (*Autrui*). De theorie richt zich wel op het Andere, maar doet dit alleen, als het ware in een *recouler pour mieux sauter*, om dit uiteindelijk in een totaliserend denken tot het Zelfde te reduceren, tot een logisch, rationeel of natuurlijk geheel. De theorie respecteert de afstand tot het absoluut Andere dan wel uiteindelijk niet, maar richt zich toch in eerste aanleg op het Andere dat voorbij ieder zijn ligt. Het metafysische verlangen interpreteert Levinas nu als Verlangen van het Zelf naar het Andere, die hij zal duiden als de Ander, de andere mens.

Dit Verlangen is het vertrekpunt van Levinas omdat de exterioriteit die hij ter sprake wil brengen alleen vanuit het Zelf *kenbaar* kan worden en omdat het gericht zijn op de Ander zich in eerste instantie als dit Verlangen bij het Zelf meldt. Het gaat dan om een Verlangen dat niet behoeftig is, dat alleen in een Zelf zich voordoet dat al thuis is in de wereld. Omdat het niet behoeftig is verschilt het van ieder ander verlangen dat zich laat bevredigen, zelfs liefde, en zelfs morele en religieuze behoeften. Het anticipeert niet het Verlangde, het kan niet in het

denken worden opgenomen. Daarin lijkt het op de verwachting van de dood, die de dood wel kan verwachten, maar er niet op kan anticiperen. De dood kan niet in het denken worden opgenomen.³⁶ Wanneer Levinas dit kenmerk van het Verlangen ter sprake brengt, vergelijkt hij het ook met de goedheid: het Verlangen is onvervulbaar zoals de goedheid, en, zoals de goedheid, overbrugt het Verlangen niet de afstand tot het Verlangde, maar respecteert deze.³⁷

Bij het Verlangen en de goedheid komt nog een derde term, die van het gesprek (*discours*). De relatie van Zelf en het Andere dat verlangd wordt kan zich volgens Levinas alleen voordoen binnen het zijn - zonder dat dat meteen weer als totaal genomen wordt - als ontmoeting, van aangezicht tot aangezicht (*face-à-face*) tussen Ik en Ander.³⁸ Het metafysisch verlangen stelt de taal (*langage*) als mogelijkheid van het gesprek in (*instaure*).³⁹ De taal stelt op zijn beurt de niet-reduceerbare relatie van Ik en Ander in: de openbaring van de Ander.⁴⁰

Het gesprek en de taal zelf worden daarom geconditioneerd door het Verlangen naar de Ander, en monden uit in de relatie met de Ander, die ethisch is. Dat wil zeggen, zij wordt gekarakteriseerd door goedheid. Deze relatie kan niet in het denken worden opgenomen. Het gaat er volgens Levinas niet om dat het zijn in zijn geheel in het denken van een Ik wordt opgenomen, om een identiteit tussen zijn en denken te bewerkstelligen, maar veeleer dat de alteriteit zich voordoet in het zijn, en daarom is er een denken en een Ik.⁴¹ Hierin schuilt volgens Levinas de noodzakelijkheid van het Ik - waarom er überhaupt een Ik moet zijn - want alleen dankzij een Ik kan het Andere zich voordoen in het zijn. Daarbij dient wel in acht genomen te worden dat de vrijheid van het Ik jegens de Ander gerespecteerd wordt zoals de vrijheid van de Ander door het Ik. Het gaat om een confrontatie tussen twee vrijheden die elkaar respecteren. Het Ik is altijd al in gesprek met het Andere, zoals Levinas beoogt aan te tonen, maar kan daarin het egoïsme dat hij als existentie van nature heeft, zijn *conatus essendi*, niet afzweren, want dan is het ook geen Ik meer. Het Ik spreekt *apologetisch* in de zin van een bevestiging van zichzelf. Maar in het gesprek herkent het een rechtvaardigheid die boven dit egoïsme uitgaat, hetgeen mogelijk maakt zich niet alleen te bevestigen, maar ook zich te rechtvaardigen tegenover de Ander. Dit apologetische moment ligt in het wezen van

³⁶ *Totalité et Infini*, p. 22.

³⁷ *Ibid.* p. 22.

³⁸ *Totalité et Infini*, p. 29.

³⁹ *Ibid.* p. 32.

⁴⁰ *Ibid.* p. 70.

⁴¹ *Ibid.* p. 29.

het gesprek, dat dus zowel zelfbevestiging als gericht zijn op de Ander is, en dit moment blijft in de goedheid behouden.⁴²

Nu de belangrijkste termen in hun onderlinge samenhang zijn uitgelegd kan de programmatische rol van goedheid in *Totalité et Infini* duidelijk worden. Deze geeft Levinas als volgt aan:

“Onze inspanning bestaat concreet in het behouden, te midden van de anonieme gemeenschappelijkheid, van de relatie van Ik met het Andere – taal en goedheid.”⁴³

Levinas opponeert deze relatie die bestaat in taal en goedheid met de anonieme gemeenschappelijkheid. Daarmee bedoelt hij, zo wordt uit het direct aan deze uitspraak voorafgaande duidelijk, het totaal van de oorlog waartoe een reductie van het Andere tot het Zelfde ons steeds veroordeelt. Dit totaal kan wel een ‘ethiek’ bevatten, maar deze kan in feite niet anders zijn dan manipulatie, propaganda, retoriek, een onderdeel van de eeuwige krijg die ons bestaan doortrekt en zelfs zou constitueren.⁴⁴ De wapenstilstand die een totaliserend denken van het Zelfde beoogt in de vorm van een allesomvattende Staat is slechts een bevestiging van dit totaal van de oorlog. Een ethiek die zich beroept op het absoluut Andere zou binnen dit geheel slechts een naïeve mening zijn, geen waarheid. Levinas beweert nu dat het afgaan op de Ander, het in gesprek treden, juist de hoogste vorm van waarheidszoeking is. Deze waarheid kan echter steeds ondermijnd worden door de reductie van het gesprek tot retoriek, van ethiek tot oorlog, van Ik en Ander tot anonieme gemeenschap – vandaar dat een inspanning vereist is.

In deze inspanning onderscheidt Levinas goedheid van het Goede. Met het Goede (*le Bien*) bedoelt Levinas de idee van het goede zoals het fungeert bij Plato, voorbij de essenties, maar geheel het zijnde doorstralend en beheersend.⁴⁵ Nu richt Levinas zich wel zoals Plato op hetgeen dat voorbij de essenties ligt, namelijk het Andere, maar onthoudt zich van een expliciete thematisering en theoretische uitwerking van het Goede, dat neer zou komen op een

⁴² Ibid. p. 32.

⁴³ Ibid. p. 38. Vertaling Theo de Boer en Chris Bremmers.

⁴⁴ Denk aan het Heraclitische aforisme *polemos pater pantoon*, de oorlog is de vader van alle dingen. De oorlog kan als kosmisch gebeuren opgevat worden waarvan de interstatelijk oorlog of privaat geweld slechts een moment is. Die opvatting komt volgens Levinas neer op het trachten te reduceren van het Andere tot een totaal van het Zelfde, dat gekeerd kan worden wanneer je de absolute andersheid van de Ander inziet. Zie ook: *Totalité et Infini* pp. 5-7.

⁴⁵ Ibid. p. 107.

reductie van het Goede tot het totaal van het Zelfde, het anonieme bestaan, de oorlog. We zouden dus de hierboven geciteerde passage als volgt kunnen interpreteren: Levinas respecteert de afstand tot het absoluut Andere, het Goede, juist om de goedheid te bewaren. Zijn filosofie is echter noch mening, noch mystiek in negatieve zin. Levinas zweert namelijk het zoeken naar de waarheid niet af, maar legt dit zoeken op andere wijze uit.

De waarheid die gezocht wordt in het zich richten op de Ander, het Verlangen, is de idee van de Oneindigheid, die de aanspraak van het totaal doorbreekt – vandaar de titel *Totalité et Infini*. Dankzij de ontvangst van dit idee in de openbaring van de Ander kan het Verlangen goedheid worden, het gesprek uitmonden in goedheid. Het oneindige kan echter niet in het eindige zijnde treden, het is voorbij het zijn. Het ideatum van de idee overschrijdt de idee die je ervan kan hebben. De idee bevredigt dus niet het zoeken naar waarheid, maar wakkert deze juist aan, hij bewaart de afstand tot het Verlangde. Het volledig onbehoefte, gedesinteresseerde Verlangen noemt Levinas goedheid.⁴⁶

Het Verlangen veronderstelt het thuis zijn in de wereld, waartoe het kennen van het zijnde bijdraagt, het zoeken naar waarheid in de gebruikelijke zin. Als geheel duidt Levinas het thuis geraken in de wereld als genieting, als het zoeken naar geluk. Het geluk brengt het bestaan boven het zijn, het kan zijn existentie er zelfs aan opofferen. Levinas noemt dit ‘boven het zijn staan’ in het geluk ook wel de ‘hypostase’, in zekere zin een omkering van het begrip ‘substantie’. Op het toppunt van het geluk ontstaat het Verlangen. Het Ik ‘breekt zijn eigen record’ door, nog hoger, zich de richten op een ander zijnde. Zo wordt het zijnde goedheid.⁴⁷

Het Goede is dus niet thematiseerbaar als dat betekent dat het opgenomen wordt in een omvattend theoretisch geheel. Goedheid thematiseren, als het beschrijven van het proces van je richten op de Ander, is juist het onderwerp van gesprek voor Levinas. Maar hoe voltrekt zich deze transformatie? Levinas volgt hier een wenk van Plato: absolute kennis als pure ervaring van het andere zijnde, wordt niet bemiddeld door een neutrum, zoals de ideeën of het zijn, maar is het behouden van het andere zijnde καθ’αυτό, zoals het zich uit zichzelf, direct vertoont. Volgens Levinas is hetgeen dat zich καθ’αυτό openbaart, zich manifesteert, zich uitdrukt – en niet zich vertoont of ontdekken laat - niet het zijn of de idee van het Goede,

⁴⁶ Ibid. p. 42.

⁴⁷ Ibid. p. 57.

maar het gelaat van de Ander in het gesprek van aangezicht tot aangezicht.⁴⁸ Het Gelaat is het onderwerp van het derde deel van *Totalité et Infini*. Het tweede gedeelte, dat de notie van het Ik als innerlijkheid behandelt, of *séparation* in de termen van Levinas, zal ik overslaan.

§2: Goedheid en het gelaat

De individuele mens heeft geen werkelijk contact met een exterioriteit wanneer het opgeheven wordt in een geheel, ontologisch of politiek. Hij of zij vindt zich daar altijd weer terug als innerlijkheid, onophefbaar, maar verloren, miskend en verdrukt.⁴⁹ Het vindt dit contact met een exterioriteit in het gesprek met de Ander die zich uitdrukt. Het gelaat van de Ander is het zich uitdrukkende, niet reduceerbare van de andere mens, een bepaalde manier waarop zijn gezicht begrepen kan worden. Het is dus niet een eigenschap van het zijnde ‘het menselijke gezicht’, het is datgene van de mens dat zich niet laat reduceren tot ieder mogelijk zijnsverstaan of theoretisch geheel, datgene dat zich aan die unificerende wil steeds onttrekken kan, omdat het aanwezig is bij zijn eigen uitdrukking.

Het menselijk bestaan krijgt in het gesprek een centrum buiten het Zelf, het draait niet meer om het Zelf, doordat het verantwoordelijk is in het gesprek met de Ander.⁵⁰ Het gaat het Zelf dan niet meer om de erkenning van de Ander, een behoefte vervullend, wanneer het zich uitdrukt, mondig wordt, spreekt in de zin van een apologie. *Vom Grund aus* is jezelf uitdrukken je wezen schenken aan de Ander, goedheid.⁵¹ Het egoïsme is dan niet meer tot zichzelf veroordeeld in een solipsisme; het heeft contact met een exterioriteit, die echter geen totaal is dat hem verdrukt. De verantwoordelijkheid voor de Ander is geen onderdrukking, het is juist bevrijding van het egoïsme én van het totaal.

Het gelaat drukt zich uit, dwingend, als een meester onderwijzend vanuit een dimensie van hoogte, maar ook vanuit de misère van de Ander, die zijn beroep doet op mij als Vreemdeling, Weduwe of Wees. Die laatste – Bijbelse – uitdrukking gebruikt Levinas vaak om aan te geven dat de Ander buiten de sociale orde valt, niet vanuit een plek spreekt die zijn wezen bepaalt, maar juist vanuit een ‘on-plek’, zijn misère. De dwang die uitgaat van deze roep van de Ander is bevrijdend omdat hij mijn goedheid aanwakkert, het voor de Ander zijn. Daardoor

⁴⁸ Ibid. pp. 60-1.

⁴⁹ Ibid. p. 200:

⁵⁰ Ibid. p. 200.

⁵¹ Ibid. p. 200.

verandert het loodzware lot te zijn te hebben, een eindelijk wezen te moeten zijn, in de serieuze ernst van de goedheid.⁵² Goedheid is daarom voor Levinas één van de manieren waarop de mens zijn eindelijkheid overwint.

Erger nog dan de dood die ooit moet komen, is de bedreiging van de radicale vijand, die ook niet reduceerbaar is tot een omvattende identiteit, maar die ook een Ander is. Zijn geweld is echter absurd. Hij of zij wil zijn slachtoffer zowel als object, als ondergeschikt of onderdeel van zijn wereldbeeld, maar ook als subject, als getuige van die overweldiging. Deze paradox lost zich op wanneer de tirannie van de ander als het afgeven van een teken (*signification*) wordt genomen. Het geweld maakt geen einde aan het gesprek.⁵³

Het zelf, steeds in gevaar verzwolgen te worden door een totaal dat zijn bestaan uitwist, kan het geweld verdragen doordat hij zelfs in de confrontatie met de radicale vijand in gesprek blijft. Geweld veronderstelt het gesprek, een wereld waar je kan sterven dóór iemand en vóór iemand. De wil kan dankzij het verdragen van geweld, ondanks dit geweld, Goedheid en Verlangen worden, die niet zoals de wil gelimiteerd is.⁵⁴

Het Verlangen overstijgt de egoïstische wil en haar eindelijkheid, omdat het zijn centrum buiten zichzelf heeft. Als gedesinteresseerd Verlangen, als goedheid, zegt het niet langer '*après moi le deluge*', maar kan het leven en sterven voor het andere. De mens kan zijn eindelijkheid echter ook op een andere manier overwinnen, namelijk door de stichting van instituties.⁵⁵

Instituties zou men kunnen zien als middelen waarmee mensen in hun behoeften voorzien. Ze maken daardoor echter een technische en politieke bestaanswijze mogelijk die geen noodzaak tot goedheid kent, die zijn egoïsme niet hoeft af te schudden. Goedheid kan dus niet bestendig worden in instituties, maar vereist altijd de oorspronkelijke relatie tussen Zelf en Ander.⁵⁶

⁵² Ibid. p. 219.

⁵³ Ibid. p. 267.

⁵⁴ Ibid. p. 267. Opmerkelijk is dat Levinas alleen hier goedheid met een hoofdletter schrijft.

⁵⁵ Ibid. p. 263.

⁵⁶ Ibid. p. 270.

Je ontdoen van de zware verplichting een egoïst te zijn, is wezenlijk voor de goedheid. Maar dat is geen eenmalige gebeurtenis, het is een gebeuren dat nooit klaar is.⁵⁷ Goedheid, als voor de Ander zijn, is oneindig, omdat hoe meer je je verantwoordelijkheid neemt, hoe meer verplichtingen je krijgt. Het is geen behoefte die je kan bevredigen, het is Verlangen dat zich verdiept doordat het gevoed wordt.⁵⁸

Het Verlangen, dat een oneindig afschudden van het egoïsme is, de natuurlijke aanleg waarin het om het eigen bestaan gaat, dat is ook de wijze waarop het Ik zich bevestigt, zich rechtvaardigt tegenover de Ander. Door de oneindigheid van dit gebeuren is het Zelf opgeroepen voorbij de rechte lijn van de wet, de institutionele rechtvaardigheid te gaan, in wat Levinas ‘het oneindige land van de goedheid’ noemt.⁵⁹

Het zijn voor de Ander, de goedheid waarin het Verlangen en het gesprek uitmonden, bevrijdt het Ik door een dimensie van rechtvaardigheid te openen die voorbij het oordeel van de geschiedenis gaat. De relatie tussen Zelf en Ander, die ter verantwoording roept, is voor Levinas ‘de clandestiene dimensie’ waar het ‘oordeel van God’ een zin kan krijgen. Het maakt een conceptie van rechtvaardigheid mogelijk die in principe niet samenvalt met het oordeel van de geschiedenis, dat jegens de innerlijkheid van het Ik altijd een wreedheid is.⁶⁰

Maar *op termijn* haalt de geschiedenis het Ik, zijn apologie, zijn goedheid en zijn rechtvaardigheid altijd in. Het Ik wordt na zijn dood deel van de geschiedenis, uiteindelijk toch onderhevig aan haar wrede oordeel. Het onderzoek van Levinas moet zich dus verdiepen. Daarom brengt Levinas een gebeuren ter sprake dat voorbij de goedheid gaat, maar dat noodzakelijk is om te kunnen hopen dat de goedheid niet gedoemd is ingehaald te worden door de geschiedenis, en dus een dwaasheid zou zijn. Dat is het gebeuren van de vruchtbaarheid, als het schenken van het vermogen tot schenken, de goedheid van de goedheid.⁶¹ In het vierde deel legt Levinas dit gebeuren uit en geeft hij aan welke rol dit speelt in zijn filosofie.

⁵⁷ Ibid. p. 274.

⁵⁸ Ibid. p. 274.

⁵⁹ Ibid. p. 275.

⁶⁰ Ibid. p. 272.

⁶¹ Ibid. p. 277.

§3: De goedheid van de goedheid

In het vierde deel van *Totalité et Infini* brengt Levinas de vruchtbaarheid ter sprake, maar ook de erotiek. Het vlak van liefde en vruchtbaarheid veronderstelt de epifanie van het gelaat, maar transcendeert die ook.⁶² Het deel snijdt eigenlijk een geheel nieuw onderwerp aan, maar fungeert tegelijk als uiteindelijke onderbouwing van het geheel. Een uitvoerige bespreking van erotiek en vruchtbaarheid past niet in het kader van dit hoofdstuk, maar het is belangrijk duidelijk te maken op welke wijze vruchtbaarheid de goedheid continueert, dat wil zeggen, goedheid van de goedheid is volgens Levinas.

Het Ik is in gevaar ingehaald te worden door de tijd, geschiedenis te worden, waardoor zijn subjectiviteit, ook al is het goedheid, zijn-voor-een-Ander, slechts subjectiviteit blijkt, een illusie. Het Ik maakt geen kans tegen de eeuwigheid van de geschiedenis. Deze eeuwigheid nu, wordt echter doorbroken door het herbeginnen van het Zelf in het kind, door de vruchtbaarheid. De geschiedenis wordt ‘gescandeerd’ door dit herbeginnen in het kind.

De tijd, hier niet objectief genomen, maar oorspronkelijk vanuit het Zelf gedacht, zoals door Bergson en Heidegger, is als de tijd van het Zelf ook die van de eeuwige geschiedenis. Maar de ervaring van de liefde, en de relatie met het kind, het Zelf nog een keer – maar ook een Ander, leert dat de tijd van de Ander niet de tijd van het Zelf is. Levinas geeft dit in overweging door middel van een fenomenologie van erotiek en vaderschap. De kern is dat vruchtbaarheid, als de relatie met de geliefde en met het kind, net zo min tot een totaal te reduceren valt – bijvoorbeeld tot dat van de biologie – als de relatie tussen Zelf en Ander.⁶³

De vader en de zoon – Levinas gaat uit van vaderschap en zoonschap – staan aan weerszijden van een onoverbrugbare rivier: zijn tijd is niet de jouwe. De ervaring van een breuk in de tijd van het Zelf scandeert de geschiedenis, anders gezegd, de relatie met de zoon articuleert de tijd van de absoluut andere. Het is een transitie, een continuering, maar ook een oversteken van het Zelf, van diens substantie als fundamenteel ‘ik denk’, en in die zin een transsubstantiatie.⁶⁴ Hier voltooit zich het Verlangen waarmee het werk begon, echter niet in een bevrediging, maar in een transcendentie. De Ander is niet het eindpunt van het Verlangen. Goedheid, als gericht zijn op de Ander die zich als gelaat aandient en die niet door het Zelf te

⁶² Ibid. p. 284.

⁶³ Ibid. p. 306-307,312 & 339.

⁶⁴ Ibid. p. 301.

thematiseren of te reduceren valt tot het totaal van het zijn, is al een transcendentie van het zijn. Vruchtbaarheid is transcendentie van de transcendentie, omdat zij goedheid voortbrengt zonder dat deze voortbrenging kan worden omvat door een biologische, sociale of historische relatie:

“De transcendentie – het voor de ander, de goedheid als correlaat van het gelaat – fundeert een diepere relatie: de goedheid van de goedheid. De vruchtbaarheid die vruchtbaarheid voortbrengt, voltooit de goedheid: voorbij het offer dat een geschenk eist, is zij het geschenk van het vermogen te schenken, de conceptie van het kind. Hier komt het Verlangen dat we op de eerste bladzijden van dit werk tegenover de behoefte hebben gesteld, het Verlangen dat geen manco is, het Verlangen dat de onafhankelijkheid is van het gescheiden zijnde en zijn transcendentie, tot voltooiing; niet door bevredigd te worden en zo toe te geven behoefte te zijn, maar door zich te transcenderen, door het Verlangen voort te brengen.”⁶⁵

De relatie met het kind constitueert de familie. De familie verzekert het Ik de oneindige, want steeds door transitie herbeginnende tijd. Dat is geen garantie van *eeuwig* overleven van je nazaten als voortzettingen van jezelf. De eeuwigheid, als het totaal van de geschiedenis, maakt immers plaats voor de tijd van de Ander die gearticuleerd wordt door de relatie met het kind. Zo ontsnapt de tijd aan zijn limiet, hij is niet meer *eeuwig* maar *wordt steeds veroneindigd*. De tijd van de Ander is gegarandeerd, maar de overwinning van de goedheid is volgens Levinas slechts beloofd.⁶⁶ Je zou kunnen zeggen: de steeds veroneindigde tijd verzekert geen goede afloop, maar biedt slechts hoop.

Dankzij de discontinuatie en veroneindiging van de tijd die de jeugd teweegbrengt krijgt de gerechtigheid die hoger is dan het gericht van de geschiedenis, de gerechtigheid die nog steeds subjectief zou zijn, een plek voorbij de mislukking van de huidige goedheid. Ze houdt zich niet meer op in een clandestiene, ondergrondse ruimte van het bestaan. De geschiedenis is geen gesloten geheel meer, een muur waartegen het opstandige Ik tevergeefs zijn hoofd bonkt, maar vertoont breuken. De gerechtigheid is als oordeel de voorwaarde voor waarheid. Dankzij de vruchtbaarheid behoud ik een oneindige tijd waarin de waarheid gezegd kan worden.⁶⁷ Zo schraagt het ervaren van vruchtbaarheid voor Levinas niet alleen zijn concept

⁶⁵ Ibid. p. 302. Vertaling Theo de Boer en Chris Bremmers.

⁶⁶ Ibid. p. 313.

⁶⁷ Ibid. pp. 317-318.

van de goedheid, maar ook dat van de rechtvaardigheid en de waarheid, doordat, eenvoudig gezegd, vruchtbaarheid hen tijd geeft.

§4: De conclusies van *Totalité et Infini*

In de conclusies zet Levinas zijn opvatting van filosofie af tegen die van Hegel, Heidegger en Husserl door filosofische kernbegrippen opnieuw uit te leggen. Hij komt hierin ook tot het opnieuw formuleren van de goedheid.

Levinas legt het begrip van exterioriteit uit als de Ander, die ik niet kan overheersen en waarmee ik me niet kan verenigen, maar waartoe ik me toch respectvol kan verhouden, waarmee Levinas zich afzet tegen de filosofie die geheel het zijnde in één panoramische blik denkt te kunnen zien.⁶⁸ Het begrip van het zijn legt Levinas uit als deze exterioriteit: een zijn voorbij het zijn zoals Heidegger het uitlegt vanuit zijn eigen existentie.⁶⁹ Voor het begrip van intentionaliteit, ‘bewustzijn van ...’, heeft Levinas de metafysische betrekking gereserveerd, waarin een eindig wezen de idee van het oneindige heeft. Hierin treedt de radicale scheiding (*séparation*) op, de hoogst mogelijk individuatie, maar ook de betrekking op de ander. Bewust zijn van iets is in eerste aanleg aandacht voor wat de ander zegt in het gesprek, het is gastvrij het gelaat van de ander ontvangen.⁷⁰

Goedheid, als zijn voor de Ander, is gastvrijheid voor en dienst aan de Ander. Twee vrijheden ontmoeten elkaar, maar houden afstand, proberen elkaar niet in zichzelf op te nemen. Het is niet zoals bij Sartre, waarin de ander mijn vrijheid bedreigt: je bent het subject, of je moet het object zijn, je bent de hamer of het aanbeeld. De Ander stelt mijn egoïstische vrijheid ter discussie, vraagt om een oneindige rechtvaardiging ervan. Maar, paradoxaal genoeg, blijkt mijn vrijheid juist gelegen te zijn in de uitverkiezing door de Ander, doordat hij mij en mij alleen ter verantwoording roept. Doordat ik en ik alleen mijn verantwoordelijkheid kan afleggen jegens de Ander ben ik niet reduceerbaar tot een vervangbaar element in het totaal, of – in de zin van Hegel - volledig onderhorig aan het oordeel van de geschiedenis of aan de macht van de Staat.⁷¹

⁶⁸ Ibid. pp. 317-320, 323. Dat men zich niet kan verenigen met de exterioriteit betekent ook dat een mystieke versmelting met God onmogelijk is: “Le bonheur austère de la bonté invertirait son sens et se pervertirait s'il nous confondait avec Dieu.” (p. 325)

⁶⁹ Ibid. pp. 322-324, 332-333.

⁷⁰ Ibid. pp. 324, 333-334.

⁷¹ Ibid. p. 335.

§5: Conclusie

Ik hoop in dit onderdeel duidelijk te hebben gemaakt hoe de filosofie van Levinas met betrekking tot goedheid in eerste aanleg is opgebouwd. Deze eerste vorm zal ik echter nog niet naast de filosofische boodschap van *Leven en Lot* leggen. Jacques Derrida bekritiseerde namelijk met goede gronden de uiteindelijke vorm die de filosofie van de Ander in *Totalité et Infini* kreeg. In reactie op deze kritiek scherpte Levinas zijn standpunt aan. Hij bleef daarbij echter wel trouw aan zijn initiële standpunt in *Totalité et Infini*, dat dus wel noodzakelijk blijft voor een goed begrip van Levinas. De aanscherping van zijn filosofie in zijn latere werk, specifiek wat betreft het onderscheid tussen goedheid en het Goede en de filosofische status daarvan, zal het onderwerp zijn van het tweede gedeelte van het hoofdstuk.

Tweede gedeelte – goedheid in later werk

In *Totalité et Infini* zet Levinas een standpunt uiteen waaraan hij ook daarna altijd trouw zou blijven. In latere teksten heeft hij dit standpunt wel aanzienlijk aangescherpt en verduidelijkt. Omdat hetgeen hierboven gezegd is wat betreft goedheid nog verduidelijkt kan worden, zal ik nu beknopt de ontwikkelingsgang volgen in het denken van Levinas, in het bijzonder met betrekking op goedheid.

Om deze gang te begrijpen is één artikel cruciaal, een lang artikel van Jacques Derrida waarin hij het denken van Levinas tot dan toe becommentarieerde – *Violence et métaphysique*. Enerzijds bracht dit artikel het denken van Levinas onder de aandacht van een groter publiek, anderzijds is dit artikel sterk kritisch wat betreft het filosofisch gehalte van het denken van Levinas. In het latere werk, met name in het tweede hoofdstuk *Autrement qu'être ou aude-là de l'essence*, specifiek het hoofdstuk *Substitution*, beantwoordt Levinas aan deze kritiek.

Eerst zal ik het artikel van Derrida kort weergeven met aandacht voor de kritische punten, en daarna ingaan op *Substitution*, om Levinas' aangescherpte standpunt ten aanzien van goedheid naar voren te halen.

§1: Geweld en metafysica

Hoewel Derrida slechts op enkele punten het Goede noemt in zijn tekst – en dan nog in het Grieks, en het nooit heeft over goedheid, is *Violence et métaphysique* toch belangrijk in de context van deze scriptie, omdat Derrida hier het filosofische gehalte van Levinas' denken aan de kaak stelt. Het is een zeer wonderlijk artikel, omdat het zowel een oprecht eerbetoon aan Levinas is, als een welgemeende vernietiging van diens denken. Hoe is dat mogelijk?

Derrida begint met de vraag naar de eindigheid van de filosofie: is deze stervend, of al dood zonder het te beseffen? Of moet het echte denken nog komen, door het naar voren halen van haar verborgen oorsprong? Deze vragen kunnen niet opkomen binnen de filosofie, maar binden toch de gemeenschap van filosofen nu samen. Wat in het geding is, is de mogelijkheid van de vraag zelf; de mogelijkheid dat een vraag op kan komen, zonder dat deze haar antwoord al bevat, een oprechte vraag.⁷²

In deze context komt Derrida te spreken over Levinas. Hij vraagt zich af of met diens denken een nieuwe confrontatie begint tussen Grieks en Joods denken.⁷³ In het vervolg zal hij deze confrontatie voltrekken in overeenstemming met Derrida's filosofie van de differentie: het denken begeeft zich aan weerszijden van breuklijnen, differenties in het zijn, die niet overbrugbaar zijn - een incommensurabel verschil. Dit leidt tot een bevreemdende ervaring tijdens het lezen: je weet nooit waar Derrida nu *eigenlijk* staat, alleen waar hij staat op een zeker moment. Daarom kan Derrida beurtelings oprecht erend schrijven ten aanzien van Levinas, dan weer oprecht snijdend. Hij staat nu eens aan de ene kant, dan weer aan de andere kant van de kloof Grieks/Joods, zonder een overzichtsstandpunt te bezetten.

De confrontatie tussen Levinas en de filosofie die hij in staat van beschuldiging stelt voltrekt Derrida door enerzijds het denken van Levinas weer te geven en de strategie ervan te duiden, om vervolgens aan te geven dat de beschuldigde denkers lang niet zo veraf staan van Levinas' standpunt, en Levinas niet ver van hen, om uiteindelijk de situatie om te draaien en Levinas in staat van beschuldiging te stellen. Is Levinas wel filosofisch, naar de richtlijnen die hij ook zelf aangeeft?

⁷² Derrida, 'Violence et métaphysique (1^{ste} deel)', pp. 322-324.

⁷³ Ibid. p. 328.

Cruciaal in dit argument is de stelling dat het denken, en ook het zijn, bestemd worden door talige structuren die hun oorsprong vinden in de Griekse filosofie. De woorden van de filosofie zijn Grieks. Daarmee bedoelt Derrida niet dat de bestudering van de Grieken als volk of cultuur je kan vertellen wat filosofie is, of dat je een Griek moet zijn om te filosoferen. De filosofie barstte uit in Griekenland, en barst nog steeds uit: je kan aangegrepen worden door het denken, door de Griekse woorden die dit denken uitmaken, en door deze aangreep alleen kan het Griekse zelf weer eigenlijk begrepen worden. In die zin is het denken Grieks.⁷⁴

Levinas maakt gebruik van de Griekse woorden van de filosofie, en wordt zo op een plek getrokken waar hij niet wil, maar ook niet kan filosoferen. Tenminste, in Griekse zin, aan gene zijde van de differentie, aan Griekse zijde. Dat maakt Derrida steeds weer duidelijk door Levinas te confronteren, met name met Heidegger, Husserl en Hegel, maar ook met Bergson, Kierkegaard, Plato, Socrates, Heraclitus en zelfs Parmenides, waar het denken van het totaal begonnen zou zijn volgens Levinas. De jonge Socrates werd de les gelezen door de oude Parmenides in de gelijknamige Platoonse dialoog. Derrida verplaatst zich op een gegeven moment in Parmenides, om vanuit zijn standpunt Levinas van repliek te dienen, en de inconsistenties in zijn gedachte omtrent het zijn aan het licht te brengen.⁷⁵ Deze verplaatsing van Derrida in filosofen van het verleden, als een maskerade, is in de hele tekst traceerbaar. Eén voor één komen ze langs om Levinas vanuit ieders perspectief terecht te wijzen.

Uiteindelijk, na de confrontatie met Heidegger, komt Derrida op de stelling dat Levinas niet een filosoof is, maar een empirist, een denken dat vertrouwt op de ervaring van iets anders en niet op zichzelf.⁷⁶ Maar dat is nu juist het punt voor Derrida, blijkt op het einde van de tekst: als niet-filosoof is Levinas de Ander van de Griek, de enige die diens interne monoloog, zijn gesprek met zichzelf kan interrumpen en in staat van beschuldiging kan stellen. En dat is precies de wijze waarop de vraag, waarmee Derrida begon, kan opkomen in de filosofie.⁷⁷

Derrida eert Levinas, en breekt hem af, zonder contradictie, want hij denkt aan weerszijde van de differentie Joods/Grieks. Hij speelt een vluchtig, ironisch spel, waarin hij bliksemsnel overspringt van de ene naar de andere kant van die kloof, zonder een middenweg te bewandelen of een overkoepelende synthese te willen bewerkstelligen, maar om vanuit deze differentie een authentieke vraag voor de filosofie te laten opkomen. Maar voor Levinas is

⁷⁴ Ibid. pp. 326-327.

⁷⁵ Derrida, 'Violence et métaphysique (2^{de} deel)', p. 442.

⁷⁶ Ibid. p. 470.

⁷⁷ Ibid. pp. 471-473.

filosofen geen spel. Levinas reageert in zijn latere denken op enkele cruciale punten van Derrida. De hier relevante kritische punten in Derrida's tekst waaraan Levinas beantwoordt zijn de volgende:

1. Ten eerste dat het gesprek, in Levinas speciale zin van het woord, binnen de Griekse *logos* zich voltrekt, dus dat Levinas in zijn discours zich al begeeft binnen het Griekse denken waarin hij niet thuis is.
2. Ten tweede dat het denken een spel is, en dat Levinas net zo goed meespeelt in dit spel. Hij kan zich daaraan niet onttrekken, en al evenmin aan het inherente geweld daarvan: de strijd tussen verschillende verschijningswijzen. Iets verschijnt altijd al *als* iets, in een bepaald licht. Filosofen is het voltrekken van de strijd tussen licht en licht.⁷⁸ Heidegger, die het zijn zijn laat, het wil laten opkomen zonder het ooit als zijnde te bestemmen, bewandelt in die strijd de weg van het minste geweld. Levinas daarentegen, speelt het spel gewelddadig: het gelaat van de Ander zou het punt zijn waar het echte zijn van zich blijkt geeft? Dat is metafysica in de negatieve zin die Heidegger eraan geeft; onto-theologie, empirisme.⁷⁹
3. Ten slotte dat de asymmetrie tussen zelf en ander, zoals Levinas daaraan vasthoudt in *Totalité et Infini*, een uitgangspunt is dat niet standhoudt. In zijn verdediging van Kierkegaard en Husserl maakt Derrida duidelijk dat respectievelijk de algemeenheid van het ik zijn, en de erkenning van de ander als *alter ego* in het discours niet uit de weg kan worden gegaan.⁸⁰

§2: Goedheid in *La substitution*

Het tweede hoofdwerk van Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, gepubliceerd in 1974, behelst een vernieuwing van zijn filosofie. Adriaan Peperzak, in zijn recensie van het boek, merkte op dat Levinas in het werk reageerde op de kritiek die *Totalité et Infini* had opgeroepen, en met name op de kritiek van Derrida in *Violence et métaphysique*.⁸¹ Deze reactie is vooral merkbaar in de wijze waarop Levinas schrijft en in de structuur van het werk. Hij blijft op de hoofdpunten trouw aan zijn eerdere standpunten, maar formuleert ze in in antwoord op de kritiek van Derrida.

⁷⁸ Ibid. pp. 433-434.

⁷⁹ Ibid. pp. 466-467.

⁸⁰ Ibid. pp. 438-443.

⁸¹ Peperzak, 'Beyond Being', p. 239.

De voornaamste thematische verandering ten opzichte van *Totalité et Infini* is de wijze waarop het Zelf benaderd wordt dat de Ander tegemoet treedt.⁸² Deze openbaart zich niet meer voornamelijk vanuit het Verlangen dat groeit in het gelukkige Zelf (*Même*) of Ik (*Moi*) dat als economie thuis is in de wereld, een Verlangen van een onbehoefstig wezen, maar raakt een zelf (*soi*), in de accusatief, geïncarneerd en kwetsbaar, dat door de vervolging door zijn nabuur op zichzelf teruggeworpen wordt tot in zijn kern, een en al kwetsbaarheid en passiviteit. In plaats van het geluk dat zijn eigen record breekt, boven het zijn, valt het subject in de vervolging onder het zijn, buiten het zijn. De ultieme passiviteit die Levinas kenschetst slaat in het uiterste punt om in een plaatsvervanging (*substitution*) met de anderen, een prealabele verantwoordelijkheid voor en solidariteit met de anderen die aan de vrijheid voorafgaat. De passiviteit wordt daarmee compleet, en tegelijk toont deze zich als een primordiale goedheid, een gebondenheid aan het niet-thematiseerbare Goede, een relatie die Levinas duidt als de geschapenheid van het zelf.

Deze benaderingswijze is niet nieuw, hij is te vinden in het deel van *Totalité et Infini* dat zich betreft op de wil, maar wel nieuw is de nadruk die Levinas hierop legt. Hiermee benadrukt hij dat de filosofie van de verantwoordelijkheid geen spel is, wat op basis van de benadering vanuit het Verlangen, dat als een luxe of overschot verschijnt, wel misschien gedacht kan worden. Het hoofdpunt is: je bent verantwoordelijk, in het geluk, in het denken, en zelfs - misschien nog het meest - als je vervolgd wordt. Levinas vergroot, op tegendraadse wijze, de facticiteit van de verantwoordelijkheid uit, een facticiteit die anders is dan de facticiteit van het zijn of het wezen, en die een ander aangrijpingspunt heeft, buiten het zijn. Dat is echter niet het woord 'zijn' dat in iedere zin meespeelt, een woord dat Levinas toch ook steeds gebruikt, maar het zijn zoals dat volgens hem in de Westerse filosofie begrepen is, met name door Heidegger. Dit zijn begrijpt Levinas als voortkomend uit een oorsprongsdimensie, een principe, een *archè*. De wijze waarop de Ander ter verantwoording roept is daarentegen anarchisch, altijd in een onachterhaalbaar verleden, een spoor achterlatend van ordeverstoring dat te traceren valt in taal en denken.⁸³

Een conceptuele vernieuwing in *Autrement qu'être* is het begrip van 'plaatsvervanging'. Zoals gezegd treedt deze op als voltooiing van de passiviteit van het vervolgde zelf. Ze bestaat in een verantwoordelijkheid voor de ander, de nabuur, voor iedereen en alles. Het zelf

⁸² Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Hoofdstuk IV, 'La Substitution'.

⁸³ Ibid. pp. 156-162. Zie ook Levinas, *Humanisme van de andere mens*, pp. 100-127.

wordt gijzelaar (*otage*) van de ander, de moord meer vrezend dan de dood. Het gaat om een verantwoordelijkheid voor alle dingen, een moeten dragen van het universum zelf. Deze verantwoordelijkheid weegt echter nog steeds minder dan de vervolging waarvoor het zelf als geïncarneerd wezen gevoelig is. Op deze wijze is het zelf een subject in de filosofische zin van het woord. Niet als het onschokbare fundament voor alles dat verschijnt, met het recht over alles te heersen, maar verantwoordelijk voor alles en iedereen, zelfs verantwoordelijk voor de verantwoordelijkheid van de anderen.

Plaatsvervanging maakt het enerzijds makkelijker te begrijpen hoe goedheid, als gericht zijn op de ander, kan leiden tot werken voor de ander, de ander recht doen, een daadwerkelijke ethiek. Dat is ook een werken voor de derde die in deze relatie erbij komt, die ook een ander is, een relatie waaruit de notie van een universele rechtvaardigheid kan ontstaan. Anderzijds is het moeilijker in te zien waarom het zelf dat in de plaatsvervanging komt te staan, niet geheel vervangbaar is. Dat is toch een betekenis van substitutie: het gesubstitueerde is vervangbaar voor wat het substitueert, het één equivalent aan het andere. Het zelf dat tot een verantwoordelijkheid wordt geroepen, wordt echter geroepen als uniek wezen. Niemand anders kan deze verantwoordelijkheid op zich nemen. Deze verantwoordelijkheid kan het zelf nooit *op zich nemen*, want het opnemen van een verantwoordelijkheid veronderstelt vrijheid. Het zelf is al verantwoordelijk voordat er sprake is van vrijheid of onvrijheid. Het is al aangewezen door de verantwoordelijkheid en op deze wijze als uniek wezen geïdentificeerd.

Maar als deze verantwoordelijkheid voorafgaat aan de vrijheid, bindt deze het zelf niet in een primordiale slavernij? De verantwoordelijkheid in kwestie gaat echter vooraf aan zowel vrijheid en onvrijheid, in een passiviteit en ontvankelijkheid die voorafgaat aan het koppel actief/passief. Deze these, die ontleend is aan het begrip van de Schepping, vreemd aan het Westerse denken, is minder vreemd wanneer men de tegenovergestelde these in overweging neemt: dat de wereld zelf zou aanvangen met de vrijheid van het subject, als het fundament ervan. Het is moeilijk vol te houden dat dit initiële vrije subject niet op een zeker punt verstoord zou worden, en erop gewezen wordt dat de wereld ouder en dieper is dan zijn vrijheid. Anderzijds is het verantwoordelijke zelf ook niet overgeleverd aan de facticiteit van het bestaan, waaraan het kritiekloos zou moeten gehoorzamen. De mogelijkheid van kritiek is juist gelegen in de prealabele verantwoordelijkheid die het zelf, teruggeworpen op zichzelf, buiten het zijn als *archè* wordt aangezegd. Op een bepaalde manier, namelijk buiten het zijn

zoals dat door de Westerse *logos* wordt begrepen, is de verantwoordelijkheid constitutief voor het zelf. Als zodanig kan ze dan ook niet als onvrijheid worden begrepen.⁸⁴

Derrida's kritiek op Levinas draaide om de ongewilde deelname van Levinas aan de Griekse *logos*, waardoor zijn filosofie als non-filosofie moet verschijnen. Levinas neemt dit punt van kritiek over in zijn denken: de plaatsvervanging overkomt het zelf nog voor dat de *logos* het kan raken. De plaatsvervanging is geen dialoog, gesprek of discours. Het spreken van Levinas waarmee hij de plaatsvervanging aan de orde stelt, heeft daarom een andere status. Hij geeft aan dat filosofie juist 'een misbruik van de taal' betreft, dat hetgeen waaraan het zegt te willen gehoorzamen juist beheerst door het in de eigen identiteit op te nemen. Daaraan opponeert Levinas zijn spreken, als direct gehoorzamen aan de verantwoordelijkheid voor zijn naaste.⁸⁵ Zijn spreken is niet archisch, zoals hij de *logos* karakteriseert, maar an-archisch getekend. Dit verduidelijkt Levinas door een distinctie te maken tussen het zeggen en het gezegde.⁸⁶ De *logos* wil steeds het zeggen reduceren tot het gezegde, het rationele, coherente en synchrone, in een present stellen van hetgeen het thematiseert. Het zeggen is niet zozeer een communicatie van het gezegde, maar een communicatie van de communicatie, een oproep om in gesprek te treden. Levinas nu wijst erop dat in het zeggen, dat ook de *logos* nodig heeft om zich uit te drukken, het gezegde steeds ondermijnd wordt door de alteriteit die de spreker *im Frage* stelt. Niet alles kan present of synchroon gesteld worden; het subject is als subject al aangesproken vanuit een onachterhaalbaar verleden.⁸⁷ Levinas noemt dit de diachronie van het Goede: dat het niet present te krijgen is, maar altijd onachterhaalbaar voorbij is gegaan, zijn spoor van an-archische verstoring achterlatend.

Ook het geschrevene behoort tot de *logos*. Levinas roept dus op het zeggen te ontwaren in het geschrevene dat inmiddels als enige voorligt, om het spoor van de ander te traceren in wat hij gezegd heeft. De filosofie van Levinas heeft iets autofaags, het vernietigt zichzelf, zoals het scepticisme dat doet. Ook al kan een dergelijke positie steeds weerlegd worden, ze keert echter ook steeds weer terug in de ontwikkeling van het denken. Het laat zijn sporen na.⁸⁸

⁸⁴ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 179-188, 194-205.

⁸⁵ *Ibid.* pp. 200-201.

⁸⁶ *Ibid.* pp. 16-19.

⁸⁷ *Ibid.* pp. 188-193.

⁸⁸ *Ibid.* pp. 256-266.

§3: Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik de ontwikkeling van het latere denken van Levinas gevolgd aan de hand van een aantal kernteksten en met behulp van commentaar en kritiek. Hieruit komt de ongemakkelijke filosofische positie van Levinas naar voren, tussen de wal en het schip: tussen een positie waarin het Goede in volledige openbaarheid zou kunnen verschijnen en een positie waarin de mens volledig vrijgegeven zou zijn aan zijn situatie en deze vanuit eigen kracht op zich zou kunnen nemen. De enige goedheid die vanuit zijn standpunt mogelijk is, is een verantwoordelijkheid in het spoor van de ander, maar zonder dat je je op een onderliggend principe, een archè kan beroepen: an-archisch.⁸⁹ Dat een dergelijke manier van denken, hoe onmogelijk deze ook schijnt te zijn, juist heel concreet kan zijn, in een situatie die niet op je te nemen valt, in een tijd waarin iedere openbare opvatting van het Goede in diskrediet is gebracht, hoop ik te illustreren aan de hand van *Leven en Lot*. Voordat ik dat doe, zal ik in het volgende hoofdstuk duidelijk maken hoe de filosofie van Levinas en de roman van Grossman met elkaar in verband zouden kunnen worden gebracht.

⁸⁹ Met betrekking tot de relatie van goedheid met het Goede, zie *ibid.* p. 187.

Hoofdstuk 3 – Levinas en literatuur

In het voorgaande is het standpunt van Levinas duidelijker naar voren gekomen: goedheid is de oriëntatie op de andere mens die voorafgaat aan iedere oriëntatie vanuit het zelf, zoals het transcendentale bewustzijn dat zowel object als subject constitueert, het zijnsverstaan inbegrepen in een horizon van betekenis, of de existentiële vrijheid vanwaaruit zelf en wereld zich ontfouwen. Een dergelijk principe, oorsprongsdimensie of *archè* wordt steeds merkbaar verstoord door de an-archische ander die niet te bevatten is door dit *archè*. Voordat het zelf een zelf is, is het al aangesproken door en verantwoordelijk voor de ander die zich uitdrukt als gelaat, waardoor juist het zelf een zelf, een subject is, verantwoordelijk voor alles en iedereen.

Deze aanspraak en verantwoordelijkheid omhult de vrijheid van het ego. Dat bevindt zich in het spoor van versterking dat de ander achterlaat. De ander is altijd al voorbij gegaan, hij is niet present te stellen en zo in het *archè* te bevatten. Hij is slechts aanwezig als een nabijheid waarvoor het zelf open en gevoelig is in zijn kwetsbaarheid. Daarom zegt Levinas dat de ander aanspreekt vanuit een onachterhaalbaar verleden, dat toch geen mystieke of mythische voor-tijd is. De verhouding met het platoonse Goede, voorbij het zijnde, het absoluut andere, is dus diachronisch: niet synchronisch voor je te krijgen, present, maar door de tijd heen appellerend en zo te volgen. Dat wil zeggen: het Goede is niet thematiseerbaar en te vatten in een theorie, maar toch is er goedheid.

Voordat ik deze opvatting van goedheid naast de goedheid leg zoals die naar voren komt in Grossmans *Leven en Lot*, zal ik in dit hoofdstuk twee problemen bespreken. Ten eerste: hoe is het standpunt van Levinas filosofisch te begrijpen als waarheid, en ten tweede, hoe verhoudt dit filosofische standpunt zich tot het literaire standpunt van Grossman? Literatuur is geen filosofie, en filosofie is geen literatuur. Kunnen beide toch een gelijksoortige waarheid uitdrukken? Voor het eerste probleem zal ik me betrekken op een inzichtrijk essay van Theo de Boer, dat de gang van het waarheidsbegrip traceert van Brentano, via Husserl en Heidegger, tot Levinas. Voor het oplossen van het tweede probleem zijn twee artikelen van William Edelglass behulpzaam. Het eerste heeft als onderwerp Levinas' verhouding met kunst in het algemeen, het tweede diens bijzondere relatie met de literatuur van Dostoyevski. Beide artikelen kunnen echter ook inzicht bieden in de verhouding tussen Levinas en Grossman.

§1: Het begrip ‘waarheid’ van Brentano tot Levinas

Het inleidende essay in *Van Brentano tot Levinas* van Theo de Boer volgt het waarheidsbegrip in de filosofie van een reeks denkers die elkaar beïnvloed hebben en zo een traditie vormen: Brentano, Husserl, Heidegger en Levinas. Het is enigszins verbijsterend hoe De Boer laat zien dat er een continu verloop is te ontdekken in deze traditie - de gedachten van ieder spelen steeds in op die van zijn voorganger – maar dat iedere denker ook steeds een geheel verschillende denktrant ontwikkelde. Uiteindelijk is er een hemelsbreed verschil tussen het denken van Brentano – logisch, wetenschappelijk, maar wars van empirie, en dat van Levinas – poëtisch, profetisch, steeds uitgaande van een prealabele ervaring die aan het denken voorafgaat. Het essay van de Boer is vrij technisch en complex. Ik zal hier alleen de hoofdlijn aangeven om naar voren te halen hoe Levinas tot zijn waarheidsbegrip gekomen is. Deze historische context vormt een goed kader om dit begrip te vatten.

De Boer begint bij de filosoof en psycholoog Franz Brentano (1838-1917). Het belangrijkste probleem voor Brentano wat betreft de waarheid was, uitgaande van de traditionele definitie ‘waarheid is de overeenstemming van verstand en ding’, hoe zulke ongelijksoortige zaken als het verstand en een ding ooit bijeen konden komen in een overeenstemming. Deze problematiek noopte Brentano er uiteindelijk toe het ding in de wereld, dat ervaren kan worden, geheel te reduceren tot een representant, of symptoom, van een achterliggende werkelijkheid die slechts door de logica en de natuurwetenschappen gekend kan worden. Waarnemen is voor Brentano dus niet waar-nemen, maar ‘*Falschnehmen*’.⁹⁰

De fenomenologie van Edmund Husserl (1859-1938) onderscheidt zich van de filosofie van Brentano vooral omdat deze aandacht heeft voor de zingevende en interpreterende functie van het bewustzijn. Voor Brentano waren alleen een arbitraire gewaarwording, en vooral het oordeel daarover relevant. Husserl geeft niet alleen een normatieve theorie van waarheid, met betrekking tot het immanent in het bewustzijn gebeurende oordelen, maar ook een descriptieve theorie van de waarheid, waarin hij op minutieuze manier beschrijft hoe waarheid

⁹⁰ Brentano was echter wat de waarheid betreft geen realist, in de filosofische zin van het woord. Waarheid komt niet toe aan de zaak waarover het oordeel oordeelt, maar aan de act van het oordelen zelf, die het subject uitvoert. In de zogeheten *Immanenzkrise* worstelde Brentano met de vraag of het object dat in het oordelen geïntendeerd wordt, ook als bestaand wordt geponoerd. In negaties en bij fantasieobjecten, zoals centaurs, kan dit niet worden volgehouden. Dit leidde tot een radicale oplossing van het dilemma. In het oordeel wordt niet het bestaan van het beoordeelde of het het oordeel an sich geponoerd, maar alleen het bestaan van de oordelende. Zie Theo de Boer, *Van Brentano tot Levinas*, pp. 10-16.

tot stand komt. In dit proces komt waarneming, en waarheid als correspondentie tussen verstand en ding weer terug als filosofisch thema.

Husserl neemt het ding niet als zichzelf, zoals een naïef realist zou doen. Het waargenomene is niet het ding zelf, het is ook geen symptoom van een werkelijkheid daarachter. Het door het bewustzijn geïntendeerde object verschijnt in een ‘als’ – in een verschijningswijze, door de taal gemedieerd. Door waarneming en het zoeken naar coherentie tussen het waargenomene kan het ding steeds beter onderzocht worden, want het verschijnt steeds evidentier en coherenter. Husserl streept het kantiaanse *Ding an sich*, verondersteld achter het slechts geïntendeerde ding, uiteindelijk door. Een structureel onwaarneembaar object is namelijk niet te bevatten. Alleen datgene dat aan het bewustzijn als immanente bewustzijnsinhoud kan verschijnen, kan reëel zijn. Het *Ding an sich* is dan slechts de limiet van het voortschrijdende wetenschappelijke onderzoek. Als nexus van dit onderzoek geldt het transcendentale bewustzijn, dat zowel subject als object constitueert, en waarin ook het gebeuren van de waarheid zich uiteindelijk immanent voltrekt als oordeel. Het subject, het ik, wordt uiteindelijk eveneens onderwerp van het oneindige onderzoek van het transcendentale bewustzijn.⁹¹

Wat betreft het waarheidsbegrip van Martin Heidegger (1889-1976) is De Boer aanmerkelijk beknopter. Heidegger komt volgens hem eigenlijk niet tot een definitie van waarheid, maar brengt de voorwaarden voor waarheid als correspondentie tussen verstand en ding naar voren. Dat de mens altijd al in een wereld is, is Heideggers uitgangspunt. Het is dus niet zozeer een schande dat het bestaan van de buitenwereld nog niet is bewezen, oftewel de samenhang tussen subject en object nog niet is verklaard, zoals Kant stelde. Het is volgens Heidegger eerder een schande voor de filosofie dat dit vraagstuk ooit kon opkomen. Het denken van Heidegger betreft zich niet op deze problematiek van de buitenwereld, maar op het verschil tussen het zijnde dat in het bestaan steeds al onthuld is en de onverborgenheid waarin deze onthulling kan plaatsvinden. Dat onderscheid betreft het verschil tussen het zijnde en het zijn, dat het zijnde als horizon omgeeft. Onverborgenheid, een letterlijke vertaling van het Griekse waarheidsbegrip *aletheia*, is de mogelijkheid van waarheid *en* onwaarheid in de moderne zin van het woord, namelijk die van het oordeel dat het subject velt. Volgens De Boer is onverborgenheid dan ook geen eigenlijke definitie van de waarheid, want Heidegger gaat niet

⁹¹ Zie De Boer, *Van Brentano tot Levinas*, pp. 16-25.

in op de manier waarop je schijn onderscheidt van zijn, oftewel hoe je moet oordelen. Hij waardeert Heidegger vooral voor het onderzoeken van de voorwaarden voor waarheid. Het pure zijn waarop Heidegger afstevent in dat onderzoek interpreteert hij echter negatief, op vergelijkbare wijze waarop Levinas het loutere ‘er is’ (*il y a*) interpreteert. Een toestand waarin zowel subject als object genivelleerd worden, een wereld zonder vorm of structuur. Levinas verlangt niet terug naar deze woeste leegte:

“Hij ziet de manifestaties ervan ook in de maatschappelijke orde wanneer, zoals in de nazitijd, de instituties die de humaniteit behoeden, aan het wankelen raken en de mens wordt teruggeworpen op het laatste steunpunt van de moraliteit, het onbeschermd geweten.”⁹²

Levinas betreft zich net als Heidegger meer op de voorwaarden van waarheid dan op een definitie van waarheid zelf, maar richt zich op een geheel ander aspect daarvan. Hij onderzoekt wel de werkelijkheid van de werkelijkheid, of de feitelijkheid van de feiten, maar op een andere manier. Niet het onpersoonlijke zijn, de onverborgenheid, moet ontsloten worden, maar de uiterst persoonlijke kwetsbaarheid van het zelf, waarin zijn verantwoordelijkheid ligt, moet opgeroepen worden. Niet de waarheid van de onthulling, maar de waarheid van het getuigenis, in oprechtheid en verantwoordelijkheid fundeert de fenomenologische waarheid als openheid:

“De werkelijkheid van de waarheid is afhankelijk van het individuele geweten dat geraakt en gewond is door wat het heeft gezien of gehoord.”⁹³

De Waarheid zelf begrijpt Levinas eschatologisch, als verlossing waarop slechts gehoopt kan worden en die niet in filosofische evidentie kan worden omgezet. Er zijn echter wel tekenen die deze metafysische hoop voeden. Het standpunt van Levinas kan je dus volgens De Boer begrijpen als een uitdrukking van intellectuele oprechtheid, die filosofische waarheid in eigenlijke zin, de waarheid van het oordeel, mogelijk maakt. Hoewel er dus strikt genomen geen these uit dit standpunt resulteert, is het filosofisch toch zeer belangrijk.

⁹² Ibid. pp. 32-37.

⁹³ Ibid. pp. 37-43. Zie ook Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 105: ‘La sincérité intellectuelle, la véracité, se réfère déjà à la vulnérabilité, se fonde en elle.’

Mijn voorstel is Grossmans *Leven en Lot* te lezen in de modus van de oprechte getuigenis. In deze modus van spreken komt hij overeen met de wijze waarop Levinas zich uitdrukt. Daarbij komt nog de bijzondere band die Levinas had met literatuur. Deze band is het onderwerp van de volgende paragraaf.

§2: Levinas en literatuur

In het artikel ‘Levinas’s Language’ spreekt William Edelglass zich uit tegen het uiterst kritische standpunt ten aanzien van kunst dat Levinas uiteenzet in zijn artikel ‘La Réalité et son ombre’ uit 1948. In ‘La Réalité et son ombre’ legt Levinas uit dat kunst, specifiek afbeeldende kunst, door haar opaciteit het afgebeelde uit zijn ontologische bestand in ruimte en tijd tilt. Het beeld, in tegenstelling tot het teken, verplaatst het afgebeelde naar een tijd waarin ethiek er niet meer op van toepassing is, de eeuwige duur van kunst, iets onmenselijks en monsterlijks. Kunst maakt mensen los van hun morele verplichtingen. Het zou dus goed en juist zijn dat monotheïsme de afbeelding verbiedt.⁹⁴

Dit standpunt opponeert Edelglass met het taalgebruik van Levinas zelf. Is dit niet uiterst poëtisch? Levinas beoogt, in reactie op de kritiek van Derrida, een manier van schrijven te ontwikkelen in *Autrement qu’être* die zich verzet tegen haar reductie van het zeggen naar het gezegde, van het gesprek met de ander naar de talige horizon die dit gesprek omgeeft. Het gaat om een manier van schrijven die ‘het gezegde tracht te ont-zeggen’. Hij geeft daarbij aan dat de dichtkunst hetzelfde tracht te doen op andere wijze: poëzie is een modaliteit van het anders dan zijn. In de bundel *Noms propres* verkent Levinas het werk van verscheidene dichters en schrijvers. Hij karakteriseert in het artikel ‘La servante et son maître’, over Maurice Blanchot, ook alle dichtkunst én romans als een ont-zeggen van het gezegde.⁹⁵ Hij blijft echter steeds bij het initiële standpunt dat kunst geen diepere waarheid blootlegt. Edelglass karakteriseert zowel de taal van Levinas als de dichtkunst als een performatief spreken, dat beoogt compassie op te wekken voor de ander door diepere morele lagen van de morele ervaring te raken. Poëzie als ont-zeggen van het gezegde constitueert zo de toegang van de ethiek in het zijn.⁹⁶

⁹⁴ Zie William Edelglass, ‘Levinas’s Language’, p. 50.

⁹⁵ Dit artikel, oorspronkelijk gepubliceerd in *Critique* 229 (1966), pp. 514-22, is aan de Engelse editie van *Noms propres* toegevoegd.

⁹⁶ Zie William Edelglass, ‘Levinas’s Language’, p. 55, 59.

In het artikel ‘Asymmetry and Normativity: Levinas Reading Dostoyevsky on Desire, Responsibility, and Suffering’ gaat Edelglass nader in op de band tussen de filosofie van Levinas en literatuur. Hij begint met een uitleg van het asymmetrische karakter van de ethiek bij Levinas. Levinas onderstreept de voorafgaande verantwoordelijkheid van het zelf, een niet op je te nemen verantwoordelijkheid voor alles en iedereen, voor de wereld en voor de verantwoordelijkheid zelfs van de ander. De asymmetrie in deze ethiek houdt in dat deze verantwoordelijkheid niet om te draaien is. Je kan deze niet eisen van een ander. Een dergelijke opofferingsgezindheid eisen zou neerkomen op het prediken van mensenoffers. Deze asymmetrie schijnt de zoektocht naar een algemeen toepasbare morele maatstaf te ondermijnen.⁹⁷

Hoe zou een asymmetrische ethiek eruit kunnen zien? Levinas verwijst op dit punt naar de Bijbel en de Talmoed, maar ook naar de literatuur voor concrete voorbeelden. Het asymmetrische karakter van de ethiek zegt Levinas te ontleen aan Dostoyevski, met name *De gebroeders Karamazov*. Ook het metafysische Verlangen naar het andere associeert hij met het werk van deze schrijver.⁹⁸ Hoe een concrete ethiek à la Levinas eruit zou moeten zien is lastig voor te stellen. Literatuur kan hierbij helpen

§3: Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik duidelijk gemaakt hoe de filosofie van Levinas met de roman van Grossman kan overeenstemmen. Deze overeenstemming zoek ik in het begrip van getuigenis. Getuigenis is de modus van spreken die bij Levinas als ethische voorwaarde dient voor waarheid als fenomenologische openheid of overeenstemming tussen zaak en ding, de propositionele opvatting van waarheid. Grossmans roman is een getuigenis die een propaedeutische functie kan hebben in de filosofie: ze werpt belangrijke vragen op. Daarbij komt dat de roman van Grossman ook voorbeelden in het concrete leven zou kunnen geven van ethiek zoals Levinas die filosofisch omschrijft, zoals de romans van Dostoyevski dat doen.

⁹⁷ Zie William Edelglass, ‘Asymmetry and Normativity: Levinas Reading Dostoyevsky on Desire, Responsibility, and Suffering’, p. 710.

⁹⁸ Ibid. pp. 711-712.

Hoofdstuk 4 – Goedheid in *Leven en Lot*

Om het motief van de goedheid in *Leven en Lot* duidelijk naar voren te halen, zal ik eerst twee gesprekken uit het oeuvre van Grossman interpreteren. Het eerste komt uit het nog onvertaalde *Voor een rechtvaardige zaak*, het eerste deel van het tweeluik waarvan *Leven en Lot* het tweede is.⁹⁹ Het tweede gesprek staat in *Leven en Lot* zelf. Beide gesprekken worden gevoerd door de natuurkundige Strum, het alter ego van Grossman in beide boeken, met zijn leermeester Tsjepyzjin. Beide gesprekken gaan over het goede in de mens, ondanks alles dat gebeurd is. De gesprekken stellen de problematiek aan de orde omtrent de goedheid waar Grossman in *Leven en Lot* mee worstelt.

§1: Twee gesprekken

Het eerste gesprek vindt plaats in Moskou, na de inval van de Duitsers in 1941. Na een lange tijd ziet Strum zijn oude meester weer terug, hetgeen hem ten zeerste verheugt. Wanneer de oorlog ter sprake komt vraagt Strum zich af of men nog wel kan vertrouwen op de goedheid van het Duitse volk. Kan je nog solidair zijn met de Duitse arbeidersklasse, of moet je zeggen dat er iets inherent mis is met de Duitsers? Tsjepyzjin drukt Strum op het hart dat het kwaad van Hitler een slechts tijdelijke verduistering is van de Duitse maatschappij. Hij vergelijkt de mensheid als geheel met een deegbak waarin het goede en het kwade gemengd zijn. In tijden van gisting komt al het kwaad boven drijven, maar verdrijft nooit het goede, dat hij gelijkstelt met de levenskracht van het werkende volk. Geduld is dus op zijn plaats. Strum moet erop vertrouwen dat uiteindelijk de moraal van het volk zal zegenvieren, ook in Duitsland. Tsjepyzjin kenschetst deze moraal als volgt:

“De moraal van het volk is eenvoudig: de heiligheid van mijn recht, binnen de heiligheid van de rechten van andere werkende mensen die op aarde wonen.”¹⁰⁰

Strum beaamt dit en geeft daarbij ook aan waar hij het bewijs voor deze kracht hoopt te vinden:

“U bent de persoon die mij geleerd heeft daarin te geloven. Ik weet net als u dat het beginsel van deze kracht vooral in de werkende mensen te vinden is. In geavanceerde,

⁹⁹ Zie Vasili Grossman, *За правое дело* (Voor een rechtvaardige zaak), deel I, §38. In *Leven en Lot* wordt er veelvuldig verwezen naar dit gesprek als ‘het gesprek over de deegbak’. De vertaling is van Ania Duszczyk, met dank aan Olga en Sjoerd Oudman voor verdere verbeteringen.

¹⁰⁰ Ibid.

progressieve en humane mensen die door de ideeën van Marx, Engels, Bebel, Rosa Luxemburg, Liebknecht en Thälmann werden gevormd.”

Het goede geldt hier als een kracht, waarvan het beginsel te vinden is bij een bepaald soort mensen: geavanceerde, progressieve, humane en gevormde mensen – en niet bij anderen. Daartussen is een duidelijk onderscheid volgens Tsjepezyjin:

“Stel je voor, in elke stad zijn er mensen bekend om hun integriteit, menselijkheid, liefde voor de mensen, hun geleerdheid en vriendelijkheid. En elk kind en elke oude man kent ze daarom. Zij kleurden het stadsleven, vulde het; ze hebben les gegeven in scholen, universiteiten, schreven boeken, en werkdocumenten in wetenschappelijke tijdschriften; ze werkten en vochten voor de vrijheid van arbeid. Ze werden duidelijk gezien van ‘s ochtends vroeg tot laat in de nacht. Ze verschenen overal: in fabrieken, in collegezalen. Ze werden gezien in de straten, in scholen, op pleinen. Maar wanneer de nacht kwam, kwamen er andere mensen. Ze waren weinig bekend in de stad, hun leven en daden waren vies en mysterieus, ze waren bang voor het licht, gingen verscholen in het donker, in de schaduw van gebouwen. Maar er kwam een tijd dat de ruwe, duistere macht van Hitler in het leven kwam. Mensen die het leven illumineerden, werden in kampen gegooid, in gevangenissen. Anderen stierven in de strijd en anderen zijn ondergedoken. Ze zijn niet meer te zien op de straten overdag, in fabrieken, op scholen, op het werk en tijdens vreedzame demonstraties. Boeken verbrandden ze!”

Maar hier uit Strum reeds zijn zorgen over de geloofwaardigheid van een dergelijke opvatting van het goede, zij het ten aanzien van de humaniteit van de Duitsers:

“ ‘Maar waar, waar is ze dan, deze kracht van het leven in het hedendaagse Duitsland, in de praktijk van het leven?’, vroeg Strum. ‘In de praktijk van het leven, toen de Duitse horde ons land, dorpen, steden en velden verbrandde? Dat is waarom de ziel pijn doet!’ “

Tsjepezyjin antwoordt Strum dat hij met een wetenschappelijke blik naar het probleem moet kijken. De goedheid van het volk vergelijkt Tsjepezyjin met de eeuwigheid van energie:

“Energie is eeuwig, wat je ook doet om haar te vernietigen. Energie van de zon straalt uit de ruimte, gaat door woestijnen van duisternis heen, en de bladeren van populieren komen tot leven; het doet het sap uit berken stromen, en verbergt zich in de intramoleculaire spanning van kristallen in steenkool. Ze kneedt het brouwsel van leven. En zo staat het ook gesteld met de spirituele energie van het volk. Ook die kan zich omzetten in een verborgen staat, maar je kunt haar niet vernietigen.”

Strum accepteert deze uitleg niet, maar vanuit een gedachte die nog volledig in de geest van de partij lijkt te zijn geschreven. De eeuwige worsteling van goed en kwaad die volgt uit Tsjepyzjins gedachtegang zou namelijk een wezenlijke vooruitgang door revolutie onmogelijk maken, en dus is zijn gedachte onwaar. Hij stelt voor om na de oorlog radicaal in te grijpen in de Duitse maatschappij, zoals in de DDR ook gebeurd is. Toch wordt in dit gesprek een opvatting van goedheid geponeerd, gekenschetst als levenskracht van het volk, zichtbaar als principe in haar epigonen en vergelijkbaar met de materiële, onvernietigbare energie.

Het belang van dit gesprek is dat hier een gedachte omtrent goedheid naar voren komt waaraan Grossman, toen hij *Voor een rechtvaardige zaak* schreef, sterk geloof hechtte, maar die in *Leven en Lot* steeds verder ondermijnd zal worden. Op een of andere manier probeert hij in dat laatste boek toch zijn vertrouwen te behouden in een goedheid die door de oorlog niet vernietigd is.

Het verband tussen de levenskracht van het werkende volk, energie en goedheid wordt in *Leven en Lot* vooral ondergraven wanneer Grossman de arbeid beschrijft rondom de vernietigingskampen. Het huiveringwekkende van deze passages is de technische wijze waarop hij deze arbeid beschrijft. Er worden hoogtechnologische installaties gebouwd, en als je alleen maar kijkt naar de verrichtingen van de arbeiders en ingenieurs, zijn die niet te onderscheiden van iedere andere installatie. Wanneer de hoge Duitse officier Liss het nieuwe complex komt inspecteren, komt de volgende gedachte in hem op:

“Ondanks haar ogenschijnlijke eenvoud en kleine afmetingen vormt de gewone, industriële waterturbine het concentratiepunt van enorme krachten, massa's en snelheden; in haar spiralen wordt de geologische kracht van water getransformeerd tot arbeid. Deze inrichting was gebouwd volgens het principe van de waterturbine. Ze zette leven en alle daarmee verbonden vormen van energie om in an-organische

materie. Dit nieuwe type turbine moest de kracht overwinnen van psychische en nerveuze energie, de energie van de ademhaling, het hart, de spieren en de bloedvorming. In dit nieuwe bouwwerk waren de principes van de turbine, het abattoir en de vuilverbrandingsinstallatie geïntegreerd. Hij had een eenvoudige architectonische oplossing moeten vinden voor het verenigen van al die bijzonderheden.”¹⁰¹

De categorieën van arbeid, techniek en energie worden door dit perspectief besmet. Ze kunnen niet meer uitdrukking geven aan de onvernietigbare goedheid van de mens, zoals Tsjepyzjin probeerde. De arbeidsvreugde van de ingenieurs en monteurs in het complex heeft iedere schijn verloren het goede in de mens te representeren. Liss, een geavanceerd, progressief en gevormd man, blijft onverschillig voor wat om hem heen gebeurt. Hoogstens voelt hij zich ongemakkelijk bij de vulgariteit van de Leider, die hem en de mathematisch-technische elite waartoe hij behoorde vrij baan gaf. Bij hem valt het beginsel van de goede volkskracht niet te bespeuren.

In het tweede gesprek tussen Strum en Tsjepyzjin komt deze kritiek, die goedheid scheidt van arbeid, techniek en energie, naar voren in het standpunt van Strum. Het gesprek vindt plaats nadat Tsjepyzjin gedwongen is vervroegd met pensioen te gaan. Strum, ingenomen over zijn grote doorbraak in de deeltjesfysica, maar kwaad over het gebrek aan erkenning daarvoor en verontwaardigd over het ontslag van Tsjepyzjin, komt hem opzoeken. Tsjepyzjin heeft inmiddels een nieuw standpunt ingenomen. Een standpunt dat uitgaat van een goddelijke kracht achter de geschiedenis, die de oneindige kosmos begrenst, en vooruitgang mogelijk en zelfs noodzakelijk maakt:

“Ik denk dat er een grens is die de oneindigheid van het universum beperkt: het leven. Die grens ligt niet in Einsteins kromming, maar in de tegenstelling tussen het leven en de dode materie. Ik geloof dat het leven gedefinieerd kan worden als vrijheid. Leven is vrijheid. Vrijheid is het grondbeginsel van het leven. Daar loopt de grens: tussen vrijheid en slavernij, tussen leven en dode materie.”¹⁰²

¹⁰¹ Zie Grossman, *Leven en Lot*, pp. 479-480.

¹⁰² Ibid. p. 703. De identificatie van leven met vrijheid speelt door het hele boek, met name in §50 van deel II.

De evolutie neigt naar steeds hogere, steeds vrijere wezens. Ook neigt hij naar steeds verdere uitbreiding: steeds meer dode materie wordt in het leven opgenomen. Dit betekent dat uiteindelijk de gehele Melkweg door het leven zal worden geïncorporeerd en zo vrijgemaakt zal worden. De vooruitgang van het leven is onstuitbaar. Deze zal zich richten op het beheersen van psychische energie, waardoor de mens zelfs de grenzen van ruimte en tijd zal kunnen overwinnen. De mens zal dan God overtreffen. Op dit punt beseft Strum, die aanvankelijk geen aandacht besteedde aan het gefilosofeer van de oude man, dat hij het met hem oneens was. Hij brengt de moord op de Joden, de collectivisaties en deportaties en het jaar 1937 in herinnering:

“Weet u, vroeger leek alles zo duidelijk en eenvoudig. Maar na al die ellende en die verschrikkelijke verliezen is alles troebel en onontwaarbaar geworden. De mens zal neerkijken op God, maar zal hij ook niet neerkijken op de duivel, zal hij hem niet evengoed overtreffen? U zegt dat leven vrijheid is. Maar denken de mensen in de kampen ook zo? Zal het leven dat zich door het heelal verspreidt zijn macht niet aanwenden om een veel ergere slavernij te vestigen dan die van de levenloze materie waar u over spreekt? Wat denkt u, zal die toekomstige mens Christus overtreffen in zijn goedheid? Dat is waar het om gaat! Wat kan de macht van dat alomtegenwoordige en alwetende wezen de wereld voor goeds brengen, als het onze huidige verwaandheid behoudt, en ons dierlijk egoïsme – als klasse, als ras, als staat en individuen? Zal die mens de wereld niet tot een galactisch concentratiekamp maken? Ja, vertel me dát eens: gelooft u in de evolutie van de goedheid, de moraal en de barmhartigheid? Is de mens daartoe in staat?”¹⁰³

Tsjepyzjins antwoord verrast Strum: die had dit zich inderdaad al afgevraagd. Daarom heeft hij zelf op zijn ontslag aangestuurd, omdat hij geen kernwapen wilde ontwikkelen voor een mensheid wiens ‘ziel en liefde nog moet groeien’. Strums ontdekking en zijn arbeid dragen bij tot de ontwikkeling van het kernwapen, ook al beseft hij dit in tegenstelling tot de oude man nog niet. Strum wordt door dit antwoord op zichzelf teruggeworpen. Hij jammert dat geen van zijn collega’s ernstig wil nadenken over de wetenschap en haar gevolgen, en dat een Berlijnse Tsjepyzjin minder scrupuleus zal zijn. Uiteindelijk houdt hij het niet meer en roept hij uit:

¹⁰³ Ibid. p. 705.

“ ‘Waar moet ik het geloof, de kracht en de volharding vandaan halen?’ zei hij gejaagd, terwijl in zijn stem plotseling een Joods accent doorklonk. ‘Wat kan ik u zeggen? U kent het ongeluk dat me getroffen heeft, en nu maken ze me het leven zuur, alleen omdat ik...’ Hij stond vlug op, zonder zijn zin af te maken. Zijn theelepeltje viel op de grond. Hij trilde, zijn handen trilden.”¹⁰⁴

In het tweede gesprek met Tsjepyzjin komt de problematiek omtrent goedheid waarmee Grossman worstelt duidelijk naar voren. Hoe kan een beginsel worden gevonden waaruit de overwinning van het goede kan worden afgeleid? Ook het beginsel van de vrijheid kan Strum niet accepteren. In het eerste deel van *Leven en Lot*, in een verhaallijn die zich buiten de verhaallijn van Strum afspeelt, ontwikkelt Grossman echter een geheel andere ethische opvatting, een die niet uitgaat van een beginsel. Er is een duidelijk breekpunt aan te wijzen waarin Grossman aangeeft, door de mond van zijn personage Ikonnikov, dat hij geen enkel beginsel van het goede redelijkerwijs kan aantreffen in de wereld, maar desondanks nog gelooft in goedheid. In de volgende paragraaf zal ik deze opvatting met behulp van passages uit *Leven en Lot* uiteenzetten zodat duidelijk kan worden dat hij an-archisch te interpreteren valt, in de zin van Levinas.

§2: De brief van Ikonnikov: het goede en de goedheid

De geheel andere ethische opvatting dan die in de twee gesprekken naar voren kwam drukt Grossman uit in de brief van de kampgevangene Ikonnikov. Deze brief beschouwde Levinas als de ethische kern van het boek, zoals hij aangaf in de interviews.¹⁰⁵ Ikonnikov zit, samen met een andere hoofdpersoon, de bolsjewiek van het eerste uur Mostovskoj, gevangen in een Duits krijgsgevangenenkamp. Daar wordt hij door zijn medegevangenen behandeld als een heilige dwaas, vanwege zijn nederigheid, zijn vreemde taalgebruik en zijn waanzinnige gedrag. Voordat hij geëxecuteerd wordt geeft hij Mostovskoj een brief in handen. De opening van de brief geeft al meteen aan dat deze het probleem van het goede als onderwerp heeft:

“De meeste mensen op aarde doen nooit een poging ‘het goede’ te definiëren. Wat is het goede? Goed voor wie? Goed van wie? Bestaat er een algemeen concept van het goede, toepasbaar op alle mensen, alle volkeren, alle levensomstandigheden? Of bestaat het goede voor mij in het kwade voor jou, het goede voor mijn volk in het

¹⁰⁴ Ibid. p.706.

¹⁰⁵ Zie bijvoorbeeld het interview met Anne-Catherine Benchelah (1986) in *Prhéatique* 39, 126-27.

kwade voor jouw volk? Is het goede eeuwig en onveranderlijk? Of is wat gisteren goed was vandaag slecht en is het kwaad van gisteren het goede van vandaag? De tijd van het Laatste Oordeel nadert. Het zijn niet langer alleen de filosofen en predikers, maar alle mensen, geleterd en ongeletterd, die over goed en kwaad nadenken.”¹⁰⁶

Ikonnikov ziet in de geschiedenis van het goede, beginnende bij de alomvattende ideeën van Boeddha en de eerste christenen, een steeds verdergaande versmalling en particularisering in afzonderlijke ideeën, die met elkaar de strijd aan gaan. Het christendom bracht een nooit eerder gehoorde doctrine van vergeving en mensenliefde in de wereld. Maar ook de geschiedenis van het christendom beschouwt hij als een geleidelijke teloorgang van de oorspronkelijke idee, uiteindelijk ontaardend in inquisitie en kolonialisme.

“In grote harten doet de wreedheid van het leven het goede ontstaan, ze dragen het goede uit, ze zijn vol verlangen het leven in overeenstemming te brengen met het goede dat in hen leeft. Maar het leven verandert niet naar het voorbeeld van een idee van het goede. Het idee van het goede zakt weg in het moeras van het leven, valt uiteen, verliest zijn algemene geldigheid, wordt ondergeschikt gemaakt aan de eisen van het moment en kan het leven niet vormen naar zijn prachtige maar onvruchtbare voorbeeld.”¹⁰⁷

Grote ideeën bestempelt hij als arbeidsvoorwaarden: ze zijn nodig om grote dingen te verrichten. Ons idee van het goede is slechts de wijze waarop we passen in een groter proces. In dit grotere proces eindigt iedere poging het eeuwige goede te stichten in bloedvergieten.

“Grote ideeën zijn nodig om nieuwe rivierbeddingen te graven, stenen om te rollen, rotsen neer te halen en bossen te vellen; dromen van het universeel goede zijn nodig opdat de grote wateren harmonisch stromen. Als de zee kon denken, zou elke storm het idee en de droom van geluk doen ontstaan bij de wateren, en elke golf die stuksloeg tegen een rots zou denken dat ze stierf omwille van het welzijn van de zee; het zou niet bij haar opkomen dat ze was opgetild door de kracht van de wind, zoals de

¹⁰⁶ Zie Grossman, *Leven en Lot*, pp. 407-408.

¹⁰⁷ *Ibid.* pp. 409-410.

wind duizenden golven voor haar had opgetild en duizenden golven na haar zou optillen.”¹⁰⁸

Misschien is dit proces, het leven in zijn geheel, zelf het kwade? Op dit punt eindigt Ikonnikov zijn overwegingen en begint zijn getuigenis van wat hij gezien heeft. Daarin maakt hij duidelijk waarom hij denkt dat het leven zelf, het grotere geheel waarin hij zich bevindt, het kwaad is, en waarom hij desondanks nog op een bepaalde wijze gelooft in de goedheid.

Hij was getuige van de hongersnood van de collectivisatie en van de deportaties naar Siberië, misdaden die toch in naam van een idee van het goede gepleegd werden. Ook de ongekende misdaden van het Duitse fascisme werden in naam van het goede gepleegd.

Ikonnikov verbeeldde zich ooit dat het goede schuil gaat in de natuur van planten en bomen. Maar ook daar zag hij slechts de terreur van het strafkamp en de bloedige revolutie weerspiegeld:

“Miljoenen zegevierende uitlopers binden de strijd aan met elkaar. En het zijn alleen de overlevende die een verbond van gelijken sluiten en het aaneengesloten bladerdak vormen van het jonge, licht eisende bos. De sparren en de beuken vegeteren in een schemerig strafkamp onder het bladerdak van de licht eisende bomen. Maar ook voor de licht eisende bomen breekt de tijd van de aftakeling aan; dan breken de zware sparren van onder het bladerdak door naar het licht en executeren de elzen en berken.”¹⁰⁹

Het leven geeft geen blijk van een principe van waaruit de goedheid afgeleid kan worden. Ikonnikov ziet het goede niet in de natuur, preken of doctrines. Hij erkent slechts de alledaagse menselijke goedheid, in contrast met het grootse en dreigende goede, het alles omgevende proces dat hem steeds meer toescheen het kwade te zijn. De goedheid van de ene mens tegenover de andere is een zinloze goedheid. Ze wordt niet bewust opgemerkt of geïnterpreteerd om doelmatig in een groter geheel te worden gepast. Als zodanig staat deze goedheid los van het maatschappelijke of religieuze goede.

¹⁰⁸ Zie Grossman, *Leven en Lot*, p. 410.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 411.

Het is die zinloze goedheid waarvoor in fabels en sprookjes vaak gewaarschuwd wordt, omdat het een onnozele goedheid is die schadelijk is voor diegene die in haar geest handelt. Maar volgens Ikonnikov is deze schadelijkheid gering, door de uitzonderlijkheid van de goedheid. De zinloze goedheid is ‘als een zoetwatervis die toevallig vanuit de rivier in de zoute oceaan terechtgekomen is’.

“De shade die een samenleving, een klasse, een ras of een staat af en toe ondervinden van zinloze goedheid, verbleekt bij het licht dat uitgaat van degenen die ermee begiftigd zijn. Die dwaze goedheid is het menselijke in de mens, dat wat mensen onderscheidt, het hoogste wat de menselijke geest heeft bereikt. Het leven is niet het kwaad, zegt ze.”¹¹⁰

Deze goedheid kan echter nooit te gelde worden gemaakt in een prediking. Zodra ze zich uitspreekt verliest ze haar kracht. Ikonnikov twijfelde hierdoor uiteindelijk ook aan de goedheid. Deze is namelijk slechts krachtig in haar machteloosheid. Zodra je er een kracht van probeert te maken, verdwijnt ze. Hoe zou die goedheid ooit de kracht van het kwaad kunnen overwinnen?

“Nu zie ik de echte kracht van het kwaad. De hemel is leeg. De mens is alleen op aarde. Waarmee kan het kwaad worden uitgedoofd? Met druppeltjes levende dauw, met menselijke goedheid? Het water van alle zeeën en wolken kan de vlam niet uitdoven, laat staan een karig handvol dauw, verzameld sinds de tijd van de evangeliën tot ons ijzeren tijdperk. En dus begon ik, toen ik het vertrouwen had verloren het goede te vinden in God en in de natuur, ook mijn geloof in de goedheid te verliezen.”¹¹¹

Op dit punt maakt Ikonnikov een plotselinge ommekeer die ik als volgt interpreteer: hij vraagt zich niet langer af of goedheid ooit het kwaad zal kunnen overwinnen, dat wil zeggen, of er een beginsel is in het leven dat de overwinning van het goede garandeert, maar onderkent dat het loutere voortbestaan van deze goedheid genoeg is. Hij gelooft dus op een andere wijze in de goedheid:

¹¹⁰ Ibid. p. 413.

¹¹¹ Ibid. p. 414.

“Maar hoe verder de duisternis van het fascisme zich voor mij ontvouwde, hoe helderder ik zag dat het humane onuitroeibaar voortleeft in mensen op de rand van een bloedige kuil, bij de ingang van een gaskamer.

Mijn geloof is gestaald in de hel. Het is uit het vuur van de verbrandingsovens gekomen, door het beton van de gaskamers gegaan. Ik heb gezien dat het niet de mens is, die machteloos is in de strijd met het kwaad, maar de kracht van het kwaad die machteloos is in strijd met de mens. De onmacht van de zinloze goedheid is het geheim van haar onsterfelijkheid. Ze is onoverwinnelijk. Hoe dommer, hoe zinlozer en hoe hulpelozer ze is, hoe grootser ze is. Het kwaad is machteloos tegenover haar! Profeten, geloofsleiders, hervormers, voorgangers en volksleiders staan machteloos tegenover haar. De blinde en stomme liefde is de zin van de mens.

De menselijke geschiedenis is niet de strijd van het goede dat het kwaad probeert te overwinnen. De geschiedenis van de mens is de strijd van een groot kwaad dat een korreltje van menselijkheid probeert te vermalen. Maar als het menselijke in de mens ook nu nog niet is gedood, dan zal het kwaad niet meer overwinnen.”¹¹²

Mostovskoj haalde zijn schouders op over zoveel naïviteit. Hij was van plan een gewapende opstand te organiseren in het kamp, met de typische Sovjet-held Jerzjov als spil. Maar is Ikonnikov wel zo naïef, of is hij de enige die zijn situatie volledig onder ogen ziet? De reden waarom Ikonnikov geëxecuteerd werd is dat hij niet wilde meewerken aan de bouw van het vernietigingskamp waartoe de krijgsgevangenen werden ingezet. De wijze waarop hij tot deze beslissing komt beschrijft Grossman op een bijzonder indringende wijze:

“Ikonnikov trok aan de ongeschoeide voet van de priester op de brits boven hem en begon hem in gebroken Frans, Duits en Italiaans te vragen: *‘Que dois-je faire, mio padre? Nous travaillons dans una Vernichtungslager.’*

Guardi liet zijn antracietzwarte ogen over de gezichten gaan.

‘Tout le monde travaille là-bas. Et moi je travaille là-bas. Nous somme des esclaves,’ zei hij langzaam. *‘Dieu nous pardonnera.’*

‘C’est son métier,’ voegde Mostovskoj eraan toe.

‘Mais ce n’est pas votre métier,’ zei Guardi verwijtend.

¹¹² Ibid. p. 414.

‘Precies, Michail Sidorovitsj,’ zei Ikonnikov vlug. ‘Vanuit uw standpunt ligt het ook zo. Maar ik wil geen vergiffenis voor mijn zonden. U kunt niet zeggen: de schuldigen zijn degenen die je dwingen zo te handelen, je bent een slaaf, en je bent onschuldig omdat je niet vrij bent. Ik ben wel vrij! Ik bouw aan een *Vernichtungslager* en ik ben verantwoordelijk tegenover de mensen die vergast zullen worden. Ik kan “nee” zeggen! Wat voor een macht kan me dat verbieden, als ik in mezelf de kracht vind om niet bang te zijn voor liquidatie? Ik zeg “nee”! *Je dirai non, mio padre, je dirai non!*’
Guardi raakte met zijn hand het grijze hoofd van Ikonnikov aan.

‘*Donnez-moi votre main,*’ zei hij.

‘Nu gaat de herder het hoogmoedige verloren schaap vermanen,’ zei Tsjernetsov.

Onwillekeurig knikte Mostovskoj instemmend.

Maar Guardi vermaande Ikonnikov niet. Hij bracht zijn vuile hand naar zijn lippen en kuste hem.¹¹³

Uit dit fragment blijkt dat Grossman het karakter van Ikonnikov niet alleen iets laat *zeggen* over goedheid, maar dat het handelen van Ikonnikov ook *een voorbeeld is* van goedheid. Niet alleen de goedheid die Ikonnikov zelf beschrijft, de zinloze goedheid, maar een goedheid die ook opvallend veel lijkt op de goedheid zoals Levinas die concipieert, als zijn-voor-de-ander, zozeer verantwoordelijk dat je je aan de ander offert, de moord meer vreest dan de dood.

Goedheid zoals Ikonnikov die beschrijft is te vinden door heel *Leven en Lot* heen, in allerlei karakters. De gevallen commissaris Krymov die pas vrede vindt met zichzelf wanneer hij uien en knoflook in de gevangenis ontvangt van Zjenja. Zjenja die zonder precies te weten waarom toch Krymov wil bijstaan en Novikov verlaat. Novikov die het bevel tot aanval van Stalin zelf minutenlang negeert om zijn soldaten te sparen. De soldaten in huis 6/1 en hun leider Grekov die het ergste van de slag om Stalingrad weerstaan, ook al leidt hun isolement slechts tot verdachtmaking van Sovjetzijde. Grekov die zonder reden de commissaris Krymov spaart, ook al weet hij dat Krymovs oordeel hem de kop kan kosten. Arbatsjoek die na jaren in de Gulag zijn geloof in Stalin kwijtraakt en zich opoffert om slechts één rechtvaardige daad te kunnen stellen. Sonja Osipovna die zichzelf niet van de gaskamer redt om tot het laatst bij de jonge David te blijven. Hier zal ik echter alleen nog dieper ingaan op de vraag hoe goedheid blijkt bij Strum, het alter ego van Grossman in het boek.

¹¹³ Ibid. p. 304.

§3: Het lot van Strum

Ikonnikov is een uitzonderlijk figuur in het boek, een heilige die fungeert als voorbeeld – of icoon – van ethisch handelen. Strum is niet alleen een hoofdpersoon wiens gedachten onderdeel zijn van het verhaal, maar er zijn ook veel aanwijzingen dat hij Grossman zelf representeert in het boek. De voornaamste aanwijzing is dat Strum zijn moeder verliest door de massamoord op de Joden in de Oekraïne, zoals ook Grossman zijn moeder verloor. Net zoals Grossman zelf verweet Strum zijn vrouw dat zij zijn moeder niet bij hen thuis liet intrekken in Moskou, waar ze veilig zou zijn. Strum ontvangt in de roman echter wel een laatste brief van zijn moeder, terwijl Grossman zo'n laatste levensteken nooit heeft gekregen.¹¹⁴ De impact van deze brief wordt pas duidelijk wanneer Strum voor het blok wordt gezet. Nadat hij een grote doorbraak maakte in zijn wetenschappelijke werk, wordt hij door zijn collega's en leidinggevenden, deels uit antisemitisme, deels uit jaloezie en deels door Strums eigen onhandige optreden verstoten, en het komt tot het punt dat hij onder druk wordt gezet om zich te verantwoorden in de vergadering van het instituut. Moet Strum zichzelf en dat waar hij in gelooft verraden door het belang van zijn ontdekking te bagatelliseren, of kiest hij ervoor niet te gaan, ook al zou dat zijn ontslag of erger kunnen betekenen? Onverwacht bemerkt hij dat hij tot een besluit gekomen is, onberedeneerd, in de modus van de zinloze goedheid:

“Een gevoel van lichtheid en zuiverheid doorstroomde hem. In stil gepeins verzonken bleef hij zitten. Hij geloofde niet in God, maar op dat ogenblik had hij de vreemde indruk dat God naar hem keek. Hij had zich nooit eerder tegelijkertijd zo gelukkig en zo nederig gevoeld. Geen kracht ter wereld kon hem zijn gelijk nu nog afnemen. Hij dacht aan zijn moeder. Misschien stond ze wel naast hem, toen hij onberedeneerd zijn besluit herzag. Een minuut eerder had hij nog de volkomen oprechte intentie een hysterische bekentenis uit te spreken. Hij dacht niet aan God of aan zijn moeder toen hij opeens voelde dat zijn definitieve besluit vaststond. Toch hadden ze naast hem gestaan.

Wat voel ik me goed, wat ben ik gelukkig, dacht hij. Hij stelde zich opnieuw de vergadering voor, de gezichten van de mensen, de stemmen van de sprekers. Wat voel

¹¹⁴ Ibid. pp. 75-87. Deze brief is verfilmd door Frederick Wiseman onder de titel *La dernière lettre*, met Catherine Samie als Anna Semyonovna die de brief integraal voordraagt.

ik me goed, wat een verlichting, dacht hij weer. Het was alsof hij nog nooit zo ernstig had nagedacht over het leven en over zijn naasten, over zichzelf en zijn lot.”¹¹⁵

Hoewel dit moment voor Strum een morele epifanie is, betekent dit niet zijn definitieve redding. Heel even maar bemerkte hij iets van goedheid in zichzelf. Dit ene moment van goedheid leidt er echter wel toe dat hij zijn zwaargetroffen gezin weer bij elkaar weet te krijgen, hoewel dit ook gebeurt dankzij de terugkeer van Zjenja en de aanwezigheid van Masja. Nadat hij echter zijn besluit genomen heeft en zichzelf bloot heeft gegeven aan de vervolging, krijgt hij een telefoontje van Stalin dat hem uit de brand helpt.¹¹⁶ Zijn werk is te belangrijk voor het vaderland, duidelijk vanwege de mogelijkheid dat het kan bijdragen aan een kernwapen. Deze passage leest als een faustiaans drama: Strum verkoopt zijn ziel aan de duivel. Dit blijkt ook uit de wijze waarop Strum zich uiteindelijk verraadt: hij ondertekent een open brief die bepaalde Joodse wetenschappers veroordeelt. Hoe kan men meer van hem verwachten. Stalin zelf heeft hem gebeld!¹¹⁷ De gebeurtenis met de open brief is eveneens gebaseerd op Grossmans biografie. Grossman tekende zelf ook, een daad waarvoor hij zichzelf nooit heeft kunnen vergeven.¹¹⁸ Strum is, net als Grossman zelf, geen heilige. Hij kan niet de kracht opbrengen om nog eens het collectief te weerstaan in naam van zijn geweten.

§4: Conclusie

In dit hoofdstuk is naar voren gekomen hoe Grossman goedheid begrijpt, als daden van zinloze goedheid. De twee gesprekken tussen de hoofdpersoon Strum en zijn leermeester Tsjepyzjin die ik doorlopen hebben duidelijk gemaakt wat vanuit welke probleemstelling deze goedheid begrepen dient te worden: in een tijd waarin iedere ideologie uitgaande van een ideaal mensbeeld besmet is geraakt door misdadige regimes, hoe kan je nog geloven in een ethiek, in het goede? Door uit te gaan van goedheid, zinloos, zonder doelmatigheid, zonder groot achterliggend idee of plan, zonder een principe daarvan te veronderstellen dat uitgewerkt zou kunnen worden tot een allesomvattende ideologie.

In het tweede hoofdstuk heb ik het begrip ‘goedheid’ zoals Levinas dat ontwikkelde omschreven. Deze goedheid, als gericht zijn op de absoluut andere voorbij het zijn, kan juist vanwege dit gericht zijn op een punt voorbij het zijn geen beginsel hebben dat binnen het zijn,

¹¹⁵ Ibid. p. 711.

¹¹⁶ Ibid. p. 778.

¹¹⁷ Ibid. pp. 852-855.

¹¹⁸ Zie Garrard & Garrard, *The Bones of Berdichev*, p. 128.

in de wereld, aanwijsbaar is. Dit ontbreken van een beginsel of *archè* noopte Levinas op an-archische wijze te spreken van de an-archische verhouding tot de ander.

In de goedheid die in de eerste plaats in de brief van Ikonnikov naar voren is gekomen en vervolgens met voorbeelden uit de roman is verduidelijkt, is de overeenstemming tussen Grossman en Levinas aanwijsbaar. Het begrip van goedheid in contrast met het Goede is te begrijpen als de an-archische goedheid van Levinas. Het is namelijk een goedheid zonder onderliggend principe (*archè*), een goedheid die dus niet te verheffen is tot ideologie of theodicee, maar die toch hoop geeft, zonder belofte.

Conclusie

De hoofdvraag van deze scriptie was: waarin stemmen de filosofie van Levinas en Grossmans roman *Leven en Lot* overeen? Het beantwoorden van deze vraag zou een eerste stap kunnen zijn om te achterhalen of en in hoeverre Grossmans roman het late denken van Levinas heeft beïnvloed. Deze vraag heb ik gesitueerd door in de eerste plaats de unieke positie te beschrijven van waaruit Grossman schreef en Levinas filosofeerde. Beiden werkten in een tijd waarin de ethiek onder extreme druk was komen te staan en waardoor ook nu nog het ethische denken is getraumatiseerd. Beiden vroegen zich af: hoe is ethiek nog mogelijk, na de verschrikkelijke 20^{ste} eeuw?

Levinas, zo bleek in het tweede hoofdstuk, beantwoordde deze vraag al in zijn eerste hoofdstuk, *Totalité et Infini*, met behulp van het begrip ‘goedheid’. Deze goedheid is niet gebonden aan een bepaalde ontologische opvatting van wat is en niet is, noch aan een bepaalde plaats of tijd, maar aan een gericht zijn op het absoluut andere dat zich openbaart als het gelaat van de andere mens.

Deze opvatting van goedheid heb ik verder uitgewerkt aan de hand van de latere tekst van Levinas, *Substitution*, die beantwoordt aan de kritiek van Derrida op *Totalité et Infini*. Zo wordt een verdere aanscherping van het begrip ‘goedheid’ mogelijk: deze moet allereerst niet ontologisch en onbepaald door een specifieke plaats en tijd gedacht worden, en daarbij ook buiten de Griekse *logos* worden geplaatst, zonder principe of oorsprong, an-archisch. Het denken van de Westerse filosofie is, ook als het zichzelf verliest, erop uit weer terug te keren bij zichzelf, weer terug te komen op zijn oorsprong. Goedheid is daarentegen an-archisch: het is gericht zijn op de ander. Dat houdt in: je oorsprong, je identiteit, jezelf verliezen tot op het punt van plaatsvervangings: de moord meer vrezen dan de dood. Zo is goedheid mogelijk zonder onderliggend principe: goedheid zonder Het Goede.

Met behulp van het an-archische begrip van goedheid heb ik de overeenstemming getoond tussen Levinas en Grossman: ook Grossman beschreef bij monde van het karakter Ikonnikov-Morsj een zinloze goedheid zonder beginsel, als hetgeen dat als enige nog geloofwaardig was na alle verschrikkingen die hij had meegemaakt. Als je tenminste in staat bent in goedheid te geloven zonder een garantie van haar overwinning, als hoop zonder belofte.

Dat de aard van deze overeenstemming in de notie van het getuigenis te zoeken valt heb ik uiteengezet in het derde hoofdstuk. Het gaat dan om een getuigenis die niet zozeer erop uit is een feitelijke stand van zaken te bewijzen of te communiceren, zoals een propositionele opvatting van waarheid benadrukt, maar te wijzen op de ethische voorwaarde van een dergelijke waarachtigheid. Dit geldt voor de filosofie van Levinas, zoals ik met behulp van Theo de Boer heb aangetoond, maar ook voor de roman van Grossman: zijn roman getuigt van wat nog ethisch geloofwaardig is, en als zodanig kan dienen als ethische basis voor waarachtigheid. Bovendien geeft de roman van Grossman voorbeelden van ethisch handelen, van goedheid, zodat je duidelijker kan begrijpen wat Levinas met goedheid bedoelde.

De overeenstemming tussen Levinas en Grossman wat betreft de goedheid, in de modus van het getuigenis, kan dienen om de invloed van Grossman op Levinas op het spoor te komen. De vraag is dan: is het thema van de goedheid zonder het Goede prominenter naar voren gekomen in het denken van Levinas, nadat deze Grossmans roman gelezen heeft? Verschilt zijn opvatting van goedheid sindsdien van de wijze waarop hij goedheid daarvóór begreep? Het beantwoorden van deze vragen vereist verder onderzoek. Daarbij is het ook belangrijk behalve de overeenstemming, ook de verschillen tussen Levinas en Grossman te onderzoeken. Verschillende aspecten van *Leven en Lot* dienen zich aan om die verschillen naar voren te halen en de impact van Grossman op Levinas zichtbaar te maken.

Levinas noemt in de interviews waarin hij over *Leven en Lot* komt te spreken meerdere keren de scène waarin Zjenja in de rij staat voor het loket van de Lubjankagevangenis een voorbeeld waarin iets dat geen gezicht is, zich toch als gelaat openbaart, namelijk het achterste deel van de nek van degene die voor haar staat. Heel het lijden en de angst van die persoon verzamelde zich in het achterste van die nek.¹¹⁹ Het is nog steeds een raadsel voor mij waarom Levinas hier juist steeds op terugkwam. Onderzoek hiernaar zou zich moeten toespitsen op de status van het gelaat: noch ontisch, een specifiek zijnde of ding, een gezicht, noch ontologisch, de horizon van het zijn waardoor het ding als ding toegankelijk wordt. Maar wat is de status dan wel?

119 Bijvoorbeeld de volgende passage in het gesprek met François Poirié: “Ik denk aan de volgende buitengewone scène: mensen wachten aan het loket van de Loebjankastraat, het enige loket in Moskou waar je iets kunt zeggen tegen een opgesloten vriend of familielid. Ze staan in de rij. Vassili Grossman spreekt over een vrouw, die in de rij gaat staan, en op de nek van de personen de angsten van hun ziel leest; de nek wordt gelaat. Een buitengewone passage...”

In deze scriptie heb ik mij geconcentreerd op het begrip ‘goedheid’ bij Grossman en Levinas. Maar het begrip ‘vrijheid’ speelt ook een belangrijke rol in *Leven en Lot*. Vrijheid is eveneens een belangrijk thema bij Levinas. Levinas legt in de revolutionaire triade van vrijheid, gelijkheid en broederschap de nadruk op broederschap. De vrijheid van het zelf moet juist aan banden gelegd worden door de verantwoordelijkheid om van vrijheid tot goedheid en rechtvaardigheid te kunnen komen. Dat voor-de-ander-zijn evenwel geen slavernij betekent, maar juist de eigenlijke vrijheid mogelijk maakt, is een precair standpunt, dat Levinas uitgebreid verdedigt. Waar Grossman en Levinas convergeren wat betreft de goedheid, lijken ze te divergeren wat betreft vrijheid. Voor Grossman staat vrijheid gelijk met het leven, en lijkt het een absoluut goed te zijn. Of is de situatie complexer, en blijkt vrijheid in de concrete beschrijvingen van handelende mensen bij Grossman toch dichter te staan bij de vrijheid zoals Levinas die begreep?

Deze scriptie is een eerste opzet voor verder onderzoek naar Grossmans *Leven en Lot* en de verhouding van deze roman met de filosofie van Levinas. Ik hoop vooral duidelijk te hebben gemaakt dat de filosofie van Levinas de ethische kern van *Leven en Lot* kan uitleggen, en dat *Leven en Lot* een voorbeeld kan zijn van Levinas’ ethiek in het concrete leven.

Bibliografie

- Bergo, Bettina, *Levinas* in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2011), §1.2;
- Boer, Theo de, *Van Brentano tot Levinas: studies over de fenomenologie*, Boom, Meppel, 1989;
- Caygill, Howard, *Levinas and the political*, London: Routledge (2002);
- Critchley, Simon, "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to them", in *Political theory*; vol. 32 (2004), afl. 2, pp. 172-185 (14);
- Danchev, A., 'Ethics after Auschwitz: Vasily Grossman and senseless kindness', *Journal of European Studies*, 43, n. 4 (2013): 357-372;
- Danchev, A., 'War Photography, the Face, and Small Acts of Senseless Kindness', *Journal for Cultural Research*, 15, n. 2 (2011): 113-129;
- Derrida, Jacques, 'Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (premier partie)', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69, n. 3 (1 Juli, 1964): 322-354;
- Derrida, Jacques, 'Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (2e partie)', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69, n. 4 (1 Okt., 1964): 425-473;
- Edelglass, W. "Asymmetry and Normativity: Levinas Reading Dostoyevsky on Desire, Responsibility, and Suffering", in: Anna Theresa Tymieniencka (Ed.). *The Enigma of Good and Evil; The Moral Sentiment in Literature*, Dordrecht: Springer (2005), pp. 709-728;
- Edelglass, W. "Levinas's Language", in: Anna Theresa Tymieniencka (Ed.). *The Enigma of Good and Evil; The Moral Sentiment in Literature*, Dordrecht: Springer (2005), pp. 47-62;
- Emerson, C., 'War and Peace, Life and Fate', *Common Knowledge*, 18, n. 2 (2012): 348-354;
- Finney, P. 'Vasily Grossman and the myths of the Great Patriotic War', *Journal of European Studies*, 43, n. 4 (2013): 312-328;
- Garrard J. & Garrard C., *The Bones of Berdichev: The life and fate of Vasily Grossman*, Free Press, New York, 1996;
- Garrard, J., 'Stepsons in the Motherland: The Architectonics of Vasilii Grossman's Zhizn i Sud'ba', *Slavic Review*, 50, n. 2 (1991): 336-346;
- Grossman, Vasili, *Leven en Lot*, vert. Sjoukje Slofstra (2008);
- Guillaume, L., 'It is a terrible thing to condemn even a terrible man: Vasily Grossman on judging perpetrators', *Journal of European Studies*, 43, n. 4 (2013): 344-356;
- Hellbeck, J., 'War and Peace for the Twentieth Century', *Raritan*, 26, n. 4 (2007): 24-48;
- Lamont, R. C., 'Vassili Grossman's Zhizn' i sud'ba, The 'Life and Fate' of the First Soviet Dissident Novel', *World Literature Today*, 59, n. 1 (1985): 46-48;
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971;
- Levinas, Emmanuel, *Humanisme van de andere mens*, ingeleid, vertaald en toegelicht door A. Th. Peperzak, Uitgeverij Kok Agora, Kampen, 2^e druk 1994;
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978;
- Levinas, Emmanuel & Jill Robbins, *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Stanford Calif., 2001;
- Lewis, T., 'The Captive Soul: Vasily Grossman's Life and Fate – Stalinism revealed in the works of Vasily Grossman', *The Hudson review*, 59, n. 2 (2006): 335;

- Liebsch, B., 'Politisch-philosophische Implikationen von Wassili Grossmans Leben und Schicksal', *Naharaim*, 2, n. 2 (2008): 210-235;
- Peperzak, Adriaan, 'Beyond Being', *Research in Phenomenology*, 8, n. 1 (1978): 239-261;
- Poirié, François & Philippe Nemo, *Emmanuel Levinas aan het woord. Elf gesprekken*, Ten Have/Pelckmans, Kampen/Kapellen, 2006;
- Shulga, J., 'The freedom within: Time, trauma and temporality in Vasilii Grossman's For A Just Cause and Life and Fate', *Journal of European Studies*, 43, n. 4 (2013): 299-311;
- Strasser, Stephan, *Jenseits von Sein und Zeit: eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1978;
- Webb, Mary-Ann, 'Eros and Ethics: Levinas's Reading of Plato's 'Good beyond Being'', *Studies in Christian Ethics*, 19, n. 2 (2006): 205-222;
- Young, S. J., 'Testimony on the margins: Silence, innocence and the other in Vasilii Grossman's late fiction', *Journal of European Studies*, 43, n. 4 (2013): 329-343;
- Zavadivker, P., 'Vasilii Grossman: A cosmopolitan writer depicts the murder of the Jewish people', *Journal of European Studies*, 43, n. 4 (2013): 283-298.