

DE ALLEDAAGSHEID VAN HET RADICALE GOEDE EN VAN HET BANALE/RADICALE KWAAD

Jacques De Visscher

Roger Burggraeve, *Geen toekomst zonder kleine goedheid. Naar genereus samenleven in verantwoordelijkheid vanuit Emmanuel Levinas*, Antwerpen, Halewijn/Berne Media, 2020, 280 p., ISBN 9789085285595, €21,95.

Een voorbeeld van eigzinnigheid

Pelham Grenville Wodehouse (1881-1975) is de Engels-Amerikaanse auteur van talrijke humoristische romans en verhalen. Ze vormen een heus oeuvre dat op het eerste gezicht slechts lichtvoetig lijkt. De Wodehouselezers kunnen bekennen dat ze meer dan eens bij de lectuur echt hebben moeten lachen. De liefhebbers van de Engelse taal onder hen zullen bovendien wijzen op de prachtige vergelijkingen en metaforische vondsten. Ben Schott, de auteur van een Wodehousepastische, ontdekte dat de *Oxford English Dictionary* van niet minder dan vijftienhonderd Wodehousecitaten gebruik maakt bij de uitwerking van de lemmata.¹ Er zijn natuurlijk nog meer kwaliteiten waardoor deze auteur steeds maar opnieuw wordt heruitgeven en zo vaak is vertaald – de Utrechtse uitgeverij Het Spectrum vertaalde destijds wel zestig titels voor haar Prismareeks.

Wodehouse confronteert ons in de eerste plaats met de komedie van de mens in zijn alledaagse dwaasheden en ijdelheden. Hij overmant de lezer niet met enige psychologische geleerdheid of stellingen, nog minder met een morele leer, maar hij evoceert beeldend, toont en vertelt hoe ‘we’ zijn wanneer we alles inzetten op bezit, carrière, erkenning, succes en de verzoeking om zich met anderen te bemoeien. Als de auteur bij de aanvang van een hoofdstuk toch een stelling poneert dan blijft deze ironisch ingebed om een nieuwe intrige in de plot te ontwikkelen. Hij schetst dus personages die in situaties van de *comédie humaine* verwickeld raken. Hierbij parafraseert hij virtuoos wijsheden die hij onder meer gretig uit Shakespeare plukt. De kenner geniet van de verrassende vondsten. Er is meer. Hij encenseert figuren, in allerlei varianten, die ons aan de exploten en verwachtingen van Cervantes’ Don Quixote herinneren. Naast onbenullige, maar niet minder ambitieuze auteurs, beginnende zaakvoerders, dynamische persoonlijkheden op zoek naar een vrolijke bruid met een aanzienlijk fortuin, zijn er ook naïeve bejaarden die zich door hun overijverige zussen laten

duperen.

Butler Jeeves blijft ongetwijfeld het bekendste Wodehousepersonage: veteraan van de Spinozalectuur en vooral intellectuele en morele redder van zijn meester in nood. Ook Stanley Featherstonehaugh Ukridge is een van Wodehouses prototypes. In zijn doen en laten herkennen we de vrolijke, zelfgenoegzame eigenzinnige man die aanneemt dat alle vrienden klaar staan om hem bij eenvoudig verzoek het equivalent van vijftig euro toe te stoppen om de dag goed af te ronden. Zelf aarzelt hij nooit om gevolg te geven aan de verleiding ‘goed te doen’, al is het eigenbelang hierbij meestal doorslaggevend. Wie dat niet begrijpt, mist ‘visie of een ruime, brede, soepele levenshouding’ (‘vision or the big, broad, flexible outlook’).² Nooit laat hij de gelegenheid voorbijgaan om bij iemand – dan uiteraard een uitstekende vriend – in een restaurant ongevraagd mee aan te schuiven, zich vervolgens als een gastheer te ontpoppen om er ten slotte zonder betaling tussen uit te knippen; ‘kom, kom, een beetje gastvrijheid, ouwe jongen’ (‘to sneak out without paying’... ‘come, come! A little more of the good old spirit of hospitality, old horse’). De verplichtingen van de gastvrijheid van anderen laten hem, Ukridge, toe de huisbewaarder van een trouwe vriend te overhalen om hem toegang te verlenen tot de garderobe van zijn kameraad om diens ‘avondkleding’ voor een passende gelegenheid te ‘lenen’. Vrienden schrijft hij steevast aan met ‘My dear old horse’, waarop kan volgen: ‘Ik vraag je niet vaak iets om voor me te doen, jochie, maar ik smeeek je alle goede mensen te hulp te komen en je de trouwe vriend te tonen die je bent’ (It’s not often I ask you to do anything for me, laddie, but I beg and implore you to rally around now and show yourself the true friend I know you are.’) Daarop volgt, niet zonder enige emotionele en morele chantage – altijd in een gemoedelijke sfeer – een opdracht die meestal uitmondt in een hilarische en eigenlijk voor de behulpzame vriend pijnlijke ontknoping die hij liefst zo vlug mogelijk vergeet. Vennoten in een groots opgezet plan dat helemaal niet kan mislukken, integendeel, en dus voor een gigantische winsten zou zorgen, draaien uit in een grandioze mislukking, uiteraard op conto van de gedupeerde vennoot die door Ukridge vervolgens als een ‘duivelskind, een melaatse, een worm’ of als ‘zwakzinnige stommeling’ wordt afgeschilderd: ‘he is a son of Belial, a leper, and a worm (...)’. He’s let me down, the weak-minded Tishbite.’ Tenslotte toont Ukridge zich een virtuoos in het koesteren van blinde vlekken en onachtzaamheden, zoals hij eveneens de kunst van de vergetelheid weet te beoefenen als een schuldeiser aan zijn deur komt aankloppen. Wat primeert bij Ukridge, is dat hij er de ander kan toe brengen het een of ander voor hem te doen: ‘dat wil je toch eens voor mij doen, niet?’

Dynamiek van de zijnsontplooiing

Heeft nu iemand als deze Ukridge iets met Lévinas te maken? Bij de lectuur van *Geen toekomst zonder kleine goedheid* van de gerenommeerde Lévinaskenner en

emeritus ethiekprofessor aan de Leuvens universiteit, Roger Burggraeve³, moest ik zo vaak aan het beruchte personage van de Engelse auteur denken dat ik het niet mag laten hem hier ter sprake te brengen. Ukridge verpersoonlijkt immers het baatzuchtige bestaan dat wij allemaal stijfkoppig in stand trachten te houden als de centrale dynamiek van onze zijnsontplooiing. Zo stelt Lévinas het en hij verwijst dan naar Spinoza's formule: 'Elk wezen doet alles wat in zijn vermogen ligt om in z'n zijn te volharden. *Esse est interesse*. Zijn is baatzucht', zo citeert Burggraeve zijn leermeester (14). In hetzelfde perspectief treffen we de drang aan om te overleven, van het leven te genieten, over zichzelf te beschikken en zijn publieke leven berekenend-economisch te organiseren. De alledaagse praktijk van deze houding krijgt haar biologisch-rationalistische rechtvaardiging in gemakkelijke meningen die men fantaisistisch formuleert in de zin dat we niet dienen te twifelen aan het feit dat mannen en vrouwen in de diepste uithoeken van hun brein meedogenloos zelfzuchtig zijn. Het zou om een egoïsme gaan dat geworteld zit in neurologische restanten die we geërfd hebben van de reptielen die zo'n vijfhonderd miljoen jaar geleden vanuit het oerslijk aan land kropen. Vele van zulke denkbeelden zetten Burggraeve ertoe aan zich af te vragen of we wel dienen te geloven dat we in de eerste plaats leven als 'wolven voor elkaar.' (37-58). De auteur vindt het vanzelfsprekend dat we niet zelden de gevangenen zijn in een context van door baatzucht (wederkerig welbegrepen eigenbelang) getekende verhoudingen die de '*face-à-face*' een onevenwichtige teneur geven. Daar wint immers de sterkste en krijgt de zwakkere weinig kansen. De verliezer wordt 'in het gezicht' van de ander niet als een gelijkwaardige gesprekspartner erkend. Die negatie van het gelaat geschiedt soms wel eens in uiterst charmante omstandigheden, maar niettemin ook in gruwelijke situaties.

Roger Burggraeve wil met Lévinas een concreet uitgangspunt nemen voor zijn studie over onze alledaagse ethische situatie. Hij gaat op zoek naar aanzetten voor een samenleven waarin juist niet de machtige of strijdvaardige 'ikken' aan zet zijn, maar daartegenover kwetsbare anderen voor ons staan. Het gaat dan om 'de noodzaak van de sociale rationaliteit af te leiden uit de eisen van het intersubjectieve, van het ethische *face-à-face*, dit is de verantwoordelijkheid-van-de-een-door-en-voor-de-ander' (55). Dit alternatieve uitgangspunt houdt nu geen naïef wegkijken in van de bestaande ontsparingen van de baatzucht. In dit alternatieve perspectief onderzoekt Lévinas in onze subjectiviteit de beweging 'die het ik buiten zichzelf wegdrijft naar de ander (...) een 'bezieling' van het zijn door het anders dan zijn, in die zin dat het ik afgestemd is op het andere dan zichzelf, (...) dat de ander onze 'ziel' is, of liever de 'ziel van onze ziel': 'het andere in hetzelfde'' (55).

Burggraeve volgt de tendens niet om het menselijk gedrag tot een of ander biologisch, psychologisch of sociologisch mechanisme of proces te reduceren. Hij staat ver van het goedkope determinisme dat, toegepast *à la carte*, veel uit de schuldfeer houdt – een tendens die we aantreffen in 'humanistische' kringen waar het sciëntisme hoogtij viert. Daartegenover schuwt Burggraeve de

aanname niet dat ‘het ware en meest oorspronkelijke zijn van de mens, ook al wordt het pas in tweede instantie ontdekt, en al kan het in de concrete realiteit nooit waargemaakt worden zonder de worsteling met en overschrijding van de eigen zijnsponging, letterlijk ‘ont-baatzucht-iging’ is (*dés-intérèssé-ment*): *Umwertung aller Werte* – omwoeling van het subject ‘tot-in-het-oneindige’ (56-57). De gedachte krijgt hier een wat gecompliceerde verwoording. Niettemin beschrijft zij wat zich in de ontwikkeling van de persoon afspeelt, de ontwikkeling van het baatzuchtige, maar o zo charmante ‘onschuldige’ kind tot de mature persoonlijkheid van diegene die zich in het onthaal voor de ander inzet, zoals in de spontane alledaagse preoccupatie van de opvoeding. Het kleine ‘almachtige’ grootsprakerige kind ontpopt zich tot een kwetsbare volwassene die voor talrijke uitdagingen staat en daarbij even talrijke vergissingen begaat of zelfs in de kinderlijke eigenwaan hervalt. Niettemin blijft het besef gehandhaafd dat het ‘anders-dan-baatzuchtig’ de norm is en dat het uiteindelijk niet hoort dat we in de eerste plaats (of steeds *en passant*) kiezen voor het eigen voordeel of voor de zo vrije eigen-zinnigheid.

Een revelatie

Met Lévinas ontdekt Burggraave het kantelmoment in het proces van de desinteresse (van zichzelf) in de verschijning van het gelaat. Hier moeten we alvast een misverstand vermijden. ‘Gelaat’ staat niet gelijk aan het gezicht of de gelaatsuitdrukking of aan de samenvatting van allerlei fysiognomisch te observeren karakteristieken van kin, neus of stand van de ogen. De ander is immers oneindig veel meer. Zijn verschijning is in de eerste plaats onherleidbare aanwezigheid: er staat of zit *iemand* voor mij, welke toevallige (contingente) attributen of hoedanigheden hij of zij ook moge vertonen. We kunnen deze werkelijkheid nooit volledig in kaart breng of thematiseren. We beseffen haar: er is hier *iemand*, waardoor we aan haar realiteit gevolg geven. We beseffen bijvoorbeeld: hier is iemand die al dan niet tot onze huisgenoten of kennissenkring hoort. In onze alledaagse ervaring is er een wezenlijk verschil tussen iemand en niemand anders in huis, bij de burens, in de straat of in de stad. Het gaat, nogmaals, om *iemand*, wie deze ander ook moge zijn, iemand die mij kan aankijken en aanspreken. Deze ervaring drukt tegelijk zowel het vertrouwde als het vreemde uit. Ja, ook het vreemde, want die ander die mij als een ‘jij’ in een begrijpelijke of onbegrijpende blik, in een verstaanbaar of zelfs onverstaanbaar woord kan aanspreken, doorgrond ik nooit volledig. De ander, ook de ander die mijn levenspartner is, blijft haar of zijn geheim bewaren, kan dit geheim nooit volledig onthullen. De blijvende ten grondslagliggende en niet te weerleggen gedachte die we weliswaar in het dagelijks bestaan zelden als dusdanig formuleren luidt: hier is *iemand*, iemand die ik, die we tot de mensheid rekenen, een lotgenoot die onvoorwaardelijk eerbied en onaantastbaarheid afdwingt. Formuleren we dit zo

niet, we *weten* dat het zo is en dat het onwrikbaar juist is wat bij voorbeeld in de Bijbel via het verhaal van Abel en Kaïn verteld wordt: Gij zult niet doden. Geven we dit beginsel uit de Decalooq op, dan zetten we de deur open voor de barbarij met haar consequenties die we het sterkst aantreffen in het despotisme van de totalitaire regimes die niet terugschrikken voor opruimen en uitroeien van mensen en hun beschavingen; het zijn regimes die zich heel nadrukkelijk atheïstisch en materialistisch hebben genoemd.

De ander die zich aan mij vertoont, perkt mijn bewegingsvrijheid en machtsaanspraken in. Het is uiteraard niet nieuw dat ik altijd en overal met de aanwezigheid van die ander dien rekening te houden. Ik kan mezelf opdringen en die ander aan mijn belangen onderwerpen, maar de ander kan dit ook. De implicatie is dat de ander die ik kan overmeesteren, een kwetsbare ander is en blijft. In ons dagelijks leven botsen we op allerlei modaliteiten van deze macht. Dat macht zich toont, voelen we aan in ons zelfbesef wanneer we onszelf dienen te beschermen of af te schermen. We kennen schaamte en schuchterheid en vertellen nooit iemand alles wat we voelen of weten. We verdragen dat trouwens ook niet van de ander. Wie in dit verband geen drempels of grenzen kent, gaan we uit de weg. Zo iemand kent immers *à la limite* geen schroom voor mijn naaktheid als kwetsbaarheid. Daarom verdraagt het gelaat omwille van zijn wezenlijke kwetsbaarheid geen ontluistering. Die mag ik mij niet veroorloven, zelfs niet als die ander mij bedreigt of mij beledigt en mijn integriteit schendt. Die erkenning (die aan de herkenning voorafgaat) is en blijft onvoorwaardelijk, zelfs als ik garantie van enige wederkerigheid kan verwachten. Op die manier kan ik, zoals Burggraave onderstreept, ethisch nooit zeker zijn van mijn toekomst. Altijd blijf ik (en blijft de ander) de kwetsbare. Ook 'het goede van vandaag biedt geen garantie voor het goede van morgen. De ethiek draagt het drama van zijn mislukking met zich mee. Zij is niet gewapend "tegen de revanche van het kwaad." Haar weg is geen rechte weg naar een verzekerd doel, maar een kronkelpad van vallen en opstaan. De ethiek houdt, ondanks alle hoop, geen belofte in van een 'zuivere zege (...)'. Vrij zijn betekent: de eigen ethische kwetsbaarheid erkennen om te kunnen herbeginnen en de strijd niet op te geven' (82-83).

Aan die kwetsbaarheid van de mens in zijn lijfelijk bestaan, besteedt de auteur veel aandacht. Hierbij gaat hij andermaal het misverstand uit de weg dat we het menselijke bestaan niet in die zin dualistisch dienen op te vatten dat zo'n bestaan enerzijds fysisch zou zijn en anderzijds psychisch. De auteur heeft het over het lijfelijke bestaan, dat eigenlijk als gelaat, een metafysische existentie is die ook lichamelijk lijden kent. We kunnen inderdaad pijn hebben, maar de pijn is niet zelden van dien aard dat zij lijden en op die manier lijfelijk wordt. Het relationele lijden behoort evenzeer tot ons lijfelijke bestaan en drukt zich niet zelden uit in pijn. Zo ontstaat soms een toestand waarin de lijdende geïsoleerd raakt of alleen omwille van zijn fysieke pijn wordt behandeld. Wie op die manier bij wijze van spreken in zichzelf opgesloten zit, is evenzeer in de kwetsbaarheid

van zijn gelaat geschonden. Vandaar de oproep van Burggraave dat we, wie door existentieel en spiritueel lijden beproefd wordt, niet aan haar of zijn lot mogen over laten. ‘U zult geen mens alleen laten sterven’, zo luidt het bij onze auteur in een treffend hoofdstuk (156-167).

Boosaardigheid

Er is natuurlijk nog een ander mysterie: iedereen weet dat de duivel nooit slaapt, zoals Thomas a Kempis schrijft. De duivel is de verpersoonlijking van het kwaad waarvan we niet gespaard blijven. We doen kwaad en we ondergaan het telkens we leed veroorzaken of er het slachtoffer van zijn. Een uitdagende formulering van Lévinas luidt dat het gelaat ons als het ware tot geweld uitnodigt. Onze haast onweerstaanbare neiging om onszelf te manifesteren of ons aan de ander op te dringen telkens we daartoe de kans zien, maakt tegelijk gebruik van de kwetsbaarheid of zwakheid van de ander. ‘Deze uitnodiging tot geweld gaat intentioneel, maar tegen wil en dank, van het gelaat uit. Het is de zijnswijze van zijn naaktheid zelf die ons onwillekeurig in het ik-tegenover-het-gelaat het idee van en de begeerte van agressie en geweld opwekt’ (110).

Dit is heel opvallend in het pestgedrag. Ik voel me sterk als ik de ander niet alleen kwetsbaar weet, maar hem ook kan raken of vernederen, hem aan mijn grillig machtsvertoon kan onderwerpen, hem voortdurend in alle valse vroomheid corrigeer of hem dwing mij uit de weg te gaan. Kan ik mij nu van alle schuld vrijpleiten en beweren dat die ander mij door zijn manifeste kwetsbaarheid – de naaktheid van het gelaat – in verzoeking heeft gebracht? Anderzijds betekent dit toegeven aan die verleiding nog geen ‘diabolische’ boosaardigheid. Het gaat dikwijls om niet veel meer dan een zich laten meeslepen door een impuls of om een verglijden in de dynamiek van de neiging die eveneens tot de wortels van mijn vrijheid behoort.

Immanuel Kant noemt deze neiging het ‘radicale kwaad’. Omtrent deze notie heerst een hardnekkig misverstand. Dit kwaad is niet het *ergste* kwaad, waarbij men dan gemakshalve (en eenzijdig) in de eerste plaats de massamoorden in nazi-Duitsland vermeldt alsof er nooit en nergens andere concentratiekampen met massamoorden op touw gezet zijn, zoals de communistische en maoïstische liquidatiekampen, de Engelse tijdens de Boerenkrijg; we vergeten ook de gruwelen in Afrika, Cambodja en het voormalige Joegoslavië niet. (Tussen haakjes voeg ik hier nog aan toe: men heeft het, ook in dit boek, heel dikwijls over ‘anti-semitisme’; terwijl men eigenlijk dat verfoeide anti-judaïsme bedoelt. Waarom dit ongelukkige woord – vele joden zijn immers geen Semieten, en de meeste Semieten zijn geen joden?). Nu dat ‘radicale kwaad’ uit de kantiaanse filosofie: het is dus niet het ‘ergste’ kwaad, wel de mogelijke aanzet tot kwaad doen, de neiging die woekert in de wortel (*radix*) van de vrijheid in en van het menselijk bestaan. De genoemde kantiaanse notie dienen we dus transcendentiaal

te ‘voor-onderstellen’ om het daadwerkelijke (alledaagse) kwaad te begrijpen: dat wat Kant de omkering van de morele orde noemt, met name: de particularisering van de doelstellingen in mijn morele projecten of wanneer ik de ander uitsluitend als middel zie en niet als doel van mijn handelen. *Das radikal Böse* staat voor hem gelijk aan ‘der Hang zum Bösen’. Nogmaals, die neiging vinden we niet alleen gerealiseerd in de grote, manifeste wandaden. We treffen haar ook aan in de leugentjes, soms ‘om bestwil’, de kwade trouw, de slinkse bedriegerijen, de heimelijkheden en het profijt halen uit de onoplettendheid van de ander, zowel van de winkelier die argeloos met mijn wisselgeld omspringt, als van de overheid die soms zo slordig is in allerlei voorzieningen. Zowel het ergste kwaad, het moedwillig of opzettelijk doden, als die kleine stoutigheid van het willen pralen, zijn vruchten van de boom van de vrijheid waarvan een wortel die merkwaardige neiging bevat om te perverteren, om om te keren en om te verbreken.

In duizend-en-één geschiedenissen en verhalen treffen we het alledaagse kwaad aan; om zijn natuur te detecteren hoeven we dus niet noodzakelijk naar de grote wandaden te kijken. Er is eveneens een alledaagse of kleine goedheid, waarvoor we ons alweer niet in de eerste plaats op de ‘grote heldendaden’ dienen te focussen. Voor Burggraave raken we hiermee een kern van het geestelijk en morele leven, een mosterdzaadje dat ons oriënteert en onze toekomst in een hoopvol perspectief plaatst. Ook hier laat deze auteur zich door Lévinas leiden: ‘Naast het goede dat groots en dreigend is, bestaat de alledaagse menselijke goedheid. De goedheid van een oude vrouw die een krijgsgevangene een stuk brood brengt, de goedheid van een soldaat die een gewonde vijand uit zijn veldfles laat drinken, de goedheid van de jeugd die medelijden toont voor de ouderdom, de goedheid van een boer die een oude jood op zijn hooizolder verstoppt. De goedheid van de bewakers die hun eigen vrijheid riskeren om brieven van krijgsgevangenen en gewone gevangenen door te geven, niet aan gelijkgezinde kameraden, maar aan hun moeders en vrouwen’ (253-254). De Franse filosoof kiest zulke kernmomenten, die hij voorbeelden van *la petite bonté* noemt, uit de roman van Vassili Grossman, *Leven en lot* (1960). Ze zijn voorbeelden die geen voorafgaande rationele overwegingen nodig hebben. De beschreven ‘anekdotes’ zijn getuigenissen van de goedheid die er is, de goedheid van het geven, van naastenliefde, mededogen, barmhartigheid en gastvrijheid. Er is, levinasiaans gesproken en niet vrij van enige mystiek, de toegewijde gehechtheid aan het zijn als het zijn van de ander.

Is *la petite bonté* heldhaftig? Indien we alleen naar de aangehaalde voorbeelden kijken, lijkt het er wel op. Eigenlijk moeten we ons daar niet toe beperken. Er is zoveel onopgemerkte *petite bonté*. Het is goed er bij gelegenheid bij stil te staan, bij voorbeeld om niet te vergeten dat die er is en dat de mens zich niet uitsluitend als die wolf voor de ander opstelt. Zo toont *la petite bonté* zich eveneens tussen burens, in de alledaagse administratie en ‘bureaucratie’, bij buschauffeurs en verzorgenden, in het ‘banale’ huishoudelijke leven. Is er een *radikal Böse* in allerlei kleine onhebbelijkheden van mensen, zoals Wodehouse die met

zijn Ukridge ensceneert, er is evenzeer in de wortel van onze menselijke vrijheid een *radikal Gute* dat zich in de concretisering van *la petite bonté* uit. Inderdaad, Roger Burggraave heeft gelijk: zonder die meestal onopgemerkte kleine goedheid – en dus niet uitsluitend de getoonde goedheid in indrukwekkende oorlogsmemoires – is er geen humane toekomst; sterker nog: we zouden er niet zijn. Van die kleine goedheid worden we al doordrongen vanaf onze eerste levensdag, dat wil zeggen: vanaf het moment dat de bezielde en bezielende wereld ons verwacht, onthaalt, aanvaardt, verwelkomt en in het huiselijke, stedelijke en wereldlijke bestaan – hoe dubbelzinnig soms ook – inlijft. ‘Die kleine goedheid groeit niet uit tot een reuzenboom, waar men niet langs kan kijken. Ze blijft klein, onooglijk en dus vaak zo goed als onzichtbaar, maar daarom niet minder reëel’ (257). De parabel van het mosterdzaadje (Mt 13:31-32) en wat Paulus in de Corinthiërsbrief (1:1-13) over de liefde schrijft blijft hier ter zake. We kunnen haar (en dit is secundair) academisch ‘metafysisch-theologisch’ duiden zonder haar in een codex te persen. In de reflectie is ze een vruchtbare idee die, zoals Burggraave schrijft, een perspectief biedt dat verder reikt dan de al te nuchtere contingentie van de alledaagse sfeer vol politieke illusies.

‘Zonder God’, zo schrijft de auteur, ‘als ‘idee van het Oneindige’ die tegelijk het ‘idee van het Goede’ is, zouden we geneigd zijn om ons neer te leggen bij sociale, economische en politieke vormen van verantwoordelijkheid en rechtvaardigheid, waardoor een samenleving aan haar eigen pervertering overgeleverd zou zijn’ (261). We kunnen, bij wijze van spreken, gewagen van een bezieling of ‘goddelijke vonk’ die een halt roept aan de eigenmachtigheid en aan de al te gemakkelijk verontschuldiging die een beroep doen op geweld-tegen-geweld, op de gedachte dat vergelding zich opdringt. Burggraave voegt er (wel heel) voorzichtig aan toe dat dit idee misschien wel de echte messiaanse betekenis van het ‘il y a’, het ‘er is’ in de samenleving bevat. Dit is geen doctrine die door welke instantie ook – dus ook door geen joodse, christelijke of islamitische priester- of theologiekaste – met geweld kan worden afgedwongen. Dit blijft een Idee die we in onze (mede)subjectiviteit geduldig en gelaten ontdekken in de tegenwoordigheid van wat Lévinas het Gelaat noemt. ‘Het Oneindige is precies als ‘niet-eindige-in-het-eindige’ een teken van tegenspraak, dwarsligger, irritante vorm van ongenade of scrupule of steentje in de schoen, dat geen zekerheid, maar scepsis zaait. In die zin vertoont het Oneindige zelf het karakter van het ‘er is’ dat de tirannie die door een totaliserende sociale of politieke totaliteit van welke signatuur ook wordt uitgeoefend, in diskrediet brengt.’ (261-262)

Besluit met vragen

Roger Burggraave heeft, geïnspireerd door Lévinas, een boek geschreven dat de lezer uitnodigt de dialoog en de discussie verder te zetten. Hij hamert op de verantwoordelijkheid in haar meest concrete betekenis: waakzaam blijven bij

onze mogelijkheid om op de aanwezigheid en het appel van de ander te antwoorden. Dit is het onderhouden van de gevoeligheid voor *l'éveil du moi par l'Autre*. De ander is een permanente tegenwoordigheid, bron van goedheid, liefde en rechtvaardigheid. Zonder de ander hebben we geen plaats in de wereld. Maar die ander is eveneens een aanleiding tot en een bron van boosaardigheid en geweld. Zijn gevoeligheid en kwetsbaarheid kan mij ertoe verleiden hem te misbruiken. Hierbij gaat het niet uitsluitend om het grote geweld waarover de kranten soms al te graag verslag uitbrengen, maar ook om het subtiele misbruik van diegenen die hun medemensen naar hun hand zetten. Bij wijze van spreken leeft in ieder van ons een Ukridge zoals Wodehouse hem, weliswaar grotesk, weet te verpersoonlijken. Hij is de tegenpool van de authentieke ethische mens die, met Lévinas' woorden, onvoorwaardelijk het gelaat van de ander eerbiedigt. Die ethische mens kunnen we, in de echte zin van het woord, de vrome mens noemen die in het dagelijks leven een attitude weet te onderhouden die doordrongen is van de kleine, onopvallend kleine, goedheid die in geen enkel stelsel past of in geen enkel politiek systeem te organiseren valt. Het kwaad krijgt hier feitelijk geen speelruimte.

In het voorlaatste hoofdstuk van zijn boek houdt Roger Burggraeve een pleidooi voor een ethisch individualisme. We begrijpen wat hij bedoelt: in het opnemen van onze verantwoordelijkheid dienen we niet zelden weerstanden te overwinnen. De verleiding is soms groot om volgzzaam te zijn, om te berusten in het gevoel van de aanwezige overmacht, om niet in te gaan tegen de druk 'van buiten'. 'De ergste dictatuur is misschien wel die van de 'beste wetten', die zich als zodanig tot 'finale' wetten verheffen. Precies daarom is het uniek verantwoordelijke subject onontbeerlijk om in te staan voor de rechtvaardigheid die ook voor de socio-politieke ordening nagestreefd wordt, maar die door die ordening als systeem en regime ook weer in het gedrang gebracht wordt. Zo geeft het unieke ik erkenning en bevestiging aan de unieke ander. In alle bescheidenheid en bijna terloopse, onmerkbaar beweging realiseert het verantwoordelijke ik een vorm van eerbied door op de ander geen beslag te leggen' (245). Dit denkt de auteur vanuit de gedachte, die trouwens ook aan de basis ligt van de idee van de mensenrechten, dat de mens als persoon geen enkele reductie verdraagt, omdat elke mens uniek is. 'Elke mens is een mens zoals elke andere mens en toch volstrekt uniek en onherleidbaar, een radicaal gescheiden ander. De mensheid bestaat enkel bij de gratie van onherleidbare wezens, die voor elkaar volstrekt unieke en onverwisselbare anderen zijn. De uniciteit of waardigheid van elke mens afzonderlijk hangt niet af van een of ander specifiek en distinctief verschil. Het gaat om een 'onvoorwaardelijke' uniciteit, (...) 'Het is niet het verschil dat de andersheid maakt, het is de andersheid die het verschil maakt'. (241-242). Dit begrijpen we. Niettemin blijft de vraag hangen of we hier wel van 'individual-isme' moeten gewagen? Gaat het met een 'isme' niet te ver? Toegegeven, Lévinas hanteert zelf het woord 'individu' in zijn essay *De l'Unicité*.⁴ Maar anderzijds: 'individu' komt van het Latijnse 'in-dividere' en wijst

op on-verdeeld -zijn. Zijn we wel on-verdeeld en ‘op-zich-zelf’? Is onze subjectiviteit niet altijd een gedeelde subjectiviteit, een gedeelde ontvankelijkheid van en openheid voor de wereld? Een gedeeld-zijn door de aanspraak van de ander? Kunnen we onszelf voorstellen zonder gemeenschappelijkheid, zonder onafscheidelijke verbondenheid? Is de verbreking van die verbondenheid niet meestal het gevolg van dood of vijandschap, gepaard gaand met lijden en verdriet? Het onverdeelde individu – een tautologie? – kunnen we moeilijk als medesubject zien, iemand, een zijn-met-en-voor-de-ander. In dit perspectief kan zo iemand, die geestelijk en spiritueel tot rust is gekomen en zich niet in de zelfgenoegzaamheid opsluit, van grote betekenis zijn voor de onrustige ander. Al staat Lévinas nogal huiverig tegenover de notie van de gemoedrust, de genereuze en welwillende nabijheid van iemand die innerlijk tot rust is gekomen, kan voor menig noodlijdende een toevlucht en een weldaad zijn.

Ten slotte nog enkele andere vragen die wellicht niet zomaar te beantwoorden zijn. Maar ze behoren tot de rijkdom van Bruggraeves boek, dat tot vragen uitnodigt. Kunnen we de vraag ontwijken of de hoop op die kleine goedheid volstaat? Natuurlijk volstaat *la petite bonté* als dusdanig niet. Ze laat zich ook niet isoleren, zij is evenmin een kleinood dat we verabsoluteren. Dreigt ze dan immers niet als strategie in een activistisch moralisme te fungeren waarin we koste wat het kost ‘goed’ willen doen? Blijft zij uiteindelijk niet tegelijk een attentie, een geschenk en perspectief – altijd ingebed in een ruimere context, een maatschappelijke werkelijkheid met haar instituties, haar politieke organisatie en haar ideologische en spirituele oriëntaties? Koesteren we die ‘kleine goedheid’, moeten wij ze dan niet binnen de dubbelzinnigheid en de omzichtigheid in het oog houden om een barrière op te werpen tegen de usurpatie van de bureaucratie en de politieke instituties met hun eindeloze procedurele bemoeienissen? Dienen we niet vooral te onthouden dat *la petite bonté* radicaal is, tot de wortels van het bestaan behoort en dat we haar als voorwaarde blijven vooronderstellen voor onze geschiedenis en haar traditie in de betekenis van overdracht? Gaat zij bijgevolg niet aan de rationalistische justificaties en reducties vooraf?

Met Emmanuel Levinas is Roger Bruggraeve in goed gezelschap. De fenomenologie is nooit weg en is als filosofische houding een manier om het metafysische niet in concepten op te sluiten of in slogans in het publiek te gooien. De verantwoordelijkheid waarover deze denkers schrijven blijft antropologisch. Daarbij is daar die merkwaardige paradox ‘dat het meest verheven menselijke, dat we vaak het geestelijke noemen, tegelijk het meest aardse en nederige. De genereuze verantwoordelijkheid door en voor de ander is verankerd in onze lichamelijkeheid als mogelijkhedenvoorwaarde. Dankzij onze sensibiliteit zijn wij op de ander afgestemd als onze roeping en zending. Ons ‘zijn-voor-de-ander’ is onze lichamelijke ziel, de vonk of waakvlam in ons vlees. Onze lichamelijkeheid bestaat erin reeds met de ander-dan-onszelf verbonden te zijn: ‘verbondenheid die aan elke verbintenis voorafgaat’. Een passiviteit die radicaler is dan elke attitude van passiviteit: ondanks onszelf naar de ander toegekeerd, maar niet zonder

onzelf' (276-277). Deze incarnatie laat zich met uniciteit verzoenen en kan dan bezwaarlijk individua-*istisch* heten.

Noten:

¹ In een noot bij Schott, B., *Jeeves and the King of Clubs*, Londen, Arrow, 2019, p. 301.

² Er zijn talrijke uitgaven van het boek onder de titel *Ukridge*: de eerste dateert van 1924 (Londen, Herbert Jenkins); voor de Nederlandse vertaling door A.J.Richel/Joh. H. van Dijken): *De dolende schurk* (Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, Prisma 1124, 1965).

³ Uit de lijst van talrijke publicaties van Roger Burggraeve: *Van zelfontplooiing naar verantwoordelijkheid. Een ethische lezing van het verlangen: ontmoeting tussen psychoanalyse en Lévinas* (Leuven, Acco, 1981), *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God. De metafysische ethiek van Emmanuel Lévinas* (Leuven, Acco, 1986), *Het gelaat van de bevrijding. Een heilsdenken in het spoor van Emmanuel Lévinas* (Tielt, Lannoo, 1986), *Lévinas over vrede en mensenrechten* (Leuven, Acco, 1990), *Emmanuel Lévinas et la socialité de l'argent. Un philosophe en quête de la réalité journalistique. La genèse de 'Socialité et argent ou l'ambiguïté de l'argent* (Leuven, Peeters, 1997), *In gesprek met de vreemde ander. Stapstenen voor een vredelievende interreligieuze dialoog in het spoor van Emmanuel Lévinas* (Antwerpen, Halewijn/Pax Christi, 2014). Een belangrijk document is zijn bibliografie: *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire – 1929-1989* (Leuven, Peeters, 1990). In *De uil van Minerva* publiceerde onze auteur: 'Mijn verantwoordelijkheid gaat aan mijn vrijheid vooraf' (UvM 2-4, zomer 1986) en 'Emmanuel Lévinas en de verantwoordelijkheid in de Bijbelse scheppingsvisie' (UvM 3-1, herfst 1986).

⁴ 'De l'Unicité' in: Levinas, E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Parijs, Grasset, 1991; in *De uil van Minerva* (UvM 3-4, zomer 1987) verscheen een Nederlandse vertaling door Paul Willemarck; Ab Kalshoven vertaalde het essay eveneens voor de bundel *Tussen ons* (Baarn, Ambo, 1994).