

Verder gaan dan Socrates?
Over onderwijs, bezieling en innerlijkheid
bij Kierkegaard en Levinas.

Oratie uitgesproken door

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

bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de
Christelijke Filosofie
aan de Universiteit Leiden
vanwege de Stichting voor Christelijke Filosofie
op vrijdag 27 januari 2012



Universiteit Leiden

Mijnheer de Rector Magnificus, Zeer Gewaardeerde Toehoorders,

“Je weet niet wat je weet”: in de tijd dat ik Nederlands studeerde was dat de titel van bekend grammaticaboek¹; maar het zou evengoed de slogan kunnen zijn waarmee het onderwijs van Socrates wordt samengevat. Het basisprincipe daarvan is immers de aanname dat leren een vorm van herinnering is; de hypothese die Plato het meest verbluffend door Socrates laat demonstreren in de dialoog Meno. Hier staat de kwestie centraal of deugd onderwezen kan worden en in het verlengde daarvan raken de protagonisten Socrates en Meno in gesprek over de vraag of het mogelijk is te leren wat je niet kent. Ze kunnen het daarover niet eens worden en dan vertelt Socrates, na enige aarzeling, dat hij van wijzen, priesteressen en dichters “dingen gehoord heeft die tegelijk waar en mooi zijn”, namelijk: dat de menselijke ziel iets onsterfelijks heeft, en in eerdere levens alles wat van belang is al gezien heeft. Daarom leren we nooit iets nieuws, en kun je leren beter als een vorm van herinneren beschouwen.² De inhoud van de herinnering is niet direct toegankelijk; door de schok van de geboorte zijn we kennis de toegang tot de kennis kwijtgeraakt; maar door oefening en associatie kan het verlorene opnieuw worden geactiveerd. Hoe dat in zijn werk gaat laat Socrates zien, door met de slaaf van Meno van gedachten te wisselen over een wiskundig probleem. In het gesprek dat volgt worden twee dingen zichtbaar.³ Ten eerste kan de jongen, die wiskundig gezien een blanco vel is, zelfstandig oordelen vellen over geometrische kwesties. Bovendien maakt Socrates hem bewust van het ongefundeerde karakter van zijn kennis, wat hem weer prikkelt om verder door te vragen en met Socrates te zoeken naar de oplossing die hij zonder het te weten al in zich meedraagt.⁴

Weet je nu wel of niet wat je weet? Is het mogelijk iets nieuws te leren dat je voorheen nog niet wist? De socratische pedagogiek gaat ervan uit dat dit laatste niet het geval is. Alle kennis die er echt toe doet is al in ons aanwezig; maar het is slapende kennis, die erop wacht te worden wakker geschud.

Daarom besteedt Meno ook aandacht aan de leraar. Die kan de leerling wakker schudden door verwarring op te roepen. Zo werd de slaaf in het gesprek met Socrates in verlegenheid gebracht toen bleek dat hij bepaalde dingen niet wist. “Hij raakte verlamd door de sidderrog”, zegt Socrates dan, gebruik makend van een beeld eerder door Meno was ingebracht. Socrates lijkt op die vis, zei hij toen die door middel van kleine stroomstootjes een verlamme uitwerking heeft op wie hem nadert.⁵ Kennelijk is voor het leren niet alleen de herinnering onmisbaar, maar ook iemand die de herinnering opwekt: de leraar. De vergelijking met de sidderrog wijst erop dat de confrontatie met een leraar ook ongemakkelijk en verwarrend kan zijn.

Meno gaat over de vraag of je onderwezen kunt worden in iets dat je nog niet weet. Toen ik er tijdens mijn studie over hoorde, had ik het idee dat ik het eerder was tegengekomen, en dat bleek ook te kloppen: één van de verhalen die mijn vader aan tafel graag vertelde had hetzelfde motief. Voor ik het vertel, wil ik met liefde en dankbaarheid de namen van mijn beide ouders noemen: Huibert van Riessen en Baatje van de Voort. Door hun gedeeld geloof in het vertellen en doorvertellen van verhalen hebben ze mij persoonlijk en als docent enorm geïnspireerd. Hetzelfde geldt voor mijn oom, de filosoof Henk van Riessen. Hij was één van mijn hoogleraren Wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit, en bleek een begenadigd verteller, die studenten tegelijk veel ruimte liet om het hartelijk met hem oneens te zijn. Ik ben hem voor dat onderwijs nog altijd dankbaar. Terug naar de tafel waar mijn vader vertelde. Naar aanleiding van de Meno herinnerde ik mij ineens het verhaal over de pastoor die op een goede zondagmorgen niet meer wist waarover hij moest preken. Toch beklom hij wel de kansel, keek naar zijn toehoorders en zei: “Bemide parochianen, ik ben uw leraar. Maar weet gij waarover ik u spreken zal?” Hun antwoord was: “Nee mijnheer pastoor, hoe zouden wij dat weten?” Waarop hij terugzei, dat hij toch niet tegen hen kon preken over een zaak waar ze niets van wisten. Vervolgens ging hij de kansel weer af en verdween in de

sacristie.

Enige tijd later kwam hij terug, beklom opnieuw het spreekgestoelte en vroeg: "Beminde parochianen, weet gij waarover ik u spreken zal?"

"Wij weten het" zeggen sommigen nu, want ze meenden de pastoor hiermee tot een preek te kunnen verleiden.

Maar hij schudde zijn hoofd en zei: "Waarom zou ik moeite doen u te spreken over een zaak waarmee gij al bekend bent?", om opnieuw te vertrekken naar de sacristie.

De parochianen bleven wachten en zo kwam hij een derde keer terug.

Weer vroeg hij: "Beminde broeders en zusters, weet gij waarover ik u spreken zal?"

Nu hebben ze onder elkaar afgesproken dat één namens allen zal antwoorden. Hij zegt: "Sommigen weten het en anderen weten het niet."

"Welnu", zei de pastoor, "laten dan degenen die het weten het vertellen aan hen die het niet weten". En zo beëindigde hij de zondagsmis zonder preek.⁶

Leren en het wonder

Het is niet zo vreemd dat Plato's gelijkstelling van kennis aan herinnering in de filosofie heel invloedrijk is geweest. De theorie was immers in staat het hoofd te bieden aan een kennisprobleem dat onoplosbaar leek. het heeft geen zin om onwetenden te onderwijzen - dat is wat het verhaal over de pastoor ons laat zien. Het was trouwens Pastoor Poncke uit het gelijknamige boek van Jan Eekhout, sommigen hebben het misschien al herkend. Hij laat zijn gehoor achter met het advies met elkaar te spreken, maar het is allerminst duidelijk of dat iets zal opleveren, omdat de paradox waarmee hij begon nog steeds bestaat. Op deze paradox gaat ook de centrale vraag van de Meno terug: is het mogelijk iets te leren dat je nog niet weet? Of vooronderstelt alle leren een zekere kennis van het geleerde, zodat we nooit werkelijk iets nieuws leren?

Søren Kierkegaard laat ons het verhaal van de Meno ook nog op een andere manier lezen, die direct te maken heeft met mijn leeropdracht: christelijke filosofie. Voor Kierkegaard is de

centrale vraag namelijk niet of de deugd geleerd kan worden, maar of het mogelijk is de waarheid te leren. "In hoeverre kan de waarheid geleerd worden?", luidt de openingszin van het boek *Wijsgerige Kruimels*; een boek dat Kierkegaard zelf niet als een systematisch werk beschouwde, maar als een losse verzameling stukjes, geschreven door een "leegloper uit gemakzucht".⁷ Wie was die leegloper eigenlijk? Was het Kierkegaard zelf, of eerder de raadselachtige Johannes Climacus in wiens naam ook het *Afsluitend Naschrift bij de Wijsgerige Kruimels* is verschenen? Onno Zijlstra heeft er in *Language, Image and Silence* op gewezen dat Kierkegaards pseudonieme geschriften gelezen moeten worden als uitwerkingen van en variaties op de persoon Søren Kierkegaard die al schrijvend tracht te ontdekken wie hij is en zijn wil.⁸ Deze verwijzing is intussen maar één manier om Onno zelf te bedanken voor de generositeit waarmee hij in de afgelopen jaren inzichten en ontdekkingen met mij heeft gedeeld. Dat ik het aangedurfd heb hier iets over Kierkegaard te zeggen is vooral aan zijn inspiratie en aanmoediging te danken. Wanneer Kierkegaard via zijn pseudoniem Johannes Climacus voortborduurt op Plato's theorie van de anamnese komt hij tot het inzicht dat deze opvatting van leren en waarheid het gevaar heeft dat de tijd uit het zicht raakt.⁹ Immers, als kennis in feite herinnering is en in die zin een herhalen van wat je al weet (denk aan het grammatica-boek uit de jaren zeventig), dan kan er geen werkelijk eerder en later zijn, omdat je nooit iets ervaart dat werkelijk nieuw is. Alle eerder en later (bijvoorbeeld: 'eerst wist ik het niet, en daarna wel') is schijn, omdat alle kennis al bestaat, al is ze nog niet bewust geworden. De auteur van *Wijsgerige Kruimels* vraagt zich dan naar aanleiding van Socrates af of er ook nog een andere vorm van leren mogelijk is: één waarin tijd wel belangrijk is, zodat er iets nieuws kan worden geleerd. Daarnaast realiseert Kierkegaard zich dat hij, in zijn pogingen om tot een christelijke filosofie (of in elk geval een christelijk schrijverschap) te komen, afscheid zal moeten nemen van de aanname dat leren op herinnering berust - een aanname die hij zowel met Plato's filosofie als met Socrates' leraarschap verbindt. Vandaar dat

de vraag bij hem opkomt die ik vanmiddag als uitgangspunt neem: ‘kunnen we ook verder komen dan Socrates?’

Christelijke filosofie

Zo wordt de schijnbaar kentheoretische kwestie of de waarheid geleerd kan worden een vraag die heel direct de mogelijkheid van christelijke filosofie raakt. Vergeet niet dat de aanleiding tot *Wijsgerige Kruimels* de Lessing-frage was, die nog altijd actueel en klemmend is voor wie nadenkt over de waarheid van het christelijk geloof. In hoeverre kan een historische waarheid bovenhistorische betekenis hebben? vroeg Lessing zich af. Of, zoals Kierkegaard het op het titelblad van het genoemde boek formuleert: “Kan er een historisch uitgangspunt zijn voor een eeuwig bewustzijn?”¹⁰

Maar hoe relevant is de vraag van Kierkegaard naar aanleiding van Lessing vandaag nog? Ze zegt ons meer dan we op het eerste gezicht zouden denken. In de eerste plaats is de invloed van Hegel nog steeds erg groot, zeker bij filosofen die zich richten op de relatie tussen religie en filosofie. Ik denk dan aan Charles Taylor, maar ook aan Slavoj Žižek en Gianni Vattimo, die ieder op hun manier een hegeliaans getint antwoord geven van op de vraag hoe filosofie zich tot een vorm van geopenbaarde religie verhoudt.¹¹ Met de genoemde auteurs is een gesprek vanuit het perspectief van *Wijsgerige Kruimels* vruchtbaar, omdat Kierkegaard - zoals Johan van der Hoeven het ooit treffend onder woorden bracht - de pretentie van Hegel om denken en geloven te verzoenen “in volle kracht op zich heeft laten afkomen en vervolgens als schijn aan de kaak gesteld”.¹² Kierkegaard is niet gewicht voor de hegeliaanse aandring om het godsdienstige in de filosofie te laten opgaan, maar houdt integendeel de plaats open voor een God die iets nieuws kan openbaren. Intussen doet het mij plezier om met dit kenmerkende citaat mijn promotor aan te kunnen roepen. Johan, je hebt je meer dan eens afgevraagd of je wel leerlingen hebt¹³, maar ik kan je verzekeren dat het er meer zijn dan je denkt, en dat juist vanwege jouw manier van begeleiden die socratisch was in de beste zin van dat woord.

Intussen is er vandaag een heel ander debat gaande. In dat

debat is niet Hegels verzoening tussen filosofie en religie het probleem, maar wordt de religie apart gezet als een onwenselijk verschijnsel, dat een bedreiging vormt voor het autonome denken. Geloof in God zou een evolutionaire misvatting zijn, waarvan de werkelijk vrije geest genezen moet worden, aldus Richard Dawkins, die in *The God Delusion* wetenschap voor de ware godsdienst houdt. Ook de Leidse rechtsfilosoof Paul Cliteur verdedigt het seculiere perspectief als de enig begaanbare weg voor onze tijd, een tijd waarin de religie niet van plan blijkt van het toneel te verdwijnen, maar op een onvoorziene manier terugkeert. Pogingen om aan te tonen dat gewelddadige interpretaties van de heilige teksten van jodendom, christendom en islam onjuist zijn beschouwt Cliteur als een naïeve vorm van relativisme, waarin de “integriteit van de tekst geweld wordt aangedaan”.¹⁴

Opvallend aan de benadering van Dawkins en Cliteur is dat zij het religieus-zijn op zichzelf niet als een teken van beschaving beschouwen, maar er eerder een onverdedigbare vorm van barbaarsheid in zien, een dwaalweg waarvan een werkelijk verstandig mens zich al lang bevrijd zou moeten hebben. Als versterking van hun eigen positie benadrukken ze vooral de onbeschaafde en lelijke kanten van de religie, terwijl ze alle verschijnselen die op het tegendeel wijzen afdoen als niet wezenlijk en niet voldoende invloedrijk.¹⁵

Wat valt in dit opzicht van een denker als Kierkegaard te verwachten? Ga ik beweren dat de religieuze levenshouding wel degelijk beschaafd en rationeel is, zodanig dat ze een passende plaats kan krijgen in een filosofisch systeem? Dat zou mij in het spoor van Hegel brengen, en daar wil ik nu juist niet in verder. Of ga ik een verdediging geven van het goed recht van de irrationaliteit van het religieuze - een standpunt dat met Kierkegaard wordt geassocieerd, omdat hij (of liever zijn pseudoniem Johannes de Silentio) in de Abraham die zijn zoon Izaäk probeerde te offeren een held van het geloof zag? Ook die kant wil ik niet op. Mij gaat het erom te laten zien dat een religieus perspectief in de filosofie niet gemist kan worden omdat het de voorwaarde is voor werkelijke innerlijkheid, bezieling en zelfkritiek.¹⁶ Ik hoop dat duidelijk te maken aan de

hand van overwegingen over het leraarschap in relatie tot de zelfverhouding bij Kierkegaard en Levinas.

Deze twee denkers blijken ondanks hun verschillende achtergrond (die van de één was christelijk, die van de ander joods) nogal wat gemeen te hebben. In de eerste plaats delen ze de bewondering voor het denken van Plato dat op het onderwijs van Socrates teruggaat. In die lijn hechten ze beiden veel belang aan de vorming van leerlingen tot zelfstandig denkende en kritische personen. Ze funderen, opmerkelijk genoeg, dat kritisch vermogen op de erkenning van het belang van een innerlijke verhouding tot de waarheid. Ze stellen zich bovendien veel vragen over de manier waarop dit innerlijk ontstaat en verder gevormd wordt. Juist op dit punt geven zij aan verder te willen gaan dan Socrates (en Plato), en dat laatste staat direct in verband met hun verhouding tot de bijbelse geschriften.

6

Kennis is herinnering

Het is niet toevallig dat Socrates een bemiddelende rol heeft in het gesprek tussen Kierkegaard en Levinas dat ik vanmiddag arrangeer. Socrates was niet alleen één van de “maatgevende mensen” uit de wereldgeschiedenis, zoals Karl Jaspers stelde¹⁷; hij is ook het boegbeeld van het humanisme. In zijn voetspoor bevinden zich niet alleen overtuigd seculiere humanisten van het type Cliteur, maar ook humanisten van de levenskunst zoals Joep Dohmen, en een hermeneutisch geïnspireerde humanist als Joachim Duyndam, die onlangs in de oratie bij de aanvaarding van zijn benoeming tot Socrates hoogleraar aan de Universiteit voor Humanistiek Socrates als “eerste humanist” naar voren schoof.¹⁸ Daarnaast is de opvatting dat kennis in wezen op herinnering berust een belangrijk uitgangspunt in het socratisch onderwijs. Kunnen deugd en waarheid geleerd worden? Of hoeven we ze niet te leren, omdat we al deel hebben aan het diepste inzicht in wat deugdelijk en waar is? Moeten we ons wat dit betreft aan Socrates houden? Of is er een ander leren mogelijk en kunnen we verder komen dan Socrates?¹⁹ Voor de auteur van *Wijsgerige Kruiden*²⁰ zijn dit vragen die

met elkaar samenhangen en die hij als bijzonder klemmend beschouwt voor iemand die filosoof wil zijn (of althans schrijver) en tegelijk christen. Dit terwijl ook het christen-zijn zelf voor hem eerder een vraag is dan een zekerheid. Stel dat het niet mogelijk zou zijn om “verder te gaan dan Socrates”? Climacus houdt in *Wijsgerige Kruiden* zijn lezers voor dat het existentieel beleefde christelijk geloof dan geen reële optie is. Het zou als waarheidsaanspraak immers geen schijn van kans maken tegenover een oppermachtige filosofie die de religie verdringt of onherkenbaar in zich opneemt. Als we niet verder kunnen komen dan Socrates, zo redeneert hij, dan zijn we gedwongen halt te houden bij een algemene waarheid, waarin het individu en het ogenblik in filosofisch opzicht betekenisloos moeten blijven. Want het socratisch gesprek is wel een gesprek tussen individuen, maar het is pas mogelijk op basis van de hypothese dat zij reeds deel hebben aan de waarheid, zonder het zelf te weten. Ze ‘weten niet wat ze weten’, om het grammaticaboek nog eens te citeren. Daarmee verliest volgens Kierkegaard niet alleen het ogenblik, maar ook het individu zijn beslissende betekenis, doordat er nooit een nieuw inzicht kan zijn dat het losmaakt van zijn ingebed-zijn in het altijd al bekende weten. Dit gegeven wijst hij aan als een rode draad in de westerse filosofie, die zichtbaar is van Socrates tot Hegel. Herman Dooyeweerd, een andere christelijke filosoof, zou hier misschien het woord ‘grondmotief’ gebruikt hebben.²¹

De al eerder genoemde Slavoj Žižek herkent dit probleem van Kierkegaard als hij in een verder sterk hegeliaans geïnspireerd essay over religie naar voren brengt dat de uiteindelijke keuze zich afspeelt tussen de socratische herinnering en de christelijke herhaling. Het christendom is daardoor niet de godsdienst waarin alles vastligt, maar veeleer de vorm van religie die het mogelijk maakt om telkens opnieuw vanaf het nulpunt aan het leven te beginnen. Het vraagt niet dat wij het ware zelf ontdekken dat eigenlijk al in de diepte van onze eigen ziel verscholen ligt, maar roept integendeel op tot de volledige vernieuwing van onszelf.²²

Vooruitlopend op het vervolg wijs ik er alvast op dat ook de

Frans-Joodse denker Emmanuel Levinas (1906-1995) zich verzette tegen de idee van kennis als herinnering aan een wijsheid die al in de ziel aanwezig is.²³ Net als Kierkegaard signaleert hij het gevaar dat de eeuwigheid dan gaat heersen over het individu en het ogenblik. Tegenover die participatie-opvatting van waarheid stelt Levinas met een polemische geste een filosofie die zich oriënteert op de religieuze transcendentie-ervaring zoals hij die in het jodendom aantreft.²⁴ Ik kom hier later op terug, maar kijk nu eerst naar de rol die Socrates bij Kierkegaard vervult.

Socrates bij Kierkegaard: de leraar die niet gevolgd wil worden

Wat boeide Kierkegaard aan Socrates? In de eerste plaats het feit dat Socrates een voortreffelijke leraar was. Vooral vanwege zijn ironie, die Kierkegaard als een “onmisbaar afbijtmiddel” beschouwt. Ironie heeft voor het menselijk leven dezelfde rol als twijfel voor de filosofie - die gedachte is als stelling te vinden in Kierkegaards proefschrift dat zowel over Socrates als over ironie gaat.²⁵ Net als filosofische sceptis en profetie kan de ironie ons losmaken van het bestaande, en afstand scheppen tot de wereld waaraan we vast zitten. De ironicus is een onmisbare leraar omdat hij de leerling tot zelfkennis bevrijdt, door hem *het niets* te laten zien van de werkelijkheid en onze eigen (vermeende) kennis.

Op andere momenten, zoals in het *Afsluitend Onwetenschappelijk Naschrift*, vraagt Kierkegaard/Climacus zich af wat voor type leraar Socrates nu eigenlijk geweest is.²⁶ In dit uit de hand gelopen postscriptum bij *Wijsgerige Kruimels* wordt een ingang tot de subjectiviteit gezocht. Wie ben ik zelf, en hoe kan ik in waarheid een verhouding tot mezelf krijgen? In dat kader komt ook Socrates' leraarschap aan de orde. Was hij eigenlijk wel een echte leraar? Hij kon toch zijn leerlingen niet iets leren dat ze zelf ook niet al wisten? Gaandeweg ontdekt Kierkegaard/Climacus hier dat Socrates zijn leerlingen een ander type waarheid leerde dan in het denken van de sofisten of van Parmenides gebruikelijk was, omdat het een waarheid betreft die *innerlijk* is.

“Innerlijk” is misschien een wat verwarrende term, evenals de term “subjectief”, die Kierkegaard ook met waarheid verbindt. Wat betekent deze subjectieve of innerlijke waarheid? In elk geval niet dat alles relatief is. Eerder gaat het om een waarheid die existentieel is, in die zin dat de mens die kent zich met de gevonden waarheid verbindt, uiteindelijk zelfs met de volle inzet van zijn/haar persoon. Socrates' combinatie van ironie en sceptis wordt nu de basis voor het inzicht dat waarheid er niet zomaar is, maar dat ze, om werkelijk waarheid te kunnen zijn, een verhouding tot mij als existierende persoon nodig heeft.²⁷

Kierkegaard/Climacus wijst er met merkbaar plezier op dat Socrates' uiterlijk hem buitengewoon behulpzaam was om dit doel te bereiken. Als we Xenophon moeten geloven was Socrates immers niet bepaald een schoonheid: met klompen van voeten en grote bulten op zijn voorhoofd was hij het prototype van een onbetrouwbaar sujet.²⁸ Toch was hij juist als leraar heel tevreden met dat uiterlijk, want een onaantrekkelijke docent staat op grotere afstand van zijn leerling. Ook door zijn uiterlijk doorbrak Socrates de mimetische verhouding, en gaf hij zijn leerling de ruimte om terug te gaan naar zijn eigen innerlijk.

Verder dan Socrates?

Voor Kierkegaard/Climacus is duidelijk dat Socrates ons in zijn leraarschap naar een grens brengt. Tegelijkertijd speelt hij steeds met een andere gedachte die zich onweerstaanbaar aan hem opdringt, namelijk: kun je verder gaan dan deze grens? Kunnen we ooit verder komen dan Socrates? Sterker nog: kunnen we tegelijk leerlingen zijn van Socrates en verder komen dan hij? Het boek *Wijsgerige Kruimels*, dat samen met Kierkegaards *Het begrip angst* in juni 1844 in de boekhandels van Kopenhagen lag, was in zijn geheel gewijd aan het onderzoek van deze mogelijkheid. Maar in *Wijsgerige Kruimels* slaagde Kierkegaard er niet in om tot een conclusie te komen - vandaar dat er een *Naschrift* moest volgen, dat overigens, heel typerend, evenmin met een conclusie kon

worden afgerond. Uit het slot van *Wijsgerige Kruiden* blijkt bovendien dat Johannes Climacus het “verder gaan dan Socrates” eerder als een waagstuk beschouwde dan als een uitgemaakte zaak. Voor dit waagstuk blijken volkomen nieuwe uitgangspunten nodig te zijn, die vreemd zijn aan de filosofie. Ze hebben met het kenniswerktuig (of ‘orgaan’) van het geloof en met de betekenis van het ogenblik te maken. “Verder gaan dan Socrates” is voor Kierkegaard in zeker opzicht een vorm van breken met de meester. Maar het is Socrates zelf die hem daartoe inspireert. Wie verder gaat dan Socrates moet in elk geval iets *anders* naar voren brengen dan hij. Want, zo staat aan het einde van *Wijsgerige Kruiden* te lezen: “verder gaan dan Socrates, terwijl men toch op de keper beschouwd hetzelfde zegt als hij, alleen niet zo goed, dat is in ieder geval niet socraatisch.”²⁹

8

“Verder gaan dan Socrates” staat voor Kierkegaard/Climacus in direct verband met de vraag of christelijk denken mogelijk is. Vier zaken worden genoemd die daarbij een rol spelen: het geloof, het zondebewustzijn, de beslissing in het ogenblik en de verschijning op het toneel van een nieuwe leraar, die een “god in de tijd” moet zijn. Het verlangen verder te gaan dan Socrates brengt Climacus daarnaast onvermijdelijk tot een impasse, die te maken heeft met het schijnbaar onoverbrugbare verschil tussen de ene leraar (Socrates) en de andere (Christus).³⁰ Socrates treedt in *Wijsgerige Kruiden* op als de leraar in het menselijke, degene die - om met Martha Nussbaum te spreken - onze humaniteit in cultuur kan brengen. De leraar van het evangelie blijkt een leraar te zijn in het niet-meer menselijke. Je zou je kunnen afvragen waarom we ook die laatste leraar nodig hebben. Voor het antwoord op die vraag keert Kierkegaard met Climacus terug naar het punt waar ik vanmiddag begon. In hoeverre kan de waarheid geleerd worden? Hij vertaalt die vraag dan als volgt: wat zijn eigenlijk de voorwaarden die nodig zijn om tot waarheid en tot een waarachtig leven te komen? En dan blijkt er één mogelijkheid te zijn die Socrates en Plato niet voldoende hebben doordacht. Want stel dat je de waarheid niet eens zou willen gaan zoeken en dat je je om zo te

zegen volkomen *buiten* de waarheid zou bevinden? Je zou dan niet eens weten *dat* je iets zou moeten zoeken, laat staan dat je zou weten *waar* je het zoeken moest. Kierkegaard luidt die troosteloze toestand aan met het woord ‘geesteloosheid’.

In zo’n geval, zegt hij, is het effect van de confrontatie met een leraar heel anders dan in het socraatse gesprek. Voor de toestand van geesteloosheid is de leraar meer dan slechts een aanleiding om op een waarheid te stuiten die je in feite al in je had. Hij is dan ook de oorzaak van het feit dat de leerling hoe dan ook in staat is zich naar de waarheid te keren. Zo wordt de ware leraar bij Kierkegaard niet alleen aanleiding, maar ook *schepper*: hij schept in de geestloze, troosteloze mens iets nieuws, namelijk de ontvangstruimte die nodig is om waarheid te kunnen vernemen.³¹

Onderwijs, ongemak en bezieling

Als hij dit ontdekt heeft, doet Kierkegaard wat u en ik ook zouden willen doen: hij roept zichzelf tot de orde. Het lijkt erop, zegt hij, dat we hier geen leersituatie in de gewone zin van het woord hebben. Je kunt dit geen onderwijs noemen, want onderwijs gaat ervan uit dat de voorwaarden voor het leren al aanwezig zijn. De paradox waar het schrijven van *Wijsgerige Kruiden* Kierkegaard naartoe brengt benoem ik hier als het ongemak van onderwijs: de ontdekking dat onderwijs zijn conditie vindt in een situatie die juist niet meer als gewoon onderwijs kan worden omschreven. Het is een ongemak dat tegelijk voor bezieling zorgt.

Wat de mogelijkheid de waarheid te leren betreft, maakt Kierkegaard duidelijk dat het leraarschap van Socrates betrekking heeft op menselijke verhoudingen. Hier gaat het om het vermogen van mensen om met elkaar over waarheid te communiceren. Voor een humanist als Cliteur is dat een pre: nu blijven we gevrijwaard van een vorm van goddelijke autoriteit die de autonomie in gevaar brengt. Maar Kierkegaard ziet hier een ander probleem: wanneer we ons tot het socraatse leren zouden beperken, en waarheid zouden

opsluiten in het alleen maar menselijke gebied, zonder de verwijzing naar een verlossend en vernieuwend handelen van God, dan zou communicatie wel eens een klemmend contract kunnen worden.³² Socrates krijgt daarom de ereplaats van de hoogste leraar in het menselijke gebied.³³ Die kwalificatie alleen al suggereert dat er volgens Kierkegaard/Climacus nog een ander leren mogelijk is. Daarbij denkt hij aan de mogelijkheid filosofisch en existentieel te leren van iemand die mens is, en tegelijk geen mens; iemand die tegelijk een representant is van het menselijke en het niet-meer-of-meer-dan-menselijke. Dat ongemakkelijke en tegelijk paradoxale exces van menselijkheid vindt hij in Christus, de evangelische gestalte van de leraar die tegelijkertijd mens en verlosser is. Het is een gestalte die hij alleen denken kan als hij hem contrasteert met Socrates; maar hij denkt hem zonder van Socrates afscheid te nemen.³⁴ Christus is voor Kierkegaard/Climacus het teken van de waarheid die zich zowel buiten als in de menselijke ziel bevindt: een waarheid die van buiten af verkondigd moet worden, omdat hij niet vanzelf bij ons naar boven borrelt. Of om Kierkegaards woorden te gebruiken in een passage waar hij herhaaldelijk naar één van de brieven van Paulus verwijst: omdat hij “niet bij ons is opgekomen”.³⁵

Het exces van het menselijke

Voor Kierkegaard was het resultaat van de vergelijking tussen Socrates en Christus dat er behalve het socratische onderwijs, waarin de reeds in ons aanwezige humaniteit verder gecultiveerd wordt, ook zoiets nodig is als het exces van het humane, de overmaat van het menselijke. Dit is het gebied waar het menselijke in aanraking komt met wat we niet-meer-menselijk moeten noemen, of misschien zelfs onmenselijk. De éne leraar, Socrates, leert ons hoe we mens kunnen worden. De ander, Christus, leert ons dat menselijkheid het meer-dan-menselijke nodig heeft. Dit meer-dan-menselijke is tegelijk het *niet-meer-menselijke*. Christus is daarom geen gewone leraar. Terecht merkte de joodse filosoof Rosenzweig in één van zijn eerste artikelen op - misschien wel in navolging van Kierkegaard - dat de christelijke theologen die Jezus van

Nazareth als een gewone leraar van de mensheid begonnen te beschouwen de eigen aard van hun geloof niet meer begrepen, omdat ze een einde maakten aan de specifiek christelijke manier om het wonder een plaats te geven.³⁶ Ook voor Kierkegaard is Christus niet zomaar een leraar: hij is de eenmalige leraar, die een verbinding tot stand brengt tussen het menselijke en God. Hij laat zien wat er gebeurt wanneer het woord God valt, in het leven en in de filosofie.³⁷ Kierkegaard ontdekt hier het ogenblik dat beslissende invloed heeft, omdat wij mensen door tussenkomst van Christus ons heden kunnen verbinden met iets dat dat wij niet zijn: het eeuwige, of de eeuwigheid. In dit beslissende moment dient zich tegelijkertijd een risico voor het denken aan. Is het wel mogelijk zich zo ongestraft in te laten met het exces van het menselijke? Heeft degene die deze stap waagt het terrein van de filosofie en de mogelijkheid tot kritiek misschien al ongemerkt verlaten? Die kwestie brengt me naar de filosofie van Levinas.

Als God ons in gedachten komt

Wat gebeurt er in de filosofie en in het denken als het woord ‘God’ valt? Op deze vraag kwam Emmanuel Levinas (1906-1995) voortdurend terug. Als filosoof die in Frankrijk leefde en verder werkte in de fenomenologische richting, richtte hij zich na de Tweede Wereldoorlog bewuster op de joodse geloofs- en ervaringswereld die hij van jongs af had meegekregen, in de verwachting dat de filosofie hierdoor zou kunnen worden vernieuwd. Ondanks alle verschillen zijn er veel parallellen aan te wijzen tussen Kierkegaard en Levinas. Ik beperk me nu tot het signaleren van die overeenkomsten die met de thema’s onderwijs en innerlijkheid te maken hebben; om met behulp van Levinas, weer iets verder te komen dan Kierkegaard. Dat heeft vooral te maken met een opdracht die in het denken van Levinas heel wezenlijk is en wat mij betreft model zou kunnen staan voor christelijke filosofie. De idee God beschouwt hij als een gedachte die eigenlijk niet bij het menselijke denken hoort, maar die ons, als het ware, van buitenaf invalt.

Wat is er aan de hand als God ons in gedachten komt?³⁸

Allereerst vallen de brisante beelden op die Levinas voor deze situatie gebruikt. Dat wat door de “idee” God wordt aangeduid is even paradoxaal als ondenkbaar. *Hoort* deze idee dan eigenlijk wel bij de filosofie? Met de geschiedenis van de wijsbegeerte als illustratiemateriaal laat Levinas zien dat dit tegelijkertijd wel en niet het geval is. Wel: omdat we niet kunnen ontkennen dat er van Aristoteles tot Spinoza, van Plato tot Hegel, Nietzsche en Heidegger over God gesproken wordt in de filosofie. En toch ook weer niet: het genoemde woord lijkt resistent te zijn tegen inlijving in het filosofische vertoog. Men hoort het er wel klinken, maar het hoort er nooit werkelijk bij.

God als explosie van het denken

In *God en de filosofie* gaat Levinas dieper op deze vragen in. Het is een tekst die hij als lezing heeft voorgedragen op een symposium ter gelegenheid van het eredoctoraat dat hem door de Leidse Universiteit werd verleend. De titel verwijst naar zijn verlangen de twee termen die hij verbinden wil (‘God’ en ‘filosofie’) ook uit elkaar te houden. In de lezing komt Levinas er telkens op terug dat we ‘God’ en de filosofie, of het denken onmogelijk tot elkaar kunnen herleiden, maar dat ze evenmin los van elkaar kunnen worden gezien. In de filosofie binnengebracht is het woord ‘God’ een explosief dat het in zichzelf gekeerde denken naar buiten drijft. Maar een filosofie die niet probeert dat effect van het woord God te doordenken en de echo’s ervan in zich op te nemen, is de naam filosofie niet waard. Niet het noemen van het woord God maakt de filosofie irrationeel, maar het uitsluiten ervan. Wanneer denken zich beperkt tot het niveau van het universele weten en de universele moraal, zal het nooit op verandering kunnen aandringen en blijft het in zichzelf verstrikt.³⁹ Levinas spreekt in dit verband van de ‘rationaliteit van de transcendentie’: het doorvragen achter de rationaliteit dat het mogelijk maakt zicht te krijgen op dat wat filosofie en wetenschap bezielt en motiveert in hun streven naar rationaliteit.⁴⁰ Theo de Boer merkt in dit verband op dat alleen een redelijkheid die beide doet: denken en ethisch waakzaam zijn, de naam van rationaliteit verdient.⁴¹

Een belangrijk middel in Levinas’ filosofie is de concretisering. Dit aan de fenomenologie ontleende procedé past hij ook toe op het denken over God. Onophoudelijk stelt hij de vraag welke concrete en alledaagse werkelijk zou kunnen beantwoorden aan het woord ‘God’, dat controversieel is en tegelijkertijd vertrouwd; en dat in één slag vertrouwen en wantrouwen, hoop en vertwijfeling, liefde en woede in ons oproept. Eén van de omschrijvingen die hij in dit verband oppert is de sociale. Is het mogelijk en gepast, zo vraagt hij zich af, om deze referent ‘God’, die zich nooit laat vastleggen, te vertalen in de sociale termen van de verantwoordelijkheid voor de andere mens?⁴² Ook in die verantwoordelijkheid treffen we immers een oneindigheidsbeginsel aan dat de gewone sociale verhoudingen kan omkeren en zodoende analoog is aan de werking van het woord ‘God’ in de dagelijkse taal. Zowel de relatie tot God als de ervaring van verantwoordelijkheid leggen de betekenis van transcendentie voor ons uit. Samen geven ze het beeld van een denken dat “meer denkt dan het denkt”.⁴³

Onderwijs en asymmetrie

Meer kunnen denken dan je zelf denkt; meer kunnen weten dan je weet: dat motief keert ook terug in Levinas’ beschouwingen over onderwijs. Net als Kierkegaard gaat hij dan terug naar Socrates en Plato. Door het onderwijs van Socrates kwam Plato tot de ontdekking dat denken of filosoferen meer is dan een louter innerlijke kwestie. Filosofie is geen zijgend gesprek van de ziel met zichzelf, maar een dialoog met iemand anders, ongelijk aan jouzelf. Deze ongelijkheid komt nog scherper in beeld als we horen dat Socrates bereid is te luisteren naar zijn geweten of innerlijke stem; een gehoorzaamheid die er volgens Levinas op wijst dat hij beseft onder de aanspraak te staan van iets dat hoger is dan hijzelf.⁴⁴ Plato blijkt gehecht te zijn aan het patroon van de asymmetrie: bij hem is niet gelijkheid, maar ongelijkheid een voorwaarde voor het ware spreken.⁴⁵ Met andere woorden: waarheid is meer dan het product van wat we als mensen gemeenschappelijk en als gelijken als waar inzien. Waarheid impliceert een hoogteverschil en een ongelijkheid. En Levinas

stemt met Plato in, dat deze ongelijkheid de waarheid pas mogelijk maakt.⁴⁶

Er is een verband tussen deze opvatting van filosofie als dialoog en de mogelijkheid van het leren die ik hiervoor naar aanleiding van Kierkegaard besprak. Want uit het voorafgaande volgt dat alleen het absoluut vreemde mij iets kan leren. Alleen de vreemde stem in de dialoog kan richting geven aan een innerlijk dat anders alleen met zijn eigen beelden, mogelijke drogbeelden en schimmenspel wordt geconfronteerd.⁴⁷ En alleen de ander kan mij absoluut vreemd zijn, omdat alleen hij/zij echt vrij is ten opzichte van mij. Levinas gebruikt in dit verband dikwijls het woord meesterschap (*maîtrise*)⁴⁸, en het gesproken woord - het gaat in deze paragrafen immers over taal en over spreken - noemt hij “magistraal”.⁴⁹

Op één vraag wordt het antwoord niet gegeven en dat is de vraag naar de inhoud van het onderwijs. Wat wordt er eigenlijk onderwezen door het woord dat Levinas ‘magistraal’ noemt? Wat *wordt* er gezegd en wordt er eigenlijk wel iets van belang gezegd? Dat laatste is inderdaad de vraag. Levinas schrijft veel over de impact van het spreken, maar laat de inhoud onbepaald. Alle aandacht gaat uit naar het feit van het onderwijs zelf, het primaire onderwijs, dat alle andere onderwijs pas mogelijk maakt.⁵⁰

Afscheid van de maieutiek

Twee thema's die we bij Kierkegaard tegenkwamen duiken bij Levinas weer op. *Ten eerste*: Net als Kierkegaard neemt Levinas afscheid van de maieutische idee van onderwijs. Hij legt de nadruk op een even fundamenteel als verstorend inzicht dat van buiten moet komen om werkelijk kritisch te kunnen zijn. Daarom deelt Levinas met Kierkegaard het verlangen om verder te gaan dan Socrates. Hij richt zich daarbij op een subjectiviteit die tegelijkertijd erkend wordt in haar innerlijkheid én een bepalende oriëntatie en bezieling ontleent aan wat buiten haarzelf is; de exterioriteit.⁵¹ Roger Burggraeve liet in een recent artikel zien dat het niet juist is om Levinas' beweging van

transcendentie op te vatten als een wegtrekken uit of ontkennen van de innerlijkheid. Eerder is het omgekeerd: de mogelijkheid van een transcenderende relatie tot wat zich radicaal buiten het subject bevindt verdiept de innerlijkheid tot voorbij de grenzen van zijn autonomie.⁵²

Een *tweede* parallel tussen Levinas en Kierkegaard is het denken van Levinas over de leraar in verband met deze innerlijkheid. Terwijl Kierkegaard met het oog hierop een vergelijking maakte tussen Socrates en Christus, zien we bij Levinas dat het leraarschap zelf messiaanse trekken krijgt. Wanneer de ander het woord neemt, treedt hij op als een meester die de besloten innerlijkheid van het zelf kan openbreken naar een onbekende toekomst. Maar ook het omgekeerde is het geval: de Messias verschijnt met name in de gestalte van een leraar. Levinas maakt dit op uit het feit dat de namen die in de rabbijnse traditie aan de Messias zijn gegeven - Silo, Jino en Chanina - ⁵³ stuk voor stuk namen van leraren blijken te zijn. Iedere naam wijst op een bepaald type onderwijs: bij Silo gaat het om vrede; de naam Jino duidt op onderwijs in gerechtigheid. Deze messiaanse leraar onderwijst dat we ons het messiaanse vreedelijk (of, om met Giorgio Agamben te spreken, “the coming community”) niet moeten voorstellen als een glorieus tijdperk dat zomaar aanbreekt. Het komen gaat niet buiten onze inspanningen om: menselijke verwachting en menselijk werk zijn broodnodig.⁵⁴ Chanina, de derde naam voor Messias, verwijst naar mededogen en liefde; deze naam is het teken van een onderwijs dat niet alleen een vorm van kritisch oordelen is. Naast kritiek horen liefde en mededogen bij de messiaanse vervulling.⁵⁵ Levinas wijst erop dat dit alles ter sprake komt vanuit de maatgevende horizon van het onderwijs. Denken aan de messiaanse tijd brengt ons niet in een mystieke sfeer, en het blijft ook op afstand van dat wat wij ‘spiritualiteit’ plegen te noemen. Telkens weer gaat het om nuchtere en ontzuisterende kennis, die aanleiding kan geven tot zelfkritiek en tot een concrete inzet.

Voorbij de leraar: troost en de waarde van het individu

De leraar maakt het in Levinas' ogen mogelijk om te breken. Er kan gebroken worden met valse beelden van de werkelijkheid, en met valse beelden van wie God is en wie ik zelf ben.⁵⁶ In

de *Messiaanse Teksten* maakt hij duidelijk dat het onderricht van de leraar een oriëntatie heeft die niet alleen op het eigen zelfinzicht of de zelf-verhouding is gericht, maar vooral op het herstel van de geperverteerde verhoudingen waarin we leven. Er is geen gerechtigheid, maar wat ons te doen staat is gerechtigheid najagen. Er is geen vrede, maar wat we moeten doen is vrede zoeken. Gaat dat ons iets kosten? Dat is goed mogelijk, zeker als de leraarsgestalte van de Messias centraal blijft staan. Maar van achter deze figuur duikt in de rabbijnse traditie ook nog een andere gestalte van de Messias op die de naam Menachem (trooster) draagt. De naam Trooster verwijst voor Levinas naar de belofte dat het werk aan herstel van vrede en gerechtigheid niet de laatste horizon is. In de zorg om het geheel van de goede verhoudingen draait het ook om het individu, om ieder van ons. Daarom mag het werken aan dit herstel nooit ten koste gaan van individuen, en is zorg voor het individu altijd de moeite waard, alle kopzorgen om een onrustbarend groeiende wereldbevolking ten spijt. Voor mij is het veelzeggend dat Levinas deze zorg onderbrengt in het religieuze gebied. Hij beschouwt haar als rationeel nooit helemaal te verantwoorden en juist daardoor van groot belang voor de uiteindelijke oriëntatie van de ethiek.⁵⁷

Vijf concluderende punten over christelijke filosofie, onderwijs en innerlijkheid

1. Christelijke filosofie kan van Kierkegaard leren qua methode: het heeft zin om lang en intensief te luisteren naar wat anderen naar voren brengen, in dit geval over waarheid en subjectiviteit.⁵⁸ Kierkegaards verhouding tot Socrates kan ons iets leren, want zijn bewondering voor deze leraar blijft niet kritiekloos, en onttaardt evenmin in mimetische rivaliteit. Integendeel, juist zoals Socrates het graag gewenst zou hebben, leidt ze tot een diep en eerlijk inzicht in de eigen positie wat betreft waarheid en subjectiviteit.
2. Christelijke filosofie kan van Levinas leren in de bereidheid religieuze inhoud verregaand om te zetten naar de taal van de Griekse filosofie, dat wil zeggen de taal van de algemene redelijkheid. Te vertalen waar de bron ligt van haar uiteindelijke

hoop en inspiratie, zonder het eigene van die inspiratie te verliezen. Voor dat laatste is nodig een constante aandacht voor het eigene van filosofie, tegenover de andere bron, die van de christelijke traditie, die zelf weer wortels heeft in het joodse leren. Daarnaast verdient de overeenkomst en het verschil met de islam meer aandacht.⁵⁹ Het denken van Levinas, met zijn aandacht voor het onderricht en zijn bereidheid de ethische en intellectuele betekenis van de religie bloot te leggen, lijkt daarvoor een goed aanknopingspunt te zijn.

3. De praktijk. In deze oratie heb ik aansluiting gezocht bij de praxis van het onderwijs. Onderwijs is er, om met Martha Nussbaum te spreken, niet voor de winst. Het denken van Kierkegaard en Levinas over onderwijs, in het spoor van Socrates, laat daarover geen twijfel bestaan. In onderwijs gaat het om weinig spectaculaire zaken als aandacht voor het vermogen zelfstandig te denken, de attitude van een zich kritisch te verhouden tot lesstof en traditie, om zo in de eigen tijd, die noodzakelijk een andere is dan de tijd van de docent, inzicht te krijgen in de betekenis van centrale waarden. Als het goed is voedt het universitaire onderwijs deze attitude. Voor het onderwijs in de christelijke filosofie komt daar nog iets bij, dat ik, met Kierkegaard, benoem als het “verder gaan dan Socrates”, en, met Levinas, als het messiaanse leren: het besef dat elk eigen onderzoek naar waarden onder de kritiek staat van een onderwijs van buiten, waaraan we moeten worden *herinnerd*, omdat het niet in ons eigen hart wil opkomen.

4. Het onderstrepen van het belang van dit type onderwijs kan niet zonder een idee van innerlijkheid. Als onderwijs moet leiden tot het cultiveren van humaniteit, dan kun je niet heen om de articulatie van de dimensie van innerlijkheid of ziel. Dit is de dimensie waarin elk mens voor zich een eigen wereld is, op grond waarvan hij of zij tot een betekenisvolle verhouding tot zichzelf kan komen.⁶⁰ De Amerikaanse schrijfster Marilynne Robinson wijst er terecht op dat onze tijd gekenmerkt wordt door een afkeer van innerlijkheid, die zij karakteriseert als ‘absence of mind’.⁶¹ De notie innerlijkheid, gekoppeld aan zelfverhouding staat momenteel in

veel opzichten onder druk; ik denk nu vooral aan de invloed van de cognitieve neurowetenschap die in de vorm van ‘breinboeken’ breed wordt uitgemeten. Het is de taak van de filosofie en a fortiori de christelijke filosofie om de betekenis van innerlijkheid opnieuw te articuleren en daarbij een verband te leggen met het oude wijsgerige begrip “ziel”. Ik sluit in dit opzicht graag aan bij wat mijn voorganger Gerrit Glas en mijn collega Gerard Visser hierover geschreven hebben.⁶² De rondgang van vanmiddag langs innerlijkheid en onderwijs bij Socrates, Kierkegaard en Levinas heeft hoop ik duidelijk gemaakt welke bijdrage de christelijke filosofie zou kunnen leveren, in samenspraak met het joodse denken en de humanistische traditie. Mijns inziens gaat het daarbij vooral om het besef van een ruimte in het zelf, die ontstaat wanneer daar plaats gegeven wordt aan wat niet uit het eigen innerlijk opkomt.

5. Tenslotte is er de poëzie. Als ik me de afgelopen jaren met deze thematiek bezig hield, schoot me dikwijls een gedicht van Vasalis te binnen⁶³. Het gaat zo:

In de oudste lagen van mijn ziel
waar hij van stenen is gemaakt
bloeit als een gaaf, ontkleurd fossiel
de stenen bloem van uw gelaat.

Ik kan mij niet van u bevrijden
er bloeit niets in mijn steen dan gij.
De oude weelden zijn voorbij
maar niets kan mij meer van u scheiden.

Hier is sprake van iemand die in haar ziel iets aantreft dat meer is dan die ziel zelf, een ‘iets’ dat de trekken heeft van een gelaat en dat de ziel zowel naar buiten als naar vroeger verwijst. Ze slaagt er niet in zich daarvan te bevrijden. Dat onvermogen is tegelijk een bron van geluk: want het zorgt ervoor dat ze van dat ene ‘niet gescheiden’ kan worden. Maar het blijft ongelijk aan haarzelf, in de vorm van een fossiel dat bloeit, in wat zij de “oudste lagen van mijn ziel” noemt. Het is zelfs het enige dat

daar tot bloeien komt. De niet-bevrijde wordt aan het bloeien gebracht als ze inziet wat hier gaande is. Het besef dat er iets haakt, dat je op iets vreemds stoot dat zich tot jouw verrassing al bevindt in je intiemste zelf, het kan zowel pijnlijk als bevrijdend zijn. Misschien wordt op zulke momenten de ziel geboren; en wordt ze pas werkelijk ziende door die pijn.⁶⁴

Dankwoorden

Tenslotte nog een aantal dankwoorden. Een ritueel, maar zoals alle goede rituelen beslist geen lege formaliteit. Niet alle namen zal ik noemen, sommigen heb ik al genoemd door ze in het voorafgaande instemmend te citeren.⁶⁵

Ik dank de Universiteit Leiden en in het bijzonder de Faculteit Geesteswetenschappen, in de persoon van de decaan Wim van den Doel voor de inspanningen die ertoe geleid hebben dat de leerstoel Christelijke Filosofie kon worden gecontinueerd in een voor het instituut van de bijzondere leerstoelen bepaald ongunstig tij. Desondanks hoop ik op een vruchtbare samenwerking in de komende jaren.

De Stichting voor Christelijke Filosofie dank ik in de personen van professor Jan van Bommel, voorzitter van het Curatorium en Ab Berger, voorzitter van het bestuur, voor het in mij gestelde vertrouwen. Daarnaast wil ik in de persoon van Hillie van de Streek het bureau van de Stichting voor Christelijke Filosofie danken voor alle adequate praktische ondersteuning in de afgelopen tijd. Het doet mij plezier dat veel collega-hoogleraren van de Stichting hier vanmiddag aanwezig zijn; hen dank ik voor de hartelijke manier waarop ze mij het afgelopen jaar in hun midden hebben ontvangen.

De leden van het Curatorium van mijn leerstoel dank ik in de persoon van de secretaris, professor Gerard Nienhuis, voor hun waardevolle adviezen. Dit geldt in het bijzonder mijn voorganger, professor Gerrit Glas. Hij heeft, met de voor hen kenmerkende combinatie van elan en volharding, bijna twintig jaar op deze leerstoel volgemaakt. Alleen al wat het getal betreft, Gerrit, zal ik altijd in je schaduw staan. Maar ik weet inmiddels dat deze positie draaglijk voor mij is, want in

de gesprekken die wij voerden over het werk in Leiden heb je Socrates' rol op je genomen en mij duidelijk gemaakt dat ik het vooral op mijn eigen manier moest doen.

Allebei verwachten wij veel van de inbreng van Levinas en Kierkegaard als gesprekspartners voor de beoefening van christelijke filosofie in de lijn die door Dooyeweerd en Vollenhoven is uitgezet en deze verwantschap tussen ons zal in de toekomst zeker garant staan voor continuïteit in deze leerstoel, ook al gaat die nu verder onder de naam 'christelijke filosofie'.

Het doet me plezier hier collega's en studenten van de Protestantse Theologische Universiteit (in de wandeling PThU) aanwezig te zien. Ik wil jullie danken voor de manier waarop jullie mijn theologisch inzicht hebben gevormd in de afgelopen tijd. In de omgang met jullie heb ik geleerd dat theologie, zowel in de academie als daarbuiten, een boeiend en uitermate spannend vak is, en dat de wisselwerking met theologie de filosofie nieuwe wegen kan wijzen.

Het College van Bestuur van de PThU dank ik voor de bereidheid mee te denken over de voorwaarden waaronder ik de aanstelling in Leiden zou kunnen combineren met mijn werk als universitair docent filosofie in Kampen. Ik hoop dat er in de nabije toekomst nog meer verbindinglijnen zullen ontstaan tussen de PThU en de Stichting Christelijke Filosofie. Helaas moest ik door het aanvaarden van deze benoeming afscheid nemen van ArtEZ Hogeschool voor de Kunsten in Zwolle. Dat was niet gemakkelijk, want aan de omgang met collega's en studenten van ArtEZ heb ik erg veel plezier beleefd. In het kunstonderwijs heb ik geleerd hoe lastig het is iets te zeggen over de verhouding van beeld en betekenis. Dat ik daar toch iets van begrepen heb is te danken aan de urenlange, zeer verrassende gesprekken met jullie en op onverwachte momenten kan ik het zelfs weer overdragen aan anderen.

Beste collega's van het Instituut Wijsbegeerte, u hebt mij sinds mijn aanstelling vorig jaar een bijzonder zachte landing in uw midden bezorgd. Dat is te danken aan de prettige en positieve sfeer aan het Instituut, die door allen gedragen

wordt. Toch noem ik hier enkele personen in het bijzonder. Mijn eerste kennismaking met het Instituut vond plaats in de vorm van een korte wandeling naar het kerstdiner van 2010, door een dik pak sneeuw, onder de bezielende leiding van Lies Klumper. Een symbolische gebeurtenis, want in de maanden daarna - toen er al lang geen sneeuw meer lag - heeft Lies me dikwijls even trefzeker de weg gewezen, zodat ik me vrijwel nooit verloren heb gevoeld in de nieuwe omgeving. Dank ook aan mijn kamergenoot Bert Bos en aan Edith Brugmans, bijzonder hoogleraar vanwege de Stichting Thomas More, voor de gezellige én zinnige gesprekken bij het komen en gaan. Met Gerard Visser deel ik de interesse voor cultuurfilosofie en fenomenologie; wat inmiddels heeft geleid tot gastoptredens van hem in de collegeserie over Levinas en Heidegger die ik het afgelopen semester mocht verzorgen. De studenten hebben ervan genoten en ikzelf niet minder.

Dat brengt me bij de studenten. Om u en om het onderwijs is het hier allemaal begonnen, al doen universiteiten soms wel erg hun best dat verborgen te houden. En gelukkig mochten wij ook al beginnen. Het was voor mij een begin dat in veel opzichten smaakt naar meer. Ook al omdat het onderwijs vanuit deze bijzondere leerstoel in principe bestemd is voor alle studenten van de universiteit Leiden. Maar zoals iedereen wel weet: voor je het weet glijdt het woordje "alle" af in de richting van een wat ongearticuleerde verzameling. Je weet niet meer wie er precies in worden aangeduid. Om die reden ben ik dankbaar voor het persoonlijke contact dat in de afgelopen tijd is ontstaan met een aantal christelijke studentenverenigingen, en met de aanwezigheid van hun delegaties vanmiddag.

Tenslotte mijn naaste familie. Lieve Evelyn en Rosa, jullie onderbrekingen van je moeders filosofische razernij zijn en waren hartverwarmend. Lieve Bob, ik dank je voor alle manieren waarop je mij, zo lang we elkaar kennen, de grens van het zeggbare hebt getoond.

Aan die grens gekomen eindig ik met drie woorden die Johann Sebastian Bach zo dikwijls onder een voltooid werk heeft geschreven: *Soli Deo Gloria* - alleen aan God de lof.

Literatuur

- Agamben, G. (1993). *The Coming Community*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Boer de, Th. (1997). *The Rationality of Transcendence, Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Amsterdam: J.C. Gieben.
- Boter, G.J. (1988). Meno 82c2-3. In: *Phronesis* 1988, Vol. XXXIII/2, 208-215.
- Burggraevae, R. (2008). Affected by the Face of the Other. The Levinasian Movement from the exteriority to the interiority of the Infinite. In: I. Kajon, E. Baccharini, F. Brezzi, J. Hansel (eds). *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy*. Firenze: La Giuntina 2008, 273-307.
- Bluck, R.S. (1961). *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cliteur, P. (2010). *The Secular Outlook. In Defense of Moral and Political Secularism*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Dooyeweerd, H. (1957). *A New Critique of Theoretical Thought*. Amsterdam: Paris.
- Dort-Slijper van, M.K., W.G. Klooster en H.J.H. Luijck (1976). *Je weet niet wat je weet, Moderne taalkunde voor het eerste leerjaar mavo, havo en vwo*. Culemborg: Educaboek.
- Dohmen, J. (2007). *Tegen de onverschilligheid. Pleidooi voor een moderne levenskunst*. Amsterdam: Ambo.
- Duyndam, J. (2011). *De liefde van Alcestis. Over relationele weerbaarheid en hermeneutische levensbeschouwing*. Amsterdam: Humanistics University Press.
- Eekhout, J. (z.j.). *Leven en daden van Pastoor Poncke van Damme in Vlaanderen*. Nijkerk: Callenbach.
- Glas, G. (2011). *Twijfel, bewijs en overgave. Over christelijke filosofie*. Amsterdam: Shibolet.
- Glas, G. (2007). Neurowetenschap en de vrije wil. In: C. Dekker, R. van Woudenberg en G. van den Brink (red.). *Omhoog kijken in platland. Over geloven in de wetenschap*. Kampen: Ten Have, 221-242.
- Grøn, A. (2008). *Vrijheid en angst, Inleiding in het denken van Søren Kierkegaard*. Budel: Damon.
- Hoeven van der, J. (1993). *Filosofische reflecties en ontmoetingen* (Onder redactie van R. van Woudenberg, S. Griffioen en H.G. Geertsema). Kampen: Kok Agora.
- Hoeven van der, J. (1994). *De aantrekkingskracht van het midden. Historisch-kritische studie van een westerse denkwijze*. Kampen: Kok Agora.
- Hollak, J. (2010). Van causa sui tot automatie. In: Petra Hollak en Jan Platvoet (red.), *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*. Budel: Damon.
- Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaspers, K. (1964). *Die Massgebenden Menschen. Sokrates-Buddha-Konfuzius-Jesus*. München: Piper.
- Kelsey, A. (1943). *Once the Hodja*. New York: Longmans, Green&Co 1943.
- Kesel de, M. (2010). *Goden breken. Essays over monotheïsme*. Amsterdam: Boom.
- Kierkegaard, S. (1988). *Denken en zijn*. Meppel/Amsterdam: Boom. Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Edited and translated by H.V. and E.H. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1995a). *Wijsgerige Kruimels & Het begrip angst*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door J. Sperna Weiland. Baarn: Ambo
- Kierkegaard, S. (1995b). *Over het begrip ironie*. Meppel/Amsterdam: Boom.
- Levinas, E. (1987). *Het menselijk gelaat. Essays van Emmanuel Levinas*. Gekozen en ingeleid door A. Peperzak. Baarn: Ambo.
- Levinas, E. (1982). *God en de filosofie*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Th. De Boer. 's Gravenhage: Meinema.
- Levinas, E. (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff: La Haye.

- Levinas, E (1976). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel.
- Mekkes, J.P.A. (1971). *Radix, tijd en kennen*. Amsterdam: Buiten en Schipperheijn.
- Moyaert, M. (2011). Biblical, Ethical en Hermeneutical Reflections on Narrative Hospitality, in R. Kearney & J. Taylor (eds), *Hosting the Stranger between Religions*, London: Continuum, 95-108.
- Narbonne, J.-M. & Hankey, W. (2006). *Levinas and the Greek Heritage, followed by One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History*. Leuven: Peeters.
- Plato (1980). *Verzameld Werk*. Vertaald door Xaveer de Win. Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel.
- Poorthuis, M. (1992). *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas*. Hilversum: B. Folkertsma Stichting voor Talmudica.
- Riessen van, R.D.N. (2007). *Man as a Place of God, Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Dordrecht: Springer.
- Robinson, M. (2010). *Absence of Mind, The dispelling of inwardness from the modern myth of the self*. New Haven & London: Yale University Press.
- Rosenzweig, F. (1984). *Die Schrift. Aufsätze aus den Jahren 1926-1929*. Königstein/Ts: Jüdischer Verlag Athenäum.
- Stout, J. (1981). *The Flight from Authority. Religion, Morality and the Quest for Autonomy*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.
- Vasalis, M. (1966). *Vergezichten en gezichten*. Amsterdam: Van Oorschot.
- Vattimo, G. (1999). *Belief*. Oxford: Polity Press.
- Visser, G. (2009). *Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Vos, P.H. (2002). *De troost van het ogenblik. Kierkegaard over god en het lijden*. Baarn: Ten Have.
- Žižek, S. (2000). *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* London: Verso.
- Žižek, S. (2001). *Geloof*. London/New York: Routledge.
- Zijlstra, O. (2006). *Language, Image and Silence. Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*. Bern: Peter Lang.
- Zijlstra, O. (2010). Kierkegaard over geloof en individu in een abstracte samenleving. In: G. de Kruijf en W. de Jong (red), *Een lichte last, protestantse theologen over de kerk*. Zoetermeer: Boekencentrum, 289-306.

Noten

- 1 Van Dort-Slijper e.a., 1976.
- 2 *Meno* 81d. Aanhalingen uit de dialogen van Plato op basis van de Nederlandse vertaling van Xaveer de Win, volledige vermelding in de literatuurlijst bij Plato 1980.
- 3 Zie voor een beschrijving van de gang van de redenering in de *Meno*: Bluck, 1961, 1-47. Voor een intrigerend commentaar op de mathematische passage in deze dialoog zie Boter, 1988.
- 4 *Meno* 85e, 84a-d.
- 5 *Meno* 80a.
- 6 Het verhaal is te vinden in het boek *Leven en daden van Pastoor Poncke van Damme in Vlaanderen* van Jan Eekhout. Later werd bekend dat Eekhout onbekommerd heeft geput uit de schat van verhalen rond de Turkse geestelijke en filosoof Nasr-Eddin Hodja, die in zijn wijze dwaasheid soms aan Tjil Uilenspiegel doet denken. Voor een verzameling verhalen rond Nasr-Eddin Hodja zie Kelsey 1943.
- 7 Kierkegaard 1995a, 49. Over Johannes Climacus: zie noot 21. Over de vraag hoe Kierkegaard zich tot zijn pseudoniemen verhield, zie Zijlstra 2006, 130-132.
- 8 Zie Zijlstra 2006, 130-132.
- 9 Zie Kierkegaard 1995a, 58-9.
- 10 Gevolgd door het aan Shakespeare ontleende opschrift “Beter goed gehangen dan slecht getrouwd”; ook dit citaat slaat op de verhouding tussen christendom en filosofie die volgens Kierkegaard in Hegels denken tot een “slecht huwelijk” had geleid. Zie noot 2 van J. Sperna Weiland in Kierkegaard 1995, 284.
- 11 Vattimo 1999; Žižek 2000; Taylor 2007.
- 12 Over Kierkegaards reactie op Hegel, zie Van der Hoeven 1994, 201-207.
- 13 Zie bijvoorbeeld het interview met Johan van der Hoeven in: Van der Hoeven 1993, 13-4.
- 14 Cliteur 2010, 262.
- 15 Vanuit die optiek valt ook te begrijpen dat iemand als Paul Wittteman geloofsopvoeding beschouwt als een schadelijke vorm van indoctrinatie, waarmee jongeren in de meest ontvankelijke periode van hun leven ten onrechte worden lastig gevallen. Hij beveelt aan zich te concentreren op leerinhouden die echt van belang en interessant zijn. Zie ‘Muziek is de kameraad in mijn bestaan’, Interview met Paul Wittteman door Antoine Bodar in *Trouw*, 23 december 2011.
- 16 Over monotheïsme en religieuze zelfkritiek, zie Marc de Kesel 2010, met name 31-42.
- 17 Zie Karl Jaspers 1964, 198. Op de vraag ‘waarom deze vier’ antwoordt Jaspers dat geen van de andere denkbare personen die men ook zou kunnen noemen (Laotse, Mohammed, Pythagoras, hen kan evenaren in omvang en duur van hun historische werking. Daarnaast merkt hij op dat de maatgevende mensen zich onderscheiden door een opmerkelijk gebrek aan familiezin, terwijl ze zich wel innig verbonden weten met hun leerlingen of discipelen. A.w. 198.
- 18 Duyndam 2011, 31; Cliteur 2010, 9, 67; Dohmen 2007, 57-68;
- 19 Buiten beschouwing blijft hier de vraag of Kierkegaards weergave van Socrates’ denken historisch verdedigbaar is. Duidelijk is in elk geval dat Kierkegaards beeld van Socrates sterk door Hegel is beïnvloed. Zie noot 24 van J. Sperna Weiland in Kierkegaard 1995a, 287-8.
- 20 Zie noot 7.
- 21 Dooyeweerd 1959, 8, 15.
- 22 Žižek 2002, 163. Of misschien zou je beter kunnen zeggen: tot het gelovig beamen van die vernieuwing.
- 23 De filosofie, zegt Levinas hier, is geneigd zichzelf tot ingang van het rijk van het absolute te beschouwen. Hij onderbouwt dit met een citaat uit Plotinus’ *Enneaden* waarin gezegd wordt dat de ziel “niet naar iets anders dan naar zichzelf uitgaat”; waardoor zij “in iets anders zal willen zijn dan zichzelf”. (Levinas 1987, 41).
- 24 Levinas 1987, 41. Werkelijke transcendentie vat Levinas in dit verband op als een relatie die niet op participatie berust, omdat ze een verbinding is met de Oneindige “ die

- door de ziel niet kan worden bevat en zonder wie de ziel zich op geen enkele manier in stand kan houden.”
- 25 “Zoals de wijsbegeerte met twijfel begint, zo begint een leven dat waardig is menselijk te worden genoemd met de ironie”, Kierkegaard 1995b, 141.
- 26 Het *Afsluitend Onwetenschappelijk Naschrift* is net als *Filosofische Kruimels* (waar het een toevoeging bij is) geschreven en verschenen onder het pseudoniem Johannes Climacus. De historische figuur waar deze naam naar verwijst leefde van 579-ca. 649 en schreef een boek dat “de Paradijsladder” heet (het Griekse woord voor ladder is *klimax*). Deze ladder sprak tot Kierkegaards verbeelding, omdat hij de verbinding tussen ogenblik en eeuwigheid symboliseert. Maar de Johannes Climacus van Kierkegaard heeft een andere instelling dan de monnik uit de vroege Middeleeuwen aan wie hij zijn naam ontleent. Kierkegaards Climacus twijfelt aan alles, en breekt zich het hoofd vooral over de vraag hoe de religieuze weg naar de zaligheid zich verhoudt tot het filosofische pad dat Socrates uittekende (vgl. het commentaar van J. Sperna Weijland in Søren Kierkegaard 1995a, 283/4).
- 27 Kierkegaard 1988, 54.
- 28 Kierkegaard 1988, 99.
- 29 Kierkegaard 1995a, 138. Over het ‘verder gaan dan Socrates’ zie Kierkegaard 1995a, 56, 62, 67, 70, 73, 88, 89 en Kierkegaard 1988, 61-63.
- 30 Een vraag die hem ook in zijn proefschrift al had beziggehouden, zie de eerste stelling: “De gelijkenis tussen Christus en Socrates is voornamelijk gelegen in hun verschil.” (Kierkegaard 1995b, 140)
- 31 Climacus/Kierkegaard wijst erop dat we moeten aannemen dat die leraar zelf aan de lerende “de voorwaarde erbij geeft”. Daarmee wordt voorwerp van geloof niet de leer, maar de *leraar*, wat een beslissend verschil is met Socrates, die de navolging en het geloof in hem als leraar juist afwees (Kierkegaard 1995, 98). De nadruk op het leraarschap van Christus is ook kenmerkend voor mijn voorganger Mekkes (zie Van der Hoeven 1993, 12).
- 32 Grøn (2008, 144) verstaat de geesteloosheid als het onvermogen een “zelf” te zijn. Over zelfvergetelheid in verband met Kierkegaard en de moderne cultuur, zie ook Zijlstra 2010.
- 33 Kierkegaard 1995a, 66.
- 34 Vergelijk de laatste stelling van Kierkegaards proefschrift, waar hij de overeenkomst tussen Christus en Socrates lokaliseert in het verschil tussen hen (Kierkegaard 1995b, 140).
- 35 1 Cor. 2:9. Zie Kierkegaard 1995a, 76/7.
- 36 Franz Rosenzweig 1984, 165-168.
- 37 Kierkegaard 1995a, 138.
- 38 Eén van zijn laatste boeken verwijst ook in de titel, *De Dieu qui vient à l'idée*, naar die ‘zoete’ inval; en de strekking komt in de Duitse vertaling (*Wenn Gott ins Denken einfällt*) nog beter uit.
- 39 Levinas 1982, 97-8.
- 40 Levinas 1982, 96, vgl. het gelijknamige boek van Theo de Boer (De Boer 1997).
- 41 De Boer 1997, 167.
- 42 Levinas 1982, 11, 13.
- 43 Levinas 1982, 13; zie voor de relatie met Descartes in dit opzicht: De Boer 1997, 10-15 en 180-1; en Van Riessen 2007, 137-149.
- 44 Levinas 1961, 43; Levinas verwijst hier naar een passage uit Plato’s *Theaetetus* (151a) waar Socrates een uitleg van de maieutische methode verbindt met het horen van de inwendige stem (de daimoon) die hem van buiten af (dus als een instantie buiten het menselijke gesprek) tot de orde roept en vertelt dat hij bijvoorbeeld, met bepaalde mensen niet meer in gesprek moet zijn.
- 45 De waarheid is er meer mee gediend wanneer we niet alleen spreken als gelijken onder elkaar; we moeten ons ook richten op het ideale, dat wil zeggen: op goden die onze bestaansconditie niet delen (die “niet onze medeslaaf zijn” zoals Plato zegt in *Phaedrus* 273e).

- 46 Levinas 1961, 44. Het verschil tussen Levinas en Kierkegaard: Kierkegaard oriënteert zich aan de *Meno*, Levinas citeert vooral de Phaedrus, de dialoog die het verschil tussen spreken en schrijven thematiseert.
- 47 Levinas 1961, 32. Het innerlijke leven is volgens Levinas vanwege zijn scheiding ten opzichte van het algemene ook een potentieel ontworteld leven. Voor de scheiding moeten we een prijs betalen in de vorm van de mogelijkheid ongestraft misdaden te plegen. In dit verband verwijst Levinas naar Gyges, de mythische herder die Plato noemt in het tweede boek van de *Politeia* (359d). Gyges had een magische ring die hem onzichtbaar maakte. Zo kon hij ongestraft de koning vermoorden om zelf heerser te worden.
- 48 Levinas 1961, 41 en 44.
- 49 Gerrit Glas' veronderstelling dat er bij Levinas minder nadruk op het spreken (van de Ander en van God) valt, is daarom zeker niet van toepassing op *Totalité et Infini* (zie Glas 2011, 27).
- 50 "Elle enseigne avant tout cet enseignement même, grâce auquel elle peut seulement enseigner." (Levinas 1961, 41).
- 51 Vgl. de ondertitel van *Totalité et Infini* (Levinas 1961), die luidt: *Essai sur l'extériorité*.
- 52 Burggraeve 2008, 290-293, 305.
- 53 Zie "Textes Messianiques" in Levinas 1976, 89-139: een zestal 'Messiaanse Talmoedlezingen' naar aanleiding van vier passages uit het laatste hoofdstuk van het Traktaat Sanhedrin. Deze lezingen zijn door Marcel Poorthuis vertaald en van verhelderend commentaar voorzien vanuit filosofisch en rabbijns perspectief (zie Poorthuis 1992).
- 54 Levinas 1976, 125-6; (zie Poorthuis 1992, 135-6).
- 55 "La présence du Maître est comme la délivrance, le retour de l'exil, la rencontre de la pitié", Levinas 1961, 126.
- 56 Vgl. de zelfkritiek waar volgens Marc de Kesel het monotheïsme aanleiding toe geeft, zie De Kesel 2011, 31-46.
- 57 Zie het eerder gestelde over de 'rationaliteit van de transcendentie'.
- 58 Vgl. de conclusie van Howland 2006, 216-219.
- 59 De praktijk van 'Scriptural Reasoning', waarin respect wordt geoefend voor de eigen aard van de toegang van religieuze tradities tot hun heilige tekst, lijkt daarvoor een goed uitgangspunt te zijn. Voor een uitwerking in de lijn van Levinas en Ricoeur zie: Marianne Moyaert 2011, met name p. 99 vv.
- 60 Gescheiden zijn duidt hier niet op de onmogelijkheid deze scheiding te overbruggen in een vorm van communicatie; maar op de noodzaak van een zekere handhaving en zelfs bevestiging van de oorspronkelijke gescheidenheid in de communicatie. In deze termen verantwoorden Kierkegaard en Levinas de transcendentie van God (en bij Levinas ook de transcendentie van de ander) ten opzichte van het zelf.
- 61 Zie de gelijknamige bundeling van haar essays over het verdwijnen van de innerlijkheid uit de moderne notie van het zelf, Robinson 2010.
- 62 Glas 2011, 43 en 51-59; en 2007; Visser 2009.
- 63 M. Vasalis 1966, 15.
- 64 De smart is dan niet het oog van de geest, zoals Hegel meende, maar het ziende worden van de ziel. (vgl. Hollak 2010, 153, naar aanleiding van deze uitspraak Hegel).
- 65 Met dank aan Bob Vaalburg, Onno Zijlstra en Suzan ten Heuw voor hun kritisch en opbouwend commentaar op eerdere versies van deze tekst.

