

# Bulletin Logotherapie en Existentiële Analyse

Jaargang 8, nr.3

September 1998

## Colofon

Het Bulletin is een uitgave van de  
Stichting Nederlands Instituut voor  
Logotherapie en Existentiële Analyse  
Moddermanlaan 5, 9717 CE Groningen.  
Eindredactie: drs.P. Hoekstra, 010-5019937.  
Redactie-adres:  
Molenweg 19, 3171 CM Poortugaal

Het Bulletin wordt gedrukt bij:  
Offset-drukkerij Delta Psychiatrisch Ziekenhuis,  
Poortugaal

## Veranderingen in ons Bulletin

Een van de vroegste wijsheden van de mens is dat alles altijd in beweging is. Het is nu niet de plaats daar diepzinnig en filosofisch op in te gaan. Praktisch en pragmatisch is hier meer op z'n plaats. Onze staf vertoeft deels de meeste tijd in 'good ol' England' en hier is het alle hens aan dek. Het Bulletin moet gevuld worden en zo mogelijk met kwalitatief goed materiaal.

Dit nummer is het eerste waarover ik de redactionele scepter mag zwaaien. Met deze overname in de zomerperiode is het niet zozeer het kunnen kiezen of mogen selecteren uit een scala van aanbod; veel-er is het een speurtocht naar materiaal dat ons in de lijn van Logotherapie en Existentiële Analyse aan het denken houdt. Naar mijn idee is daaraan met dit nummer weer goed voldaan.

Het zijn niet altijd de diep-doorwrochte artikelen en boeken die ons het meest bijblijven. Soms zijn het een enkel woord, een 'witz' of een cartoon die precies dat zeggen - of het tegenovergestelde - dat de essentie voor ons uitdrukt. Viktor Frankl gebruikt in 'Die Psychotherapie in der Praxis' een cartoon uit Peanuts. Ieder kan

zin (meaning) in z'n bestaan vinden, zelfs Snoopy... Omdat humor gerust een levensnoodzaak genoemd mag worden zullen wij deze uitdrukkingvorm in ons Bulletin ook niet uit de weg gaan.

De lezers van ons Bulletin worden van harte uitgenodigd mee te denken en te werken aan een verdere kwaliteitsverbetering van ons blad. Zo willen we graag een rubriek toevoegen met samenvattingen van artikelen uit andere gerenommeerde psychotherapeutische vakbladen en -korte- recenties van boeken op psychotherapeutisch, psychologisch en psychiatrisch terrein of op gebieden die hier aan raken. Ook andere bijdragen worden op prijs gesteld. Een overleg vooraf is verstandig, omdat dit eventuele teleurstellingen kan voorkomen. Voor nu zou het bijzonder interessant zijn als er bijvoorbeeld reacties vanuit onze existentieel-analytische hoek op de artikelen van Martin Buber en Emmanuel Levinas in dit nummer komen.

Graag vind ik uw reacties in mijn brievenbus of neem deze telefonisch. Te plaatsen bijdragen dienen op computerformaat aangeleverd te worden, bij voorkeur in *WordPerfect* of *Words*. In overleg kan bij uitzondering afgeweken worden van deze regel. In het volgende nummer hoop ik een nieuw E-mail adres te kunnen geven.

Drs.Pieter Hoekstra

## *In het volgende nummer (onder voorbehoud)*

- \* Een reactie op  
Buber's 'Baum der Erkenntnis'
- \* Portret van de tekenaar van  
'Dokter Sigmund'
- \* Nieuws uit de vakbladen.

## Therapie rond de glimlach

Het leven kan mensen soms teveel zijn. Onlangs ontmoette ik iemand die kort voor onze ontmoeting een zelfmoord poging had ondernomen. Mislukt natuurlijk, want anders kun je elkaar niet meer ontmoeten.

Sandra was net vijftig toen ze probeerde om een eind aan haar leven te maken. Ze leed al tien jaar aan een stevige depressie en opname, medicijnen en therapie hadden haar eigenlijk voor haar gevoel van de wal in de sloot geholpen. In het begin had ze haar hoop op herstel gevestigd op medicijnen. Maar ze werd er naar haar eigen gevoel en waarneming zieker van en dus stopte ze ermee. In een periode dat het iets beter met haar ging had ze hypericum gekozen; een nogal ouderwets huismiddel dat een tijdje neemt voordat je er iets van merkt, maar dat had haar toch geholpen. Toen ze dacht dat het weer goed ging, is ze ermee gestopt en toen ging het weer fout. Ten einde raad probeerde zij zichzelf van het leven te beroven.

Nadat ze in het ziekenhuis een beetje bekomen was en er opnieuw medicamenten werden voorgeschreven, nu een ander middel en op de een of andere manier toch ook weer een waarvan ze ziek werd, had ze zelf besloten terug te keren tot het Johanneskruid. Ze wist dat het een maand of twee zou duren, maar ze ging er voor.

In het grote ziekenhuis werden maar twee soorten therapie aangeboden. Dat komt omdat het systeem maar twee soorten therapie 'erkent', d.w.z. de uitvoering ervan betaalt. Alle andere therapie soorten moeten de mensen zelf betalen. In nood ga je naar het ziekenhuis en je verwacht daar toch dat je door specialisten met het beste behandeld wordt?

Een van de therapie soorten, gedragstherapie, zou bij een depressie heel wel kunnen werken, maar ja, wachtlijst en zo kwam die andere therapie weer aan de orde; de therapie die haar eerder tot wanhoop gebracht had doordat de therapeute steeds maar zweeg en bleef zwijgen en zij daar niets van begreep dat er niet het minste beetje begrip, troost en steun werd gegeven. Toen ze er melding van maakte dat ze dit niet zag zitten, zeiden de geneeskundigen haar toe dat het ziekenfonds wel wilde betalen als zij een erkende therapeut zou weten te vinden. Sandra en Ian vroegen een lijst op bij UKCP, de nationale organisatie voor psycho-therapie in Engeland. Mijn adres staat ook op die lijst; ik woon toevallig in de wijk waar Sandra is opgegroeid, en zo kwam onze ontmoeting tot stand.

De volgende ochtend zouden we elkaar ontmoeten voor een intake. Die was gratis... en dat sprak Ian wel aan, hij heeft een paar win-kels.

De volgende morgen was ik vroeg bij de praktijkruimte. Ik had het gevoel dat Sandra en Ian wel vroeger zouden zijn dan afgesproken. De zon scheen, ik stond buiten en had net een pijp aangestoken omdat dat binnen niet mag, een man van middelbare leeftijd met een vriendelijk gezicht komt de heuvel af gelopen en zegt: 'Ben jij Willem?' Toen ik hem dat bevestigde zei hij dat Sandra er niet al te best aan toe was. Ze had iets niet kunnen vinden die ochtend en was daarover uit haar doen. Ze had eigenlijk helemaal geen zin om dit te doen, maar Ian had gezegd: Afspraak is afspraak; we gaan gewoon kennis maken. Want zo zit dat; het is niet de cliënt die maar blij moet zijn als er een therapeut beschikbaar is, nee, het is de therapeut die in de intakefase maar moet zien dat hij of zij die klant krijgt.

We hebben een uurtje met elkaar doorgebracht. Intens verdriet over haar onvermogen om het verleden los te laten – ik heb er iets over gehoord en iets over gevraagd en ik begrijp wat er aan de hand was – kon worden afgewisseld met wat medicijnen niet tot stand kunnen brengen. In dat uur samen, hij haar hand vasthoudend en zich buiten het gesprek houdend tenzij hem iets gevraagd werd, zij en ik wandelend op weg, iets lerend over de aard van wat depressie is en eerlijk over verloop en vooruitzicht, heeft zij naast tranen met tuiten ook zeker tien keer gelachen; glimlach over de sobere en medemenselijke manier waarop we elkaar in solidariteit en toch met dat beetje verschil en afstand konden ontmoeten, lach over haar betraande gezicht als er iets van haar oorspronkelijke persoon naar voren werd gehaald, iets dat er ondanks de depressie nog steeds was als haar bron en kracht. Tenslotte toch even iets aangeraakt over zelfmoord en er een heel voorzichtige paradoxale intentie bij gegeven; voor als er weer een moment zou zijn waarop zij openbare aanklager, rechter en beul tegelijk zou dreigen te worden. Ze kon dan tegen zichzelf zeggen: 'He, ik ben weer eens met zijn drietjes en kijk eens wat ze aan het doen zijn!' Ze lachte nu even en voluit echt, ja, belachelijk niet?

Over de therapie heb ik haar verteld wat er in onze folder staat bij onze professionele missie.

'We bieden u persoonlijke, deskundige en vertrouwelijke hulp. Onze taak is dat we investeren in het weer sterk maken van mensen, in zinvol leven en in waardigheid. We doen dat zonder een oordeel over leeftijd, geslacht, politieke of religieuze achtergrond,

zonder naar kleur of maat te kijken. Wij hebben van onze ervaringen met veel cliënten geleerd, dat een zinvol leven in waardigheid de grootste van alle schatten op aarde is. Daarom benadrukken we dat het leven onvoorwaardelijk zinvol is. We hebben door de jaren heen van echte mensen geleerd, dat een mens altijd iets kan veranderen, door daarin zelf beslissend anders te zijn'.

Sandra voelde zich na dit uur rust en vertrouwelijkheid beter dan tevoren. Ze zou nadenken over de vraag die ik haar stelde. Bel me maar als jij denkt dat jij er klaar voor bent om samen met mij en Ian te beginnen aan de verandering die je leven nodig heeft. Aan Ian vroeg ik om een boekje te lezen over depressie. Als hij er vragen over had, kon hij me bellen; want ook hij had steun nodig. Hij was verbaasd, want niemand had dat nog gezegd.

Zo zijn we uit elkaar gegaan en ik voelde me blij en trots; het was weer gelukt om de persoon naar voren te laten komen als volledig intact, ongekwetst... Niet door de theorie te delen zodat de klant geen andere keuzes had dan of blijven en geloven of verwerpen en weggaan, nee, gewoon door zo dichtbij en eerlijk met haar te zijn, dat zij kon glimlachen door haar tranen heen. Er is geen effectiever middel tegen gevoelens van machteloosheid en falen dan zelf glimlachen over het kleinste glimpje geluk dat daar is zodra je iets van je verloren gewaande zelf terug ziet.

## Over de Psychotherapie met een grote en die met een kleine pè

Als je in Nederland geboren bent, spreek je meer dan één taal. Psychotherapie wordt als vak onderwezen in verschillende talen. Onder andere ook in onze eigen taal.

In Engeland kennen mensen Frankl van een artikel of een hoofdstuk in een van de handboeken voor psychotherapie. Of van het beroemde boek 'Man's Search for Meaning', dat is de Engelse versie van 'De zin van het bestaan'. Daarmee houdt het eigenlijk op. Vreemd als je bedenkt dat de Engelse versie van de existentiële psychotherapie voor een behoorlijk deel op de filosofie van Heidegger, ook een Duitstalige auteur, gebaseerd wordt.

Heidegger zich heeft bezig gehouden met het niet-zijn, met de verveling. Mens-zijn wordt door Heidegger gelezen en opgevat als 'In der Welt sein', en dat zijn, het 'Da-sein', is een 'Sein zum Tode'. Maar een mens is meer dan wat je met dat 'in de wereld zijn' kunt uitdrukken. In de wereld ben ik immers altijd en 'Da', maar dat 'Da' is nou juist anders, want voor ieder mens altijd 'Hier-en-nu'.

Dat de wereld de plek is waar de mens zoals wij die kennen verschijnt, is geen punt van discussie. Frankl maakt in zijn boek 'Logos und Existenz' het verschil tussen mens en dier. Hij kiest Heideggeriaanse termen om duidelijk te maken dat hij er anders over denkt. Het dier heeft een "Umfeld", de mens kent zijn 'Umwelt'... en we weten, dat niet alleen in theorie, maar ook in de praktijk die 'wereld' waarin de mens zich bevindt en beweegt, een heel stuk groter en ruimer is dan in de dagen dat Heidegger er over nadacht.

In feite kent de 'Umwelt' geen grenzen. De wereld is principieel open en het veld wordt altijd gekenmerkt door het hek dat er omheen staat.

Overigens is dat hek weer altijd mensenwerk; Da-sein is een hek omdat het over de 'ervaring' gaat.

Ik ben niet wat ik ervaar; het 'ik' staat feitelijk los van de ervaring. Ervaring komt van buiten en raakt mij, existentie is een daad die ik voltrek, van binnen uit naar buiten. Existeren is een mogelijkheid, een daad, alleen de mens heeft die mogelijkheid.

Ik denk dat elke therapie die een 'hek' heeft, in feite te snel is geformuleerd.

Hoe ben je in de wereld?

Het 'in de wereld zijn' is 'een zijn dat op de dood gericht is', zegt Heidegger.

Frankl zegt juist het omgekeerde; nl. dat het leven een *mogelijke* zin krijgt, juist omdat het eindig is.

Als het leven oneindig zou zijn, mijn leven in tijd en ruimte, dan had het sowieso geen enkele zin dat ik ook maar iets zou doen of ervaren; en zelfs dat zou volstrekt zinloos zijn.

Hoe komt dat? Juist omdat het oneindige elke beweging en verandering, dus ook elke ervaring en daad uitsluit.

Waar komt dan die zin vandaan?

Frankl zegt: 'De *mogelijkheid van zin* komt uit de *mogelijkheid* om iets wel of niet te doen.

Om wel of niet met iemand *in relatie* te staan, namelijk als *medemenselijke relatie*'.

In de metaklinische colleges schrijft Frankl in het voorwoord, dat de mens een wezen is dat *mens kan zijn, maar er niet toe verplicht kan worden*.

Existentie is dan ook niet 'het alledaagse leven', waarin conventies en reducties de maat en het ritme bepalen, maar juist die ogenblikken waarin ik als mens een tot een stellingname kom, daar waar ik mijn vrijheid om mens te kunnen zijn gebruik en afziet van het recht om dat niet te doen.

Stellingname of levenshouding kan niet zonder gevolgen blijven. Geloven en liefhebben, hopen en vertrouwen moet je zelf be – leven, anders is het een woordenspel.

Dus: die levenshouding die ik kies om *mens te kunnen zijn* is terug te vinden in mijn daden en ervaring, in mijn 'expressies van mijn persoonlijke existentie'.

Daarin dus waarin ik dit, mijn eigen leven vorm en inhoud gegeven heb en waar ik voor ga en sta. Mijn persoon verschijnt in de manier waarop ik mens-zijn vorm geef – dat is existentie.

Het woord existentie komt uit het Latijn en betekent 'tevoorschijn komen, beginnen, ontstaan'.

Bij Heidegger is het een raadsel wie ik ben, maar mijn zijn is beperkt door de dood en het is angstig.

Bij Frankl wordt ik als herkenbaar en erkend persoonlijk wezen gekend.

Een andere grote figuur uit de existentiële psychotherapie is Emmanuel Levinas. Hij komt uit Frankrijk. Zijn werk is boeiend, maar ook moeilijk te lezen. Ik denk dat het minstens zo fundamenteel is als Frankl's 'Logos und Existenz' en 'Metaklinische Vorlesungen, der unbedingte Mensch'.

Levinas heeft het onder andere over de hachelijke onderneming om het mens-zijn in een definitie te vangen. Hij schrijft: 'De onmacht van het menselijk handelen leert ons de hachelijkheid van het begrip - 'mens'. En door over het menselijk handelen na te denken op het niveau van arbeid en gebod, richt men zich slechts op en-kele afgeleide vormen van handelen.

Voor zover een handeling meer is dan alleen maar een energetische reactie in een causale keten, is het een beginnen, d.w.z. een bestaan als oorsprong, en vanuit een oorsprong naar de toekomst' (E. Levinas, Humanisme van de andere mens, p. 109).

Frankl stelde hier: '*Ieder mens kan bestaan, maar de mens is er niet toe verplicht*'.

Veel van ons alledaagse leven is zoals Levinas schrijft; is alleen maar reactie, het is energieverbruik in een keten van reactieve daden en ervaringen, beperkt tot ons 'functioneren' in een maatschappij die niet anders 'zegt' te willen en 'zegt' dat het niet anders kan dan alleen maar zo, zoals het gaat.

Dat lijkt allemaal erg filosofisch en theoretisch, maar de werkelijkheid van die woorden bestaat echt. In de praktijk van de psychotherapie heb je genoeg voorbeelden. De kracht van een echte depressie, of van een psychose is en blijft een formidabele negatieve kracht die binnen het denken en voelen tot overgave en onderwerping drijft; maar *in weerwil van dat alles* kan de patiënt zo nu en dan toch *glimlachen*.

Erkenning dat de ander jou werkelijk begrijpt en 'het' ook nog - ironie en humor zijn mogelijk; in die glimlach, waarin de ongeschonden en vrije persoon verschijnt, opnieuw begint.

## Psychotherapie en Wetenschap...

Veel van het moderne onderzoek naar de werkzaamheid van psychotherapie wordt door wetenschappers

gedaan. Wetenschappers geloven, voordat zij aan hun wetenschap beginnen, dat wetenschap pas dan bestaat *uitsluitend* wanneer je iets statistisch kunt aantonen. Cijfermatig bewijs.

Het verzet van de existentiële psychotherapie tegen deze stelling is, dat wetenschappers doorgaans met een voorzichtigheid te werk gaan die voorkomt dat zij eigenlijk ooit te maken krijgen met de dingen zelf; in tegenstelling met een arts, een psychotherapeut. Gabriël Marcel schreef daarover ooit: 'Er is geen gevaarlijker illusie voor een wezen dat niet kan lopen en dat bovendien het lopen zelf veracht, dan de illusie van de vogelvlucht'. Hij spreekt over de abstracties. Eigenlijk over de reducties.

Ons leven wordt gekenmerkt door een houding van 'Oh, het is niet anders dan' en 'Het komt erop neer dat het slechts' (het hek dus, kleine pè). We 'kleineren' het bijzondere en 'isoleren' onszelf en anderen in toenemende mate. De verwondering over dat wat tussen unieke mensen 'werkt' moet worden teruggebracht tot de teleurstelling over een formule die vervolgens 'niet werkt'.

Zelfs in de wetenschappelijkheid van de wetenschap is dat zo. Want wetenschappers zijn net als wij zelf, kinderen van deze tijd, ook mensen.

Hier kun je zeggen: omdat de mens als zodanig niet in één definitie te vangen is en omdat de motieven voor een bepaald gedrag zowel in hun complexiteit als in de existentialiteit nooit 'volledig' te beschrijven zijn, is een cijfermatig bewijs een hachelijke reductie.

Een cijfermatig resultaat hoeft niet het gezochte bewijs te zijn, het gevonden bewijs heeft weinig met de dingen zelf te maken omdat de dingen zelf in de bewijsvoering teruggebracht zijn tot cijfers.

## Psychotherapie als beroep

Als het over ons vak, over psychotherapie, gaat, ligt het nog duidelijker. In ons land is het voeren van de beroeps titel 'psychotherapeut' beperkt tot degenen die op het ministerie van VWS in het zogenaamde -BIG-register zijn opgenomen. Toegang tot dat register hebben alleen die 'psychotherapeuten' die door het RINO geschoold zijn, en het RINO heeft de veelkleurige helpende relatie tot medemensen in hun psychische en sociale en persoonlijke nood gereduceerd tot slechts vier mogelijkheden.

Toegang tot het RINO hebben sinds begin dit jaar alleen de klinisch-psychologen en artsen; en van al die mensen die aan de voorwaarden voldoen, slechts 46. Dat is 'monopolie' of 'closed shop'.

Wereldwijd is het inmiddels duidelijk (zie o.a. W. Dryden, Handbook of individual Therapy, Individual Therapy: Process and outcome findings across suc-

cessive research generations, London, 1997, p. 328 – 364), dat methoden, die een combinatie zijn van elementen als 'cognitieve gedragstherapie' en 'analytische gedragstherapie', - zijn dat niet de componenten van Logotherapie en Existentiële Analyse? – in een therapeutische relatie, - was dat volgens Frankl niet 'het enig werkzame deel?' - effectief zijn.

Ik heb de indruk dat er 'nieuwe therapieën' bij komen, zodra er door een groep een monopolie gevestigd wordt. Dat is vanaf de 'dagen van Freud's 'Geheime Genootschap' al het geval.

Het gebeurt zeker (!) daar, en steeds wanneer het zelf kritisch denken gestraft wordt met uitsluiting uit de clan, omdat de clan eigenlijk wel weet dat er iets niet klopt, maar bang is voor de maatschappelijke gevolgen van eerlijkheid, openheid en moed.

Ik denk nog altijd met een goed gevoel aan wat ik op de universiteit leerde van mijn hoogleraar systematiek. Hij zei: 'Zodra een denksysteem gesloten is, klopt het niet meer... want de mens is geen gesloten gebeuren of een verschijnsel dat 'af' is.' In een denksysteem – en psycho-therapie is ook een denksysteem – moet je voordat je verder gaat of stopt altijd even goed nagaan of het medemenselijk is wat je doet en of het ethisch en filosofisch klopt met wat die ander vertegenwoordigt in jouw waarneming van en denken over het wezen dat mens wordt genoemd.

Therapie kan niet zonder kritisch denken, kan niet zonder onderzoek naar de inhoud, de betekenis en de draagwijdte van zowel de theorie als ook de praktijk.

Een therapie die zichzelf in de weg staat om te volbrengen wat hij van de klant verwacht, is geen therapie!

Zonder reflectie over wat het betekent om een mens te zijn, kan ik van de ene valkuil in de volgende stappen zonder ooit een mens tegen te komen die me - vraagt waar ik het nu eigenlijk over heb en waar ik in hemelsnaam mee bezig ben.

Zonder inzicht in wat ik denk en welke gevolgen dat heeft voor wat ik doe, ervaar en voel, kan ik niet veranderen.

Zonder erkenning en exploratie van de relaties met medemens, ook al zijn die nog zo 'anoniem' – kan ik niet bestaan.

Zonder inzicht in wat voor mij als persoon doorslaggevend is om persoon te zijn, om te bestaan, om tevoorschijn te komen als de mens die ik zou kunnen zijn, is er geen beginnen aan – noch aan verandering, noch aan zelf leven, laat staan aan relaties met anderen.

Welke zin zou leven hebben als ik er zonder inzicht en zonder uitzicht in moest bestaan?

Wat zou mij dan in dat leven kunnen houden, wat maakte mij er dan tot mens, tot een echte mens en

tot een echte mede - mens?

Het is en blijft noodzakelijk, dat we elkaar in een kritische dialoog bevragen over de aard en de praktijk van hulpverlening. Wetenschappelijk onderzoek hoort daarbij, al zou ik op het terrein van ons vak eerder een kwalitatief onderzoek verwachten dan een kwantitatief.

Ik zou er met Frankl, Levinas, Marcel en vele anderen voor pleiten dat we veel breder kijken en voorzichtiger zijn dan we tot nu toe onder het juk van het nuttigheidsdenken en de winstgevendheid – zelfs binnen de universitaire wereld – gewend zijn.

De bescheidenheid en de eenvoud van de practicus worden echter gemakkelijk van tafel geveegd. De practicus heeft 'geen overzicht' over het 'grote geheel', ook niet wanneer die practicus met de 'dingen zelf' werkt in plaats met de 'theorie over de dingen' – in dit geval: met de mensen in hun alledaagse situaties en omstandigheden gedurende hun riskante bestaan.

Ik kan niet zoveel met systemen, waarin uit zelfbescherming 'titels' worden uitgedeeld omdat mensen 'hun opleiding' hebben afgerond en daarmee 'wettelijk geregelde bescherming en beloning' krijgen, terwijl zij in een rechtstreeks dogmatische-, misschien moet ik hier zeggen: angst- of dwangneurotische cirkel gevangen blijven.

De methode blijkt sectarisch zodra interne kritiek onmogelijk wordt en/of zodra anderen met andere mogelijkheden per definitie worden uitgesloten van het vak of van het hebben van inzicht en kennis van zaken.

Dat soort professionaliteit betekent uiteindelijk dat de beroepsbeoefenaar slechts een representant wordt van een bepaalde methode (en technieken), in plaats van die medemens die op het gevraagde moment kritisch, warm en behulpzaam in het zoeken naar en vinden van persoonlijk begaanbare wegen assisteert in het hervinden van de humaniteit in de individualiteit, naar een mogelijke zin van dat unieke persoonlijke bestaan waarmee hij/zij op dat moment geconfronteerd wordt.

## Veranderen blijft nodig

Voor het land waar ik geboren ben en voor het land waarin ik als psychotherapeut werk is er nog zoveel te veranderen als het gaat om psychotherapie.

Het fanatisme waarmee de gevestigde 'orde' zichzelf handhaaft en de eigen financieel in-gedekte positie verdedigt, gaat immers *aantoonbaar* ten koste van de mens die psycho-therapie nodig heeft. Dat gaat dus *ten koste van en op kosten van* de maatschappij die deze orde zegt *te beschermen tegen kwakzalverij en amateurisme in de gezondheidszorg*.

De gedachte dat 'genezing' en 'heling' het monopolie kunnen en dienen te zijn van 'geschoolde professionals' maakt onze maatschappij tot een gevaarlijke fictie.

Wat ouders of vrienden of een pastor kan betekenen in een crisis of bij een lijden, wordt daarmee op voorhand van tafel geveegd als 'onprofessioneel' of 'toevalstreffer'.

Het is daarentegen juist het gevolg van de manier waarop onze maatschappij in ficties is gaan geloven, dat psychotherapie als vak en wetenschap is ontstaan.

We moeten ons dat goed bewust zijn; we vervangen tot op zekere hoogte en slechts in zekere zin de natuurlijke relaties waarin mensen hun weg door het riskante bestaan proberen te vinden.

De andere kant is net zo gevaarlijk; namelijk dat iedere welwillende op zichzelf een verantwoordelijke professional is.

Ik pleit er niet voor dat mensen zonder opleiding, zonder grondige verdieping in de cultuur, in de wijsbegeerte, in de godsdienst, en in de praktijk theorieën van wat we nu als het hele veld 'psychotherapie' kennen, zich als vrij gevestigde hulpverleners presenteren. Ik pleit ervoor dat we *binnen het eigen vakgebied* van wat we als 'psychotherapie' kennen, tot die realistische houding en ervaring komen, die ten behoeve van het welzijn van mensen erkent, dat er vele wegen naar Rome leiden dan alleen de tolwegen van de monopolies.

En de moderne wetenschap dan? Die moeten we vooral niet verguizen om het verguizen zelf.

Het is duidelijk dat er veel in de moderne wetenschap zit dat ons aan de uiterste grenzen van het dragelijke en mogelijke heeft gebracht.

Maar binnen diezelfde wetenschap zijn er altijd individuele wetenschappers geweest die ons lang van tevoren hebben gewezen op het feit dat de zogenaamde waarde vrije wetenschap in feite een keuze voor het Heideggeriaanse model betekent.

Een goed voorbeeld van waarde vrije wetenschap is het ontwikkelen en verfijnen van de mogelijkheid om te vernietigen.

Ook al kan ik ontdekken wat nog fijnmaziger en efficiënter vernietigt, ik hoef dat als mens niet wereldkundig te maken.

De werkelijkheid van ons bestaan als mensen dwingt ons tot een bewuste keuze; een keuze vanuit een ethisch appel.

Als mens kan ik helemaal niet onderscheiden tussen 'werk' en 'thuis'; als mens heb ik alleen maar en voortdurend te maken met andere mensen, met wie ik terwijl zij met mij tijd, ruimte en bestaansmiddelen delen.

Ik kan mij als wetenschapper niet ontdoen van mijn

mens-zijn, zeker niet van het appel om 'de best mogelijke mens te worden die ik zijn kan'. Ik kan als mens evenwel afzien van mijn wetenschapper zijn, overal waar en telkens als het wetenschapper zijn anderen het recht op een menswaardig bestaan ontzegt of hen daarin beperkt.

Ik kan als therapeut niet afzien van mijn medemenselijkheid; als medemens gemakkelijk van mijn therapeutische functies. Zeker wanneer mijn therapeutische functie een geloofsartikel is – hetgeen het geval is waar therapeuten zich scharen onder een bepaalde geprivilegieerde methode en techniek.

Natuurlijk is het niet zo erg 'handig' om uit te kijken naar een benadering waarin de ander optimaal *medemenselijk* - *mens* kan worden, als je weet dat er methodes zijn waarin dat niet de prioriteit is en die bovendien 'betaald' worden. In het laatste geval dien je jezelf en de status-quo, maar je doet niet (meer) waarom je in feite therapeut zou willen zijn.

De ervaring met mensen in psychosomatische-, psychische- sociale- relationele – en/of existentiële nood dwingt ons ertoe om onvoorwaardelijk medemenselijk mens te zijn in de relaties die de ander tot dezelfde houding naar zichzelf en anderen helpt veranderen.

## Eenvoudig doorgaan dan maar

Mijn eenvoudige 'credo' over het leven, dat 'shit happens, maar dat zonder shit geen boer ooit oogst heeft', maakt het mij mogelijk om met de ander mee te reizen naar het moment dat de boer oogst wat gezaaid is.

Oogst is verandering met inachtneming van de waarden van het land, het jaargetijde, het weer, het zaai-goed, met inzet van aandacht en respect en kennis van zaken, waarbij de veelheid van de oogst de anderen, de dieren en zelfs mij kan voeden zonder de bron schade te doen en door er steeds bij te denken dat het niet 'mijn verdienste' is maar precies datgene waarom ik die boer ben dat mij er toe bracht om na de oogst te vieren, te ploegen, te eggen en opnieuw te beginnen.

Ik ben blij met kunstmest en met veredeling, blij met herverkaveling en met andere mogelijkheden om de oogst te optimaliseren in relatie tot onkruid en ongedierte.

Ik laat me graag adviseren door mensen die mij preciezer kunnen vertellen dan ik in al mijn kennis, ervaring en aandacht, over wat de akker nodig heeft om goede akker te zijn.

Maar ik kan me niet verheugen in graanhandelaren die schaarste creëren en prijzen opdrijven ten tijde van hongersnood.

Er is immers geen sprake van schaarste in het aan-

bod, er is alleen maar sprake van een gedwongen en bepaald eenzijdig, ongezond dieet.

## Veranderen vraagt visie en moed

Dat mensen, omdat het goedkoop of bijna gratis is patat en croquetten prefereren boven elke dag gezond van de schijf van vijf, kan ik niet veranderen. Maar om de schijf van vijf eigenlijk onzin te noemen omdat je als vakgebied en overheid patat en croquetten wel genoeg vindt voor het klootjesvolk, gaat me werkelijk te ver en ik hoop er ook nog steeds op dat er een rechter opstaat die het met me eens is.

Voor Nederland zou een situatie als die in Engeland, waar UKCP registreert, een prettige en gezonde bijstelling van het dieet zijn.

UKCP registreert in principe alle therapeuten uit alle in Engeland voorkomende richtingen.

Zelfs – net als in Oostenrijk (zie: Handbuch für Psychotherapie und psychosozialen Einrichtungen, Wenen 1996) – Logotherapie en Existentiële Analyse want we voldoen aan de voorwaarden voor de registratie. Er zijn vijf Nederlandse Logotherapeuten bij UKCP geregistreerd.

Dat zal u als lezer niet verbazen, want we hebben altijd betoogd wat we deden, kwaliteit bovenaan zetten.

UKCP betekent in de praktijk dat naast die therapieën en therapeuten die binnen het National Health System (NHS) werken – en die dus 'gratis' zijn - al die anderen die 'geld kosten', gekozen kunnen worden. Die anderen zijn niet minder, maar ze genieten minder privileges.

Er is geen monopolie, want naast UKCP (5000 psychotherapeuten) bestaat BPS (zo'n 300 psychologen-therapeuten naar ik me heb laten vertellen) en BAC (een paar duizend Counselors, maatschappelijk werkenden, verpleegkundigen, personeelswerkers in alle soorten, met therapeutische vaardigheden).

Veel van de UKCP leden zijn ook lid van BPS en BAC - accredited.

Er is geen opleidingsmonopolie en er is geen enkele therapie 'beter' dan alle andere of welke andere dan ook.

Bovendien neemt UKCP actief deel in de European Association for Psychotherapy (EAP).

De gevestigde psychotherapie van het BIG-register in ons land doet dat om politieke en monopolistische redenen nog steeds niet. In ons land is er nu, in weerwil van het monopolie, mede door onze eigen initiatieven de Nederlandse Associatie voor Psychotherapie (NAP), het bruggenhoofd van de EAP.

U als lezers hebt er, door dit blad te lezen en door ons te steunen, financieel en moreel aan bijgedra-

gen dat het zover is gekomen!

Je zou de NAP kunnen vergelijken met UKCP.

Onze eigen NVLEA is lid van de NAP en van de EAP. NAP en EAP zijn 'open organisaties', waarin alle richtingen van de psychotherapie met een gelijke stem en een gezamenlijke inbreng borg staan voor een grondig geordende opleiding (kwaliteitsbeheersing) en een open, kritische interdisciplinaire dialoog.

Er is een internationale gedragscode en een internationaal register.

De titel van dat register is 'psychotherapeut ER', Europees geregistreerd psychotherapeut.

Er is een goed geregeld klacht – en tuchtrecht, er is verplichte bij- en nascholing.

Je komt dus niet 'zomaar' in dat register en als je er in komt dan kun je ook wat. Je hebt dan zeven jaar opleiding en vijf jaar ervaring, inclusief leertherapie en supervisie, achter de rug.

Op dit moment zijn er in ons land zo'n 180 therapeuten bezig met een 3-jarige bij- en nascholing, om in aanmerking te komen voor de Europese registratie.

Daar zitten de mensen van het Nederlands Instituut voor Logotherapie en Existentiële Analyse ook bij en sommigen van ons vervullen leidende posities in de organisatie en uitvoering van dat project.

Alle soorten en maten therapeuten studeren gezamenlijk op en natuurlijk sluiten we onze BIG-geregistreerde collegae niet uit.

In zo'n klimaat kun je verwachten dat de psychotherapie met een grote 'P' als het ware natuurlijk voor de dag komt.

Ik beleef daar plezier aan, het bevordert mijn leerproces en mijn deskundigheid en mijn bereidheid met anderen te delen wat waardevol bijdraagt aan de zin en waardigheid in het leven van de mensen die we zeggen te helpen.

© W. J. Maas, 1998.

## Logotherapeutische Hulp?

K. J. Landman, Ravenstein	048	641	2084
N.J. van Hal, Gouda	018	253	5032
M. Schmid, den Haag	070	323	4264
J. van den Herik, Drachten	051	254	0426
B. Sytsma, Leeuwarden	058	213	6571
J. Bosma, Paterswolde	050	309	5771
H. Sanders, Groningen	050	526	2058
M. Rappard	(verblijft in de UK)		
E. Tiggelaar, Heino	057	239	3417
C. de Jong, Eerbeek	031	365	2228
R.G.D. Carton, Utrecht	030	296	6785
P. Hoekstra, Poortugaal	010	501	9937
T. van der Neut, Tiel	034	462	3113
T. Girndt, Tilburg	013	466	8180
J.V.S.L. van Wijk,	(verblijft in de UK)		
W. v. der Mee, Breda	076	560	2144
T. Joustra, Deventer	057	062	6045
F. Kuipers, Vlieland	056	245	1664
W.J. Maas	(verblijft in de UK)		

## Het begrip Existentie

We werken met het begrip existentie en hebben daarvan al het een en ander gezegd. Nu moeten we zien dat we dit begrip zodanig definiëren dat er geen misverstand over kan ontstaan. Frankl stelt in de inleiding van zijn *Metaklinische Colleges*: "In zoverre de mens 'geest' is existeert die mens als persoon." Hij zegt dus niet: de mens is eigenlijk alleen maar een geest, of eigenlijk alleen maar een geestelijk wezen. Elders zegt hij: de zin en waarden zijn de Logos van de existentie (opmerking bij de 2e druk). Existentie is volgens Frankl gerelateerd aan een fenomeen waarover Wittgenstein spreekt als hij schrijft:

'Wenn wir an die Zukunft der Welt denken, so meinen wir immer den Ort, wo sie sein wird, wenn sie so weiter lauft, wie wir sie jetzt laufen sehen, und denken nicht, dass sie nicht gerade lauft, sondern in einer Kurve, und ihre Richtung sich konstant andert' (L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 1944, VB 1924).

Het fenomeen waarover Frankl spreekt noemt hij 'der unbedingte Mensch', en dat is die mens die onder alle omstandigheden *mens* is, iemand die ook nog onder de ongunstigste en onwaardigste omstandigheden mens *blijft* - die mens dus, die onder geen enkele voorwaarde diens eigen mens-zijn verloochent, maar er veelmeer in *onvoorwaardelijkheid* mee verbonden is. (MV, Vorwort, S. vii).

Om een al te groot idealisme te temperen, om realistisch te blijven, onderstreept Frankl de implicatie van zijn stellingname, nl. dat het voor ieder mens *mogelijk* is om te bestaan, maar dat de mens er niet toe verplicht is. Een mens *kan bestaan*.

Zo komen we min of meer direct aan bij de kern van de zaak: *existentie als menselijk, geestelijk, persoonlijk vermogen betekent een zelf-bezinning op de vraag naar vrijheid voor en verantwoordelijkheid in het onvoorwaardelijk mens-zijn zelf*.

'Psychotherapeutische Ruckbesinnung auf den Logos bedeutet soviel wie Ruckbesinnung auf den Sinn und auf die Werte. Psychotherapeutische Selbstbesinnung auf die Existenz heisst soviel wie Selbstbesinnung auf die Freiheit und die Verantwortlichkeit.' (V.E. Frankl, *Homo Patiens, Versuch einer Pathodizee*, Wien, 1950, S. 12).

Het element 'geestelijk' staat centraal, Logotherapie is vanuit het geestelijke' en EA is 'met het oog op het geestelijke', d.w.z. het vermogen om enerzijds vanuit het heroverwegen van zin- en waarden te komen tot een '*Sein - sollen*' en anderzijds, in de EA, te komen tot een integratie van wat er aan vrijheid en verantwoordelijkheid is voor het '*Sein - kunnen*' (a.a.b. S. 12).



En let op, het gaat natuurlijk om het Dasein, net als bij Heidegger, alleen, Frankl corrigeert dit Dasein van Heidegger, omdat Heidegger het Dasein als So-Sein definieert; waar Frankl het So-Sein als neurotisch fanatisme kenmerkt.

Existentie - het woord zegt al wat hier gebeurt, er is een ontstaan, een begin, een verschijnen in het: Ik kan anders zijn.

Dat anders-zijn is als *mogelijkheid*, dus als spanning tussen hetgeen Wittgenstein terecht over de toekomst opmerkt en wat Frankl in termen van de persoon formuleert *een vermogen*.

Wat nu tegenover elkaar staat is facticiteit van het Nu waarin ik mij bevind - inclusief mijn eigen psychofysieke facticiteit - en de onlosmakelijke samenhang van Existentie en Toekomst. Daarbij is 'geest' uitdrukkelijk bedoeld als 'ontologische entiteit' - we kunnen dus nooit zonder meer van het zelfstandig naamwoord, van de ontische realiteit van het woord 'geest' gebruik maken. Daarom is de mens niet geest, maar - als hij in zijn ontologische capaciteit wordt aangesproken, een geestelijk wezen. Met een substantief laat zich alleen een substantie aanduiden, geest of geestelijk is geen substantie, geen materie.

Met deze benadering bedoelt Frankl de psychotherapie en de professionals in dat vakgebied in te prenten 'dass der Mensch als geistiges Wesen sich in der Welt - der Umwelt wie Innenwelt - nicht nur gegenübergestellt findet, sondern ihr gegenüber auch Stellung nimmt, dass er sich zur Welt immer irgendwie 'einstellen', irgendwie 'verhalten' kann und dass dieses Sich-Verhalten eben ein freies ist'; en nu juist dat vermogen noemt Frankl 'das Geistige in ihm', dat we als 'de persoon' kennen.

We willen een heldere en logische analyse, die ons in staat stelt om samen voor de gestelde vragen een zodanig antwoord te vinden dat noch wij noch onze medemens er kleiner of armer of minder van wordt. We willen in de psychotherapie, waarin de mens de maat van alle dingen is, de werkelijke grootte, de werkelijke gestalte en het werkelijke wezen onder ogen krijgen, om juist dat, alvorens aan het werk te gaan, te ver-eenvoudigen door ons ermee te ver-eenzelvigen.

En met vereenvoudigen wordt niet bedoeld dat we er een hapklare brok van zullen maken, nee, de eenvoud is juist dat we het vanzelfsprekende zelf van zichzelf willen laten spreken, zonder het al te vroeg in de rede te vallen, en wel zodanig, dat wij er onszelf in herkennen en de ander ermee erkennen.

Dit wordt niet gemakkelijk, nee, dat is helder.

We bespraken het noodzakelijk karakter van dit werk al even door te wijzen op de veranderingen in het mens- en wereldbeeld dat zich in onze eeuw

heeft afgespeeld. Het gaat echter ook om ons zelfbeeld. Heidegger meent ergens vroeg in de jaren '20, dat we van onze wortels vervreemd zijn. Door de uitvinding van het rekenen vernieuwt en vermenigvuldigt alles zich oneindig, en dat juist zou ons hebben weggevoerd van het bewustzijn over wie wij eigenlijk zijn.

Het is misschien juist omgekeerd; pas wanneer de kunst van de ontwikkeling ontdekt is, komt de vraag naar wie de mens is pas naar voren. Wellicht berust het misverstand over wie we eigenlijk zijn op een vaak nog in een zondagschoolversie van een bijbelverhaal denken. Dan hebben we iets van horen zeggen door mensen die hebben horen zeggen wat anderen dachten dat ze hoorden dat er gezegd werd.

Bij Sartre vinden we dat ook, in zijn boekje met opstellen over wat hij noemt 'existentiële psychoanalyse'; dat onmachtige strijden tegen een vervalst beeld met beelden die op zich een vervalsing zijn van het onderwerp waarover Sartre eigenlijk wilde spreken.

Bij Heidegger komt het onkritisch romantisch 'Blut und Boden' -achtige, de mens als natuurverschijnsel dat eigenlijk niets doet en zich dodelijk verveelt; bij Sartre lezen we dat het eigenlijk uitsluitend gaat over in Frankrijk rooms-katholiek opgevoede mannen, die daarenboven een Darwiniaanse idee over de ontwikkeling van die mens huldigen.

Zowel bij Heidegger als bij Sartre moeten we vrezen voor een herhaling van zetten, om een echt Verkadeblik waarin geen nieuwe verschijnselen optreden in de chaos die de filosofen zichzelf en anderen geschapen hebben.

Maar gaat het daar dan over de mens? Over het verschijnsel 'mens'? Is de geboorneerdheid met de mens- en wereldbeelden die je op zoek naar een antwoord tegenkomt wel zo'n springplank en zo'n brug?

We zijn nu eigenlijk al een beetje begonnen, met aanduiding van de aarde van de vragen en zelfs met hier en daar verwijzingen naar antwoorden die in het proces voorbij komen, en we merken daarbij op dat het werkveld heel breed is.

Ik zou het willen dimensioneren. De vragen kunnen immers worden opgevat als vragen over de historische biologie van het verschijnsel 'mens', of als historische psychologie, waarbij we dan rekenen dat ook de filosofie en de theologie een partij meeblijven, of als concreet - existentiële vraagstelling naar het eigenlijke van de mens als mens. Want als systemen niet meer mogelijk zijn - en daarmee ligt de bijl ook aan de wortels van de grote rekenboom - kun je eigenlijk alleen nog maar in termen van geschiedenis spreken.

Er is echter nog een terrein braak, de dimensie die we als 'existentie' hebben benoemd. Daar is nog een expeditie mogelijk en ik denk ook noodzakelijk. Ik

zou ook scherp willen scheiden. Biologie is iets anders dan psychologie, het is van een andere orde. Daarom moeten we daar zorgvuldig aandacht aan schenken, want de moeilijkste overgang komt nog; dat is de tussen psychologie en existentie - en die laatste twee konden wel eens dag en nacht verschillen, hoewel ze als zodanig toch bepaald en verbonden zijn binnen de tijd van een etmaal, een fase, een leven, een eeuwigheid.

Daar spreken we over; over die grote stap in het vereenvoudigen, omdat juist die stap zo moeilijk is voor ons.

Die geistige Person ist dasjenige im Menschen, was allemal und jederzeit opponieren kann!' (cf. V. E. Frankl, Logotherapie und Existenzanalyse, Texte aus 5 Jahrzehnte, Wien, 1987, S. 94).

Hierin zien we dus onze vraagstelling: 'Wat is existentie?' nader omschreven. Existentie is de 'Ausdruck' van de geestelijke persoon in oppo-

sitie tot het Dasein als So-Sein; de daad van oppositie tegenover het verleden, het lot, de situatie en de conditie. Nu klinkt 'oppositie' in onze taal net als het woord 'kritiek'. Zodra dat in een gesprek over ons vak naar voren komt, ben je in de waarneming van iemand anders dus ergens 'tegen' of je bent arrogant omdat je vindt dat iets anders zo niet beter kan. Oppositie bij Frankl is het vermogen om zich te positioneren ten opzichte van. De duim kan zich ten opzichte van elke vinger aan de hand positioneren, dat heet het opponerend vermogen. Dus, om onnodige verstoring van het gesprek te vermijden, zouden we met Frankl - kunnen spreken van de spanning tussen het zo-zijn en het anders-kunnen, het persoonlijk antwoord op een conditie of een situatie of op beide.

Maar het is duidelijk, dat een al te vlak gebruik van het woord 'existentie', alsof het hier om het alledaagse leven gaat waarin eerder functioneren en reageren dan opponeren aan de orde is, niet kan. Misschien kan bij nader onderzoek blijken dat zelfs functioneren en reageren een mogelijkheid van het bestaan zijn, maar dat moeten we dan ook uitzoeken, en dan nog denk ik dat bestaan eerder uitzondering dan regel is.

Existentie is persoonlijk, intentioneel, is daad; wat iemand zelf doet, het doen dat verschijnt in de spanning tussen 'wat geweest is' en 'wat er aan komt' (Heidegger), tussen 'drijfveren en innerlijke dynamiek' en de trekkracht van een onvoorwaardelijke 'Weltoffenheid' (Freud - Adler).

1998, W. J. Maas, Nottingham

## Drei Bilder von Gut und Böse

## Der Baum der Erkenntnis<sup>1</sup>

Martin Buber

Dem biblischen Bericht von dem sogenannten Sündenfall mag ein uralter, von Götterneid und Götterrache erzählender Mythos zugrunde liegen, dessen Inhalt wir nur eben zu ahnen vermögen: die niedergeschriebene und uns erhaltene Geschichte hat ganz anderes zu sagen bekommen. Auf das Gotteswesen, das hier handelt, wird immer wieder (bis auf das Gespräch zwischen der Schlange und dem Weib) in einer dem biblischen Stil sonst fremden Weise mit einer Bezeichnung hingewiesen, die aus einem Eigennamen - anderswo (Ex. 3, 14 f.) als Er-ist-da gedeutet - und einem Gattungsbegriff in pluralischer Wortform - dem am ehesten unser «Gotttheit» entspricht - zusammengesetzt ist. Dieser Gott hat sowohl allein die schaffende als auch allein die schicksalbestimmende Macht; andere Himmeswesen umgeben ihn, aber alle als ihm untertan, ohne Eigennamen und Eigenmacht. Dem ersten Menschen freilich, dem letzten seiner Werke, erlegt er seinen Willen nicht auf; er zwingt ihn nicht, er befiehlt oder vielmehr verbietet ihm nur, obzwar unter einer schweren Drohung. Der Mensch - und mit ihm sein Weib, das erst nach der Kundgabe des Verbots erschaffen wurde, das diesen aber anscheinend auf eine besondere Art vernommen hatte, als sie noch als Rippe dem Leib des Mannes eingefügt war - kann den Gehorsam erfüllen oder versagen, denn er ist freigesetzt; sie beide sind frei, ihrem Schöpfer zu willfahren oder sich ihm zu weigern. Daß sie das Verbot übertreten, wird uns aber nicht als eine Entscheidung zwischen Gut und Böse, sondern als etwas anderes berichtet, auf dessen Andersheit wir zu achten haben.

Schon in dem Gespräch mit der Schlange geht es wunderlich genug zu. Sie redet nicht bloß doppelsinnig, sondern auch als wüßte sie sehr ungenau, was sie offenbar sehr genau weiß. «Ob wohl Gott sprach: Ihr sollt von allen Bäumen des Gartens nicht essen...! sagt sie und bricht ab. Nun redet das Weib, aber auch es verschärft Gottes Verbot und fügt Worte dazu, die er nicht gesprochen hat:« ... rührt nicht dran, sonst müßt ihr sterben.» Daß die Schlange bestreitet, dies würde dann geschehen, ist, wie sich hernach zeigt, so wahr wie unwahr: sie müssen nicht sterben, sowie sie gegessen haben; sie stürzen nur in die *rnenschliche* Sterblichkeit, das ist, in das Wissen, daß man sterben muß - die

Schlange spielt mit Gottes Wort, wie Eva mit ihm gespielt hat. Und jetzt beginnt der Vorgang selber: das Weib betrachtet den Baum. Es sieht nicht bloß, daß er eine Wollust für die Augen ist, es sieht ihm auch an, was nicht zu sehen ist: wie gut seine Frucht schmeckt und daß sie zum Begreifen tauglich macht. Man erklärt dieses Sehen als einen metaphysischen Ausdruck für merken, aber wie wäre all dies dem Baume anzumerken? Es muß schon ein Schauen gemeint sein, aber es ist eine seltsame, eine traumhafte Art von Schau. Und so, in die Schau versunken, pflückt das Weib, ißt, reicht dem Mann, und nun ißt auch er, von dem uns bisher weder Wort noch Regung gemeldet worden war - traum-gelüstig scheint sie, aber geradezu traum-lässig scheint er zu nehmen und zu essen. Der ganze Vorgang ist aus Spiel und Traum gesponnen; Ironie, eine geheimnisvolle Ironie des Erzählers ist es, die ihn spinnt. Es ist offensichtlich: die zwei Täter wissen nicht, was sie tun, mehr noch: sie können nur tun, nicht wissen. Für das Pathos der zwei Prinzipien, wie wir es etwa aus der altiranischen Religion kennen, das Pathos der Wahl, die diese selber und in ihrer Gefolgschaft die Menschen vollziehen, ist hier kein Raum.

Und dennoch sind ja die beiden, Gut und Böse, schon hier zu finden, nur eben in einer wunderlichen, ironischen Gestalt, die die Erklärer nicht als solche verstanden und daher überhaupt nicht verstanden haben.

Der Baum, von dessen ihnen verbotenen Früchten die ersten Menschen essen, heißt der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse; so nennt auch Gott selber ihn. Die Schlange verspricht, sie würden durch den Genuß wie Gott werden, Gut und Böse Erkennende; und Gott scheint dies zu bestätigen, wenn er hernach sagt, sie seien dadurch an Erkennen von Gut und Böse «wie unsereiner» geworden. Das ist biblischer Wiederholungsstil, in immer neuen Zusammenhängen erscheinen die Gegensätze miteinander: es soll überdeutlich werden, daß es eben um sie geht. Aber nirgends wird angedeutet, was damit gemeint ist. Die Wörter können den sittlichen Gegensatz, sie können aber auch den von Heilsam und Schädlich, den von Wonnig und Widrig bezeichnen; unmittelbar nach der Rede der Schlange «sieht» das Weib, der Baum sei «gut zum Essen», und unmittelbar auf das Verbot Gottes folgte sein Spruch, es sei «nicht gut», daß der Mensch allein sei - ebenso unbestimmt ist das Adjektiv, das mit «böse» übersetzt wird.

Im wesentlichen sind im Gang der Zeiten immer wieder drei Interpretationen aufgetaucht, uns zu erklären, was es sei, das die ersten Menschen durch den Genuß der Frucht erwarben. Die eine, auf die Erwerbung des geschlechtlichen Verlangens

---

<sup>1</sup>Theologische Zeitschrift, 7. Jahrgang  
Heft 1, Januar/Februar 1951

hinweisende, verbietet sich, wie durch die Tatsache der Erschaffung von Mann und Weib als geschlechtsreifer Wesen, so durch den Begriff des mit der «Erkenntnis von Gut und Böse» verknüpften «Wie-Gott-Werdens»: dieser Gott ist übergeschlechtlich. Der andern Deutung, der auf die Erwerbung des sittlichen Bewußtseins, steht das Wesen dieses Gottes nicht minder entgegen: man denke nur in dessen Munde die Deklaration, der Mensch, als der nunmehr das sittliche Bewußtsein erworben hat, dürfe nicht auch noch das äonische Leben gewinnen! Der dritten Auslegung nach wäre der Sinn dieser «Erkenntnis von Gut und Böse» nichts anderes als: Erkenntnis überhaupt, Kenntnis der Welt, Wissen um alle guten und schlimmen Dinge, die es gibt, denn das entspreche dem biblischen Sprachgebrauch, wo die Antithese von Gut und Böse zuweilen zur Bezeichnung von «irgend etwas, dies und jenes» verwendet werde. Aber auch diese, heute wohl beliebteste Interpretation ist unbegründet. Es gibt keine Stelle in der Schrift, wo die Antithese schlechtweg «irgend etwas» oder «dies und jenes» bedeutete; prüft man alle, die man so verstehen will, genau auf die Konkretheit der jeweiligen Situation und der jeweiligen Absicht der Sprecher hin, so ergibt sich, daß stets wirklich auf eine Bejahung oder Verneinung sowohl von Gut wie von Schlimm oder Uebel oder Böse sowohl von Günstig wie von Ungünstig hingedeutet wird. Bei dem «Sei es...sei es...», das hier stets vorliegt geht es nicht um die ganze Skala des Seienden einschließlich all des Neutralen, sondern eben um die Gegensätze und die Unterscheidung zwischen ihnen, wenn auch das Wissen um sie mit dem Wissen um «alles in der Welt» zusammenhängt. So heißt es etwa, wie von dem Engel als dem himmlischen, so von dem König als dem irdischen Statthalter Gottes, er wisse alles (2. Sam. 14, 20), aber wo von ihm gesagt wird, er vernehme das Gute und das Böse (ebenda V. 17), geht es genau um das Recht und das Unrecht, das Schuldig und das Unschuldig, das die Richter, wie die himmlischen, über den Völkern amtenden (vgl. Psalm 82, 2 und 58, 2), so die irdischen, von ihrem göttlichen Auftraggeber vernehmen, um es in die Wirklichkeit einzusetzen. Dazu kommt aber, daß die Wortfolge «Gut und Böse» (ohne Artikel) - die außer in unserer Erzählung nur noch ein einziges Mal, in einer späten, von dieser abhängigen Stelle (Dt.1,39), vorkommt - in der Paradiesgeschichte durch die Wiederholung und andere Stilmittel mit einer Emphatik ausgestattet ist, die uns nicht erlaubt, sie als Redefloskel zu verstehen. Es ist ja auch keineswegs so, daß die ersten Menschen «das Wissen überhaupt» erst dem Genuß der Frucht zu verdanken hätten: nicht vor einen Unwissenden bringt, vor der Erschaffung des

Weibes noch, Gott die Tiere, daß er ihnen die ihnen zukommenden Namen gebe, sondern vor den Träger seines Atemhauchs, das Wesen, in dem er offenbar schon in der Schöpfungsstunde die Wissensfülle der Sprache angelegt hat und das nun mit ihr zu schalten weiß.

«Erkenntnis von Gut und Böse» bedeutet nichts anderes als: Erkenntnis der Gegensätze, die das frühe Schrifttum des Menschengeschlechts mit diesen beiden Begriffen bezeichnet. Es sind hier noch primitiv-umfassende Begriffe; sie umfassen noch ebenso Glück und Unheil oder Ordnung und Störung, die man erfährt, wie jene, die man selber stiftet. So ist es ja noch in den früh-awestischen Texten, und eben auch so in den der Schriftprophezie vorausgehenden biblischen, zu denen der unsere gehört. In der Terminologie des modernen Denkens können wir das Gemeinte umschreiben durch: zureichendes Bewußtsein der Gegensätzlichkeit alles innerweltlichen Seins, und das heißt vom biblischen Schöpfungsglauben aus: zureichendes Bewußtsein der in der Schöpfung latenten Gegensätzlichkeit.

Ein volles Verständnis ist jedoch nur zu gewinnen, wenn wir der Grundkonzeption aller alttestamentlichen Theo- und Anthropologie, nämlich der ungeachtet der Urtatsache der Ebenbildlichkeit und der jeweiligen Tatsache der «Nähe» (Psalm 73, 28) unwandelbar bestehenden Differenz und Distanz zwischen Gott und Mensch, auch für die Erkenntnis von Gut und Böse unverkürzt eingedenk bleiben. Diese Erkenntnis als göttlicher Urbesitz und eben sie als magische Erlangung des Menschen sind himmelweit, abgrundweit voneinander verschieden. Gott kennt die Gegensätze des Seins, die seinem Schöpfungsakt entstammen, er umfängt sie, von ihnen unberührt, er ist, wie ihnen unbedingt überlegen, so mit ihnen unbedingt vertraut, er geht mit ihnen unmittelbar um (das ist offenbar die ursprüngliche Bedeutung des hebräischen Verbs «erkennen»: in unmittelbarem Kontakt stehen), und zwar eben als mit den gegensätzlichen Polen des Weltseins. Denn als solche hat er sie - diese späte biblische Lehre (Jes. 45, 7) dürfen wir in ihrem elementaren Bestand unserem Erzähler wohl zueignen - erschaffen. So geht Gott, der aller Gegensätzlichkeit Ueberlegene, mit den von ihm gesetzten Gegensätzen von Gut und Böse um; und etwas von dieser seiner Urvertrautheit mit ihnen scheint er, wie aus den Worten «unser einer» (Gen.3,22) zu entnehmen ist, den «Gottessöhnen» (6,2) kraft ihres Anteils am Schöpfungswerk (1,26) zugeteilt zu haben. Wesensverschiedener Art ist die vom Menschen durch das Essen der Wunderfrucht erworbene «Erkenntnis». Ein überlegen-vertrautes Umfassen der Gegensätze ist ihm, dem trotz seiner Ebenbildlichkeit nur am Geschöpfum, nicht an der Schöpfung Beteiligten,

dem nur zu zeugen und gebären, nicht zu schaffen Befähigten, versagt. Gut und Böse, die Ja-Lage und die Nein-Lage des Daseins, treten in sein lebendiges Wissen ein; aber nie können sie ihm miteinander gegenwärtig werden. Er erkennt die Gegensätzlichkeit nur, indem er sich in ihr findet; und das heißt de facto (da dem Menschen erfahrungsgemäß und sinngemäß in der Nein-Lage das Ja, aber nicht in der Ja-Lage das Nein gegenwärtig werden kann): er erkennt sie unmittelbar jeweils von jenem «Bösen» aus, wenn er sich darin befindet; genauer: er erkennt sie, indem er einen Zustand, darin er sich jeweils befindet, wenn er sich gegen den Anspruch Gottes vergangen hat, als das Böse und den ebendadurch verlorenen, ihm gegenwärtig unzugänglichen als das Gute erkennt. Es ist nun aber so, daß hier der Vorgang in der Seele des Menschen zum Vorgang in der Welt wird: durch das Erkennen der Gegensätzlichkeit bricht die in der Schöpfung immer schon latent vorhandene Gegensätzlichkeit in die aktuelle Wirklichkeit aus: sie wird existent.

Eben so «erkennen» die ersten Menschen, sowie sie von der Frucht gegessen haben: daß sie nackt sind. «Da klärten sich ihnen beiden die Augen»: sie sehen sich wie sie sind, aber sie sind es erst jetzt, da sie sich so sehen, nicht mehr bloß kleiderlos, sondern «nackt». Dieses Erkennen, das einzige uns berichtete Ergebnis des magischen Genusses, läßt sich von der Geschlechtlichkeit aus, ohne die es freilich undenkbar ist, nicht zulänglich verstehen. Gewiß, sie hatten sich nicht voreinander geschämt, und nun schämen sie sich, nicht bloß voreinander, sondern auch miteinander vor Gott (3, 10), weil sie, von der Erkenntnis der Gegensätzlichkeit überwältigt, den natürlichen Zustand der Kleiderlosigkeit, in dem sie sich finden, als ein Böses oder ein Uebel oder vielmehr beides zugleich und noch etliches dazu empfinden und ihn ebendaherzu dazu machen, ihm entgegen aber das «Gute» der Bekleidung konzipieren, wollen und herstellen. Man schämt sich, daß man ist, wie man ist, weil man nun dieses Sosein in seiner Gegensätzlichkeit zu einem gemeinten, gesollten Sein «erkennt»; aber nun ist es wirklich etwas zum Sichschämen geworden. An sich haben selbstverständlich weder Bekleidet - noch Unbekleidetsein, auch nicht das von Mann und Weib voreinander, irgend etwas mit Gut und Böse zu tun; nur die menschliche «Erkenntnis» der Gegensätzlichkeit bringt das Faktum ihrer Bezogenheit auf Gut und Böse zustande. In dieser kläglichen Wirkung der großen Magie des Wie-Gott-Werdens wird die Ironie des Erzählers augenscheinlich: als eine, die einem großen Leiden am Menschen entsproß.

Bestätigt denn nicht aber Gott selbst, die Ver-

heißung der Schlange habe sich erfüllt? Er tut es; aber auch dieses Aeußerste, dieser Spruch «Der Mensch ist an Erkennen von Gut und Böse wie unsereiner geworden», ist noch in die ironische Dialektik des Ganzen getaucht, die, hier zeigt es sich am stärksten, nicht von einer frei gefaßten Absicht des Erzählers herrührt, sondern ihm von dem Thema das genau seinem Leiden am Menschen entspricht - in diesem Stadium von dessen Entwicklung auferlegt worden ist. Weil der Mensch nunmehr zu denen gehört, die Gut und Böse erkennen, will Gott verhüten, daß er auch vom Baum des Lebens esse und «in Weltzeit lebe». Das Motiv mag der Erzähler dem alten Mythos von Götterneid und Götterrache entnommen haben: dann hat es in dieser Rezeption einen von seinem ursprünglichen grundverschiedenen Sinn erhalten. Eine Befürchtung, der Mensch vermöchte es nun mit den Himmelswesen aufzunehmen, kann hier nicht mehr geäußert sein: wir haben ja eben gesehen, eine wie irdische Bewandnis es mit dieser «Erkenntnis von Gut und Böse» des Menschen hat. Das «wie unsereiner» kann hier nur noch in der ironischen Dialektik geäußert sein. Aber nun ist es die Ironie eines «göttlichen Mitleidens».<sup>2</sup> Gott, der dem Staubgebild seinen Atem eingehaucht, es in den Vierströmegarten gesetzt und ihm die Gefährtin geschenkt hatte, wollte, daß es sieh weiter von ihm anleiten lasse; er wollte es vor der latenten Gegensätzlichkeit des Daseins behüten. Der Mensch aber hat sich - in eine Dämonie verfangen, die der Erzähler uns mit seinem Gespinnst aus Spiel und Traum verbildlicht - dem Willen Gottes und seiner Hut in einem entzogen und hat, zwar ohne recht zu wissen, was er tut, doch mit dieser seiner im Wissen unrealisierten Tat die latente Gegensätzlichkeit am gefährlichsten Punkt, dem der größten Gottnähe der Welt, zum Ausbruch gebracht. Fortan haftet ihm die Gegensätzlichkeit, zwar nicht als Sündigenmüssen - davon, von einer «Erbsünde», ist hier nicht die Rede -, wohl aber als die immerwiederkehrende Reduktion zur Nein-Lage und deren heilloser Perspektivik an; immer wieder wird er sich «nackt» finden und nach Feigenblättern Ausschau halten, sich draus einen Gurt zu flechten. Diese Situation müßte zur erfüllten Dämonie werden, wenn ihr nicht ein Ende gesetzt wäre. Daß das leicht-herzige Geschöpf nicht, wieder ohne zu wissen, was es tut, auch nach der Frucht des andern Baumes lange und sich äonische Pein eresse, wehrt Gott ihm die Rückkehr in den Garten, aus dem er es strafend verschickt hat. Für den Men-

---

<sup>2</sup>So Procksch in seinem Genesis-Kommentar, dem einzigen, soweit ich sehe, der hier richtig interpretiert.

schen als «lebende Seele» (2, 7) ist der gewußte Tod die drohende Grenze; für ihn als das in der gegensätzlichkeit umgetriebene Wesen kann er zum Hafen werden, um den zu wissen heilsam ist. Dieser strengen Wohlthat geht der ahnende Spruch voraus. Er sagt keine radikale Aenderung des Bestehenden an; es wird nur alles in die Atmosphäre der Gegensätzlichkeit gerückt. Das Weib soll beim Gebären, für das es schon von seiner Erschaffung her zubereitet ist, Schmerzen wie keine andere Kreatur erfahren, denn für das Menschsein ist nunmehr Zahlung zu leisten; und das Verlangen, mit dem Mann wieder zu einem Leib zu werden (vgl. 2,24), soll es von ihm abhängig machen. Für den Mann soll die Arbeit, die ihm schon vor der Einsetzung in den Garten her zgedacht war (2, 15), zur Mühsal werden. Aber der Fluch birgt einen Segen. Der Mensch wird aus dem *Sitz*, der ihm gerichtet war, auf einen *Weg*, seinen, den Menschenweg, geschickt. Daß es der Weg in die Geschichte der Welt ist, daß die Welt erst durch ihn eine Geschichte - und ein Geschichtsziel - hat, ist dem Erzähler wohl, auf seine Weise, zu Gefühl gekommen.

## Emmanuel Levinas' menselijk gelaat tijdgenoot en deelgenoot van Viktor Frankl

Levinas werd in 1906 of in 1907 geboren in Litouwen. Als ongeveer 17-jarige ging hij filosofie studeren in Straatsburg. Hij is Fransman geworden, maar in zijn denken uniek vanuit zijn Joodse wortels. Zo staat naast het kwetsbare menselijk gelaat altijd het even kwetsbare goddelijk gelaat. In hoeverre het gedachtengoed van Frankl als psychiater/psychotherapeut en Levinas als filosoof op elkaar betrokken zijn en kunnen worden is een zoektocht zonder duidelijk einde. Daarmee is een dergelijke zoektocht een grote belofte. Met een korte inleiding van van de vertaler van het volgende interview laten we de tekst integraal volgen. Heidegger staat de laatste tijd weer breed in de belangstelling vanwege de vertaling van zijn 'Sein und Zeit' in het Nederlands. Tegelijk is zijn houding in Nazi-Duitsland weer breed onder de aandacht gebracht. Viktor Frankl heeft na de Tweede Wereldoorlog weer een weg gevonden met de filosoof en persoon Heidegger. Levinas heeft daar als filosoof en lotgenoot van Frankl ruim veertig jaar na dato nog eigen vraagtekens.

Het interview is tien jaar geleden afgenomen. Zeven jaar voor het overlijden van Emmanuel Levinas in 1995.

*De ander, utopie en gerechtigheid - een interview. Meteen de eerste vraag biedt Levinas al ruimte om vrijuit te spreken. Na de opgewekte constatering dat hij als eerste in Frankrijk over Husserl en Heidegger geschreven heeft, volgen een korte, levendige schets van de studiejaren in Straatsburg en een pleidooi voor meer aandacht voor Bergson, die ten onrechte wordt verwaarloosd. De volgende vraag: hoe Levinas de overgang van Husserl naar Heidegger, die hij als student meemaakte, achteraf bekijkt, krijgt niet zo'n persoonlijk antwoord. De versprekte informatie over hoe Husserl zelfover zijn leerling en opvolger dacht, is echter misschien toch veelzeggend. Op Husserl heeft Levinas kunnen aansluiten, terwijl zijn verhouding tot Heidegger altijd gecompliceerder is geweest. Dat blijkt opnieuw bij de volgende vraag, die via het in 1988 actuele werk van Farias over Heideggers nazi-verleden leidt tot een beschouwing over diens werk.*

*Levinas noemt Heideggers werk een bouwwerk met duistere hoekjes. Naast zijn bekende bezwaar tegen de nadruk op eigen(lijk)heid noemt hij het feit dat Heidegger niets te zeggen had over 'handelsverkeer' - Levinas schreef daar zelf wel over, o.a. p. 30*

hiervoor en *De totaliteit en het Oneindige* 162, 189, 206 en 266v. *Ver-der stelt hij de vraag of Heideggers geringschatting voor het Men niet uitloopt op een afkeer van democratie. Heideggers 'bazige en krijgshaftige' authenticiteit confronteert hij, tenslotte, met de concreetheid van verantwoordelijkheid voor een ander.*

*Levinas legt uit waarom hij zich van religieus aandoende terminologie bedient: daarin wordt uitdrukking gegeven aan de concrete situaties die hij nodig heeft voor zijn fenomenologische research (vgl. p. 280, 284 hiervoor en ook *De totaliteit en het Oneindige* 203). Ook een term als 'heiligheid' helpt hem kennelijk bij het beschrijven van een nieuwe rationaliteit: een rationaliteit van het Goede.*

*Een vraag over het probleem van een 'utopische' politiek biedt Levinas gelegenheid om via de 'derde' uit te leggen hoe hij het proces ziet lopen van uniek uitverkorene, via rechtspleging waarin mensen gelijkgerechtigde burgers worden, tot de blijvende noodzaak tot vervolmaking van recht gegrond op de fundamenteel liberale' wroeging over 'rechtmatig' begaan onrecht. Een talmoedische analyse van de rechtsgang blijkt een goed voorbeeld van 'religieuze' verheldering.*

*Levinas voelt zich aangesproken door hetgeen V. Grossman schreef over 'kleine goedheid'. Naar aanleiding van de volgende vraag komt hij op deze schrijver terug. Ook 'schoften' verdienen, bijvoorbeeld als ze terecht moeten staan, een respectvolle behandeling. Hierop aanhakend legt Levinas uit dat 'aangezicht' ook in een kunstwerk zoals een 'arm van Rodin' uitdrukking kon vinden - een interessant antwoord op zijn eigen vraag uit 1951. Hetzelfde geldt voor de door V. Grossman geëvoceerde 'nek van de man voor mij in de rij' - niet omdat die nek het aangezicht is, maar omdat ik geraakt kan worden door de uitdrukking.*

*Tot slot vertelt Levinas dat hij bezig is met nieuw onderzoek inzake de deformalisering van het tijdsbegrip. Aan deze concretisering had hij al eens ongeveer een heel boek gewijd. Nu bestudeert hij opnieuw welke concrete situaties Heidegger onderzocht, hoe dat zich verhoudt tot Rosenzweig... Met zijn slotvraag geeft Levinas misschien wel de kortst denkbare samenvatting van zijn werken: wat ik zeg lijkt wel een nieuw voorwoord, dunkt u niet?*

## De ander, utopie en gerechtigheid<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Gesprek met J.M. en J.R., gepubliceerd in *Autrement*, 102, nov. 1988.

*- Uw eerste filosofische werken gaan over fenomenologie. Is uw denken uitsluitend in aanraking met deze traditie gevormd?*

*- Emmanuel Levinas: Ik heb een van de eerste in Frankrijk verschenen boeken over de fenomenologie gepubliceerd en enige tijd later een van de eerste artikelen over Heidegger. Dat is een louter chronologische waarheid, maar ik denk er met plezier aan terug. Elders heb ik verteld over mijn ontmoeting met de fenomenologie tijdens mijn studie in Straatsburg, aan het uitstekende Filosofisch Instituut, een heilige plek waar de professoren Pradines heetten en Carteron, Charles Blondel en Halbwachs -Maurice Halbwachs, verzetsman die zijn deportatie niet heeft overleefd. Ik heb daarentegen weinig nadruk gelegd op het - voor mij zeer grote - belang van de verwijzing naar Bergson, die de achtergrond vormde van het onderwijs van deze leermeesters.*

*Bergson wordt weinig geciteerd tegenwoordig. Men is vergeten wat een majeur filosofisch gebeuren hij is geweest voor de Franse universitaire wereld, en nog is voor de filosofie van heel de wereld, en wat voor aandeel hem toekomt in de vormgeving van de problematiek van de moderniteit. Heidegger heeft het zijn in z'n onderscheidenheid van het zijnde ontologisch gethematiseerd, en is onderzoek gaan doen naar het zijn in z'n werkwoordelijke betekenis; maar was dat niet al op gang gekomen in Bergsons notie van 'duur', die niet te reduceren is tot de substantialiteit van het zijn of de substantiviteit van het zijnde? Kunnen wij Bergson wel blijven afschilderen alsof hij past binnen het opgelegde alternatief van de clichématig tegenover elkaar gestelde filosofie van het worden en de filosofieën van het zijn? Vinden wij, anderzijds, in Bergsons latere werken niet de kritiek op het technisch rationalisme die in Heideggers werken zo belangrijk is? *L'évolution créatrice* is een pleidooi voor een spiritualiteit die zich bevrijdt uit het mechanistische humanisme. En in *Les deux sources de la morale et de la religion* wordt de intuïtie, dat wil zeggen: het levend-zijn zelf of de beleving van de *temps profond*, bewustzijn en kennen van de duur, geïnterpreteerd als relatie tot een ander en tot God.*

*Aangedaan-zijn en liefde, concreet in die relaties! Ik voel mij erg verwant met bepaalde bergsoniaanse thema's: het thema van de 'duur' waarin het spirituele niet meer tot een gebeuren van louter 'kennen' te reduceren is, waarin het de transcendentie wordt van de relatie met iemand, met een ander: liefde, vriendschap, sympathie. Zulke nabijheid is niet te reduceren tot ruimtelijke categorieën of tot vormen van objectivering en thematisering. Een weigering om de zin van de werkelijkheid te zoeken binnen het kader van de vast-blijvende dingen; daarin, en in Bergsons teruggaan naar het worden der dingen lijkt iets tot ui-*

ting te komen van het *zijn-als-werkwoord*, van het *zijn-als-gebeuren*. Bergson heeft de stoot gegeven tot een heel samenweefsel van hedendaagse filosofische noties; mijn eigen bescheiden theoretische initiatieven heb ik zeker aan hem te danken. We zijn veel verschuldigd aan de mate waarin al wat er in de jaren twintig onderwezen en gelezen werd, doortrokken was van bergsonisme.

- *Om terug te komen op de fenomenologie: ook die hebt u tijdens uw studie in Straatsburg leren kennen. Van mejuffrouw Gabrielle Peffer, die de toentertijd nog niet in het Frans vertaalde Logische Untersuchungen aan het lezen was, hoorde u de naam Husserl. Vervolgens hebt u met haar samen diens Cartesianische Meditationen in het Frans vertaald. Uw eerste artikel in de Revue Philosophique, in 1929, ging over de Ideeën, het werk uit 1913 van Edmund Husserl. Zo bent u in 1928 in Freiburg bij Husserl college gaan lopen in diens laatste semester, en het eerste semester bij Heidegger. Hoe beschouwt u vandaag de dag de overgang van de grondlegger van de fenomenologische methode naar zijn leerling, die als de meest oorspronkelijke geldt?*

- Wat verstaat u onder die overgang? Is dat het feit dat de ene dan wel de andere over fenomenologie sprak, of het feit dat degenen die Husserl gelezen hadden voorbereid bleken te zijn op de lezing van Heidegger? Voor de husserlianen die in 1927 *Sein und Zeit* lazen, dat toen juist was verschenen, was er namelijk tegelijkertijd het gevoel van een vernieuwing in de vraagstelling en de horizons daarvan, en de zekerheid dat je door het fenomenologische werk van Husserl schitterend voorbereid tot dit wonder van analyses en ontwerpen kwam.

De kritiek van Husserl zelf liet op zich wachten. Aanvankelijk moet de meester wel versteld hebben gestaan van de rijkdom aan fenomenologische analyses in *Sein und Zeit* die zich nog in overeenstemming laten brengen met de kenmerkende werkwijzen, mogelijkheden en aanpak van de husserliaanse methode, ondanks al hetgeen zij op geniale wijze openleggen aan ongekennds, ook al had het mogelijk zijn inspiratie al van elders opgedaan. Pas later, bij herlezing van het boek, heeft Husserl begrepen of opgemerkt hoezeer het afweek. Het schijnt dat er kanttekeningen beschikbaar zijn die getuigen van deze kritische lezing. Husserl is overtuigd gebleven dat Heidegger zijn meest begaafde leerling was geweest, maar de verschillen van opvatting zijn altijd een teer punt voor hem gebleven. Over degene die hij welbewust als opvolger had gekozen, heeft hij tegen professor Max Muller gezegd: 'ik ben altijd zeer onder de indruk geweest van Heidegger, maar beïnvloed heeft hij me nooit.'

- *Na het verschijnen van het boek van Victor Farias is in Frankrijk een discussie over Heideggers nationaal-socialisme voorpaginanieuws geweest. Daargelaten hoe vruchtbaar die polemiek kan zijn, is het wel verleidelijk om aan u de volgende vraag voor te leggen: Was het te voorzien, sinds de vroegtijdige ontdekking van Heideggers werk?*

- Bijna alles wat Farias beweert was bekend. In Frankrijk was Heideggers politieke opstelling al bekend voor 1933. Kon na de oorlog zijn er in Parijs discussies geweest die allengs zachtaardiger zijn geworden ofwel zachtjes aan zijn ingedut, en die heeft Farias nu weer wakker geroepen. In 1930 was het moeilijk te voorzien wat voor verleidingen het nationaal-socialisme voor iemand als Heidegger kon betekenen! In mijn recente bijdrage aan het door het *Collège international de philosophie* georganiseerde colloquium - maar nog voor het boek van Farias - heb ik dit morele probleem in herinnering geroepen ondanks mijn bewondering voor *Sein und Zeit*. Na het verschijnen van zijn boek kunnen enkele details nauwkeuriger worden vastgesteld, maar er is niets in dat wezenlijk nieuw is.

Het wezenlijke is het werk zelf, of althans *Sein und Zeit*, dat een van de allerbelangrijkste werken uit de geschiedenis van de filosofie blijft, zelfs voor degenen die het afwijzen of aanvechten. Er staat weliswaar geen enkele formulering in die met zoveel woorden op de stellingen van het nationaal-socialisme te betrekken is, maar er zitten duistere boekjes in het houwwerk waarin zij wel te plaatsen zijn. Ik voor mij zou willen wijzen op de in dit systeem primordiale notie van de authenticiteit, de *Eigentlichkeit* - die begrepen wordt uitgaande van het mijne, wat mij geheel eigen is, uitgaande van de *Jemeinigkeit*, de oorspronkelijke samentrekking van het ik in de 'mijn-eigenheid' (*Sein und Zeit* §9), uitgaande van een *an sich en far sich* in hun onvervreemdbare bijzich-horen. Het kan toch immers verwondering wekken dat in de antropologie van *Sein und Zeit*, waarin alle karakteristieke uitingsvormen van concreet mens-zijn uitgaande hoven de traditionele attributen van het 'redelijke dier' op een ontologisch niveau worden gebracht onder de benaming 'existentiële', geen plaats is ingeruimd voor de filosofie van het handelsverkeer waarin de verlangens en de zorgen van de mensen met elkaar in confrontatie komen en waarin het geld - is dat dan zomaar *Zuhandenheit*? - een *modus* is van maat en matiging waardoor in die confrontatie gelijkheid, vrede en 'juiste prijs' (103) mogelijk worden, ondanks en voordat het tot slavenhoudend kapitalisme en tot Mammon gaat *Verfallen*. De vanuit de 'mijn-eigenheid' opgevatte authenticiteit moet zuiver blijven, vrij van enige beïnvloeding, onvermengd, nergens iets aan verschuldigd, buiten alles wat inbreuk zou maken op de on-inwisselbaarheid,



de uniciteit van dit ik van de 'mijn-eigenheid'. Dit ik moet bovenal gevrijwaard blijven van de vulgaire gemeenzaamheid van het onbepaald voornaamwoord 'men' waartoe het dreigt af te glijden, zelfs indien het door zijn middelmatige alledaagsheid ingeboezemde heftige misprijzen zich alras kan uitstrekken tot het rechtmatig aandeel van het gemeen in het universele van de democratie.

Onlangs hoorde ik dat de filosoof Adorno al bezwaar heeft aangetekend tegen dit jargon van authenticiteit. Toch geeft dit uitdrukking aan een 'adeldom', namelijk die van bloed en krijgshaftigheid. Die brengt dus andere gevaren met zich mee in een filosofie zonder platte alledaagsheid. De uniciteit van het menselijk ik, die door niets vervreemd moet worden, wordt hier begrepen vanuit de dood: dat ieder voor zich sterft. Onvervreembare identiteit in het sterven! Zich opofferen voor een ander maakt de ander niet onsterfelijk. Het ik bevindt zich in de wereld wel in relatie met de anderen, maar niemand zou daarin in waarheid voor iemand anders kunnen sterven. En in dit bestaan-om-te sterven, dit *ten-dode-zijn*, gaat de klaarheid van de angst de weg naar het niets zonder vruchteloze uitwegen in bang-zijn. Een oorspronkelijke authenticiteit, maar verder niets, waarin volgens Heidegger alle 'betrekkingen tot de anderen' worden losgelaten ofwel 'stuk gaan', en waarin het zinnige van het *er-zijn* wordt verbroken. Een geduchte authenticiteit! U begrijpt wel wat ik zou afwijzen.

Ben ik daarmee een voorstander van het niet-authentieke? Maar moet de authenticiteit van het ik, de uniciteit daarvan, het wel hebben van deze bazige onvermengde 'mijn-eigenheid' van zich tot zich, deze trotse mannelijke kracht die 'meer waard is dan het leven', authentieker dan de liefde of de zorg voor iemand anders? Die uniciteit krijg je niet binnen het verschil dat wordt gemanifesteerd door *deze* of *gene* van de tot de extensie van hetzelfde logische *genus* behorende individuen, immers als leden van die extensie zijn die nu niet bepaald uniek in hun soort.

Uniciteit krijgt zin, dunkt mij, uitgaande van de onverwisselbaarheid die op het ik afkomt of die aan het ik toekomt in de concreetheid van een verantwoordelijkheid voor een ander. Die verantwoordelijkheid komt dan al meteen op hem te rusten bij het waarnemen van een ander maar alsof zij in die voorstelling, in die tegenwoordigheid, al aan dat waarnemen voorafgaat, alsof zij daarin al ouder was dan het tegenwoordige en, vandaar, een verantwoordelijkheid die je niet van de hand kunt wijzen, van een andere orde, die vreemd is aan het kennen; alsof, sinds onheuglijke tijden, het ik de eerste tot deze verantwoordelijkheid geroepene is; onverwisselbare en dus unieke, dus ik, uitverkoren gijzelaar, de uitverkorene. Een ethiek van de ontmoeting, maatschappelijkheid. Sinds onheuglijke tijden staat één mens in voor een

ander. Van unieke tot unieke. Of hij mij aankijkt of niet, 'hij ziet op mij'; ik moet voor hem instaan. Ik noem aangezicht wat zo in een ander het ik aangaat - wat mij aangaat - door van achter de houding die hij zich geeft in zijn portret te doen denken aan zijn verlatenheid, zijn weerloosheid en zijn sterfelijkheid, met zijn beroep op mijn oeroude verantwoordelijkheid, alsof hij uniek op de wereld was - beminde. In zijn ethische urgentie schort, of heft deze oproep van het aangezicht van de naaste de verplichtingen op die het 'aangesproken ik' jegens zichzelf heeft, en waarin andermans dood het ik toch een zorg kan zijn, alvorens als ik voor zich zorg te dragen. Authenticiteit van het ik is dan dit gehoor geven als eerst geroepene, deze toewijding aan de ander zonder vervanging en, zodoende, reeds trouw betonen aan de waarden in weerwil van zijn eigen sterfelijkheid. Mogelijkheid van het offer als zin van het menselijk avontuur! Redelijkheid ondanks de dood, zij het zonder opstanding! Uiteindelijke zin van de liefde zonder begeerte en van een ik dat niet meer verfoeilijk is.

Het lijkt dat ik mij van een religieuze terminologie bedien: ik heb het over de uniciteit van het ik uitgaande van de *uitverkiezing* waar het zich nauwelijks aan kan onttrekken, immers het wordt daardoor geconstitueerd, met een schuld binnen het ik dateerend van lang voor enige lening. Deze manier om een notie te benaderen door het waardevolle te doen uitkomen van de concreetheid van een situatie waarin zij oorspronkelijk betekenis en zin krijgt, dunkt mij essentieel voor de fenomenologie. Zij is voorondersteld in al hetgeen ik hiervoor heb gezegd.

In al deze overwegingen begint zich af te tekenen hoe waardevol de heiligheid wordt als de diepste ingrijpende beroering van het zijn en van het denken gedurende de opkomst van de mens. Het menselijke - liefde voor de ander, verantwoordelijkheid voor de naaste, mogelijk sterven-voor-de- ander, het offer dat reikt tot en met het dwaze denken waarin het sterven van de ander mij eerder een zorg kan zijn' en heel wat meer dan mijn eigen dood; voor de interessering, voor het primordiale wezen daarvan dat *conatus essendi* is, volharding jegens en tegen alles en iedereen, koppig willen voortbestaan, tekent dit menselijke het begin van een nieuwe rationaliteit, één van voorbij het zijn. Een rationaliteit van het Goede die boven ieder wezen uitgaat. Deze mogelijkheid om in het offer een zin te verlenen aan de ander en aan de wereld die, zonder mij, voor mij telt en waar ik voor instaat (ondanks het door Heidegger in §50 van *Sein und Zeit* aangekondigde geweldige loslaten van de relaties met ieder ander, in het sterven), is bepaald geen overleving. Het is een *extasis* op weg naar een toekomst die *telt* voor het ik en waarvoor het dient in te staan: maar een komend zonder-mij,

zinnig én toekomstig, dat niet meer het nog-komende is van een in protentie gevat tegenwoordige.

Met deze tot hun allereerste grondgedachten teruggebrachte analyses is lang niet alles gezegd over de fenomenologie van het anders-zijn. Ik stip slechts even de problematiek aan die ik veertig jaar geleden begon te bespeuren, in een boekje getiteld *De tijd en de ander*, via reflectie op erotiek en vaderschap, en waarin de bezinning op de ambiguïteit van de seksualiteit en de liefde zonder begeerte van de heiligheid nader te exploreren perspectieven opent.

- *Met deze definitie van heiligheid worden wij in het absolute geplaatst. Door de nadruk op de notie van belangeloosheid en niet op die van beloning is het wel begrijpelijk dat het daarbij om ethische aanspraken gaat. Maar toch, als u het accent legt opdat aspect, als u zelf vasthoudt aan het karakter van onmogelijkheid, bent u dan niet bang dat men als bezwaar tegen uw opvatting zal inbrengen dat hij utopisch is, en dat men u als filosoof zal verwijten dat u het politieke kader van die aanspraken verwaarloost? De idee van een 'derde' wil daaraan zeker tegemoetkomen?*

- De aanspraken van wat ik 'verantwoordelijkheid voor een ander', ofwel liefde zonder begeerte noem, kan het ik alleen maar in zichzelf vinden; die zitten in zijn hier heb je mij als *ik*, in zijn onverwisselbare uniciteit van uitverkorene. Oorspronkelijk staat daar niets tegenover waardoor het om-niet-zijn ofwel de goedgunstigheid, ofwel het onvoorwaardelijk menslievende ervan gevaar loopt aangetast te worden. Maar de rechtsorde van de jegens elkaar verantwoordelijke individuen ontstaat niet teneinde tussen het ik en z'n ander weer een wederkerigheid tot stand te brengen, hij ontstaat uit de daadwerkelijkheid van de derde die, naast degene die voor mij een ander is, 'nog een andere' voor mij is.

Precies als verantwoordelijke jegens de ander én de derde kan het ik niet onverschillig blijven voor hun interacties en kan het zich in de menslievendheid voor de ene niet losmaken van zijn liefde voor de ander. Het ik kan niet blijven vasthouden aan ieders onvergelykelijke uniciteit zoals die wordt uitgedrukt door ieders aangezicht. Achter de unieke bijzondere wezens moet er oog zijn voor individuen in hun *soort*, zij moeten vergeleken, beoordeeld en veroordeeld worden. Subtiële dubbelzinnigheid van individueel en uniek, van persoonlijk en absoluut, van masker en aangezicht. Dan is het tijd voor de onvermijdelijke rechtspleging, waar de menslievendheid zelf toch aanspraak op maakt.

Tijd voor Rechtspleging, voor vergelijking van de onvergelykelijken die zich laten 'samenbrengen' in soorten mensen en in het mensengeslacht. Tijd ook

voor instellingen met bevoegdheid tot oordelen, tijd voor Staten waarbinnen de instellingen geconsolideerd worden, tijd voor de algemeen geldende Wet die altijd *dura lex* is, tijd voor gelijkgerechtigde burgers.

Die boven het gemeen uitverkorenen dienen, zoals alles, een plek voor zichzelf te vinden in de hiërarchie der begrippen, er moet wederkerigheid komen van rechten en plichten. Bij de bijbel - waardoor als eerste de leer is verkondigd van de onnavolgbare bijzonderheid, de 'semel-factieve' uniciteit van elke ziel -dienen de Griekse geschriften gevoegd te worden die alles weten van soorten en ondersoorten. Het wordt tijd voor het Westen! Tijd voor de rechtspleging waar de menslievendheid toch aanspraak op had gemaakt. Ik zei het al: heel het verhaal van het recht komt op gang in naam van de verantwoordelijkheid voor een ander, in naam van de barmhartigheid en de goedheid waartoe het aangezicht van de andere mens oproept, wat ook de beperkingen zijn en de hardheden van de *dura lex* die daardoor later blijken toegebracht te zijn aan de oneindige goedertierenheid jegens een ander. Onvergetelijke oneindigheid, hardheid die altijd weer verzachting behoeft. Recht dat almaar geleerder moet worden in naam van, en indachtig aan de oorspronkelijke goedheid van de mens jegens zijn ander, waarin, in een ethisch zich des-interessereren - woord Gods! -, een onderbreking komt in het ge-interesseerde doordouwen van het rauwe zijn dat in z'n zijn volhardt. Recht dat altijd vervolmaking behoeft tegen zijn eigen harde uitspraken in.

Misschien is dat wel het echt uitnemende van de democratie; het fundamenteel liberale daarvan strookt met de niet aflatende diepe wroeging van de rechtsbedeling: wetgeving die nooit af is, die steeds weer wordt bijgewerkt, wetgeving die open blijft staan voor het betere. Zij getuigt van een ethische uitnemendheid, en van haar oorsprong in de goedheid waar zij evenwel van verwijderd raakt - telkens iets minder, misschien - door het voor een meervoudige maatschappelijkheid vereiste rekenwerk dat almaar opnieuw begint. Zo kan er dan - in de beleving van het goede onder een regime van vrijheid tot herziening - vooruitgang van de Rede zijn. Kwaad geweten van de Rechtsbedeling! Ze beseft dat zij lang niet zo rechtmatig is, als de goedheid waaruit ze ontstaat, goed is. Als zij die evenwel vergeet, dreigt ze af te glijden tot een totalitair en stalinistisch bewind en de begaafdheid te verliezen, in al het ideologische geredeneer, om nieuwe vormen van menselijk samenleven uit te vinden.

Vassilij Grossman gaat nog verder, in *Vie et Destin* (104) -zeer indrukwekkend boek, zo kon na de grootste crises van onze tijd. Hij meent dat de 'klei-

ne goedheid'. die van een mens naar zijn naaste uitgaat, verloren gaat en vervormd raakt zodra zij voor zichzelf op organisatie uit is en op algemeengeldigheid en systeem, zodra zij zo nodig doctrine moet worden, politieke en theologische verhandeling, Partij, Staat en zelfs Kerk. En toch blijft die kleine goedheid volgens hem het enige toevluchts-oord voor het Goede in het Zijn. Onverdroten laat zij het geweld van het Kwaad over zich heen komen, dat zij, klein als zij is, niet vermag te overwinnen noch te verjagen. Kleine goedheid gaat slechts van mens tot mens, maar gaat niet door de oorden en ruimten waar grote dingen gebeuren en krachten ontplooid worden! Opmerkelijke utopie van het Goede, of het geheim van zijn verder-strekken.

Utopie, transcendentie. Redelijke rechtspleging, geïnspireerd door de liefde tot de naaste, komt vast te zitten aan stukken en bescheiden, en kan de goedheid waardoor zij wordt opgeroepen en die haar bezielt niet evenaren. Maar goedheid die, voortgekomen uit de oneindige vermogens van het singuliere ik, zonder argumenten en voorbehouden ingaat op de oproep van het aangezicht, weet weggetjes te vinden naar die ander die lijdt zonder evenwel het vonnis aan te vechten. Ik heb altijd bewondering gehad voor de talmoedische apoloog die in het traktaat *Rosj Hosjana* 17b wordt voorgesteld als poging om de schijnbare tegenstrijdigheid te verminderen tussen twee verzen uit de Schrift:

Deuteronomium 10:17 en Numeri 6:25. De eerste tekst leert kennelijk de gestrengheid en de strikte onpartijdigheid van de door God gewilde rechtspleging: zonder enig *aanzien des aangezichts*. De Numeri-tekst vertelt een ander verhaal. Die is erop bedacht dat Gods lichtende gelaat is toegewend naar de aan het oordeel onderworpen mens, hem verlichtend met zijn licht en hem opnemend in zijn genade. In Rabbi Akiva's wijze uitspraak zou de tegenstrijdigheid worden opgelost. Volgens deze uitnemende rabbijnse geleerde gaat de eerste tekst over de rechtspleging zoals die zich afspeelt voordat het vonnis wordt uitgesproken, en gaat de tweede nader in op wat er na de uitspraak mogelijk wordt. Rechtspleging én menslievendheid. Dit na-het-vonnis, met zijn mogelijkheden van barmhartigheid, boon nog volledig - met het volste recht - tot de rechtsbedeling. Moeten wij, dit in acht nemend, misschien bedenken dat de doodstraf niet gelijkelijk binnen de categorieën van de gerechtigheid valt?

Achter heel het levende bestaan van een natie, buiten het formele bij elkaar tellen van individuen die voor *zich* gesteld zijn, dat wil zeggen: die hun aarde, hun plek bewonen en daarvoor vechten, voor hun *Dasein*, gaan mensen schuil of die komen in de openbaarheid - je kunt er althans een glimp van opvangen - mensen die schulden hebben nog voor zij iets heb-

ben geleend, die zich moeten inzetten voor de naaste, die verantwoordelijk zijn -uitverkoren en uniek - en die in die verantwoordelijkheid vrede, recht en rede willen. Utopie! Deze manier van begrijpen van de zin van het mens-zijn - de des-inter-essering zelve van hun zijn -begint niet met bedenken hoe de mensen zorg dragen voor de plaatsen waar zij hechten aan zijn-om-te-zijn. Ik denk vooral aan het *voorde-ander* in hen, waarin het menselijke, in het avontuur van een mogelijke heiligheid, het louter koppig met zijn aan de gang blijven met z'n oorlogen onderbreekt. Ik kan Pascals gedachte niet vergeten: 'Mijn plaats onder de zon. Ziedaar het begin en het toonbeeld van de usurpatie van heel de aarde.'

- *'Het ethische is dan de aanmaning voor die befaamde schuld die ik nooit ben aangegaan.' U hebt voortgebouwd op dit idee dat mijn verantwoordelijkheid mij in herinnering wordt gebracht in het aangezicht van de andere mens. Maar is ieder mens die andere' mens? Laat de zin het niet afweten, soms, zijn er nooit eens aangezichten van schoften?*

- Jean-Toussaint Desanti heeft een keer bij een promotie aan een Japanse jongeman die mijn werken besprak, de vraag voorgelegd of een SS-er datgene heeft wat ik versta onder een aangezicht. Een behoorlijk verontrustende vraag, die mijns inziens een bevestigend antwoord verlangt. Een bevestigend antwoord dat iedere keer weer pijn doet! Bij gelegenheid van de zaak Barbie heb ik kunnen zeggen: Hulde aan het Westen! Zelfs ten aanzien van diegenen wier 'wreedheid' nooit voor het gerecht is gebracht, wordt er nog steeds recht gedaan. De als onschuldig beschouwde verdachte heeft recht op een verdediging, op een respectvolle behandeling. Het is bewonderenswaardig dat het recht zo heeft gefunctioneerd, ondanks de apocalyptische sfeer (*les Dossiers du Globe*, p. 21).

Hieraan moet worden toegevoegd dat in mijn wijze van uitdrukking het woord *aangezicht* niet in een beperkte zin moet worden verstaan. Deze mogelijkheid voor het menselijke om tekenend te zijn in zijn uniciteit, in de nederigheid van zijn berooidheid en sterfelijkheid, de heerlijkheid van zijn in herinnering roepen - Gods woord - van mijn verantwoordelijkheid voor hem, van mijn uitverkiezing als unieke tot die verantwoordelijkheid, kan komen van de naaktheid van een door Rodin gebeeldhouwde arm.

Grossman vertelt in *Vie et Destin* hoe in de *Ljoebjanka* in Moskou, voor het beruchte loket waar ze brieven of pakjes konden afgeven voor familieleden en vrienden die gearresteerd waren wegens 'politieke vergripen', of inlichtingen over hen vragen, de mensen in de rij stonden - en hoe daarbij ieder van hen aan de nek van degene voor hem de gevoelens en de hoopvolle verwachtingen van diens ellende kon

aflezen.

- *En de nek is een aangezicht...*

- Grossman zegt niet dat de nek een aangezicht is, maar dat daaraan heel de zwakheid valt af te lezen, heel de sterfelijkheid heel de naakte en weerloze sterfelijkheid van de ander. Hij zegt het niet op die manier, maar het aange-zicht kan zin krijgen op wat het 'tegengestelde' van het aangezicht is! Het aangezicht is dus niet kleur van de ogen, vorm van de neus, frisse kleur van de wangen enzovoort.

- *Een laatste vraag: waar bent u momenteel in uw werk in de eerste plaats mee bezig?*

- Mijn belangrijkste onderzoeksthema is de deformalisatie van het tijdsbegrip. Kant noemt het een vorm van iedere ervaring. Iedere menselijke ervaring neemt immers tijdelijke vorm aan. De transcendentiaalfilosofie van de opvolgers van Kant heeft die vorm gevuld met uit de ervaring afkomstige zintuiglijke inhoud of heeft, sinds Regel, op dialectische wijze die vorm naar een inhoud toegeleid. Voor het constitueren van die vorm van de tijdelijkheid zelf hebben deze filosofen nooit de voorwaarde gesteld van een *conditie* in een bepaalde *samenval* van 'materie' of van gebeurtenissen, in een redelijke inhoud die op een bepaalde manier voorafgaat aan de vorm. Bij Husserl is de constitutie van de tijd nog altijd een constituering van de tijd uitgaande van een reeds werkzaam bewustzijn van de tegenwoordigheid in zijn vervliegen met de bijbehorende 'retentie', en in zijn op-handen-zijn met de bijbehorende anticipatie - vervliegen en ophanden-zijn die reeds impliceren wat men wil gaan opbouwen, zonder dat er ook maar enige indicatie wordt verschaft over de bevoorrechte empirische situatie waar die *modi* van vervliegen in het verleden en van ophanden-zijn in de toekomst dan toe behoren.

Wat vervolgens bij Heidegger opmerkelijk aandoet, is precies het feit dat hij de vraag stelt te weten welke de voor het concrete bestaan kenmerkende situaties of omstandigheden zijn waar wat hij *Extasen* noemt - het 'gewezen'-worden van wat geweest is, het 'tegenwoordigen' van het tegenwoordige en de toekomst van de toekomst - wezenlijk en oorspronkelijk toe behoren. Feitelijk zijn, zonder daarvoor te hebben hoeven kiezen, te maken hebben met mogelijkheden die, zonder ons, altijd al in gang zijn gezet - de extase van het 'al bij voorbaat'; feitelijk greep hebben op de dingen, bij de dingen in voorstellen of kennen - de extase van het tegenwoordige; het feit van ten-dode-zijn - de extase van de toekomst. Daar hebt u, althans zo ongeveer, want wijsbegeerte is wel wijzer, hetgeen Heidegger voor ons heeft ontsloten.

Franz Rosenzweig is van zijn kant, zonder gebruik

te maken van dezelfde terminologie en zonder zich op dezelfde situaties te beroepen, eveneens op zoek geweest naar die 'bevoorrechte omstandigheden' van de ervaring waarin de tijdelijkheid wordt geconstitueerd. Hij is het verleden gaan doordenken uitgaande van de religieuze idee en het religieuze bewustzijn van de schepping; het tegenwoordige uitgaande van het gehoor-geven aan en openstaan voor de openbaring; en het toekomstige uitgaande van de hoop op verlossing; zodoende verheft hij deze bijbelse referenties van het denken tot het niveau van condities van de tijdelijkheid zelf. De verwijzingen naar de bijbel worden ingeroepen als *modi* van het oorspronkelijke menselijke bewustzijn, die worden gedeeld door een ontzaglijk groot deel van de mensheid. Het filosofisch gedurfde van Rosenzweig bestaat er precies in dat hij het verleden betreft op de schepping en niet de schepping op het verleden, het tegenwoordige op de Openbaring en niet de Openbaring op het tegenwoordige, het toekomstige op de Verlossing en niet de Verlossing op de toekomst.

Misschien dat mijn uiteenzetting, wat ik u heb gezegd over de verplichting jegens een ander voorafgaande aan enige verbintenis - verwijzing naar een verleden dat nooit tegenwoordig is geweest! - over het sterven voor de ander - verwijzing naar een toekomst die nooit mijn heden zal zijn - u wel zal voorkomen, na dit laatste terugdenken aan Heidegger en Rosenzweig, als een voorwoord voor mogelijk onderzoek.

#### **Korte bibliografie van Emmanuel Levinas**

*Anders dan zijn*, Ambo, Baarn 1991

*Het menselijk gelaat*, Ambo, Baarn 1994

*De plaatsvervangings*, Ambo, Baarn 1989

*De tijd en de ander*, Ambo, Baarn 1989

*De totaliteit en het Oneindige*, Ambo, Baarn 1987

*Van het zijn naar de zijnde*, Ambo, Baarn 1988