

Geestelijke verzorging: Existentiële Zorg tussen Habitus en Ethische gevoeligheid

Een vergelijkende oriëntatie op (zorg)ethiek in de verstrengeling van lichaam en geest
bij Jackie Leach Scully en Emmanuel Levinas en de betekenis voor de geestelijke verzorging

Gosse A. Postma
S1851349
Masterscriptie Geestelijke Verzorging
Rijksuniversiteit Groningen

Begeleider:
prof. dr. M.A. Verkerk
Meelezers:
dr. J. K. Muthert
dr. J. A. Keij

9 januari 2012

My work is to inhabit the silences with which I have lived and fill them with myself until they have the sounds of brightest day and the loudest thunder... I am learning to speak my pieces, to inject into the living world my convictions of what is necessary and what I think is important without concern (of the enervating kind) for whether or not it is understood, tolerated, correct or heard before.

Audre Lorde (1

Geestelijke verzorging: Existentiële Zorg tussen Habitus en Ethische gevoeligheid

Inhoudsopgave

| | |
|---|----|
| 1. Inleiding | 6 |
| 1.1 Het humane | 6 |
| 1.2 Het ethisch veld, een schets | 7 |
| 1.3 Emmanuel Levinas en Jackie Leach Scully | 8 |
| 1.3.1 Verstregeling van lichaam en geest | 9 |
| 1.4 Geestelijke verzorging | 10 |
| 1.5 Vragen | 11 |
| | |
| 2. Habitus: Jackie Leach Scully en Pierre Bourdieu | 13 |
| 2.1 Inleidend | 13 |
| 2.1.1 Jackie Leach Scully (1961) | 13 |
| 2.1.2 ... en Pierre Bourdieu (1930-2002) | 14 |
| 2.2 De 'logica van de praktijk' | 15 |
| 2.2.1 Habitus | 17 |
| 2.2.2 Disposities en bewustzijn | 18 |
| 2.2.3 Belichaming | 19 |
| 2.2.4 Epistemologie | 21 |
| 2.3 'A feel for the game or the playing?' | 22 |
| 2.3.1 Het spel van Bourdieu | 22 |
| 2.3.2 Het spel van Scully | 23 |
| 2.4.1 Voorlopige lijnen | 25 |
| 2.5 Kernwoorden Scully: kwetsbaar, relatie, belichaamd, recht doen, epistemologie | 26 |
| | |
| 3. Emmanuel Levinas | 28 |
| 3.1 Inleidend | 28 |
| 3.1.1 Emmanuel Levinas (1906-1995) | 29 |
| 3.1.2 Emmanuel Levinas: filosoof | 30 |
| 3.1.3 Het verdwijnen van God en de transcendentie | 32 |
| 3.1.4 Transcendentie en antihumanisme | 33 |
| 3.1.5 Scully en Levinas: ervaring, de logica van het leven | 34 |
| 3.2 Fenomenologie en tijd, ontologie en metafysica, subjectiviteit | 37 |
| 3.2.1 Fenomenologie en tijd | 37 |
| 3.2.2 Ontologie en metafysica | 39 |
| 3.2.3 Subjectiviteit | 41 |
| 3.2.4 Levinas en Scully: asymmetrie | 42 |
| 3.3 Kernwoorden Levinas: het appel, bron van de ethiek | 44 |
| | |
| 4. Ethische gevoeligheid, het humane en 'naturalized ethics', recht doen | 47 |
| 4.1 Levinas: ethische gevoeligheid | 47 |
| 4.1.2 Het humane als proces? | 48 |
| 4.2 Scully: recht doen in 'naturalized ethics' | 51 |
| 4.3 Levinas en Scully: houding? | 54 |

| | |
|--|----|
| 5. Geestelijke verzorging: | |
| de existentiële zorg en de existentieel zorgende | 56 |
| 5.1 Inleidend | 56 |
| 5.1.1 What 's in a name? | 56 |
| 5.2 Geestelijke verzorging in een kantelend veld | 58 |
| 5.2.1 Geestelijke verzorging en (psycho)therapie | 59 |
| 5.3 Levinas en Scully: 'egologie'? | 60 |
| 5.4 Ethiek, geestelijke verzorging en levensbeschouwing | 62 |
| 5.4.1 Ethiek en levensbeschouwing | 62 |
| 5.4.2 Ethiek, zin- en betekenisgeving | 63 |
| 5.5 Gesprek (presentie) en narratief in de existentiële zorg | 65 |
| | |
| 6. Conclusies | 67 |
| 6.1 Inleidend | 67 |
| 6.1.1 Naamgeving | 67 |
| 6.1.2 Derde weg | 67 |
| 6.1.3 Transcendentie en ontologie | 68 |
| 6.1.4 Belichaamd, contextueel en asymmetrisch | 68 |
| 6.1.5 Creativiteit | 69 |
| 6.1.6 Gerrit Achterberg: Aarzelings | 70 |
| | |
| Afkortingen | 71 |
| | |
| Literatuur | 71 |
| | |
| Noten | 76 |

1. Inleiding

1.1 Het humane

De gewoonste, maar tegelijk meest bijzondere positie binnen het ethisch werkveld wordt ingenomen door ‘het humane’. Wanneer wordt een moreel oordeel als ‘goed’, dan wel als ‘slecht’ beoordeeld? Het humane lijkt het fundament te zijn van ‘bovenliggende’ ethische theorieën [zie 1.2]. Het is evenwel geen echt fundament, eerder een abstractie, een idee dat wordt ingezet als basis voor een uit te voeren performance van hoog ethisch gehalte. Een (‘echt’) fundament ontstaat echter in de praktijk van het leven van levende mensen. Die praktijk wordt inderdaad geleefd, waarbij het humane zich kan ontwikkelen als, en in een soort ethische alliteratie. Een dergelijke ethiek krijgt een (al of niet positief ethische) betekenis door de plaats die het inneemt in *die* situatie, met *die* persoon, *die* achtergrond, enzovoort. Ethisch handelen wordt zo eerder een zoektocht tegenover of naast de blauwdrukken van gangbare ethische theorieën. Op die wijze wordt in dit werkstuk uitgegaan van het zich ontvouwende *humane*, dat echter tegelijkertijd om een nadere invulling van ethiek vraagt, juist om te kunnen ontkomen aan die overheersende ethische abstracties.

In dit werkstuk wordt ook een plek ingeruimd voor het humane, omdat dit begrip, zoals ingekleurd in het historisch westers humanisme, bij beide door mij te beschrijven auteurs onder kritiek wordt gesteld. [Emmanuel Levinas en Jackie Leach Scully: 1.3] In dit werkstuk zal ik proberen aan te geven dat ‘het humane’ niet gesteld kan worden als een entiteit.¹ Het humane zal worden beschreven als een in de reflectie -als proces- te ontdekken zinvolle gedachte (noësis). Het humane zal aldus een onderdeel blijven uitmaken van een beschouwing. Zo’n reflectief proces rond het humane is in mijn ogen het belangrijke ethische motief binnen de geestelijke verzorging, sterker nog, het zou de existentiële drijfveer kunnen, misschien zelfs moeten zijn binnen de relatie tussen cliënt en geestelijk verzorger. [vergelijk 4.3]

Een naastliggend begrip in de reflectie op het humane is de (ver)antwoordelijkheid als het antwoord dat iemand geeft aan de ander en zichzelf verantwoordelijk weet voor dat antwoord. Hierin ligt de kwetsbaarheid van het morele leven dat zich afspeelt in een voortdurende onzekerheid.²

De enige zekerheid lijkt de onzekerheid, wellicht aanzettend tot een zoektocht naar houvast. Een vastigheid die door sommigen wordt gevonden in het formuleren van een tal ideële begrippen, dat het leven leefbaar moet maken.

1.2 Het ethisch veld, een schets

“Invloedrijke ethische theorieën lijken ons gevangen te houden in ver van de levende ervaring ontwikkelde abstracties”. Deze zin schreef ik vorig jaar in een paper over zorgethiek, waar de bedoelde theorieën werden geïllustreerd met opmerkingen over de ‘theorie van de rechtvaardigheid’ (John Rawls) en een citaat over de dood als “a bad end in store for all of us” (Thomas Nagel). Hoezo slecht? De dood is nu juist een van die ervaringen die hooguit langs de weg van een bijna dood ervaring kunnen worden verwoord, maar verder noodzakelijk moeten steunen op de waardering en verbeelding in het leven zelf. De genoemde abstracties ‘vergeten’ (1) dat morele opvattingen, zoals die over de dood en het ouder worden, ingebed zijn in het leven dat we leven. De suggestie van de ‘beheersbaarheid en controleerbaarheid van de dood’ lijkt een product van dit geabstraheerd denken, waar vooral ‘waardig’ -als autonome handeling?- gestorven moet worden. “Maar juist daardoor kan het lijden aan het leven en ook het sterven moeilijk als wezenlijk onderdeel van het leven geïntegreerd worden.”³

Een centraal thema binnen die ‘bovenliggende’ ethische abstracties is (2) *autonomie*. Autonomie als een vorm van abstracte gelijkschakeling van mensen die in staat zijn en de mogelijkheid hebben om ‘vrij te kiezen’. Hier komt een probleem in beeld: wie kan uit zo’n abstractie de belichaamde (of hebben ethici geen lichaam?), de familiale (of hebben ethici geen moeder?) en andere sociale verbanden begrijpen? Achter elke idealisering (zoals autonomie) gaat een sociale opvatting schuil die geworteld is in het concrete leven, in de ervaringen die ik heb (gehad).⁴

Hierboven wordt het begrip autonomie benaderd in een *relationele* context. Daarnaast wordt autonomie vaak omschreven als een ideale vorm van (individuele) onafhankelijkheid en zelfredzaamheid. Echter, autonomie als abstract onafhankelijkheidsideaal is ontkoppeld van het ervarende leven als een geïnternaliseerde vorm van zelfcontrole in een poging het leven *in*

goede en beheerste orde (van geboorte naar dood) te laten verlopen. Zo is er weinig verband te ontdekken tussen het ‘ideaal’ en de praktijk van het leven, want het leven stelt ons zonder twijfel voor niet voorziene problemen: verlies, scheiding, armoede, ongeluk en plots herkende eenzaamheid. Tegenover deze onvoorziene problemen stellen de heersende opvattingen naast het primaat van de individuele autonomie, het belang van de economie, de financiën. Immers, (3) de economie is datgene wat beheerst dient te worden om te komen tot een welvarend leven. Zo wordt -vaak impliciet- de kwaliteit van leven in nationale verbanden voornamelijk aangegeven in de *groei* van het bnp (Bruto Nationaal Product) ‘per hoofd van de bevolking’. De *verschillen* echter, die ontstaan in het verdelen van de baten en lasten onder dezelfde hoofden der bevolking, worden niet meegenomen in deze berekeningen van het bnp. De voordelen van de groei worden door te weinigen geprivatiseerd, terwijl de kosten van de groei worden gesocialiseerd.⁵ Deze benadering kan bijna worden aangeduid als ‘gemeengoed’ in de westerse samenleving,

Bovenstaande illustratie [bnp] lijkt enigszins buiten het kader van dit werkstuk te staan. Toch is zij opgenomen vanwege de bijna geïnstitutionaliseerde *differentie* die zij laat zien. Verschillen in de praktijk van levende mensen. Het mag en moet helder zijn dat de ethiek een plek kent in de wereld van macht en onmacht. Politisering of vermaatschappelijking van ‘humane’ ethische keuzes en beslissingen zijn daarom bij Scully en Levinas belangrijke drijfveren. [Dit maatschappelijk (politiserend) motief wordt in dit werkstuk niet expliciet uitgewerkt.]⁶

1.3 Emmanuel Levinas en Jackie Leach Scully

Een al dan niet impliciet kritische benadering van de in abstracties verzande ethiek vind ik bij Jackie Leach Scully en Emmanuel Levinas. Beiden leveren *op eigen wijze* een kritiek op de moderne ethiek⁷ in haar ‘focus on rational decision making by the individual’, waarbij mensen verondersteld worden autonoom te zijn. In de geschiedenis gezien blijken er echter aanzienlijke aantallen en groepen mensen niet aan dit ideaal te kunnen voldoen: vrouwen, negers, kleurlingen, joden, vluchtelingen, kinderen, psychiatrisch patiënten, geestelijk gehandicapten en veel anderen.

Levinas als jood en Scully als vrouw en *disabled* (doof) nemen beide hun eigen achtergrond en positie mee in hun benadering van de ethiek.

Bij Levinas vinden we in de *Ethische Gevoeligheid* een belangrijk begrip. Levinas laat de ethiek wortelen in het *appel* waarin de andere mens ‘buiten mijn wil en initiatief om’ mij in de betrekking stelt, in de zin van betrokkenheid.⁸ (dit staat tegenover de hierboven geschetste ‘westerse’ mainstream ethiek [1.2.]). In de feministisch georiënteerde ethiek van Scully hebben de *Habitus* en het *Spelen* (creativiteit) een belangrijke rol. [2.3] Het gaat Scully om de vraag: hoe kan ik *recht doen* aan die andere persoon (in *die* situatie, met *dat* lichaam)? Deze vraag stelt de voorwaarde aan haar ethiek. (ook dit staat tegenover de ‘westerse’ mainstream ethiek). Dit recht doen aan een andere persoon is voor een belangrijk deel gestoeld op een ‘respect voor morele subjectiviteit’. Want mensen nemen niet enkel op logische argumenten beslissingen, evenzeer baseren zij zich op niet-rationele en emotionele gronden in verbondenheid, verantwoordelijkheid of afhankelijkheid met of van de anderen in familiale en andere sociale verbanden.⁹

1.3.1 Verstrengeling van lichaam en geest

In de begrippen ‘ethische gevoeligheid’ en ‘habitus’ ligt tevens een *verstrengeling* van lichaam en geest besloten. Vanuit deze *mélange* van lichaam en geest, die bij Levinas anders wordt gezien dan bij Scully,¹⁰ wordt in dit werkstuk de vraag gesteld of *de (zorg)ethiek van Scully en de ethische gevoeligheid van Levinas*, rekening houdend met de onderscheiden vooronderstellingen, behulpzaam kunnen zijn bij het (opnieuw) formuleren van het karakter van de relatie tussen de hulpverlener, in casu de geestelijk verzorger [1.4], en de cliënt.

In beschouwingen over (de verstrengeling van) lichaam en geest lijkt er in de neurologie en de hersenwetenschap een bovenliggende met name door Scully [en Levinas] te kritiseren benadering herkenbaar. De hersenen worden in uitdrukkingen als “Wij zijn ons brein”¹¹ (bijna?) gezien als de *raison d’être* van menselijke wezens. Illustratief -zeker in het kader van ons onderwerp- zijn de vele onderzoeken met betrekking tot het vrouwelijke en het mannelijke brein.

Hormonen zouden ‘mannelijk’ en ‘vrouwelijk’ gedrag bepalen volgens tientallen ‘topwetenschappers’ (veelal mannen).¹² In 1991 leidde dit zelfs tot de “ontdekking” van The Gay Brain, waarbij de belangrijke vragen naar de verschillen in persoon, sociale verbanden en praktijken, kennelijk kunnen worden herkend in een enkelvoudige structuur of vorm in de hersenen. Hersenen ontwikkelen zich echter in de opvatting van Rebecca Jordan-Young, Antonia Damasio en anderen, alleen in de interactie, in de relatie met de personen en de wereld om ons heen, ...“as well as from one’s own sensory apparatus, ...(they are) as critical to development of the brain as food and water are to the entire organism.”¹³ De keuze voor een ‘wij zijn ons brein’-benadering of voor een ‘relationele en particularistische’ benadering [1.4] kan stevige consequenties hebben voor de aard van de hulpverleningsrelatie van de geestelijk verzorger en de cliënt, waar dezen de inhoud van het ervarende denken van existentieel belang zullen achten. [5]

1.4 Geestelijke verzorging

Hierboven wordt terloops opgemerkt dat het ‘in casu’ gaat over de *geestelijk verzorger*. Toch zal het nadrukkelijk gaan over de geestelijke verzorging en de plek die de te beschrijven ethiek in dat kader heeft of zou kunnen hebben [5]. Binnen de geestelijke verzorging lijkt de ethiek *zelf* gemarginaliseerd, waar de feministisch georiënteerde zorgethiek gemarginaliseerd wordt ten opzichte van de bovengenoemde *mainstream* van ethisch abstracten. De geestelijk verzorgers van voorheen (?), de predikant en de pastoor, stelden zich graag op als de ‘morele hoeders’ der wereld. Veel hedendaagse geestelijk verzorgers kennen wellicht de angst om in dat oude kader geplaatst of gezien te worden en zij houden zich dan maar ‘ethisch gedeisd’. Met name *het lichamelijke aspect* in de verstrengeling van lichaam en geest lijkt geen plek te hebben binnen het ethisch werkveld van de geestelijke verzorging.¹⁴ Door de vaak schrijnende opstelling van individuele geestelijken en kerkleiders ten aanzien van bijvoorbeeld seksueel misbruik binnen de kerk krijgt lichamelijkeheid nog eens een ethische schop na, om over de rijkroomse ethiek in het kader van de aidsbestrijding nog maar te zwijgen.

Zo wordt het lichamelijke, in een vereenzelviging met ‘seksualiteit als ongewenst’, ontdaan van de basale lichamelijke positie van waaruit ons leven wordt geleefd, met *dit* lichaam in *deze* context. De cliënt van de geestelijk verzorger¹⁵ is immers een cliënt van vlees en bloed in een voor haar of hem specifieke situatie: zo is zowel de cliënt als de geestelijk verzorger, als ook de context, altijd *different*. Dat betekent in ieder geval dat elk individu in die specifieke context gezien moet worden. Ethiek lijkt hier om een *particularistische én relationele* benadering te vragen. In deze benadering gaat het mij om de plaats van de geestelijke verzorging in een steeds te vernieuwen humane houding [vergelijk 1.1 en 4.1.2] in de praktijk en de beschouwing, want er zijn dringende existentiële ervaringen en vragen in de breuklijnen van het leven. Dát is het terrein van de geestelijke verzorging, een terrein dat niet wordt verwoord door ‘autonomen’ als Rawls en Nagel.

Als in de relatie het differente, het anders zijn een gegeven is, dan is er in de intersubjectieve ruimte sprake van *asymmetrie*.¹⁶ Deze asymmetrie laat zich moeilijk vertalen in de ‘symmetrische’, op *sameness* gebaseerde mainstream ethiek. Critici kunnen wellicht bouwstenen leveren voor een asymmetrische invalshoek. Het is in dit verband dat ik de ethische theorieën van Levinas en Scully naar voren breng.

Een belangrijke vraag in dit kader is dan, hoe zo’n ethiek er uit zou kunnen zien in het beeld van Levinas en Scully en waartegen die ethiek zich verzet in het licht van de in deze inleiding beschreven ethische ‘mainstream’.

1.5 Vragen

In het kader van het hierboven beschreven beeld van een ethische omgeving kom ik tot de volgende vragen:

1. In de inleiding is de praktijk van de geestelijk verzorger met de mogelijke ethische ‘aannames’ geschetst. Een van die aannames is de veronderstelde ‘gestolde theorie’¹⁷ in verband met ‘grote verhalen’ zoals ‘de’ christelijke of ‘de’ humanistische, maar ook de ethische *mainstream*. De vraag is nu hoe Levinas en Scully de *mainstream* ethiek en de ‘grote verhalen’ onder kritiek stellen. Waarin verschillen zij in hun benadering en waar komen zij overeen?¹⁸

2. Moeten of kunnen de niet eenduidige ethiek en haar grondslagen van Levinas en Scully consequenties inhouden voor de geestelijke verzorging, (zoals) a. Steeds opnieuw kijken naar zichzelf en de cliënt en (zoals) b. Kijken (onderzoeken) naar het kader, de situatie waarin het contact tussen geestelijk verzorger en cliënt zich afspeelt.
3. Welke theoretische, levensbeschouwelijke aannames (kunnen) worden meegenomen in het contact tussen geestelijk verzorger en cliënt? Kan de zorgethiek van Scully en de ethische gevoeligheid van Levinas, rekening houdend met de onderscheiden vooronderstellingen, behulpzaam zijn bij het (steeds) opnieuw formuleren van het karakter van de relatie tussen geestelijk verzorger en de cliënt? Welke aanbevelingen kunnen worden gedaan?
4. Dezelfde vraag kan gesteld worden met betrekking tot, wat ik noem, het ervaren denken. Want in de begrippen ‘ethische gevoeligheid’ en ‘habitus’ ligt tevens een *verstrengeling* van lichaam en geest besloten. Vanuit deze *mélange* wordt de vraag gesteld of *de (zorg)ethiek van Scully* en *de ethische gevoeligheid van Levinas*, steeds rekening houdend met de onderscheiden vooronderstellingen, eveneens behulpzaam kunnen zijn bij het formuleren van het karakter van de relatie tussen geestelijk verzorger en de cliënt.

2. Habitus: Jackie Leach Scully en Pierre Bourdieu

2.1. Inleidend

In dit hoofdstuk worden de theoretische veronderstellingen van het begrip Habitus beschreven; de habitus, als het product van in het individu geïnternaliseerde sociale structuren, kan beschouwd worden als een fundamenteel element in de opvatting van Scully. In dit begrip gaat het om in de (locale) samenleving opgebouwde “batteries of dispositions that generate human actions.”¹⁹ De voor- en veronderstellingen liggen besloten in de ‘logica van de praktijk’, zoals de socioloog Pierre Bourdieu deze beschrijft. Daarnaast wordt het concept ‘spel’, de creativiteit, beschreven, een element dat wordt uitgewerkt aan de hand van de psychoanalyticus Donald W. Winnicott.

2.1.1 Jackie Leach Scully (1961)

Jackie Leach Scully zoekt in de wetenschappelijke wereld op velerlei terrein naar gegevens en verbanden daartussen, die haar visie en beleving een richting kunnen geven. De foto op haar website toont een in motorjack gestoken vrouw met een helm ernaast; het lijkt wel een metafoor, de motormuis als de eclecticische denker en ervaringsdeskundige in bochten en plezierritjes, met grote snelheid en toerend, in techniek en beleving. Op die manier trekt Scully door allerlei landschappen van de wetenschap:

First degree *biochemistry*, PhD in *cellular pathology*, followed by research in *oncology* and *neurobiology*.”; “*bioethics, disability, the social construction of moral issues, and in feminist and psychoanalytic approaches to understanding moral processes*.”; “investigating ethical issues in *prenatal sex selection*.”; “returned to Newcastle to join *Sociology*.”²⁰

Naast de hierboven genoemde landschappen komt in een Quakeriaans theologische setting de relatie tussen spiritualiteit en wetenschap aan de orde:

...about science and spirituality, and how the two are connected. (...) to describe my reasons for becoming a scientist in the first place, and to explain why science is still important to me. In doing so it became impossible not to write about spiritual experience.²¹

Het brede veld nodigt wellicht uit tot een eclecticische benadering, niet ieder durft het aan. Waar voor veel wetenschappelijke scootmobieleren, om veilig te manoeuvreren op gebaande wegen, de winkelstraat al te druk is, daar is

het juist de levendige benadering van Scully, die mij aanspreekt. Een benadering die aanzet tot ‘ervarend denken’, al lijkt dit laatste feitelijk een onmogelijkheid. De levendigheid zit vooral in de verbindingen die gelegd worden tussen de verschillende wetenschapsgebieden. Die diverse verbindingen lopen langs de weg van het concrete onderzoek en de theoretische veronderstellingen. De aangegeven diversiteit maakt het voor mij lastig om een eenduidig beeld te schetsen van ‘de’ theorie van Scully. Het lijkt echter ook niet haar bedoeling om een dergelijke theorie te ontwikkelen, waar, zoals ik zal beschrijven, de praktijk en de ervaring het voortouw zullen nemen in haar denken en onderzoek. Zoals in de inleiding [1.3] beschreven, heeft Scully geen hoge pet op van “one major ethical theory, whether that is a theory of justice, utilitarianism, virtue theory or whatever.”...²² Want het (be)denken van een ethische theorie is niet hetzelfde als het in de praktijk uitwerken van een ethisch argument. Een praktijk waarin de kwetsbaarheid van de mens ligt besloten en die in de onderlinge afhankelijkheid ‘consideration of the rights of other people’ vragen in het hierboven genoemde ‘respect voor morele subjectiviteit’.²³ Zo moet aldus in de concrete praktijk *-real time* en ter plekke- het ethisch argument worden beoordeeld. Maar dan is, volgens Scully, niet ‘slechts’ een theoretisch gekaderde logica van belang, maar is evenzeer de creatieve geest onmisbaar.[2.3]

2.1.2 ... en Pierre Bourdieu (1930-2002)

Waar Scully de relatie benadrukt tussen het concrete onderzoek en de theorie, daar is het niet verwonderlijk dat de socioloog Pierre Bourdieu voor Scully van belang is.²⁴ Want het belang van de bijdrage van Bourdieu aan de sociologie ligt vooral in die *noodzakelijke relatie* en de *over-en-weer-beïnvloeding* van theorie en praktisch onderzoek.²⁵ Het benadrukken van de eenheid van theorie en onderzoek vindt gehoor bij Scully, al treedt haar ethische werk- en onderzoeksterrein buiten de oevers van de sociologisch politieke benadering van Bourdieu.

Wel moet genoemd worden dat in die sociologisch politieke benadering van zijn weten-schappelijk werk de sociologie als zodanig ook weer object van onderzoek is. Het gaat dus om een ‘sociologie van de sociologie’. Zo geeft

Bourdieu aan dat de sociologie pas als *socioanalyse* van waarde is. Als de eigen ervaring en positie noodzakelijk moet worden meegenomen in het onderzoek, dan houdt dit in dat ‘het subject van de objectivering zelf object van analyse is’.²⁶ Zo is het ‘beheer van de eigen disposities alleen mogelijk door een constante en methodische inspanning tot zelfonderzoek.’²⁷ Dit uitgangspunt wijst impliciet op de wederzijdse afhankelijkheid van onderzoeker en het onderzochte. Zo lijkt dit socio-analytisch model in dit opzicht op de psychoanalyse waar in de trits overdracht, tegen-overdracht en nevenoverdracht alle partijen, als subject, ‘object van analyse’ zijn.

Scully neemt evenzo de eigen positie mee in haar onderzoek. Dit komt tot uitdrukking in haar beschrijving van de *habitus*, een van de centrale begrippen in de benadering van Pierre Bourdieu. In de volgende paragraaf [2.2.1] wordt de inhoud van het begrip *habitus* beschreven, voorafgegaan [2.2.] door enkele opmerkingen over de veronderstelde spanning tussen het *objectieve* en het *subjectieve*, en de *logica van de praktijk*.

2.2 De ‘logica van de praktijk’

De kern van de opdracht die Bourdieu zichzelf heeft gesteld, is een poging te ontsnappen aan de dualistische dwangbuis van ‘het subjectieve’ en ‘het objectieve’. Bourdieu verwerpt de deterministische opvattingen die sociale verbanden, of de handelingen van de betrokken individuen, verklaren langs de mechanistische machinerie van oorzaak en gevolg. Aan de andere kant ziet hij ook geen verklaring in de intenties van de *zelfbewuste* mens, die in vrijheid de autonome keuzes maakt in begrijpelijke en beheersbare situaties. Bourdieu wijst vaak op de onmogelijkheid om in de praktijk van het leven te kiezen tussen de twee genoemde posities. In de ‘logica van de praktijk’²⁸ doet Bourdieu een poging een theorie te ontwikkelen, waarbij de praktijk wordt beschouwd als het product van een *praktijkgevoel*, een sociaal gevormde zin voor het *spel*. Het praktijkgevoel is door Bourdieu beschreven vanuit verschillende perspectieven, maar ‘a feel for the game’ is een van zijn meest krachtige metaforen.²⁹

Dit praktijkgevoel kan niet worden begrepen vanuit een logica van gedrag(svormen) ontstaan uit ‘een mechanische reactie of een intentionele handeling’, als zou elke praktijk het product zijn van een beredeneerd plan

of een bewuste bedoeling hebben. In het stellen van de ‘logica van de praktijk’ probeert Bourdieu een antwoord te geven als reactie op het dualisme dat in ‘onze’ wetenschap en samenleving, sinds Descartes, bijna gemeengoed is geworden. Descartes ging uit van twee essenties, het materiële en het immateriële, die niet herleidbaar zijn tot elkaar.³⁰ Volgens Bourdieu verklaart dit dualisme echter niets met betrekking tot de ervaren praktijk of ons handelen. Immers, het onderscheid van Descartes is gebaseerd op de gedachte dat hij *geloofd* dat zijn geest verschilt van zijn lichaam, maar waar leidt hij uit af dat beide onderscheiden *zijn*, en wat wordt door geloof verklaard?³¹

Bourdieu doet een poging een theoretisch model van de sociale praktijk te construeren, waarin het impliciete respect doorklinkt voor het ‘participerend onderzoek’ (‘participerende objectivering’).³² Daarin komt de eigen rol en positie van de onderzoeker expliciet in beeld. Hierin kan ook Jackie Leach Scully zichzelf herkennen, waar zij als slechthorend wetenschapper meer nodig heeft dan de kale empirische gegevens. Zo is bijvoorbeeld in haar *Disability bioethics* te lezen:

The subjective experience of disabled people is a necessary part of grasping what it is like to live as/in an impaired embodiment. Phenomenological accounts of the experience of impairment are not as easy to get as empirical data; ...³³

De opvatting dat de kale empirische gegevens onvoldoende helderheid geven om de geleefde werkelijkheid te proeven of te begrijpen, kan een diversiteit aan keuzes opleveren, voortkomend uit een verschil in theorie en ervaring. Aansluitend bij het laatste wordt in de logica van de praktijk, als product van praktijkgevoel, uitgegaan van ervaring en de capaciteit tot interpretatie³⁴ van handelingen (achteraf). Het praktijkgevoel kan weliswaar ‘iemand’s motivatie van iemand’s evaluatie’ onderscheiden, maar in dit kader geplaatst, wordt iemand’s motivatie *en* evaluatie gevoeld in een gesocialiseerde vorm van subjectiviteit, anders dan in de door ‘rationaliteit’ gestuurde handeling in de gangbare theorieën.³⁵

In het begrip *habitus* wil Bourdieu laten zien dat de rationaliteit niet het eerste en het laatste woord heeft, want de historisch gesocialiseerde subjectiviteit speelt haar onbewuste, prereflectieve rol.

2.2.1 Habitus

Scully refereert aan Bourdieu met name naar het de *habitus* betreft. Bourdieu wordt door Scully niet ingezet als de te volgen theoreticus, maar eerder eclecticisch, als een wetenschapper die ‘offers *one way of getting some purchase* on those features of life, formed at the interface between body and world, that are intrinsically hard to grasp.’³⁶ Zo gebruikt Scully de theorie van de antropoloog/socioloog Bourdieu als een hefboom om haar eigen inzichten te scherpen en te vernieuwen, zonder Bourdieu’s theoretische model heilig te verklaren. In deze houding is ontvankelijkheid voor het gedachtegoed van de ander en een kritische houding naar het eigen verhaal, zowel in de wetenschap als in de ethiek, een belangrijke voorwaarde.

De *habitus*, als ‘logica van de praktijk’, wordt door Bourdieu omschreven als een ‘systeem van sociaal bepaalde, gestructureerde en structurerende disposities, dat via de praktijk verworven wordt en voortdurend op praktische functies gericht blijft.’³⁷ Bovendien is het een logica die in de historie is belichaamd in onbewuste sferen, zodat de *habitus* een onlosmakelijk deel uitmaakt van ons handelen en communiceren. Zo komt de *habitus* tot uitdrukking in ons spreken en bewegen. [2.2.2] Deze belichaming (van de *habitus*) wordt door Bourdieu begrepen als in de opvatting van Durkheim, die -in het kader van religie- een ‘sociale transcendentie’ beschrijft.³⁸ Zoals boven benoemd, probeert Bourdieu in het begrip *habitus* een ‘derde weg’ te bewandelen, een weg tussen (het primaat van) de objectiviteit en (het primaat van) de subjectiviteit. Sprekend over de inhoud van het begrip *habitus* moet daarom benadrukt worden dat wordt uitgegaan van de gedachte dat het individuele, het persoonlijke, het subjectieve, sociaal of collectief is.³⁹

In het Latijn betekent *habitus* naast het lichamelijk ‘welgedaan’ (‘gezet’) zijn vooral ‘houding’, ‘uiterlijke gesteldheid’, ‘gedrag’ en ‘persoonlijke eigenschap’. Bij de *habitus* draait het met name, zegt Bourdieu, voor alles, om een houding, ‘of zo men wil een wetenschappelijke *habitus*, dat wil zeggen een bepaalde manier om de specifieke (...) ‘logica’ van de praktijk te construeren en te begrijpen.’⁴⁰

Hoe ziet nu de inhoud van zo’n ‘wetenschappelijke *habitus*’ er uit?

2.2.2 Disposities en bewustzijn

Het begrip habitus wordt door veel filosofen gebruikt, maar in verschillende betekenissen.⁴¹ Bourdieu pakt uit de oorspronkelijke betekenis vooral het lichamelijke aspect, de belichaming terug. Het lichaam dat de habitus ‘produceert’ en opneemt: de belichaming van de zich on-bewust opgebouwde disposities van waaruit mensen hun (ook ethische) keuzes maken. Zo is de habitus een samenvallen van context (sociaal en historisch) in het lichaam, waarop de betekenis en de keuze van iemand is gebaseerd. *Onbewust* opgebouwde *disposities* en *belichaming* vragen om een toelichting.

Want, zo vragen Jenkins en anderen⁴² zich af: wat zijn disposities? Betreft het alleen ‘attitudes’ of gaat het hier om een ruimere invulling van het begrip? Volgens Jenkins kan het begrip inderdaad ruimer worden opgevat, waar dispositie ook het ‘denken *en* voelen’ omvat. Het meest ingewikkelde echter is dan, hoe het bewuste, onbewuste of voorbewuste kunnen worden begrepen in relatie tot Bourdieu’s disposities. Hij laat (immers) niet na steeds opnieuw de nadruk te leggen op het onbewuste karakter van de logica van de praktijk en het voorbewuste, prereflectieve bestaan van disposities. Volgens Jenkins is het evenwel ‘equally clear that consciousness *must* be involved.’ Het blijft (mij) onduidelijk welke rol of positie het bewust-zijn heeft in het theoretisch model van Bourdieu met betrekking tot de habitus.⁴³ Scully lijkt dit probleem te omzeilen door voorzichtiger te formuleren en ‘opening’ te laten: “*much* of our conscious reasoning emerges from a prereflexive background of meaning. Moreover *much* of this background of meaning is carried by and expressed in the everyday practices of human living.”⁴⁴ ‘Much’, is niet ‘all’.

De omtrekkende beweging van Scully zou wel eens dichter bij de ‘neurologische werkelijkheid’ kunnen liggen, dan de duisternis van Bourdieu.

Zo schrijft de Amerikaanse neuroloog en neurofilosoof Antonio Damasio in *Het zelf wordt zich bewust* samenvattend in een hoofdstuk over “Waargenomen bewustzijn” het volgende:

De fundamenteën voor de processen van bewustzijn zijn dus de onbewuste processen die voor de levensregulering verantwoordelijk zijn – de blinde disposities die stof-wisselingsfuncties reguleren en die zijn gehuisvest in de nuclei van de hersenstam en de hypothalamus, de disposities die beloning en straf uitdelen en aandriften, motivaties en emoties in gang zetten, en het cartografische instrumentarium dat bij perceptie en herinnering voorstellingen vervaardigt, en dat deze voorstellingen kan selecteren en bewerken in de film die we geest noemen. Bewustzijn is slechts een laatkomer in het management van het leven, maar het brengt het hele spel op een hoger plan. Het is intelligent genoeg om de oude trucs te handhaven en hen het uitvoerende werk te laten doen.⁴⁵

Het bewustzijn wordt hier beschreven als een ‘laatkomer’,⁴⁶ een positie die in de benadering van Scully herkend kan worden, waar zij bijna prozaïsch opmerkt: “The habitus, prereflexive and embodied, *slips* under the radar of the most acute critique.”⁴⁷ In het ‘slippen’ is er wel en geen contact en het zou een mooie aanduiding kunnen zijn voor de voor- of tussenbewuste positie van de praktijk van alle dag. De ‘film die we geest noemen’ speelt zich af in het *lichaam*, dat tegelijkertijd projector is en spiegelend projectiescherm? Anders gevraagd: hoe kunnen we de belichaming van de disposities en het bewustzijn in de benadering van Scully begrijpen?

2.2.3 Belichaming

Gezegd is [2.2.2] dat de disposities ook het ‘denken en voelen’ omvatten. Beide zijn verbonden aan het lichaam en haar functioneren. Hetzelfde lichaam dat de habitus produceert, disposities herbergt en manifest is in haar gedrag. In deze belichaming kunnen drie vormen of betekenissen worden onderkend naar Bourdieu.⁴⁸ Ten eerste wordt de habitus belichaamd in de hersenen, die evident deel uitmaken van het lichaam. Ten tweede is een handeling waarmee een mens communiceert met anderen en de omgeving een uitdrukking van het lichaam in de manier van bewegen, de manier van spreken en in de wijze waarop dingen gemaakt worden en zo meer. Hier gaat het dus niet alleen om een uiting van gedrag, maar de belichaming maakt er concreet en integraal deel van uit. Ten derde heeft de ‘praktische systematiek’ (‘practical taxonomies’)⁴⁹ zijn belichaamde bron. Deze praktische systematiek is bijvoorbeeld te herkennen in de (lichamelijke) reflecties van een ‘grote’ persoon op een ‘kleine’ persoon en omgekeerd; of de auteur van een artikel is een ‘Marie’ (vrouw) of een ‘Karel’ (man): on- of voorbewuste praktische systematiek vindt dan een weg in en via het lichaam

naar meer of mindere waardering.⁵⁰ Bij Scully vinden we voorbeelden van ‘praktische systematiek’, waar het gehandicapte lichaam en de habitus, in de belichaming ervan, in beeld zijn.⁵¹

Zoals het denken en voelen zijn ingebed in de belichaming, zo stelt Bourdieu tevens dat de *mentale* structuren een verband vertonen met de *sociale* structuur. De mentale structuren lijken bij Bourdieu vooral ‘sociocentrische’ *cognitieve* systemen te behelzen.⁵² Deze denksystemen vloeien volgens Bourdieu voort uit de inlijving of belichaming (‘incorporation’) van sociale structuren. “Het herhaald blootstaan aan specifieke sociale condities zadelt individuen op met een reeks duurzame, overdraagbare disposities die de verinnerlijking zijn van de objectieve noodzaak van hun sociale universum.”⁵³ Hier is expliciet duidelijk dat meer psychologische ‘bronnen’, zoals bijvoorbeeld hechtingsgedrag en de daaruit voortvloeiende systematiek als ‘producent’ van sociale structuren, bij Bourdieu *afgeleide bronnen* zijn. Zo is er geen existentiële systematiek die (ethische) keuzes of veranderingen kan bewerkstelligen. Want als onze symbolische systemen *sociale* producten zijn die de wereld produceren, en dan niet slechts als ‘weerspiegeling’, maar als bijdragen aan het grondvesten van ‘een wereld’, dan kan een wereld worden veranderd door die wereld anders voor te stellen of te symboliseren.⁵⁴

In deze zienswijze sluit Bourdieu aan bij Marcel Mauss (en Emile Durkheim), waar Mauss in zijn *Essay sur le don (The gift)* het begrip *total social fact* introduceerde.⁵⁵ De sociale werkelijkheid wordt daar niet gezien als een opvatting *over* die werkelijkheid, maar het sociale *is* de werkelijkheid: “Now the social is only real when integrated in a system.” Zo wordt de socioloog (ethicus) gedwongen ‘to recompose the whole’ in de verstrengeling van lichaam en geest, en dat is precies wat Scully via de theorie van Bourdieu probeert te doen.

In het onderzoeken van de verschillen(de elementen) in de sociale werkelijkheid wil Scully recht doen aan het geheel van het individu en de sociale omgeving. Immers, waar het om recht draait, daar houden de verschillen nooit ongelijkheid in: ‘highlighting difference neither implies nor justifies inequality.’⁵⁶ Het recht doen aan de verschillen veronderstelt

ook het kennis (kunnen) nemen van die verschillen, en dat brengt ons bij het belang dat Scully stelt in de epistemologie.

2.2.4 Epistemologie

Scully lijkt lichtelijk verbaasd over het ontbreken van empirisch gedragen opvattingen bij *moral philosophers*.⁵⁷ Vreemder nog, vindt zij, is het ontbreken van enig gevoel voor de noodzakelijkheid van het gebruik van empirische gegevens. Liever lijken ethici te reflecteren op de als universeel beschouwde uitgangspunten, niet gehinderd door enig besef van een eigen positie, een eigen sociale context, een eigen lichaam of een eigen leven zoals dat geleefd wordt, enzovoort. Kortom, een eigen leefwereld waarin de kennis een eigen kleur aanneemt en geen neiging vertoont ‘(to) stick to any single moral theory or approach’.⁵⁸ Het denken en voelen zijn toch in de *practical taxonomies* ook bij ethici belichaamd en ingebed in de sociale context? Scully benadrukt derhalve dat er fundamentele vragen opkomen ten aanzien van de soort kennis die nodig is om ethische keuzes te maken en om het karakter van de te nemen beslissingen te onderbouwen met kennis uit verschillende bronnen of velden. Bovendien is ‘testing needed because both moral intuition and rational argument can be wrong’.⁵⁹ De bronnen waaruit de kennis geput wordt met betrekking tot ethische keuzes of vragen, zijn eerder vragen van epistemologische aard, aldus Scully, dan van een direct ethisch van karakter. Want in de ethiek is het nog steeds van groot belang dat er een feitelijke onderbouwing is, wanneer tenminste de normen en waarden enige betekenis willen krijgen in de werkelijke wereld van mensen van vlees en bloed.

Naturalised epistemologies and philosophies of science aim to be empirically adequate, accounting for a rich body of facts about knowledge production and having broad scope, that is applying to a range of cases in the history of knowledge production (such as the history of science).

(...)

They also take up the Hegelian/Marxian insight that the material conditions of people’s lives shape their understandings of the social and natural world.⁶⁰

Voor deze adequaat empirische onderbouwing in een breed veld van onderzoek worden de ‘standaard methodologie(ën)’ van de sociale wetenschappen ingezet: interviews en vragen-lijsten, naast de meer

fenomenologische of narratieve bronnen. [5.5] Het vergaren van empirische data lijkt een nogal strakke bezigheid, waarin weinig ruimte is voor fantasie en creativiteit. Alhoewel, het onnavolgbare gegoochel met en stapelen van data en cijfers in politiek en wetenschap lijkt dit te logenstraffen.⁶¹ Hoe dan ook, het integreren van ‘gegevens in en van het leven’ vraagt een vorm van inpassingvermogen, dat zonder creativiteit en fantasie geen schijn van kans lijkt te hebben. Immers, hoe kan het transcendente karakter van de habitus anders worden geproefd dan in spelende creativiteit?

2.3 ‘A feel for the game or the playing?’

2.3.1 Het spel van Bourdieu

Volgens Bourdieu zijn onze mentale systemen aldus het product van sociale systemen in het kader van de habitus. Maar, voorziet de habitus in een herkenbaar mechanisme in datgene wat er *in* die systemen plaatsvindt? Met andere woorden, waar laat Bourdieu zien *hoe* de levende mens zich de belichaamde sociale processen *eigen maakt* oftewel *internaliseert*? In deze vraag centreert zich de kritiek van Scully op Bourdieu. Zij stelt dat Bourdieu als antropoloog vooral het belang van ‘external practises’ benadrukt, ‘skipping blithely over the mechanics of how bodily social experience might be internalized into mental processes.’⁶² Immers, elke theorie over elke (menselijke) *sociale* praktijk zal noodzakelijk iets moeten zeggen over de mentale processen van en in de participanten in die sociale praktijk.⁶³

De benadering en invulling van het (begrip) ‘spel’ kan de bovenstaande kritiek illustreren. Want een veel gebruikte metafoor van Bourdieu is het ‘gevoel voor het spel’, door Scully en anderen⁶⁴ benoemd als een van ‘his most potent metaphors’. Bourdieu plaatst het spel in de verschillende ‘velden’, die hij beschrijft als onderscheiden domeinen, zoals het politieke veld, het artistieke veld, het wetenschappelijke veld, het journalistieke veld enzovoort.

We kunnen het veld ook begrijpen als een speelveld waarin de verhoudingen tussen de verschillende spelers bepaald worden door de positie die ze ten opzichte van de andere spelers innemen, de strategie die ze volgen en de troeven die ze in handen hebben en in het spel kunnen inbrengen.⁶⁵

Hier is duidelijk dat het spel ('the game') *regels* kent en deze regels bepalen wat de spelers wel of niet mogen/kunnen doen. Verder vraagt zo'n spel een leerproces om die regels te leren kennen en ze toe te passen. Hoe de competenties die het spel vraagt, (mentaal) worden ontwikkeld, wordt (mij) niet helder. Ook daar waar wordt gesproken over *strategie* -dan gaat het over een doel en of een belang van de 'strateeg'- wordt niet verklaard hoe zo'n strategie (mentaal) wordt gevormd of ontstaat. De cirkel lijkt gesloten te worden met een *deus ex machina*: de succesvolle afsluiting van interactie in de sociale praktijk is *een tweede natuur*.⁶⁶

In de beschrijving van dit spel, een soort sociaal 'stratego' vol regels en hiërarchie op de speelvelden van macht en onmacht, wordt niet helder (verklaard) *hoe* de 'bodily social experience' wordt omgezet in mentale processen, hooguit wordt gesteld dat dit mentale proces het geval is. Desalniettemin verbindt Bourdieu aan de in het spel ontwikkelde inzet, en het resultaat, de vragen van zin- en betekenisgeving.⁶⁷ Het spel hier nadrukkelijk gezien als een 'als of', een 'illusio, in the sense of investment in the game en the outcome, interest in the game, commitment to the presuppositions -doxa- of the game.'⁶⁸ Want elk veld heeft een belang dat een specifieke *illusio* activeert, een stilzwijgende erkenning van de waarde van het spel. Het belang is bij Bourdieu niet alleen te begrijpen 'als tegengesteld aan onbaatzuchtigheid, maar ook aan onverschilligheid.'⁶⁹

In de onverschilligheid is er geen belang in het te spelen spel, het maakt (me) niks uit, het zal mijn tijd wel duren, enzovoort. Die onverschilligheid staat tegenover de *illusio*, waar in het spel wel degelijk een belang is, met name ook waar het de zin (en betekenis) betreft. Een zin en betekenis die staat of valt met het belang in het spel, waarbij het spel als zodanig niet ter discussie staat.⁷⁰

2.3.2 Het spel van Scully

'*Pleijen*' is een Middelnederlands woord verwant aan het Engelse *to play*. Het betekende destijds een vrolijk *dansen* en *springen*. Het woord is later in de geschiedenis gekoppeld aan het (be)spelen van een muziekinstrument op welks muziek men danste. In de historie van het woord komt naar voren dat deze vorm van spelen -dansen en springen- niet direct verbonden is aan

regels. De spontane (creatieve) beweging van het lichaam en de beleving daarvan stond voorop.⁷¹

Scully gebruikt de metafoer van het bespelen van een muziekinstrument voor het herkennen van de internalisaties met betrekking tot de wereld ‘buiten’ en de ethiek, al lijkt dit laatste op het eerste gezicht wat ver gezocht.⁷² Van de wezenlijke kenmerken van het spel, waarbij Scully verwijst naar de psychoanalyticus Donald W. Winnicott, is het aspect van *relationship*⁷³ met de ander en de omgeving van het grootste belang. In eerste instantie wordt door de muzikant een *relatie* opgebouwd met het instrument. Eerst wordt gekozen voor het *geschikte instrument*, een blazer is per slot van rekening geen strijker, en de toetsenist is geen ‘betokkelaar’ van de snaren. Vervolgens moet er praktisch worden *geoefend, gerepeteerd*. Dat vereist ook de kunst van het *luisteren*. En zo ontstaat in het *samenspel* van muzikant (subject) en het instrument (object) de muziek. Vaak probeert de musicus recht te doen aan de bedoelingen van een componist, ook in het gebruik van een instrument: de conflicten over uitvoeringen en gebruik (al of niet akoestisch...) van instrumenten deden menige muziekgroep uiteenvallen in respect voor het instrument, voor het materiaal.⁷⁴

Waar hierboven geschetst is hoe het samenspel de muziek maakt, daar wordt niets gezegd over het ‘not me’ zijn van het instrument.

Toch een belangrijk gegeven voor Scully (Winnicott): in de ‘confrontatie’, in de weerstand van het materiaal (bijvoorbeeld ‘de snaar’) ontstaat een “Creative activity and the search for the self”.⁷⁵ Dit kan het *leren aan de weerstand* van het materiaal worden genoemd. Richard Sennett werkt deze ‘dialectiek van de weerstand’ uit in een metafoer van de cello-speler, die in het vibrato een fysieke vriendschap moet sluiten in de weerstand van snaar en hals om de ‘zuivere toon’ te treffen. En in het zoeken van de ‘persoonlijke’ toon in contact met de weerstand, met het andere en de ander, daar is te zien “how the physical practices of art might help us to understand how to be more in touch socially with one another.”⁷⁶ Ook Scully (Winnicott) beschouwt het spelen als een van de belangrijkste componenten in de sociale interactie tussen mensen (van alle leeftijden). Het erg jonge kind leert in het spelen het onderscheid tussen *me* en al het andere *not-me*⁷⁷ in de wereld. Volgens Scully is dit niet zo maar een not-me, maar het is “so

much not-me that it is quite outside my control”, dat het *eisend* is. Zo kan het spelen gezien worden als een *noodzakelijk* te nemen brug tussen de innerlijke wereld en de buitenwereld.⁷⁸ De brug kan echter genomen worden vanaf buiten naar binnen of vanaf binnen naar buiten. Het lijkt alsof Scully de brug het liefst hinkelend of knikkerend (*playing*)⁷⁹ over gaat van ‘binnen’ naar ‘buiten’, waar Bourdieu (*gaming*) praktisch de andere kant wenst te bereiken, want daar zijn bruggen voor.

2.4.1 Voorlopige lijnen

Zoals genoemd [2.3.1] wordt het persoonlijke, het subjectieve ‘gevoel voor het spel’ bij Bourdieu gezien als de bron van zin- en betekenisgeving. Het wordt benoemd als een *raison d’être*, maar tegelijkertijd ook als een richting, een oriëntatie op het mogelijke resultaat -wat de inzet is- van het spel: “...(this is *illusio* in the sense of investment in the game en the outcome, interest in the game, commitment to the presuppositions -*doxa*- of the game).”⁸⁰ Zo wordt de investering die mensen doen niet alleen gezien als instrumenteel, maar ook als een ‘illusie’, een voorstelling, waar zij zin en betekenis aan ontlene. Bourdieu onderscheidt drie soorten *doxa* (geloof). Ten eerste het geloof dat verband houdt met de positie van mensen in het maatschappelijke veld (klasse, gender, etniciteit), die naar voren komt in leefwijze, religieuze overtuiging, politieke voorkeur en dergelijke. Ten tweede het meer impliciete geloof, de vooronderstellingen in de velden van wetenschap, ethiek en kunst, met elk een eigen interne structuur. Ten derde onderscheidt Bourdieu de *doxa* in de academische levenshouding, het meest ‘hardnekkige en verborgen’ geloofstype, dat de verlichte rede zelf tot een dogma en mythe laat zijn.⁸¹

Scully kiest met betrekking tot de zin- en betekenisgeving, indachtig de eclectische benadering, voor de ‘narrative turn’, waarin de alledaagse verhalen van mensen geplaatst worden naast de ‘objectieve’ wetenschappelijke kennis. Het narratief wordt hier niet opgevat als een representatie van de werkelijkheid, maar eerder als een constructieve benadering ‘helping us to make sense of events and people.’ Deze focus wil echter niet zeggen dat Scully *identiteit* alleen in de verhalen⁸² kan vatten, noch dat deze identiteiten van individuen of groepen (velden) het best

kunnen worden begrepen in een narratief model. Wel kan de narratieve benadering helpen “to theorize how social formations and personal biography interact to give the sense of a meaningful identity and subjectivity.”⁸³

2.5 Kernwoorden Scully: kwetsbaar, relatie, belichaamd, recht doen, epistemologie

In haar kritiek op de *mainstream* ethiek, waar autonomie, zelfredzaamheid en eigen verantwoordelijkheid de boventoon voeren, geeft Scully impliciet aan dat niet ieder op elk moment als autonoom, maar eerder als *kwetsbaar* gezien kan worden, ook en vooral in de *lichamelijkheid* van de mens. Een kwetsbaarheid die wordt benadrukt door een wederzijdse *afhankelijkheid*, die eigen is aan het menselijk bestaan. De wederzijdse afhankelijkheid en beïnvloeding geeft aan dat het in het menselijk bestaan in essentie altijd gaat om relationele aspecten, een mens zonder de ander of het andere is niet voorstelbaar. De (zorg)relaties worden vaak gekenmerkt door *ongelijke machtsposities* en onderdrukking. In het relationele aspect is bij Scully, en in de zorgethiek als concept, vooral de *ontvankelijkheid en betrokkenheid* als waarden van belang.

Vanuit een *respect voor de subjectiviteit*, ook van de ander, stelt men zich open voor de context, de totale leefwereld van die ander, de *habitus*. Alleen in dat respect kan er sprake zijn van *verantwoordelijkheid* in de zorg voor de ander. Dat respect toont Scully ook in het door haar gestelde belang aan de *epistemologie*. Immers, om wat voor (soort) kennis gaat het? Hoe is die kennis belichaamd en ingebed in het leven van déze persoon in dít lichaam? [Bij Levinas is het kennen ‘ontsproten aan de ethiek’, vergelijk 3.2.4]. Zo is er sprake van een verantwoordelijke aandacht in de vorm van *zelfkritisch* en *betrokken* (participerend) *onderzoek* in het luisteren naar de *verhalen* in de *subjective experience*, die niet zo eenvoudig in empirische data zijn te vangen (‘narratieve identiteit’ als *zingeving*). Daarom is het kunnen spelen, de *creativiteit*, een belangrijke eigenschap.

De ethiek speelt zich af in het materiële (*ontologische*) bestaan en vindt daarin ook, in het overstijgende karakter van de *habitus*, haar bron. In het

licht van het bovenstaande stelt het *recht doen* aan de ander, gekoppeld aan de epistemologie, bij Scully een belangrijke voor-waarde aan haar ethiek.

[In 4.2 wordt beschreven hoe Scully, indachtig haar eclectische *houding*, de *naturalized bioethics* als de belangrijkste speler in de (bio)ethische wereld beschouwt. Een benadering binnen de zorgethiek waar de mens ook wordt gezien als relationeel, belichaamd en verhalend.]

3. Emmanuel Levinas

3.1 Inleidend

In dit hoofdstuk worden een aantal belangrijke elementen beschreven uit de filosofie van Emmanuel Levinas, die bekend staat als de filosoofethicus van ‘het gelaat’: *Jij die mij aanziet*. Hier wordt de *filosofie* van Levinas toegelicht, waar in het volgend hoofdstuk [4] de *Ethische gevoeligheid*, kernbegrip in zijn ethisch denken, nader wordt uitgewerkt als *uitgangspunt en conclusie* tegelijk. Ook het aanleunende begrip *het humane* wordt daar geëxpliciteerd.

Het is in dit kader niet mogelijk de totale filosofie van Levinas in beeld te brengen, en dat er sprake is van een breder filosofisch oeuvre mag duidelijk zijn. Anders dan bij Scully zien we bij Levinas een eenduidig⁸⁴ beeld, waarbij ook hij uiteraard zijn referenties heeft. Als belangrijkste schuurpalen kunnen de volgende filosofen worden genoemd: Plato, die de menselijke ziel wilde laten opvoeden tot de Idee van het Goede (paideia); Descartes, die denkende was; Husserl, de fenomenoloog waarop Levinas promoveerde en Heidegger, de opvolger van Husserl in *Sein und Zeit*, waar ondertussen Bergson de tijd in de gaten hield.

Hier wordt vooral literatuur van Levinas gebruikt uit de belangrijke trits *Totalité et Infini* [1961], *Humanism of the other* [1972] en *Otherwise than being or beyond essence* [1974]. In deze drie werken is de ontwikkeling van het in dit werkstuk ethisch belangrijke begrip *het humane*, goed te traceren [4.1.2]. [Het humane (*humanism*) is een van de vele begrippen door Levinas gebruikt in het licht van ‘het menselijke’, waar in een langere rij ook de (bijna-)synoniemen *the-one-for-the-other*, kwetsbaarheid, nabijheid en ethische gevoeligheid zijn te plaatsen.]

Naast de genoemde literatuur van Levinas zelf maak ik vooral gebruik van boeken en syllabi van Jan Keij over Levinas: *De structuur van Levinas' denken* [1992. diss.], *De filosofie van Emmanuel Levinas* [2006], *Zekerheid over onzekerheid* [1998] en *Nietzsche als opvoeder* [2011].

Na een biografische beschrijving [3.1.1] wordt beschreven waarom het van belang is naar Levinas te kijken als *filosoofethicus*. [3.1.2], waar hij regelmatig langs transcendente heerbanen ten onrechte [3.1.3] in een *theologisch* discours is en wordt getrokken.

Hier laat eveneens de antihumanist (Alain Badiou) zijn stem horen, zodat het palet aan meningen zichtbaar wordt waaraan de geestelijk zorgende zijn houding en attitudes kan scherpen. [3.1.4] Daarna volgt een vergelijkend moment tussen Levinas en Scully. [3.1.5] Vervolgens wordt gekeken naar de *subjectiviteit* in het kader van de *ontologie* en de *metafysica* [3.2], zoals door Levinas geduid. Ook wordt de ‘logica van het leven’ -de *ervaring*- als perspectiviteit van de ‘logica van de praktijk’ [Scully, Bourdieu] beschreven. Het *gelaat* bij Levinas zal worden toegelicht en geplaatst in de *mélange van lichaam en geest*. In dit laatste kader komt Levinas’ onderscheid tussen *le dit* en *le dire* aan de orde. Zo wordt in het *narratieve* bij Scully en het *gesprek* bij Levinas een overgang gemaakt naar de geestelijke verzorging.

3.1.1 Emmanuel Levinas (1906-1995)⁸⁵

Emmanuel Levinas geboren in Litouwen, groeide op in een Joods gezin, dat in de traditie stond van de *mitnagdiem*, de opposanten (‘protestanten’) van het *chassidisme*. Een bekend voorbeeld is de controverse tussen chassidiem⁸⁶ en mitnagdiem over het gebed. De chassidiem stellen de bedoeling, de *intentie* van het bidden op de eerste plaats, terwijl de mitnagdiem de *daad* van het bidden voorop stellen (waar de intentie wellicht nog onduidelijk is). Bij de mitnagdiem is sprake van een in essentie antidogmatische en antitheologische grondhouding (visie), zodat wel het gedrag (de *halacha*) maar niet de geloofsovertuiging kan worden voorgeschreven. Bij Levinas zien we deze houding in elk geval in zijn voortdurende vraag naar concretisering in het appel aan de mens, ook als hij over ‘God’ spreekt.⁸⁷ Waar een fundamentalist, een dogmaticus, een ‘onfeilbare bron’ annexeert, daar zoekt Levinas juist de ‘veelkleurigheid’ als voedsel voor het denken.⁸⁸ In 1914 werd het gezin Levinas geëvacueerd naar de Oekraïne, omdat de Tsaar de Joden zag als potentiële handlangers van de Duitsers, die Litouwen dreigden binnen te vallen. Daar maakte het gezin ook de Communistische Revolutie (1917) mee. Levinas bezocht in die tijd het Hebreeuwse Gymnasium, om zich in 1923 in te schrijven aan de universiteit van Straatsburg om kennis te maken met de *fenomenologie* van Edmund Husserl, die in deze fenomenologie een nieuwe methode van

onderzoek ontwikkelde. Na twee jaar Freiburg, ‘het Mekka van de fenomenologie’, promoveert Levinas in Straatsburg op Husserl (1930).⁸⁹ In 1939 werd Levinas gemobiliseerd om in 1940 als krijgsgevangene door zijn uniform beschermd te worden tegen de Duitse vernietigingsdrift. Na de oorlog bleken zijn (ondergedoken) vrouw en dochter tot de overlevenden te behoren, de rest van zijn familie is niet aan de “*Uebersch*” ontkomen.

Direct na de oorlog wordt Levinas directeur van de Ecole Normale Israélite Orientale. Naast zijn directeurschap schreef hij zijn (bekendste) hoofdwerk *Totalité et infini* dat verscheen in 1961. Het vertrekpunt en fundament van de filosofie wordt in dit boek verlegd van het *ik* naar (de relatie met) de *ander*.⁹⁰ Na 1963 vervulde Levinas verschillende (hoog)leraarschappen in Poitiers en Parijs. Zijn tweede hoofdwerk *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* verscheen in 1974. Dit werk is naast een onderbouwing van het eerste hoofdwerk, ook een nadere positievinding in het *discours* rond (*anti-*) *humanisme*, waarbij de ethiek de kern aangeeft. [4.1.2] Tot zijn overlijden in 1995 blijft Levinas in zijn schrijven en het geven van interviews actief in het nader ontwikkelen en expliciteren van zijn denken.

Niet onvermeld mag blijven dat Levinas zijn filosofie ontwikkelde in het Frankrijk dat filosofisch de blik focuste op het *niets*. Schrijvers en filosofen benadrukten de zinloosheid van het enkele *zijn*. De romans droegen veelzeggende namen als *Walging* (Jean-Paul Sartre), *De dood in het hart* (idem), *De val* (Albert Camus), *De pest* (idem) etcetera. Tegenover (of naast, of in) het niets zet Levinas het ‘il y a’,⁹¹ al is dit ‘er is’ nou niet direct het meest aanlokkelijke in het leven, nee, het is het naakte zinloze, de betekenisloosheid, het duister, de eentonigheid en de verveling, een zijn in de anonimiteit: dus toch het niets?

3.1.2 Emmanuel Levinas: filosoof

De Ethische gevoeligheid vindt zijn grond in de relatie met de Ander. Deze relatie beschrijf ik nadrukkelijk vanuit het denken van Levinas als *filosoofethicus*, waar hij in theologenland, het pastoraat en de geestelijke verzorging, vaak is en wordt onthaald als de ethicus die in zijn ethiek ‘de goddelijke dimensie opent’.⁹²

Levinas geeft aan, alleen al door zijn niet filosofische titels -met name zijn Talmoedlezingen- uit te geven bij een andere uitgever, dat het gaat om verschillende taalspelen. Deze door Levinas gemaakte keus dient geaccepteerd en geëerbiedigd te worden, zeker daar waar Levinas expliciet het onderscheid aangeeft tussen religie, theologie en de filosofie [3.1.3]. Het 'theologiseren' van de filosofie van Levinas komt daarentegen veelvuldig voor, waar Scully met haar achtergrond als Quakerfriend vreemd zou opkijken als haar ethiek als zodanig zou worden benaderd, terwijl juist haar visie er een is van de *habitus*. Echter, het gegeven -gezien vanuit de *habitus*-, dat beslissingen niet enkel op rationale argumenten worden genomen, maar ook op niet-logische, emotionele of religieuze gronden, wil niet zeggen dat een *logische* redenering moet worden *begrepen* of *geïnterpreteerd* vanuit een gevoel of een religieuze, dan wel psychologische, beleving. Het is daarom van belang in het kader van ons onderwerp, met name waar de geestelijke verzorging nader in beeld gaat komen, hier enkele opmerkingen over te maken.

In de theologie wordt de relatie tussen de trinitarische eenheid van God (de Vader, de Zoon en de Heilige Geest) aangeduid met de term *perichorese*, waarmee de wederzijdse doordringing van de Drie wordt aangegeven. In essentie wordt er de communicatie tussen de Drie mee aangeduid. Dit theologische begrip wordt in *De Context en de Ander*⁹³ gebruikt om aan te geven dat de filosofische en de 'joodse geschriften' van Levinas vanuit elkaar moeten worden gelezen. Dit veronderstelt een analogie⁹⁴ tussen beide. Levinas presenteert zich evenwel als filosoof en *daarnaast* als Talmoedlezer of omgekeerd. Is Levinas zelf niet in staat (geweest) om de gesuggereerde analogie te lokaliseren?

...omdat het, door God tot thema te maken, de theologie binnenleidt in de gang van het zijn, terwijl de God van de bijbel het aan gene zijde van het zijn, de transcendentie betekent, en dat op een onwaarschijnlijke wijze – dat wil zeggen zonder analogie met een idee die blootstaat aan de eis zich waar of onwaar te maken.⁹⁵

Met andere woorden, de filosofie, anders dan de theologie, staat bloot aan de eis van de te controleren juistheid (waarheid) die aan ideeën wordt gesteld.

Juist *daarom* wil de filosofie ‘god en het goddelijke’ transcendent *houden*. Maar titels als *Tussen filosofie en profetie, Een heilsdenken in het spoor van Levinas* en veel andere, doen de suggestie dat Levinas niet louter als filosoof kan worden begrepen. Toegegeven, Levinas is in zijn teksten, oneerbiedig gezegd, zelf ook wel eens ‘de onduidelijkheid nabij’.⁹⁶ Levinas spreekt echter niet theologisch, maar concreet anders over religie. Immers, de religie (als ‘geloven’) “is niet fout, maar zij lijkt mij niet de juiste weg die de geest kan leiden naar een levensbeginsel.” [Hiermee wil niet gezegd zijn dat Levinas religie louter ziet als negatief.] Bovendien is er volgens Levinas geen rechtvaardiging meer voor het geloof na Auschwitz: “Als er nog een geloof is, dan is het een geloof zonder rechtvaardiging. Zonder theodicee, zonder rechtvaardiging van (een) God.”⁹⁷ Het blijkt lastig ‘als de goden zwijgen’.⁹⁸

3.1.3 Het verdwijnen van God en de transcendentie

Wel stelt Levinas vast dat de westerse filosofie de *transcendentie*, in casu God, heeft vernietigd door alles op het *ik* te betrekken, wat ‘in eerste instantie tot het gebied van de Ander behoort’. Deze kritiek van Levinas is niet bedoeld om ‘God’ of het ‘goddelijke’ via de achterdeur weer binnen te halen, maar om de *transcendentie* weer een plek te kunnen geven. De transcendentie⁹⁹ *is* er niet, maar ontstaat in de relatie waar ‘ik in gesteld word’. Zo gaat het dus niet om bewustwording van een *al* bestaande transcendente betrekking, laat staan een *al* bestaande betrekking tot (een) god. Of, om met Strasser de essentiële filosofische vraag van Levinas te formuleren: “*Warum hat die Ontologie die theoretische Beziehung in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen gerückt?*” Met andere woorden, waarom is het *theoretische* verband tot kern geworden, waarbij wordt ‘vergeten’ dat degene die theoretiseert (in het) zelf een betrekking heeft tot datgene dat wordt onderzocht, namelijk de Ander(e)?¹⁰⁰ [zie ook 3.2]

Maar, hoe moet dan de *jood* en *Talmoedlezer* Levinas worden begrepen? Moet de vraag gesteld worden of ‘Christians properly recognise and respect the Jewish background of which Levinas’ writings emanate and receive life...’?¹⁰¹ Of kunnen we hier misschien Scully en Bourdieu ‘inzetten’?

Immers, de eigen positie en achtergrond (habitus) van Levinas als joods denker, wordt juist in het lezen van de Talmoed door Levinas op waarde geschat. Levinas' niet-dogmatische manier van denken, eigen aan de bovengenoemde joodse 'protestanten' -de *mitnagdiem*-,¹⁰² laat impliciet het respect zien voor de *ander*. Een respect, bij Levinas voortkomend uit een dwingend appel van de Ander, dat in essentie al de (ver)antwoordelijkheid aan en voor de ander laat doorschemeren. [Dit -ingewikkelde- thema wordt nader uitgewerkt in 4.1]

3.1.4 Transcendentie en antihumanisme

Zo respectvol wordt de filosofie van Levinas niet gezien door Alain Badiou, die zodanig 'anti' theologie en 'anti' humanisme is, dat zelfs de *seculiere* opvattingen van Levinas over een 'ethiek van differentie', een ethiek van niet-één-zijn, worden gezien als onderdeel van een zogenaamd democratisch 'totalitair gedachtegoed', dat onder meer gepropageerd wordt in de 'rhetoric of human rights'. Het is goed om het antihumanisme van Badiou hier als illustratie van een 'groot verhaal' op te voeren, waar het antihumanisme vervolgens in paragraaf 4.1.2 door Levinas in de argumentatie wordt binnengehaald én ingehaald: noch humanist, noch antihumanist. Zo moet de ethiek volgens Badiou worden losgemaakt van abstracte noties als "Man or Human, Right or Law, *the Other*" (cursief van mij-gap), and refer to particular situations."¹⁰³ Hier wordt een gepolitiseerde -radicale- visie geponeerd met hetzelfde argument tegen 'abstracte noties' zoals door Scully en Levinas gehanteerd.[vergelijk 1.1] Een koekje van eigen deeg? Nee, eerder doet Badiou een poging een ethiek van 'the facts' van de waarheid te formuleren, waarbij de waarheid -als bij Levinas- niet die ene waarheid is, maar een situatie-gebonden waarheid.¹⁰⁴ Zo lijkt mij de kritiek van Badiou eerder ideologisch gekleurd, dan dat er argumenten worden gegeven. Juist Levinas wijst op het totalitaire denken dat in essentie de basis vormt van geweld(dadigheid).¹⁰⁵ Zo schrijft Levinas in het voorwoord van *Totaliteit en het oneindige*: "Het aanzien van het zijn dat in de oorlog zichtbaar wordt, wordt gefixeerd in het concept van totaliteit, dat de westerse filosofie beheerst." En het is juist Levinas die, zoals ik verderop zal beschrijven [4.1.2], het humane¹⁰⁶ ziet als een steeds te vernieuwen onderdeel van een

steeds bij te schaven beschouwing. Hiermee wordt het *mainstream humanism* als totalitair concept tot niet-humanisme gemaakt.¹⁰⁷ Daarmee zou de kritiek van Badiou op Levinas komen te vervallen, waar de eerste ‘the legacy of anti-humanism’ voorstelt.¹⁰⁸ Wellicht kunnen Badiou, Levinas en Scully door één deur in een ‘particular situation’.

3.1.5 Scully en Levinas : ervaring, de logica van het leven

In de inleiding [1.3] is de kritische positie aangegeven die Levinas en Scully innemen ten aanzien van de ‘westerse filosofie’ en de daaruit voortvloeiende *mainstream* ethiek. Een ethiek die de focus legt op *autonomie* en *rationele* besluitvorming. Echter, is die door Levinas en Scully ingenomen kritische positie de enige relatie tussen de twee? Is er uerhaupt enige relatie tussen deze twee? En als er verder geen verband is, waarom zou het dan interessant kunnen zijn om twee op het eerste gezicht volstrekt uit de pas met elkaar lopende ethici, naast elkaar te zetten? Niet erg voor de hand liggend, ook al waar Scully in haar werk slechts enkele keren een zijdelingse opmerking maakt over Levinas, die bovendien niet als vleierend kunnen worden opgevat. Zo ‘verwijt’ Scully ‘some ethicists a darker view of knowledge’ en neemt zij vervolgens Levinas als voorbeeld. Want, zo zegt Scully, Levinas “...believed that attempts to know something else (‘the Other’) could only succeed by reducing the Other to ‘the Same’”.¹⁰⁹ En al kan ‘kennis’ er soms zo uitzien volgens Scully, haar *ervaring* is een andere. Als dertienjarig meisje had zij de ervaring van ‘a warm sense of being at home in the universe’ tijdens het lezen van een boek over ‘valency’ -the capacity of an atom to combine with other(s)-.¹¹⁰ Vervolgens concludeert Scully dat zij gelooft dat “...understanding is about communion. I reject the widespread notion that all knowledge is instrumental (...) or that knowledge *necessarily* has anything to do with power.” Scully doet hier een beroep op haar ervaring:¹¹¹ de (gevoels)betekenis is een rechtstreekse afgeleide van de ervaring. Hier lijkt zij (weer) aan te sluiten bij Winnicott in *Playing and reality*, waar de beschrijving van haar ervaring van *communion* in gelijke zin wordt beschreven als in de moeder-kind relatie.”What does the baby see when he or she looks at the mother’s face? I am suggesting that, ordinarily, what the baby sees is himself or herself.”¹¹²

Bij Winnicott is het gezicht van de moeder niets anders dan een *spiegel* voor het kind, waarin het *mirroring* zorgt voor de bevestiging van het één-zijn, het mede-zijn, als een bestaansgrond, een zijnsgrond (het niveau van de ontologie). Is hier enige relatie, dan wel oppositie, te ontdekken met Levinas? Met deze vraag komen we tevens op het terrein van Levinas als fenomenoloog, die als zodanig de ervaring als uitgangspunt neemt. De ervaring die door Levinas, op weliswaar heel andere filosofische gronden¹¹³ [zie 3.2], op bijna identieke wijze lijkt te worden beschreven als bij Scully en Bourdieu.

Benadrukt moet worden -in het licht van het boven vermelde ‘verwijt’-, dat bij Levinas ‘in het niet kunnen begrijpen’ van de Ander (in de transcendentie), tegelijkertijd de Ander wordt uitgenodigd in het anders zijn als een bevestiging.¹¹⁴ Deze bevestiging vindt zijn grond in Levinas’ opvatting over transcendentie. ‘Transcendentie wijst naar een relatie met de realiteit die oneindig ver van de mijne is, zonder dat deze oneindigheid daarom zo’n relatie zou vernietigen.’¹¹⁵ Op die wijze is de ander in de relatie, in het gesprek, gerechtigd het ‘niet-één-zijn’ te zijn of, zoals Levinas het uitdrukt, de ander heeft recht op egoïsme: “...mais le fait même de se trouver dans un discours, consiste à reconnaître à autrui *un droit* sur cet égoïsme et ainsi, à se justifier.”¹¹⁶ Het is hier alsof Levinas een vergelijkbare positie beschrijft, zoals Scully hierboven in de ervaring van haarzelf als dertienjarige: er is een relatie (in het *discours*) die wordt bevestigd in de ervaring (als transcendentie). Levinas houdt, in tegenstelling tot Scully,¹¹⁷ vast aan de eigenheid, het niet één zijn (differentie). Echter, Levinas heeft het over de relatie met de andere mens, waar Scully in dit voorbeeld de relatie en de ervaring met ‘het’ andere, de wereld van het boek en de wetenschap weergeeft. De relatie die Scully beschrijft, overviel haar met zo’n binnendringende intensiteit, dat ‘she is incapable of describing’. Transcendentie of stijlfiguur?¹¹⁸

[Bij Levinas is de poging van de tweeheid een eenheid te maken een uitdrukking van geweld. Het betreft hier dus een essentieel onderscheid in beider denken, waar Scully het *ideaal van gezamenlijk zijn* (‘humaniteit’?) voorop lijkt te stellen als een vorm van ‘totaliteit’, als recht doen?

Bij Scully is er aan de andere kant evenzeer een afkeer te herkennen van een ‘gestolde’ opvatting, van ‘totaliteit’. Er blijft echter een risico bestaan van een totaliteitssysteem: de staat, de (zorg)organisatie, maar ook een denksysteem. Zo’n systeem kan ‘vergeten dat het voor mensen is’ en op die manier ‘totalitair’ worden.]¹¹⁹

Levinas geeft in zijn opvatting over de ervaring een haast ‘Scullyaans’ aandoende aanvulling op de ervaring van het dertienjarige meisje, waar hij aangeeft dat de ervaring niet bestaat uit geïsoleerde elementen die op enigerlei manier gezamenlijk in een ruimte huizen ‘where they could expose themselves, each for itself, directly visible, signifying from themselves.’¹²⁰ Nee, de betekenis van de ervaring wordt gegeven vanuit de (subjectieve) positie van degene die de ervaring heeft, als zou het gaan om een ‘participerende objectivering’. [zie 2.2] De ervaringen, volgens Levinas, “...signify from the ‘world’ and from the position of the one who is looking.” Op het niveau van de ervaring, van de ontologie [3.2.2], lijken Scully (Bourdieu) en Levinas elkaar te verstaan. Misschien ligt op dit niveau een gezamenlijk perspectief waar, in het kader van de (praktische) ethiek, Scully en Levinas een gezamenlijke horizon verkennen.¹²¹ Sterker, waar Levinas en Scully naar voren komen als een volstrekt ander soort, een ander type ethicusfilosoof, daar raken zij elkaar precies op dit terrein: de ervaring. In de ervaring lijken de twee modellen in elkaar te schuiven. Juist ook vanwege het steeds nader en opnieuw te bepalen humane, zonder rechtvaardiging van een religie of een God [3.1.2], is het Zelf verantwoordelijk vanuit het onontkoombare appel van de ander bij Levinas en het recht doen aan de ander bij Scully. We zullen echter moeten onderzoeken of in het perspectief van de ervaring door Levinas op een vergelijkbare wijze naar diezelfde ervaring in het menselijk leven wordt gekeken. Bovendien is de vraag naar de ervaring belangrijk waar Levinas’ vooropstellen van de metafysica verwarring kan opleveren, alsof concrete causaliteit of concrete ethiek niet zouden bestaan.¹²² In *Totalité et Infini* blijkt dat Levinas zich van deze mogelijke verwarring bewust is, waar hij in het voorwoord zegt: “Nous allons plus loin et, au risque de paraître confondre théorie et pratique, nous traitons l’une et l’autre comme des modes de la transcendences métaphysique. La confusion apparante est

voulue (...).”¹²³ Willens en wetens neemt Levinas dus het risico van verwarring op de koop toe, over de in zijn ogen schijnbare tegenstelling tussen theorie en praktijk. Maar, het is inderdaad een schijnbare tegenstelling, want in het kunnen afwegen van concrete beslissingen ervaren we letterlijk aan den lijve het lijden en het genieten: het lijden als afhankelijk, het genieten als onafhankelijk. In paragraaf 3.2.1 wordt dit thema in het kader van ‘de tijd’ nader geplaatst.

3.2 Fenomenologie en tijd, ontologie en metafysica, subjectiviteit

3.2.1 Fenomenologie en tijd

In de ‘logica van de praktijk’ [2.2] werd gezegd dat het dilemma waar Bourdieu en Scully zich voor gesteld zien, bestaat uit de keuze tussen het *objectieve* en het *subjectieve* of, iets ruimer gesteld, tussen het *materialisme* en het *idealisme*. Bij Levinas komt dit dilemma vooral naar voren in het principiële onderscheid tussen de *ontologie* en de *metafysica*. Maar eerst moet weer gezegd worden dat Levinas’ denken steeds aanschuurt tegen de fenomenologische methode, zoals die door Husserl en (daarna) door Heidegger werd vormgegeven. Husserl (1895-1938), van huis uit wiskundige en zo een wetenschapper in de exacte sfeer, ontwikkelt een filosofie die hij *fenomenologie* noemt, een leer van de *verschijnselen*. Een verschijnsel, het woord zegt het al, is iets dat *verschijnt*. Maar het moet ook, om een verschijnsel te kunnen zijn, aan *iemand* verschijnen.¹²⁴ Het verschijnsel moet derhalve worden opgenomen in iemands *bewustzijn*. Daarmee is de fenomenologie een bewustzijnswetenschap en dus subjectief. Zo definieert Husserl het begrip werkelijkheid in relatie tot bewustzijn(sakten).¹²⁵ Deze bewustzijnsakten zijn primair. Echter niet als vastomlijnde beelden, maar als in elkaar overvloeiende profielen. Als ik bijvoorbeeld aan het strand naar de horizon kijk en ik zie aan de horizon een schip, dan vloeit het fenomeen horizon over in het fenomeen schip. Zo ontstaat er één samenstel van fenomenen en gebeurtenissen in het bewustzijn. Deze heeft een intenderende structuur van *ik zie*, *ik denk*, *ik voel*, enzovoort.¹²⁶ In zo’n ontstaan van het bewustzijn worden sporen nagelaten van het ‘nu’, een proces dat Husserl met een geologische term aanduidt als ‘sedimentatie’.

In *Signature (Handschrift)* wordt de fenomenologische methode als volgt door Levinas neergezet:

Husserls bijdrage aan de filosofie was een methode. Het eigene van deze methode is, dat zij recht doet aan de intenties die het psychische bezielen, en aan de modaliteiten van het *verschijnen*, die -overeenkomstig die intenties- de verschillende ervaringsgegevens karakterizeren; en dat zij de onvermoede *horizonten* blootlegt waarbinnen het werkelijke gesitueerd is, dat aldus vanuit het lichaam (op onschuldige wijze) en (op een minder onschuldige wijze misschien) vanuit de cultuur wordt waargenomen, niet alleen door het voorstellende denken, maar ook door het concrete, vóór-predikatieve leven. De handen uitstrekken, het hoofd omdraaien, op de grond gaan staan en lopen, maar ook: een stad bewonen, een taal spreken, de 'sedimentatie' van een geschiedenis zijn, - dat alles konditi-oneert het beschouwen en het beschouwde op *transcendentale* wijze.¹²⁷

Naast de fenomenologie van Husserl zijn ook de opvattingen van Henri Bergson [1859-1941] over tijd(sduur) en metafysica van groot belang voor de filosofie van Levinas. In essentie is Levinas' denken vanuit een metafysische basis niet te begrijpen zonder zijn opvatting over tijd(sduur) te kennen, een opvatting waarin hij schatplichtig is aan Bergson.¹²⁸ Bergson: "*La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles. (-) Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse.*"¹²⁹ Hier nemen en begrijpen [*saisir*] we 'alles' uit ons diepste innerlijk. Maar waar is dit intuïtieve op gebaseerd? In elk geval niet op analyse. Het analyseren van de werkelijkheid heeft tijd nodig, een tijd van evalueren, echter, wat is tijd? Bergson ontwikkelde zijn idee over de *durée*, de duur van de tijd. Is het niet zo dat de tijd steeds verloopt, zodanig dat heden en toekomst niet kunnen worden gescheiden?¹³⁰ Immers, wat wij het 'nu' noemen is geen mathematisch punt, geen punt op een tijdslijn. Kortom, het heden heeft geen duur, waar het verleden en de toekomst als het ware aan elkaar vastgeplakt zitten. Volgens Bergson wordt daardoor het geheugen van groot belang, zozeer, dat zelfs het heden een afgeleide is van het verleden. Immers, als ik schrijf dat het nu 'datum 16.35 uur' is, dan is het inmiddels 16.36 uur. De tijdsduur geeft het geheugen de mogelijkheid het absoluut nieuwe te integreren.¹³¹ Zo plaatst Bergson de door ons intuïtief ervaren *durée* in het ontologische veld, waar Levinas daarentegen in de tijd de metafysische basis van zijn filosofie plaatst. Immers, het nu is er en is meteen weer verdwenen en zo ziet Levinas de tijd als vergankelijkheid. En precies op dit punt plaatst Levinas ook zijn 'derde

weg',¹³² in een moment zonder duur waar de dynamiek tussen vrijheid en onvrijheid een (metafysische) plek heeft. Echter, onze in de tijdsduur ervaren realiteit van vlees en bloed, de realiteit van onze zintuigen als de voorposten van onze waarneming,¹³³ is het lichaam de constitutie van de spanning tussen de gelijktijdig presente positie van vrijheid en onvrijheid. Een realiteit ook, die ons op het niveau van het bewustzijn weer in ontologisch vaarwater brengt. En hier ligt een overgang verscholen, een overgang waar in de taal eigenlijk niet aan is te ontkomen. Welke overgang? De overgang van de metafysische naar de ontologische taal; maar, verzucht ik, kan het anders? Is het mogelijk de taal der metafysica, datgene wat voorafgaat aan het zijn -aan de ontologie-, te vatten in woorden van datzelfde zijn? Een valkuil. Er is immers bij Levinas een niveau voor dat zijn, zonder woorden! Het niveau dat Levinas benoemt als *autrement qu'être*, anders-dan-zijn. In dat anders-dan-zijn probeert hij aan de ontologie te ontkomen, maar de taal is die van het bewustzijn, onontkoombaar.¹³⁴ Zo kunnen de hier beschreven begrippen niet eenvoudig-weg ontologisch worden opgevat, begrippen als god, gelaat, asymmetrie, subjectiviteit, plaatsvervangings en zo meer. Deze woorden zijn enkel te begrijpen als we ze los zien van onze 'gewone' begripkaders, binnen onze eigen logica. Misschien wel in onze *bloedeigen* logica op belichaamd niveau, op ethisch niveau in het niet durende heden? Aldus metafysisch: ons 'levende heden als gevoeligheid', daar waar ik mijzelf aantref.¹³⁵

3.2.2 Ontologie en metafysica

In paragraaf 2.3.1 werd een verschil aangegeven tussen Scully en Bourdieu, een onderscheid dat toegespitst is op de vraag (hoe) 'the mechanics of how bodily social experience might be internalized into mental processes.'¹³⁶ Hier wordt een zijnsvraag gesteld. Hoe worden mentale processen opgenomen in het (bewust-)zijn van iemand, van een subject? Zonder inhoudelijk op deze vraag in te gaan, kan wel gesteld worden dat het genoemde onderscheid zich -derhalve- beweegt binnen het ontologisch kader, het kader dat betrekking heeft op het zijn in de (materiële) werkelijkheid. Maar, zoals boven aangegeven [3.1.3] gaat het bij Levinas,

overigens net als bij Scully en Bourdieu, niet om een ‘bewustwording’ of een internalisatie van een *al bestaande* betrekking. In *Otherwise than being* wordt de *transcendentie* ‘produced as a structure in the subject’¹³⁷ in een relatie waar ik in gesteld ben, waar bij Scully en Bourdieu de *habitus* op onbewust¹³⁸ niveau wordt ‘geproduceerd’ in de verschillende (sociologisch geduide) velden. De *habitus* als een meer collectief, maar ook sociaal, dus relationeel fenomeen.¹³⁹ [2.2.1]

Volgens de kritische kijk van Levinas op de westerse filosofie is de ontologie sinds Plato voornamelijk verworpen tot een *totaliteitsdenken*, een ontologisme, waarbij elke vorm van *transcendentie* is verdwenen [zie 3.1.3].

Ontologism in its broadest meaning remained the fundamental dogma of all thought. Despite all its subtlety, it remained prisoner of an elementary and simple principle, according to which one could think and feel only that which exists or is supposed to exist. A principle more imperious than that of non-contradiction...¹⁴⁰

Maar voor Levinas, tegenover het totaliteitsdenken gezet, zijn nu juist de ‘*modes de la transcendences métaphysique*’¹⁴¹ essentieel in de relatie tussen het subject en de ander. De metafysische onderstroom die het de ander mogelijk maakt om het subject in relatie te stellen door de loutere aanwezigheid. Deze fundamentele transcendentie wordt bij Levinas aldus gezien als een relatiebegrip. Een relatiebegrip waarin de ‘ik en de ander overstijgend ten opzichte van elkaar’ zijn. En dit is bij Levinas een verschil of differentie in ethische zin.¹⁴²

Hierboven gebruik ik ten aanzien van het metafysische en het transcendent, niet geheel zonder toeval, het woord ‘onderstroom’ naast ‘overstijgend’. Immers, vaak wordt het metafysische geplaatst in het ‘hogere zijn’ en niet in de krochten van de lichtmijders. Maar het mag duidelijk zijn, om verwarring te voorkomen, dat Levinas tegenover de ontologie, tegenover de kennis van het zijn, geen ‘hogere’ wereld plaatst. Hij probeert te ontsnappen -als Scully en Bourdieu - aan het dwingend dualistische onderscheid, waarbij er een lijntje blijft in de kennis van het zijn door middel van de fenomenologie, dus niet zoekend in een soort religieuze mystiek.¹⁴³ [vergelijk 3.1.2]

Hoe nu echter verhouden zich bij Levinas de in de metafysica gewortelde ontologie en de zich in de ervaring gevormde subjectiviteit? De subjectiviteit, aldus Levinas, realiseert een ‘onmogelijke inspanning’:

“le fait étonnant de contenir plus qu’il n’est possible de contenir.”¹⁴⁴ Zoals gezegd, wordt transcendentie geproduceerd ‘as a structure in the subject’, een structuur die uitmondt in de wezenlijke asymmetrie [3.2.4] binnen de relatie. De subjectiviteit als tussenstation van breed naar smal spoor, van metafysica naar ontologie.¹⁴⁵

3.2.3 Subjectiviteit

In het hoofdstuk over Scully en Bourdieu [2.2] is de tegenstelling objectief-subjectief neergezet als een ‘dualistische dwangbuis’ waaraan Bourdieu en Scully pogen te ontsnappen. Geen objectivistische systeemtheorie, ook geen subjectivistische handelingstheorie, maar een weg er tussen in. Zo wordt in de *habitus* de subjectiviteit gezien als een individueel ‘ingelijfd collectief’, dat echter tegelijkertijd het individu overstijgt of transcendeert.

Levinas breekt echter radicaal met de traditionele opvattingen over subjectiviteit, waar er in eerste aanzet een overeenkomst is te herkennen met Scully en Bourdieu in een min of meer gelijklopende kritiek op de op autonomie en zelfredzaamheid gestoelde ‘egologie’. De radicaliteit van Levinas is dus niet te vinden in deze kritiek, die vaker te horen is geweest.¹⁴⁶ Nee, de radicaliteit van Levinas’ filosofie en ethiek zit in de positie die de Ander heeft.¹⁴⁷ Een ‘subject zijn’ in de ogen van Levinas, betekent *kwetsbaarheid*, kwetsbaar *en* (ver)antwoordelijk zijn voor de ‘wonden’ van de Ander, zichtbaar in het Gelaat of de naakte lichamelijke van die Ander. Het gelaat moet hier niet begrepen worden als een object, als dat ‘wat gezien wordt’.

Een gelaat ontmoeten is *meteen* een vraag en een bevel horen. (...) Als u het gelaat opvat als het object van de fotograaf, dan natuurlijk hebt u een object als alle andere objecten. Maar als u het gelaat *ontmoet*, dan ligt de verantwoordelijkheid in de vreemdheid van de ander en in zijn ellende. Het gelaat biedt zich aan uw barmhartigheid en uw verplichting aan.¹⁴⁸

Het ik (*l’ un*) wordt hier geplaatst (*l’ordre*) in de hoofdletter van de Ander (*l’Autre*). De kwetsbaarheid van de ander als verantwoordelijkheid. Hier komt ook het *passieve* van de subjectiviteit naar voren, het in de relatie met de ander ‘gesteld worden’. Dit is een volstrekt oppositionele positie aan de hierboven genoemde autonome, zelfredzame positie.¹⁴⁹ Het ‘bezet raken’ door de ander is dus bij Levinas *geen keus* van het subject, want anders zou het subject een ‘zo is het voor mij’ kunnen vasthouden en een uitweg

kunnen vinden in een innerlijk leven.¹⁵⁰ Nee, deze subjectiviteit is bestemd voor de ander, een plaatsvervanging,¹⁵¹ een subjectiviteit die de last van de ander draagt.

The implication of the one in the-one-for-the-other is then not reducible to the way a term is implicated in a relationship, an element in a structure, a structure in a system, which Western thought in all its forms sought for as a sure harbour, or a place of retreat which the soul should enter.¹⁵²

The-one-for-the-other moet hier dus per se niet worden begrepen als een “committed subjectivity”, want een verbintenis veronderstelt een (theoretisch) bewustzijn, als een mogelijkheid tot aanvaarding of afwijzing.¹⁵³ Het zelf is op deze manier (letterlijk) ‘een *subjectum* dat onder de last van het universum verantwoordelijkheid draagt voor alles.’¹⁵⁴ Dat wil zeggen, verantwoordelijk voor wat zich aandient, wat verschijnt, aan het subject. Zo moet de subjectiviteit als basis en uitgangspunt van ‘het centrum van alles’, worden omgezet naar een principe van verantwoordelijkheid.¹⁵⁵ Het principe van verantwoordelijkheid plaatst Levinas in een asymmetrische structuur. Een asymmetrie die ook te vinden is in de (concrete) zorghethiek van Scully, in de ervaring van de begeleiding en verzorging van de zorgvragende mens.

3.2.4 Levinas en Scully: asymmetrie

De benoemde asymmetrie in de intersubjectieve relatie wordt door sommige commentatoren op Levinas’ filosofie gezien als het sleutelbegrip, maar ook als probleembegrip, in zijn hoofdwerken. Want, hoe is logischerwijs te beargumenteren dat een subject verantwoordelijk zou kunnen zijn voor een relatie die het krijgt opgedrongen? Sterker nog, waar de notie van het verantwoordelijk zijn voor de ander in zijn volle betekenis alleen maar begrepen kan worden als ik ook nog eens de verantwoordelijkheid van die ander op mij neem?¹⁵⁶ Het lijkt derhalve een logischerwijze niet te aanvaarden gedachtegang. In de praktijk en de ervaring van het levende subject schemert er wellicht toch een gevoel van herkenning als we in acht nemen dat wij onze ouders niet kozen. Dat diezelfde ouder(s) in een soort ‘profetische rechtvaardigheid’¹⁵⁷ of intuïtieve evidentie¹⁵⁸ tegen alle beter weten in voor het ondeugdelijke kroost elke al of niet gedrogeerde kastanje uit het vuur sleept, als waren de kinderen niet ‘geworpen’ (dat wil hier

zeggen: geboren en zelfstandig). In dat aan de ethiek ontsproten weten,¹⁵⁹ en vooral in die ervaring, kan Levinas volhouden dat de (ver)antwoordelijkheid niet is te herleiden tot de ontologie. Logisch is het niet, mooi -en herkenbaar- is het wel. Zo is het subject "...already both term and relation - one-for-the-other. It is defined through this affective responsibility for the other."¹⁶⁰ In het licht van mijn vrijheid, mijn onafhankelijkheid en genieten, is het aan mij¹⁶¹ om in een gegeven situatie de verantwoordelijkheid te nemen in al of niet actief handelen.

In de (zorg)ethische benadering van Scully staat recht doen aan de ander 'in de hoedanigheid van drager van gelijke rechten' centraal.¹⁶² Drager zijn van gelijke rechten lijkt te wijzen in de richting van symmetrie. Het praktische 'recht doen' dient echter niet opgevat te worden als een soort *theory of justice*, want in de opvatting van Scully is het proces waarin de ethische afwegingen zich bewegen van even groot belang als de conclusie.

The problem with considering ethics as being only about making decisions is that it traps us into thinking of morality as a series of yes/no options. Morality is really about perceiving, comprehending and reacting to a situation, about the choices we make in creating our moral understandings and responses.

(...)

...I think that if we come to stances and decisions through genuine engagement with an issue, they will be more thoroughly worked out, spiritually grounded, sensitive, and just, than otherwise.¹⁶³

Impliciet geeft Scully hier de asymmetrie aan, die in de ervaring herkend kan worden, want in het *engagement* zullen noodzakelijk de menselijke kwetsbaarheden in beeld zijn. Zorgethisch gezien betekent dat een afhankelijkheid, die 'altijd asymmetrie met zich meebrengt'.¹⁶⁴

In de zorgethiek is er aldus vanuit de asymmetrie veel oog voor de intrinsiek menselijke kwetsbaarheid, naast de praktische of feitelijke afhankelijkheid in de positie van 'verzorgd moeten worden'. Deze zorgethische asymmetrie moet gezien worden in een ontologisch kader. Binnen dat zorgethische raamwerk kan onderzoek gedaan worden en daar spelen de individuele verhalen, het narratief (*le dit*), een belangrijke rol, waar bij Levinas de asymmetrie als kwetsbaarheid in de ervaring een mogelijkheid biedt tot het spreken (*le dire*).¹⁶⁵

[Waar bij Levinas het spreken (le dire) voorafgaat aan het gesprokene (le dit), en gezien wordt als een uitdrukking, een manifestatie van waarheid en goedheid, daar spelen woorden (nog) geen rol. Is dan de taal (de woorden) noodzakelijk om de werkelijkheid te vangen, zoals Sartre dacht -in zijn herinnering- als kind van negen? In *De woorden*¹⁶⁶ schrijft hij: “Als ik de woorden maar op listige wijze rangschikte, moest het ding in de lettertekens verstrikt raken en dan had ik het.” Is dat niet het voor ons herkenbare, de illusie, dat de taal de werkelijkheid kan ‘vangen’, misschien zelfs kan vervangen?

Levinas helpt ons uit de droom, waar hij het eigenlijke spreken plaatst voor het gesproken woord.¹⁶⁷ Taal gebruiken -als bewustzijnsact- is bij Levinas uitdrukking geven aan een ervaring. Een ervaring die, als het effect van de metafysische dimensie op het subject, in het woord bewust gemaakt of gethematiseerd wordt.¹⁶⁸ Het gesprokene in de taal ‘is als het ware een geschiedschrijving, waarin de dingen steeds weer als een ‘als dat’ terug te vinden zijn.’¹⁶⁹]

Het spreken als brug naar de ander. Een brug naar de ander op transcendent, niet-ontologische wijze. Met andere woorden, in de transcendentie gaat het wel om een realiteit die ‘oneindig’ ver van de mijne is, maar zonder dat de relatie door die afstand teniet gedaan wordt.¹⁷⁰

Dit laatste onderscheid, tussen de ontologische en de metafysische insteek met betrekking tot de asymmetrie, wijst weer op de (on)mogelijkheid van het scharnierpunt van de taal, als narratief of als gesprek, in te zetten in de geestelijke zorg. Verhalen, vertellen, spreken en het gesprek, dat alles maakt deel uit van de concrete praktijk (van de geestelijke zorg), áls praktijk.¹⁷¹

(...) het gesprek is de plaats waar een zaak ten overstaan van en voor de ander wordt gethematiseerd en met alle kracht van de woorden tot een oplossing wordt gebracht. Het incident van een nieuw gezichtspunt is ethisch.¹⁷²

Hier kunnen Scully en Levinas in de (ervaren) kwetsbaarheid weer een gezamenlijk ‘talig’ pad gaan. [5.5]

3.3 Kernwoorden Levinas : het appel, bron van de ethiek

Levinas’ kritiek op ‘de’ westerse filosofie betekent, al of niet impliciet, tegelijkertijd kritiek op ‘de’ westerse *mainstream* ethiek, beschreven als een

ethiek waarin de autonomie, de zelfredzaamheid en de individuele verantwoordelijkheid de boventoon voeren. Waar de vraag in de filosofie van Levinas de ethische vraag van de *verantwoordelijkheid* betreft, en waar verantwoordelijkheid synoniem is met het goede,¹⁷³ daar wordt, in het *appel van de ander*, de *kwetsbaarheid* van de mens, dus van mij en van de ander, kenbaar.

De vraag, hoe dan ‘het humane’ beschouwd kan worden, kan als een vraag aan de *ontologie*. worden gezien. Een ontologie waaruit in het ‘westerse denken’ de *transcendentie* is verdwenen, waar Levinas deze transcendentie terugbrengt. In het *spreken* (le dire) is er een brug naar de ander op transcendente, niet-ontologische wijze: ‘in de ander is een realiteit die oneindig ver van de mijne is, zonder dat de relatie door die afstand teniet gedaan wordt’.

De kwetsbaarheid, waar ik *-ethisch gevoelig-* via het appel ‘in gesteld word’, noopt tot ‘gedrag waarbij de ander, die voor u vreemd is u toch aangaat’. Dit ter verhoging van de kwaliteit van leven. In een *asymmetrie* van een passiviteit ‘passiever dan passief’ maken we dus geen keus, maar is er een positie die de mens *metafysisch* lijkt ‘toebedeeld’. Als *subject* ben ik (dus) kwetsbaarheid. Zo beschouwt Levinas de mens in de verantwoordelijke *relatie* (gesteld), de ander als start en finish van de ethiek. Hier gaat dus de ethische relatie aan de ontologie vooraf.

In de in de metafysica gewortelde *ervaring*, in de subjectiviteit, is de ander ‘de bezetter’ via het naakte bestaan, zichtbaar in het *gelaat*, en het is aan het subject (aan mij) de verantwoordelijkheid te nemen in een al of niet actief handelen. Langs de ‘omweg’ van de ontologie kunnen we alleen onszelf uitleggen wat ons belang is bij *recht(vaardigheid)*. Immers, van (een) God is *geen rechtvaardiging* te verwachten en zijn de ‘grote verhalen’ niet als een blauwdruk over de werkelijkheid te leggen. Noch religie, noch het denken vanuit ‘het menselijke’ of Goede, kan een definitie verzorgen als een soort gebruiksaanwijzing van of voor het leven. Het *humane* is een element van een voortdurend te *herijken* en te *vernieuwen* beschouwing. De kwetsbare mens is uitgangspunt en doel tegelijk, waar de middelen (al of niet) worden ingezet voor het recht(vaardige) in een voortdurende afweging. De ‘*derden*’, naast of achter die ene mens ‘die mij aanziet’, doen een *oneindig appel* op

mijn verantwoordelijk zijn. In de ervaring van het leven echter kan niet *elke* kwetsbare mens praktisch recht gedaan worden: het brood dat ik deel met de een, is evenwel de uitdrukking van de verantwoordelijkheid voor de hongerende ander.

4. Ethische gevoeligheid, het human en ‘naturalized ethics’, recht doen

4.1 Levinas: ethische gevoeligheid

In de inleiding [1.3] en hiervoor [3.2.4] wordt de ethische gevoeligheid of raakbaarheid benoemd als een belangrijk begrip bij Levinas. De ethiek die geworteld is in het appel van de andere mens, die in zijn aanwezigheid mij ‘buiten mijn wil en initiatief om’ in mijn betrokkenheid stelt. Dit uitgangspunt is wellicht het meest lastige in het denken van Levinas. Hoe krijg ik het voor elkaar om via een onontkoombaar appel, in een passiviteit, die in één van de van Levinas’ bekende hyperbolen ‘passiever dan passief’ is, toch nog de verantwoordelijkheid toegedicht te krijgen? Een verantwoordelijkheid bovendien, waarin ik de laatst verantwoordelijke ben. Gaat het hier over slavernij?¹⁷⁴ Wie krijgt niet de Bijbels brandende vraag in het hoofd: ‘ben ik mijn broeders hoeder’, of, minder Bijbels, ‘mijn zusters zorg’? Mijn (ons) westers denken gaat zozeer uit van het zelf, het ego, dat de ander als een representatie van het niet-mij weggezet lijkt te kunnen worden in de anonimiteit. Zo niet bij Levinas, die de Ander in de aanwezigheid prominent een appel laat zijn. Een appel ‘dat *mij* richt op de ander’ én ‘dat mij richt op de *ander*’.¹⁷⁵ Het is een appel dat mij raakt: bewogen word ik, noodzakelijk in beweging gezet. Bij Levinas wordt op die wijze de mens vanuit het metafysische¹⁷⁶ aangesproken op moed, vitaliteit, of mooi in het Hebreeuws, op *lef*.

In die bewogenheid, kwetsbaar en gekwetst, trekt in de meer antropologisch en ontologisch georiënteerde werkelijkheid van Scully en Bourdieu *De held met de duizend gezichten*¹⁷⁷ voorbij in de mythe, de religie, en de openbaring: ‘het reservoir van de allegorische lessen, bedoeld om het individu aan zijn groep aan te passen’ [habitus]. In dat heldendom schuiven metafysica en ontologie weer in elkaar. Immers, in het heldendom staan we met beide voeten in de ethiek. De ethiek ‘als een gedrag waarbij de ander, die voor u vreemd is u toch aangaat’.¹⁷⁸

Zijn andersheid gaat u aan. Een relatie die van een andere orde is dan de kennis, waarin het object door het weten wordt bepaald, wat doorgaat als de enige relatievorm met de wezens. Kun je *een ik* zijn zonder herleid te worden tot een object van zuivere *kennis*? In een ethische relatie blijft de andere mens anders. In dit geval is het precies de vreemdheid van de ander, en, als je dat kan zeggen, zijn ‘vreemdelingheid’ die hem ethisch met u verbindt.¹⁷⁹

In bovenstaand citaat is de spanning voelbaar tussen ‘het weten’ en ‘het niet kennen’ van de ander. Weten dat ik verantwoordelijk gesteld wordt voor de ander, terwijl de ander niet gekend wordt. Terwijl ‘we’ in ons westerse denken nu juist gewend zijn om de geest gelijk te stellen aan het weten.

...de blik omvat de dingen, de hand neemt en bezit de dingen; de wezens zijn beheerst en de zelfbevestiging is het principe van de subjectiviteit. (...) Ik denk echter dat die ontologie in de mens verbroken wordt of verbroken kan worden. In de visie die ik ontwikkel, beginnen de menselijke emotie en haar spiritualiteit in het voor-de-ander in de affectie door de ander.¹⁸⁰

Hier gaat de ander voor mij. De ander plaatst mij voor een onmogelijke eis, een eis die volgens Levinas alleen via ‘de omweg’ van de rechtvaardigheid (ontologie) kan worden benaderd. Een omweg? Ja, want de rechtvaardigheid kan alleen door en aan onszelf worden uitgelegd. We moeten immers aan onszelf het belang uitleggen, het belang dat wij stellen in rechtvaardigheid en recht. Zo ziet Levinas de mens in relatie (gesteld) als start en eind van de ethiek, vervolgens zoekt de mens naar rechtvaardigheid in de realiteit van elke dag.

Hier sluiten Scully -aansluitend bij de opvattingen van Margaret Urban Walker-¹⁸¹ en Levinas bijna naadloos aan, waar het de ontologische positie van die mens aangaat. De mens in relatie tot de andere mens(en) in een moreel (groeps)verband. Dit vraagt om uitleg, waar de mens in een moreel verband begrepen kan worden vanuit verschillende perspectieven. Immers, het ‘humane’ wordt soms begrepen als de positieve bron van de ethiek, sterker nog, *that some of us have learned to call “morality”*,¹⁸² en soms wordt de mens gezien als een meer negatieve ‘bron van alle kwaad’. Is er een alternatief, alternatieven misschien?

4.1.2 Het humane als proces?¹⁸³

In de inleiding [1.1] is beschreven hoe het humane in de *mainstream* ethiek door Scully en Levinas onder kritiek worden gesteld. Hoe kan nu het humane, zoals boven gezegd door sommigen gelijk gesteld met ethiek,¹⁸⁴ worden begrepen in het kader van Scully en Levinas? Eerst wordt hieronder beschreven hoe Levinas kijkt naar *la relation éthique et l’humain*, daarna wordt gekeken naar Scully in haar *moral understandings in community*.

De onderliggende vraag zal zijn of zij elkaar -in de ontologie- inderdaad zouden kunnen herkennen.

Het humane heeft in Levinas' filosofie geen eenvoudig te duiden plaats. Dit komt vooral omdat Levinas in zijn filosofie zijn uitgangspunten, en zijn concepten, naast elkaar plaatst en niet zozeer 'logischerwijze' uit elkaar laat volgen.¹⁸⁵ Eerder gaat het om een soort horizontale rangschikking van een aantal (bijna-) synoniemen die het humane in het subject willen (aan)duiden. "La subjectivité", "l'un pour l'autre", "proximité", "sensibilité", maar evenzeer "le visage", zijn even zo vele onderscheiden concepten die hetzelfde subject betreffen, de mens.¹⁸⁶ Er moet naast de filosofie een zeker vermogen tot verbeelding worden ingezet, al is dat niet oneigenlijk aan de filosofie als gedachtegoed. Een verbeelding die ook nog eens wordt aangesproken vanwege het hyperbolische taalgebruik bij Levinas.¹⁸⁷

Maar is een titel als *Humanism of the Other* dan niet duidelijk genoeg? Is er geen eenduidige opvatting over datgene wat als humaan, respectievelijk humanistisch kan worden gekenschetst? Nee, vooral in de 60-er en 70-er jaren van de vorige eeuw zijn er weer¹⁸⁸ pogingen gedaan het humanisme inhoud te geven, ruwweg gezegd, uitmondend in het marxisme, denkend vanuit ideologie, en het existentialisme, dat met name door Jean Paul Sartre als een humanisme is neergezet. Levinas zoekt ook in dit 'filosofisch geweld' de 'derde weg', al lijkt hij in de hierboven genoemde titel te hebben gekozen "to associate his philosophy with humanism, (...) and the case may seem closed."¹⁸⁹ Echter, in het latere *Otherwise than being* wordt het woord "human" niet gebruikt in de betekenis van het menselijke, maar wordt het inwisselbaar voor de 'formule' *the one-for-the-other*, een uitdrukking waar Levinas voorkeur voor heeft wanneer hij het subject beschrijft als 'de relatie tot de ander': "...it signifies the very constitution of the subject as the one-for-the-other of responsibility."¹⁹⁰ Vanuit deze nederige menselijke positie, *humilité*, kiest Levinas een 'derde weg' in het plaatsen van het menselijke, het Goede, in het niet aanwezige. Het subject, de subjectiviteit, wordt ontdaan van het vermogen om 'het goede te doen'. In essentie ontpopt Levinas zich hier als 'niet-humanist', waar *l'humain* geen directe invulling representeert van het goede in de 'klassiek' humanistische betekenis.¹⁹¹

The non-present here is invisible, separated (or sacred) and thus a non-origin, an-archival. The Good cannot become present or enter into a representation. The present is a beginning in my freedom, whereas the Good is not presented to freedom; it has chosen me before I have chosen it. No one is good voluntarily. We can see the formal structure of nonfreedom in a subjectivity which does not have time to choose the Good and thus is penetrated with its rays unbeknownst to itself. But subjectivity sees this nonfreedom redeemed, exceptionally, by the goodness of the Good. The exception is unique. And if no one is good voluntarily, no one is enslaved to the Good.¹⁹²

Wie niet verslaafd is of raakt, is gerechtigd tot de vrijheid van het proeven. Ook het proeven van de moraal, als alternatief voor de slavenmoraal. Levinas geeft in bovenstaand citaat dus kernachtig weer, dat er een mogelijkheid is van een fundamentele vrijheid tot een kritische houding in het subjectieve bestaan (ontologie). Het humane, het goede, *the one-for-the-other*, kan in dit licht immers niet worden beschreven in een (thematische) definitie, noch in een kant en klare houding van een persoon worden gezien, als zou de autonome mens het Goede kunnen claimen. In het (moderne) antihumanisme vindt Levinas zijn medestanders.¹⁹³ Het antihumanisme ‘which denies the primacy that the human person, free and for itself, would have for the signification of being, is true over and beyond (= metafysisch - gap-) the reasons it gives itself’.¹⁹⁴ Want strikt gesproken is ‘the other the end’. Immers, ik ben gegijzeld in de volstrekte verantwoordelijkheid voor de ander, zelfs verantwoordelijk voor de verantwoordelijkheid van die ander. In het antihumanisme herkent Levinas de ruimte die daarin wordt geboden voor de subjectiviteit, ‘subjectivity positing itself in abnegation, in sacrifice, in a substitution which precedes the will.’¹⁹⁵

Samenvattend kan gezegd worden, dat daar waar Levinas *the one-for-the-other*, en hij het goede of het humane plaatst in de transcendentie, hij niet gekenschetst kan worden als een humanist, noch als een antihumanist. Eerder verbindt hij, gebruik makend van de kritiek van de antihumanist, zijn filosofie aan de beschouwing of het debat ‘in order to chisel out a renewed notion of the human’.¹⁹⁶ Het humane, in het goede en het kwade, kan zo -in het bestaan- gezien worden als een onderdeel (of een moment) in een proces¹⁹⁷ van beschouwing, waar in de metafoor van het hanteren van de beitel (*chisel*) een steeds nieuw beeld zichtbaar wordt; een beeld dat overigens al in het te beitelen materiaal ligt besloten zonder zichtbaarheid of

presentie, als zou het gaan om metafysica. Hier neemt Levinas afscheid van het ‘grote verhaal’ over of van het humanisme en wordt het humane als het ware teruggebracht in de situatie van de persoon.¹⁹⁸ Zo wordt het persoonlijke leven geplaatst in de ethiek, en in ‘the neighbour’ -als derde en derden- in de rechtvaardigheid (en zo ook in de politiek). In de ethische bezinning is de persoon, bewust en rationeel, alleen in staat om rekenschap af te leggen ‘in het woord en het begrip van het (menselijk) bestaan.’ Een existentiële positie waarin de ethische ‘maat van het denken’ steeds opnieuw moet worden gedacht: ‘De ruimte waarin betekenis van het andere tot effectiviteit komt moet steeds opnieuw worden gekritiseerd.’¹⁹⁹ Want, zo schrijft Levinas in *Humanism of the Other*: “All that is human is outside, say the social sciences. It is all outside and everything in me is open.” Inderdaad, open voor *everything*, in een kritische houding in steeds nieuwe posities in de steeds nieuwe tijd.²⁰⁰

Deze ontologische positie sluit naadloos aan bij de opvattingen van Scully, die in haar *Disability bioethics* tot een bijna identieke positie komt, zoals hieronder wordt beschreven.

4.2 Scully: recht doen in ‘naturalized ethics’

Waar Levinas in zijn filosofie met name de vooronderstellingen in zijn ethiek uitwerkt, daar brengt Scully vooral de praktische en methodologische aspecten van de (bio)ethiek²⁰¹ naar voren. Dit is als zodanig voor de hand liggend, omdat het denken van Scully een plek kent in het feministisch discours, waar geen sprake is van een eenduidige opvatting rond (inhoud en ontstaan van) subjectiviteit.²⁰² Dit gegeven vindt zijn grond in de voorliggende opvatting, dat ‘morality “itself” - that which needs to be understood and reflectively tested in ethics and in everyday life - is in reality something people are actually doing together in their communities, societies, and ongoing relationships.’²⁰³ Het zijn immers niet de filosofen, geestelijk verzorgers en aanverwanten, die de ethiek ontdekken of creëren in hun reflecties, nee, zij creëren hooguit een theorie *over* het ethische.²⁰⁴ Daarom ook is het van belang, zoals Scully aangeeft, dat ethici op zichzelf betrokken zijn: ‘explicitly self-reflexive and self-critical, engaged in an internal dialogue (...)’.²⁰⁵ Hier bewandelt (ook) Scully een ‘derde weg’, een

weg tussen het harde materialisme en de zachte subjectiviteit: als ik al ethisch zou kunnen handelen, dan nog zal mijn eigen situatie, mijn context, mijn gevoel en mijn denken, moeten worden meegenomen in dat handelen in een voortdurende reflectie.

Zoals gezegd in paragraaf 1.3 gaat het Scully om het ‘recht doen’ aan de ander in een ‘respect voor morele subjectiviteit’. De vraag is dan waar dat recht doen en die morele subjectiviteit, als voorwaarden voor de ethiek, op gestoeld zijn. En hoe nestelt de ethische of morele positie zich in de samenleving? In *Disability Bioethics* stelt Scully deze vraag: ‘(But) what constitutes a moral community?’²⁰⁶ Zij stelt de vraag naar aanleiding van de suggestie die Walker doet in haar *Moral Understandings*, dat morele opvattingen in een groep, een gemeenschap, voor gewoon of ‘normaal’ worden gehouden.²⁰⁷ De kracht en samenhang van de morele opvattingen ontstaat uit een gevormde habitus, waarin de rechten en verantwoordelijkheden binnen de gemeenschap zijn en worden geformuleerd. Dat betekent echter niet dat ‘they are endorsed by all or exist by the consent of those who live them, nor that all understand the same things about how they are maintained...’²⁰⁸ Immers, op individueel niveau zijn er verschillende -geleefde- opvattingen mogelijk. Hier stuiten we op een belangrijk onderscheid in het gegeven, dat in het feministisch discours meer nadruk ligt op het sociale en het contextuele, dan op het meer ‘persoonlijke’ existentiële bestaan.²⁰⁹ Immers, waar samenlevingsverbanden op de voorgrond staan in het kijken naar ethiek en moraal, daar zal een analytisch model naar voren komen.²¹⁰ In het recht doen aan de ander gaat het echter niet enkel om de verbanden waarin mensen leven, maar ook om het bestaan van de individuele mens(en) zelf. De opdracht is dan een weg te vinden in een gegeven samenleving ‘waarlangs mijn voet kan gaan’. Anders gezegd, hoe verbind ik het analytische aan het ontologische en omgekeerd. De spanning in deze vraag zit in het gegeven, dat als alles door de context wordt bepaald, er dan geen sprake kan zijn van ethiek (in de ontologie).²¹¹ Wil er sprake zijn van ethiek, dan zullen morele opvattingen en beslissingen voortdurend (opnieuw) gewogen moeten worden.

Scully signaleert in de ontwikkeling van de (feministische) ethiek een gebruik van empirisch verkregen gegevens om basis te geven aan

theoretische modellen ‘in lived experience’, waarbij zij ondermeer verwijst naar het ‘*narrative repair*’ van Nelson. In dit model komt de persoon in de ‘narrative construction of personal identities’ [5.5] wel degelijk existentieel in beeld.²¹² Maar vooral ziet Scully een belangrijke ontwikkeling in analytische richting in de sociologische of empirische benadering, die niet enkel uit de feministische methodologie voortkomt. “De gemeenschappelijke noemer is dat kwantitatieve en kwalitatieve gegevens verzameld worden via empirische studies. (...) De zogenaamde ‘empirical turn’ in de ethische onderzoeks-methodologie probeert de traditionele kloof tussen descriptieve en normatieve ethiek te overbruggen. De basisvraag is echter wat de morele relevantie is van empirische gegevens.”²¹³ Wordt hier, in het verzamelen en beoordelen van data, de ethisch deskundige geschapen? Kiest Scully voor de uitgangspunten van de zogeheten *naturalized* (zorg)ethiek²¹⁴ om het risico van door deskundigen opgelegde ethiek te vermijden? Het zou een argument kunnen zijn, waar het gaat om ‘scholars who make and maintain moral spaces in health care settings’. Bovendien kan niet gezegd worden dat deze *scholars* zichzelf zien als expert in morele goederen, omdat ‘...morality is not a pure core of moral knowledge.’²¹⁵ In elk geval ziet Scully de *naturalized* ethiek als de belangrijkste vezel in de huidige ontwikkeling naast de ‘gewone’ *mainstream* van de autonomen. Scully begrijpt het *naturalized* als het gegrondvest zijn in de natuurlijke, sociale, politieke en in instituties vastgelegde werelden. Op die wijze wordt er *naturalized* aandacht geschonken aan de kennis van en de ervaringen in het bestaan alvorens een (moreel) oordeel wordt gegeven. Volgens Walker kan tenminste gezegd worden, dat het -zo onschuldig lijkend- begrip ‘natuurlijke’ in de ethische beschouwing of rechtvaardiging en het ethisch handelen, begrepen kan worden in ‘terms of natural facts about ourselves and our world’.²¹⁶ Echter, waar ‘natuurlijk’ geplaatst kan worden in (meta)fysische, materialistische, dan wel functionalistische kaders, daar neem ik Scully en Walker *for granted*.²¹⁷ Zo is er bij Walker het besef dat ieder behoort tot de wereld van de *situated observers*, wiens waarnemingen niet alleen door ethische motieven worden gevormd,

‘but by much of what we take for granted experientially, socially, institutionally, and culturally, and tacit presuppositions affect what we take moral assumptions to mean.’²¹⁸ Het lijkt op een vorm van ‘democratische’ ethiek die in het resultaat tot de nodige moeite kan leiden, wanneer het ‘eigen’ gewenste resultaat een volstrekt andere inhoud heeft, of dreigt te krijgen.²¹⁹ Zo vraagt deze benadering om een houding van zelfreflectie en moed, ook al omdat het ‘onbestaanbaar’ is, dat de ethiek een bestaan zou kunnen leiden buiten de geleefde relaties en verbanden van mensen en hun geleefde ervaringen: natuurlijk.²²⁰

4.3 Levinas en Scully: houding?

In essentie gaat het om een *houding* in de *naturalized (bio)ethics*, waarin geen plek is voor een ‘idealisering’ van een sociaalhistorische situatie, maar waarin een breed geïnformeerde positie wordt gecreëerd met zicht op de ‘facts about real time practices and actual social structures’.

Het ‘feministisch ethisch naturalisme’ verwerpt aldus gedachten over een praktische moraal die overkoepelende eeuwigheidswaarde zou hebben, of een universeel karakter. In deze naar de ‘grote verhalen’ kritische benadering, sluiten de opvattingen van Scully en Levinas wonderwel aan. Voor alle duidelijkheid: in het ontologische. Universaliteit en eeuwigheid horen bij die grote verhalen [2.2.4], waar Scully en Levinas aangeven dat het universele geen uitgangspunt is, maar eerder, net als met het ‘het humane’, een proces dat mogelijk in een universele positie (als doel) uitmondt.²²¹ Het gaat om een dynamiek waarin een voortdurende wisselwerking bestaat tussen theorie en praktijk, van de theorie naar de praktijk en weer terug:

If we take the dynamic nature of morality seriously, however, philosophy must aim at something else. Rather than set out on a misguided quest for a single correct method for moral deliberation, philosophers do well to reflective bottom-up methods, such as hermeneutics, casuistry, and reflective equilibrium, that are open and responsive to change. But they also need to describe the continuing process of reflection and moral action that values plurality, dissent, and controversy. This is a departure from traditional ethics.²²²

Dit ‘loslaten van de traditionele ethiek’ van het ‘grote verhaal’²²³ geeft ruimte aan een doorgaand (opnieuw) kijken en begrijpen (verstaan) door middel van hermeneutiek, casuïstiek en (zelf)reflectie. Maar hoe kan de

houding ten aanzien van ethische vragen, - want om die houding moet het dan gaan-, worden begrepen?²²⁴ Een houding waarbij immers voor beiden, Scully en Levinas, het goede niet als een vooraf gegeven projectie wordt gehanteerd op een gegeven situatie. Het ‘zijn voor de ander’ bij Levinas en ‘het recht doen’ bij Scully starten als het gaat om goed en kwaad dus vanuit een (ontologisch) neutrale positie. Er is immers geen ‘ready made’, geen heldere, altijd en overal geldende uitkomst. De mogelijkheid tot een ethisch goede, dan wel verkeerde uitkomst kan zichtbaar worden in het proces waarin de genoemde methoden opnieuw zullen worden ingezet, en opnieuw, en opnieuw. Vanuit deze insteek, vanuit deze houding, is het gevoel²²⁵ dat wij hebben voor de ander niet per se een gevoel van sympathie, van saamhorigheid, naastenliefde of empathie. Omgekeerd kan ook niet gezegd worden -als zou dat het ‘grote anti-verhaal’ zijn-, dat de genoemde houding er een zou zijn van onverschilligheid, van desinteresse, van puur egoïsme. Nee, steeds zal een ‘overtuigd zijn’ in de reflectieve houding herijkt kunnen worden. Overigens kan aldus ook de opvatting van Levinas en Scully over ‘de’ westerse filosofie vanuit dezelfde houding sterk genuanceerd worden. Dat is het mooie aan deze houding (idealiter), dat het de mogelijkheid in zich draagt zichzelf in het proces onderuit te halen, dan wel te stutten. Het lijkt een metafoor te zijn voor het leven zelf en beginnen we van voren af aan? Jazeker, zelfs de in de ochtend zingende vogels weten dat volgens Leonard Cohen:

*Start again
I heard them say
Don't dwell on what
Has passed away
Or what is yet to be
There is a crack in everything
That's how the light gets in*²²⁶

Hier hebben Cohen, Levinas en Scully, maar vooral de vogels, een punt, want waarom zouden we steeds opnieuw beginnen, steeds herijken als er geen enkel gevoel voor *the light* zou zijn?

5. Geestelijke verzorging: de existentiële zorg en de existentieel zorgende

5.1 Inleidend²²⁷

In dit hoofdstuk wordt de relatie gelegd tussen de -ethische- modellen van Scully en Levinas en de mogelijke betekenis voor de geestelijke verzorging. De naamgeving van de beroepsgroep, geestelijke verzorging, suggereert op zijn minst dat het in dat beroep gaat om iets of iemand dat het geestelijke aangaat én dat er iets of iemand verzorgd dient te worden. In het licht van Scully en Levinas is dit geen flauwiteit en daarom wordt de vraag gesteld: ‘What’s in a name?’.

Vervolgens wordt het (werk)veld of domein van de geestelijke verzorging beschreven in de veronderstelde kantelende positie, waarbij de ontwikkelingen worden geschetst in de habitus van het westers ‘egologisch’ blikveld en de kruisbestuiving met het (psycho)therapeutische domein. De ethiek in verband met levensbeschouwing, zin en betekenisgeving worden geschetst in het licht van de geestelijke verzorging, uitmondend in een beschrijving van het gesprek en het narratief in het kader van het denken van Scully en Levinas.

5.1.1 What ’s in a name?

In 2009 verscheen het *Nieuw Handboek Geestelijke Verzorging*, een geheel herziene druk.²²⁸ Wat niet nieuw of herzien is, is de naamgeving van de betreffende beroepsgroep: geestelijke verzorging. Wel is bijvoorbeeld in de naamgeving van de (beroeps-) *Vereniging voor Geestelijk Werkers ‘Albert Camus’* de aanduiding ‘geestelijk verzorger’ verdwenen. Echter, in de bijdrage rond een ‘pleidooi voor ontzuiling van de geestelijke verzorging’ in het genoemde handboek worden de verschillende benamingen voor de geestelijk werker, verzorger, verzorgende en dergelijke, ruimhartig door en naast elkaar gebruikt.²²⁹ Hier lijkt in de diversiteit van de naamgeving een afspiegeling te herkennen van de ontzuil(en)de samenleving die zoekende is: een samenleving waarin de traditionele past(o)or, predikant of geestelijk verzorger, een nieuwe plek moet zoeken.

Is er een aanleiding in de bestudering van de gedachtewerelden van Levinas en Scully om aandacht te geven aan de naamgeving van het beroepsveld?

Zeker; zo is de belangrijkste aanleiding gelegen in het feit dat beide -in de ontologie- nadruk leggen op het belichaamde karakter van het bestaan, waarin tegelijkertijd de transcendentie -in een (meta)ontologisch of metafysisch kader geplaatst- een wezenlijke rol speelt.²³⁰ Waar Levinas en Scully op het niveau van de ‘logica van het leven’, het niveau van de ervaring [n. 274 en 3.1.5], elkaar vinden, daar is het geestelijke ‘slechts’ een aspect van die logica. Zo gezien representeert de benaming ‘geestelijk’²³¹ verzorger een min of meer beperkt bestaan. Een andere benaming echter, die het geheel van het menselijk bestaan in de melange van lichaam en geest zou kunnen representeren, zou het woord *existentieel* kunnen bevatten: het (gehele) bestaan aangaand.

Het existentiële lijden en genieten als onderwerp van *zorg* of *verzorging*? In de traditionele benaming is sprake van verzorging. Echter, iemand die verzorgt, al of niet beroepsmatig, is de actieve, de handelende partij; daarnaast is de verzorgde persoon de (praktisch) passieve. Zowel bij Levinas als bij Scully wordt evenwel benadrukt dat de ander een even belangrijke, zo niet belangrijker, positie heeft, dan verondersteld in het woord verzorger. Dit is een argument om te zoeken naar een benaming waarin de gelijkwaardigheid in de gegeven asymmetrie [3.2.4] beter tot uitdrukking komt. Nu zijn de ethische gevoeligheid via het appel van de ander bij Levinas en het (over en weer) recht doen aan de ander bij Scully, posities die gelden voor beide (alle) partijen. Een positie ook die het persoonlijk betrokken (gesteld) zijn in de geraaktheid door een (individuele) ander als grond(houding) kent, zonder de een of andere theorie over die betrokkenheid te leggen, of te laten (be)heersen. Op die manier kunnen zorg en (ver)antwoordelijkheid in het bestaan opgevat worden als *zorg ten aanzien van elkaar*, een wederkerig (ethisch) fenomeen, waarbij de kwetsbaarheid geen panklare oplossingen toelaat, maar waarin ‘slechts’ het heden aanvaard wordt. Dit betekent niet dat er in de praktische betekenis geen zorg verleend kan worden, niet verzorgd kan worden; desalniettemin blijft ook dan de zorg in (asymmetrische) wederkerigheid volop bestaan. De traditionele naamgeving in het beroepsveld van de geestelijke verzorging zou aldus, ter overweging, in de bevestiging van een ontzuil(en)de

samenleving kunnen worden omgezet in *existentiële zorg*, respectievelijk *existentieel zorgende*.

5.2 Geestelijke verzorging in een kantelend veld

Een onlangs verschenen boek kreeg de volgende (onder)titel mee: *Golfslag van de tijd, Europa's niet te stillen verlangen naar God*.²³² In het *Ten geleide* schetst de auteur Gerben Heitink een beeld van de tumultueuze Europese geschiedenis van christendom, kerk en staat, van keizerrijken en koninkrijken, denkers en natuurwetenschappers. Maar, de golfslag van de tijd heeft het 'niet te stillen verlangen naar God' niet kunnen uitwissen en die 'religieuze onderstroom van verlangen' is, als was het een wonder, 'misschien wel de grootste verrassing van de Westerse geschiedenis.'²³³ Het is misschien wel deze 'traditionele' kijk op God en geschiedenis, die geworteld is in de traditie en geschiedenis van de geestelijke verzorging en die tot voor kort de leidende gedachte is geweest binnen het veld van pastoraat en geestelijke verzorging. Vanuit zo'n kijk op 'het ononderbroken verlangen naar God, dat blijkbaar met het menselijk bestaan gegeven is',²³⁴ is het niet verwonderlijk dat de idee van verkondiging van een eigen levensbeschouwing lange tijd uitgangspunt geweest is in het pastoraat, inclusief de geestelijke verzorging die daaruit voortkwam.

Het wekt dan ook geen verbazing,²³⁵ waar de opvatting over geestelijke verzorging als verkondigingmodel veelal is verlaten, dat bij de presentatie van het boek een paar (oud-) collega's²³⁶ enige -hier en daar verhulde- kritiek naar voren brachten. De kritiek richtte zich vooral op het veronderstelde verlangen naar God, waardoor de een zich als agnost buitenspel gezet achtte als iemand 'die iets is kwijtgeraakt',²³⁷ en de ander 'dat (verlangen naar God) eerlijk gezegd weinig tegenkomt' in zijn omgeving.²³⁸ Daarnaast is kritisch gewezen op de uitspraak van Heitink, dat hij weliswaar -als betref het een gunst?- 'ieder bij het levensbeschouwelijk gesprek dat hij wil voeren, wil betrekken', maar in de ondertitel van het boek al het woord God gebruikt.²³⁹

In het licht van Levinas zou de hierboven benoemde uitwisseling van uitgangsposities gezien kunnen worden als een discussie tussen 'gestolde' posities, van 'totaliteiten'. Immers, de vraag wordt of er sprake is dan wel

kan zijn van (een veronderstelde) God, of ik wel of geen agnost ben, of ik wel of niet serieus genomen wordt, enzovoort. Hier raken de ‘grote verhalen’ -als gestolde posities- van de hierboven genoemde opposenten, de kern van de geestelijke verzorging, waarin een gesprek of een uitwisselend narratief, niet vanuit gestolde posities kan worden gevoerd.²⁴⁰ [vergelijk 4.3].

Marjo van Bergen stelt dat de geestelijk verzorgers zich ‘nog maar vrij recent hebben losgemaakt’ van het hierboven genoemd verkondigingmodel, maar uit de vermelde kritiek op Heitink komt naar voren, dat de opmerking van Van Bergen als betrekkelijk moet worden gezien.²⁴¹ Wel kan gezegd worden dat zich in het veld van de geestelijke verzorging de laatste decennia een verschuiving heeft voorgedaan ‘van het christelijk pastoraat naar professioneel begeleidingswerk’. Deze verschuiving naar professioneel begeleidingswerk is te herkennen in het steeds meer loslaten van een aan het ambt verbonden sacramentele invulling, waarbij de eigen levensbeschouwing van de geestelijk verzorger verbonden is aan een ‘zendende instantie’, naar een (ook) sociaal en psychologisch getraind professioneel begeleider.²⁴²

Deze doorgaande ontwikkeling wordt niet door ieder op dezelfde wijze geïnterpreteerd. Het blijft tenslotte gissen naar de feitelijk levende inhoud van de vijvers der geestelijke verzorging. De diverse reacties op het bovengenoemde *Golfslag van de tijd* zijn exemplarisch te noemen. En al zijn er de nodige nuances²⁴³ aan te brengen, toch is er nergens een ontkenning van de genoemde verschuiving, die mogelijk een belangrijke grond vindt in de onvermijdelijke kruisbestuiving tussen de geestelijke verzorging in een zich seculariserende samenleving en de opkomst van (psycho)therapeutische²⁴⁴ werkvormen die impliciet aandacht geven aan de zin- en betekenisgeving en de levensbeschouwing.

5.2.1 Geestelijke verzorging en (psycho)therapie

Voor beide disciplines, de geestelijke verzorging en de (psycho)therapie in een vorm van kruisbestuiving, roept dat de vraag op ‘wat nu eigenlijk onder psychotherapie (respectievelijk geestelijke verzorging) verstaan wordt of zou moeten worden verstaan’.²⁴⁵

Waar ik hierboven [5.1.1] de geestelijk verzorger het liefst zou willen omdopen tot *existentieel zorgende*, daar mag duidelijk zijn dat ook het domein van de (psycho)therapeut in het licht van de genoemde kruisbestuiving aan verandering onderhevig is. Zou het kunnen dat beide domeinen langzaam aaneen (kunnen) smelten? Immers, door het wegvallen van de zingevingsystemen in de kaders van de kerkelijke tradities, lijkt de ‘psychologiserende’ mens -het individu dat niet langer God centraal stelt, maar het autonome individu zelf- de boventoon te voeren in onze samenleving. Deze (westerse) mens verkent in de zingevingsystemen de filosofische kaders van (psycho)analyse,²⁴⁶ oorzaak en gevolg, en het existentialisme: “Humans both fashion their world and are shaped by it.”²⁴⁷ In deze opvatting is religie slechts één van de zingevingsystemen. De socioloog Luckmann, aangehaald door Martin van Kalmthout,²⁴⁸ introduceerde de term ‘invisible religion’, waarmee hij religie in de rij zet naast andere zingevingsystemen. In deze opvatting wordt de levensbeschouwing gezien als een uitdrukking van de cultuur (habitus). Zo komen en gaan (langs metafysische en transcendente heerbanen of sluiptwegen) levensbeschouwingen, waarbij de ‘nieuwe’ beschouwingen zich in eerste instantie mondjesmaat aandienen.²⁴⁹

Hier kan de vraag gesteld worden in hoeverre de (psycho)therapeut de existentiële zorg als essentieel ziet binnen het eigen domein. Is het immers niet zo dat de existentiële zorg zich per se heeft te richten op het universele gegeven van de eenzaamheid, inherent aan het geboren zijn?²⁵⁰ Een dubbele positie waarbij ‘de mens’ in een voortdurende spanning zit tussen ‘seperateness and autonomy’?²⁵¹

Deze ontwikkelingen in het veld van de maatschappelijk en persoonlijk gesitueerde geestelijke verzorging en de (psycho)therapie volgend, komen we via de ‘habitus’ weer terug bij Levinas en Scully.

5.3 Levinas en Scully: ‘egologie’?

De vraag dringt zich op welke plaats Levinas en Scully (zouden kunnen) innemen in de ontwikkeling van de meer op de professionele begeleiding gerichte praktijk binnen de geestelijke verzorging. Kunnen de theorieën van Levinas en Scully gezien worden als een kritisch commentaar op bedoelde

ontwikkelingen? Of is het niet zo, dat ‘autonomie als ideaal door weinig moderne mensen van de hand gewezen zal worden’?²⁵² (Ook al is er ‘onbehagen’ over het aanhangende eenzijdige mensbeeld.) Volgens de idee van de habitus is de geestelijke verzorging sterk gekoppeld aan ‘impliciete, cultuurgebonden aannames’ en wordt de basis van de professionele begeleiding binnen de geestelijke verzorging ‘derhalve’ gevonden in een westers ‘egologisch’ mensbeeld waarin de autonomie en zelfredzaamheid als hoogste goed worden gezien.²⁵³ Ook in de ethiek wordt dan de focus gelegd op de eigen autonome en rationele keuze(mogelijkheid). [3.1.5.] De *mainstream* binnen de geestelijke verzorging die nadrukkelijk de professionaliteit in het begeleiden zoekt, loopt dan het voortdurende risico mee te moeten surfen op de cultureel maatschappelijke branding en golfslagen. De golven die hun bron vinden in de onzichtbare gronden (het onbewuste) voor het ‘geestelijke’ strand en de geestelijke stromingen en winden, die onvermijdelijk richting geven aan de relatie tussen cliënt en geestelijk verzorger.

Alphons van Dijk, humanist en godsdienstwetenschapper, plaatst de jongere opvattingen met betrekking tot de geestelijke verzorging in de golfslag van het ‘moderniseringsideaal van een door scholing en training bereikbare algemeen inzetbare professionaliteit’, waarbij ‘de religie of levensbeschouwing van de geestelijk verzorger een soort toevalligheid wordt.’ In het begeleiden van de cliënt gaat het dan om het ‘verkrijgen van inzicht in de levensloop en het voortzetten van die levensloop op een als zinvol ervaren wijze’.²⁵⁴ Volgens Van Dijk gaat het daarbij ‘dus’ om individuatie, hier opgevat als een strikt individueel proces. Zo opgevat, kunnen de kritische posities die Levinas en Scully innemen ten aanzien van de westerse *mainstream* in filosofie en ethiek, gelegd worden over de geestelijke verzorging als ‘algemeen inzetbare professionaliteit’. Immers, als de jongere ontwikkelingen binnen de geestelijke verzorging gezien kunnen worden als een uitdrukking van een maakbare ‘egologische’²⁵⁵ positie, dan is de bij Levinas en Scully benoemde ‘derde weg’ [2.2] uit beeld en zal een transcendente positie een kwijnend bestaan ‘lijden’.²⁵⁶ En het is juist het ‘recht doen aan de ander’ bij Scully en de ‘verantwoordelijkheid voor de ander’ bij Levinas, die onderzocht én gezocht

kunnen worden in de aan -een (meta)ontologische of metafysische-transcendentie verbonden werkelijkheid. In het kader van deze aan de verticale, dan wel horizontale transcendentie verbonden werkelijkheid moet nader gekeken worden naar het domein en methodologie van de geestelijke verzorging.

5.4 Ethiek, geestelijke verzorging en levensbeschouwing

5.4.1 Ethiek en levensbeschouwing

Als zou het om een natuurlijk gegeven gaan, zo vanzelfsprekend wordt de geestelijke verzorging hierboven gekoppeld aan de ethiek. Dit ligt in het gegeven dat de geestelijk verzorger als professional meer dan gemiddeld ethisch is geschoold en de geestelijk verzorger in het praktische werk -in de persoonlijke en de familiesfeer of in de (zorg)instelling- bij uitstek daar in beeld komt, waar ethische kwesties spelen. Bovendien ontbrak een afvaardiging van de sectie geestelijke verzorging zelden in ethische commissies. Ook in de geschiedenis was de ‘geestelijke’, als vertegenwoordiger van God of van het aanpalende instituut, eeuwenlang van grote invloed op de levensbeschouwing en sociale ontwikkeling van de gelovige, tevens als de hoeder van de moraal.²⁵⁷

In de voorgaande alinea lijkt de ethiek synoniem te zijn met het sociale en het levensbeschouwelijke. En al gaat het niet om synoniemen, toch kan gezegd worden dat de ethiek niet zonder het levensbeschouwelijke en de (sociale) relatie kan bestaan. Immers, als de poes van huis is, vangt zij vogel en muis en is er van ethiek geen sprake: de ‘natuur’ kent geen ethiek. In het *Nieuw handboek geestelijke verzorging* worden drie componenten aan de levensbeschouwing toegeschreven:²⁵⁸ ten eerste een theoretische component, opvattingen over “hoe dingen zijn -over *God* en zijn ‘eigenschappen’ in relatie tot de mens (liefde, macht, nabijheid, rechtvaardigheid,oordeel); over de *mens*, zijn oorsprong, wezen en bestemming; over oorsprong en bestemming van de *ons omringende werkelijkheid;*” ten tweede een evaluatieve component (ook wel centraal waardesysteem), het ‘fundament van onze ethiek’ en ten derde een affectieve component, een al of niet somber, dan wel pessimistisch of optimistisch levensgevoel. Levinas en Scully beschrijven binnen de

theoretische component de metafysische en (meta)ontologische [3.2] grondslagen van hun ethiek, zonder een ‘groot verhaal’ over een (‘begrepen’) oorsprong, een (‘begrepen’) bestemming, een (‘begrepen’) wezen. Binnen hun benadering wordt een voortdurende wissel getrokken op dat wat zich voordoet (‘werkelijkheidservaring’), een ontologisch realistische en *naturalized* positie, waarbij de mens zowel uitgangspunt is als doel, in de aanname dat er ‘voorwaarden voor kwaliteit van leven’ worden gecreëerd.²⁵⁹

Wat maakt echter de mens tot een ethisch handelend wezen? Levinas en Scully zien in de kwetsbaarheid (lijden) van de mens, respectievelijk een appel in het gesteld worden in de verantwoordelijkheid voor de ander, en het recht doen aan de ander. Beide zijn hier gericht op een kwaliteit van leven: (de) weg van de kwetsbaarheid.²⁶⁰

5.4.2 Ethiek, zin- en betekenisgeving

Levinas en Scully hebben beide, vanuit verschillende modellen, een kritische houding in de richting van de westerse filosofie en ethiek. De kritiek kent bij Levinas vooral een uitwerking van de (‘westerse’) ontologie en een ontbrekende transcendentie, waar Scully met name haar kritiek formuleert in de ontologische kaders van de praktische ethiek, waarin het overstijgende (*social transcendence*) via de habitus wel degelijk een plek heeft. Bij beiden echter is in hun *comprehensive approach* de ervaring [3.1.5] in de constitutie van het lichaam, in dit werkstuk benoemd als ervarend denken, een bron van betekenis en zin. Ook de ontvankelijkheid voor het (gedachte)goed van de ander en het kritisch staan ten opzichte van het eigen verhaal maakt deel uit van beider denken en praktijk. [2.2.1] En al zijn de grote verhalen niet meer afdoende, en al zijn de bijbehorende betekenissen en zingevingen verloren gegaan of aan de verliezende hand, dan betekent dat nog niet dat er geen ethische bezinning kan zijn. Immers, het verlies van vroegere zingeving en betekenis staat niet gelijk aan het verlies van rationaliteit en de mogelijkheid om in termen van het menselijk bestaan rekenschap af te leggen. Ook betekent dit geenszins dat het zou moeten gaan om een zoeken in de vaste waarden of in coherente gedachten.²⁶¹

Maar waar ligt dan de zin en betekenis (intelligibiliteit)? In de westerse filosofie en ethiek lijkt die te liggen in het samengaan van zin of betekenis met de manifestatie van het zijn.²⁶² Alsof:

...de gang zelf van het zijn zich, onder de gedaante van intelligibiliteit, naar de helderheid beweegt en aldus tot thematisering wordt in een intentionele ervaring. Alle potentialiteiten van de ervaring zouden zich spoeden naar die thematisering of deze inwachten en op die manier ervan afgeleid zijn of er vatbaar voor zijn.²⁶³

Geplaatst in het discours rond het humane, kan het aldus niet zo zijn dat de veronderstelde menselijkheid, in de betekenis van ‘goedheid’, het doel is van een streven, een intentie. In het ervarende denken, zoals omschreven in de modellen van Scully en Levinas, is de zin en betekenis van het bestaan een voortdurende verantwoordelijkheid zonder overeenkomst, afspraak of protocol vooraf: een *anarchein*.²⁶⁴ Dit lijkt een levensgroot vraagteken te zetten achter de veronderstelde hermeneutische competentie van de geestelijk verzorger, die hierin toch de (kleine en grote) verhalen van de ander verbindt. Immers, Hermes bracht de mededelingen uit het (Griekse) godenrijk op begrijpelijke wijze over aan het gemene volk, waar deze rol later, als hermeneutiek, is geworden tot een kunst van het interpreteren van datgene wat de mens overstijgt. Hermeneutiek kan zo begrepen worden als het bij elkaar brengen van werelden, die op het eerste gezicht (ver) uit elkaar liggen. Dit bij elkaar brengen verloopt via de taal. Maar, zoals hierboven beschreven, bij Scully en Levinas is de taal alleen te begrijpen vanuit een eigen -dus differente- verstaanshorizon, waar habitus en metafysica hun specifieke plaats innemen.²⁶⁵

De ethiek dient derhalve binnen de existentiële zorg te gaan om het steeds te herijken humane in een specifieke situatie, waar in het bestaan van mensen indringende ervaringen, verlangens en confrontatie met het leven en de dood, zich ongevraagd voordoen. Deze existentiële ervaringen moeten doordacht kunnen worden zonder de last van grote verhalen of theorieën over autonomie, (anti)religieuze leerstelling of gekaderde (anti)humaniteit.

Onderzoek dat met name op een niet formele wijze²⁶⁶ kan worden gedaan binnen het gegeven van het particularistische en relationele karakter van de beroepsgroep, lijkt onontbeerlijk. Het (ook ‘gewone’) gesprek en het

narratief bieden de meest fundamentele mogelijkheden tot dit levend onderzoek. [5.5]. De existentiële ervaringen en (onderzoeks)vragen lijken bovendien ook in vormen van (psycho)therapie essentieel voor haar domein. Verder onderzoek naar de relatie, dan wel de identieke positie, van geestelijke verzorging en (psycho)therapie, is daarom aanbevelenswaardig en gezien de geschetste ontwikkelingen in het veld, wellicht noodzakelijk.

5.5 Gesprek (presentie) en narratief in de existentiële zorg

In de existentiële zorg gaat het om de relationele positie van mensen. In een één op één situatie speelt de feitelijke aanwezigheid, de presentie,²⁶⁷ een belangrijke rol, waar bij een meer beschouwende en onderzoekende positie (bijvoorbeeld in een ethische commissie) de directe aanwezigheid bij een cliënt niet per se een rol hoeft te spelen, uiteraard wel de presentie in de commissie zelf. De ethische beschouwing vanachter het bureau is derhalve van een andere orde. Een samenzijn van cliënt en professional kan evenwel worden aangeduid als een gesprek, ook als er geen letterlijke woorden worden gesproken of uitgewisseld.

Het hier gemaakte onderscheid -woorden of geen woorden- sluit aan bij Levinas, die een onderscheid maakt tussen *le dire* en *le dit*: het zeggen en het gezegde [3.2.4]. Datgene wat gezegd is, neemt de vorm aan van het gestolde; degene die zeggende is, is in de presentie van de tijd die tegelijk begin en einde is. In die transcendentie (in de niet durende tijd) ligt voor Levinas de kern van de ethiek, waarin de Ander mij ‘aanziet’, existentieel kwetsbaar, en die het gesprek in een asymmetrische verhouding begint in dat appel. In het (woordenloos) zeggen wordt de betekenis en zin van het bestaan zichtbaar, waar het gezegde de uitdrukking is van het zeggen in de materiële, lichamelijke realiteit: in de ontologie. In de “unassembleable proximity of the one-for-the-other, signifying as *Saying [Dire]*, is absorbed and exposed in the *Said [Dit]*.”²⁶⁸ Anders gezegd: “Het spreken gaat aan het gesprokene vooraf. Het spreken (bij Levinas) is een manifestatie van waarheid en goedheid.”²⁶⁹ Echter, het zeggen is pas zeggen, als het aan iemand is geadresseerd, zoals het verschijnsel [3.2] pas een verschijnsel is wanneer het aan iemand verschijnt. Dit adres (l’autre) is tegelijk de kern van de zin en betekenis.²⁷⁰ In die uitermate particularistische situatie vind ik de

plek van de existentieel zorgende.²⁷¹ Een situatie in het bestaan waar Scully geruisloos lijkt in te schuiven met de *narrative turn*, om datgene te leren kennen wat in essentie, ook in de overstijgende habitus, onkenbaar is. Maar, in het respect voor de subjectiviteit en het recht doen aan de ander (en daar trekt Levinas met Scully op) is ook de epistemologie [2.2.4] in het (her)kennen van die ander van groot belang. Nogmaals: in het materiële bestaan. Zo kan het verhaal, in een ervarend (mee)denken, de ander recht doen en de ander bevestigen in wie de ander is: de ander. Zo blijft de ander, als ander, een ‘mysterie’. De bevestiging van die ander als ‘raadsel’ is tegelijkertijd voorwaardelijk voor het open kunnen luisteren naar die ander. Een openheid die het zeggen achter de woorden en de mogelijke (kwetsbare) boodschap die daarin meekomt laat herkennen, zonder dat een theoretisch sjabloon het verhaal vervormt.

6. Conclusies

6.1 Inleidend

De ethische omgeving met daarin de belangrijkste (ethische) aannames zijn geschetst. Een van die aannames is de ‘gestolde theorie’ in verband met de ‘grote verhalen’ zoals ‘de’ christelijke of ‘de’ humanistische, maar ook ‘de’ ethische *mainstream*. Levinas en Scully stellen deze *mainstream*-verhalen onder kritiek. Deze kritiek heeft consequenties voor de geestelijke verzorging, met als belangrijkste: het (los)laten van die grote verhalen. Dit, om te kunnen komen tot een houding die de ‘derde weg’, de weg tussen het transcendente en het realistische bestaan, een te bewandelen pad laat zijn in een open en creatieve houding.

6.1.1 Naamgeving

De argumenten -voortkomend uit de beschreven ethische modellen-, die in paragraaf 5.1.1 worden genoemd, om de naam van de beroepsgroep van de geestelijk verzorger te wijzigen in *existentiële zorg*, zijn zwaarwegend genoeg om de voorgestelde naamswijziging (ook) hieronder alvast -waar adequaat- door te voeren.

In het verlengde hiervan is het aanbevelenswaardig de opleidingsnaam Master Geestelijke Verzorging te wijzigen in Master Existentiële Zorg, waarmee tegelijkertijd aandacht wordt en kan worden gegeven aan de veranderingen binnen het veld van de beroepsgroep in de richting van de professioneel existentieel zorgende. De aandacht moet tevens gericht worden op het tot nu toe van de existentiële zorg ‘gescheiden’ domein van de (psycho)therapie, waar verondersteld mag worden dat beide beroepsgroepen kunnen worden samengevoegd. Existentiele zorg, het werkveld in de spanning van ‘*seperateness and autonomy*’.

6.1.2 Derde weg

Levinas en Scully hebben fundamenteel verschillende filosofische vooronderstellingen. Scully neigt naar een materialistische benadering van de ethiek, waar Levinas neigt naar een idealistische benadering. Neigen? Ja, want beiden nemen niet voluit zo’n enkele positie in, daarvoor zijn beide ethici te *realistisch*, waar zij het bestaan in de ervaring wel voluit serieus

(kunnen) nemen. Beide kennen, of liever, zoeken, in de ervaring een ‘derde weg’; echter, zij komen elk van een kant. Zo zou ik Scully willen ‘duiden’ als een ‘gelovig materialist’ en Levinas als een ‘ongelovig idealist’.²⁷² Gezien vanuit de dwangbuis van het dualistisch denken, lijkt het evident: hier staan een materialist en een idealist.

Voor de existentiële zorg betekent de derde weg, dat een gestolde visie, dan wel positie, in beide benaderingen ongewenst is. Eerder biedt het de mogelijkheid ieder levend, ervarend mens te ontmoeten in het ‘recht doen in het respect van de subjectiviteit’, dan wel in het ‘appel waarin de ander mij stelt’.

6.1.3 Transcendentie en ontologie

Levinas en Scully, elk van een kant komend, lijken het goed met elkaar te kunnen vinden in de ontologie, in de materiële werkelijkheid. Zo draagt de ontwikkelde habitus bij Scully een transcendentie in zich, die bij Levinas gekend wordt vanuit het metafysische. We zouden het kunnen aangeven als een horizontale transcendentie en een verticale transcendentie.

Wat betekent het (her)kennen van een het gewone bestaan overstijgend (evident) weten voor de existentiële zorg? Deze kennis, bij Levinas via ‘de omweg’ van de ontologie, geeft een ruimte biedende positie in het contact tussen cliënt en existentieel zorgende. Deze ruimte vraagt een open houding in het tweerichtingsverkeer tussen de existentieel zorgende en de cliënt. Zelfreflectie is hier een onontbeerlijk goed, niet zozeer als act, maar eerder als ‘luisteren’ naar de eigen impulsen die de eigen existentie raken. Zo ontstaat er een (her)kennen en herijken van het humane in het eigen bestaan.²⁷³

6.1.4 Belichaamd, contextueel en asymmetrisch

Levinas en Scully nemen de mens in het belichaamde bestaan -de ervarende denker- als uitgangspunt, waarbij de ervaring²⁷⁴ een centraal begrip is.

Voor de existentieel zorgende betekent dit een ingang in gelijkwaardigheid, maar daarmee is er per se nog geen gelijkheid. In de asymmetrie, die bij Levinas (differentie) gelegen is in de metafysica, vinden beiden elkaar in de ontologie, waar in de ervaring de asymmetrie zich evident manifesteert.

Levinas en Scully nemen beide afstand van de ‘grote verhalen’ in filosofie, religie en ethiek. Het gestolde verhaal staat in de weg waar de mens in het concrete (contextuele) bestaan een weg gaat in *deze* situatie, met *dit* lichaam, met *deze* sociale en culturele achtergrond, enzovoort. Daarin zijn de grote verhalen niet bruikbaar als een blauwdruk om over de werkelijkheid te leggen, geen gebruiksaanwijzing voor *mijn* werkelijkheid. Dat betekent dat het goede of het menselijke in het bestaan voortdurend opnieuw moet worden herijkt, waarbij de kwetsbare mens uitgangspunt en doel tegelijk is, en waarbij de middelen ingezet kunnen worden in een voortdurende afweging.

Voor de existentieel zorgende betekent het niet kunnen terugvallen op een (groot of klein) verhaal, dat in het gesprek en het narratief het (her)kennen gezocht moet worden in een open houding. Een houding die onderzoekend is. Een houding die zich openstelt en manifesteert in een tweerichtingsverkeer, waarbij rechts niet op voorhand voorrang heeft of krijgt. Zo kan deze (morele en ethische) insteek, bedoeld ter verhoging van de kwaliteit van leven, benoemd worden als particularistisch én relationeel.²⁷⁵

6.1.5 Creativiteit

De open houding vraagt om een creatieve richtkracht in beweging, in relatie tot de ander, in casu de cliënt; dus niet vanuit een standpunt bekeken of vanuit een bekeken standpunt. *Playing*, het spel, begrepen als een ‘niet weten’ of *illusio*, is voor Scully van groot belang in het spiegelen van datgene wat zich voordoet. In dat spiegelen komen de vragen naar zin en betekenis als het ware op een natuurlijke wijze bovendrijven. Dit komen bovendrijven, wat zich in de breuklijnen van het leven vaak als een stormachtige vloedgolf kan manifesteren, is de bodem van de existentiële zorg. Het openstaan voor dat spel in de existentiële zorg staat bij Scully tegenover de onverschilligheid, die een uitdrukking is van een statisch ‘het zal mijn tijd wel duren’. Zin en betekenis staat of valt hier met het openstaan voor het leven in de fantasie, waarbij de veronderstelde kloof tussen de (al of niet gelovige) wereldhervormer en levenskunstenaar in de individuele persoon zelf, kan worden gedicht (sic!).²⁷⁶

De creativiteit richt zich op het nieuwe, het vernieuwende, dat zeer noodzakelijk is in het voortdurend herijken van het humane (Levinas). Want waar de kwetsbare mens het ethisch uitgangspunt en doel tegelijk is, daar zal in de realiteit van het bestaan voortdurend op creatieve wijze gezocht moeten worden naar de in te zetten middelen. Ook in het onderzoek blijft de fantasie en de creativiteit van fundamenteel belang, waar de *subjective experience* niet eenvoudig in empirische data is te vangen, want de vraag blijft: hoe ken ik?

6.1.6 Gerrit Achterberg: Aarzeling²⁷⁷

Aarzeling

De wind heeft het leed vernield.
Nu is niets over
dan onbekend land,
waarover
regen, een nieuw gebied,
maar ik weet het niet,
ik weet niet,
ik dwaal aan den rand,
ongelovig,
ongelovig.

Afkortingen

- DB - Jackie Leach Scully, *Disability bioethics, moral bodies, moral difference*, Lanham 2008.
- FL - Jan Keij, *De filosofie van Emmanuel Levinas, in haar samenhang verklaard voor iedereen*, (3^e druk; Kampen 2007 2006).
- HO - Emmanuel Levinas, *Humanism of the Other*, Urbana and Chicago 2003 (1972).
- OB - Emmanuel Levinas, *Otherwise than being or beyond essence*, The Hague/Boston/London 1981 (1978).
- PP - Jackie Leach Scully, *Playing in the Presence, genetics, ethics and spirituality*, London 2002.
- RH - Carl Cederberg, *Resaying the human, Levinas beyond humanism and antihumanism*, Stockholm 2010.
- TI - Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, (3^e druk ; La Haye 1968 1961).
- TO - Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het oneindige, essay over de exterioriteit*, Rotterdam 1961.

Literatuurlijst

- Achterberg, Gerrit, *Gerrit Achterberg, verzamelde gedichten*, (3^e druk; Amsterdam 1967 1963).
- Ayto, John, *Dictionary of word origins, the histories of over 8.000 words explained*, London 1991.
- Baart, Andries, "Methodiek, zorgbenadering en professionaliteit", in: Marian Verkerk, *Denken over zorg. Concepten en praktijken*, Utrecht 1997. 205-233.
- Baart, Andries, *Een theorie van de presentie*, (3^e druk; Den Haag 2006 2001).
- Badiou, Alain, *Ethics: an essay on the understanding of evil*, London and New York 2001.
- Bauman, Zygmunt, *Life in fragments, Essays in Postmodern Morality*, Oxford UK & Cambridge USA 1995.
- Bergen, Marjo van, "Het ritme van stollen en smelten, Levensbeschouwelijke inbreng van geestelijk verzorgers in begeleidingscontacten", in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, (9) 38 2006. 50-70.
- Bergo, Bettina, *Levinas between ethics & politics, for the beauty that adorns the earth*, Pittsburgh, Pennsylvania 2003.
- Bergson, Henri, "Introduction à la métaphysique" in: *Oeuvres*, (Textes annotés par André Robinet; introduction par Henri Gouhier) (3^e druk, Paris 1970 1959).
- Bernasconi, Robert, "Levinas and the struggle for existence", in: Nelson, Eric Sean (and) Kapust, Antje, and Still Kent (ed.), *Addressing Levinas*, Evanston, Illinois 2005. 170-184.
- Beroepsstandaard voor de Geestelijk Verzorger in Zorginstellingen* (z.p. 2002). [<http://www.vgvz.nl/beroepsstandaard.pdf>].
- Boer, T.A., "De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?", in: Doolaard, Jaap (red.), *Nieuw Handboek geestelijke verzorging*, (2^e herziene druk; Kampen 2009 2006). 735-746.
- Boer, Theo de, *Tussen filosofie en profetie, de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn 1976.
- Borry, Pascal, Schotsman, Paul en Dierickx, Kris, "De empirische wending in de bio-ethiek", in: *Ethische Perspectieven*, 14 (2004) 1. 3-5.
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a theory of practice*, Cambridge 1977.
- Bourdieu, Pierre, *Choses dites*, Paris 1987.
- Bourdieu, Pierre, *The logic of practice*, Cambridge 1990.
- Bourdieu, Pierre, en Loïc J.D. Wacquant, *Argumenten, voor een reflexieve maatschappijwetenschap*, Amsterdam 1992.
- Bourdieu, Pierre, "Selections from *The logic of Practice*" en "Marginalia-Some Additional Notes on the Gift" in:
- Browitt, Jeff and Nelson, Brian (ed.), *Practising Theory, Pierre Bourdieu and the Field of Cultural Production*, Newark 2004.
- Bruin, Ellen de, "Hersenen zijn niet blauw of roze, Rebecca Jordan-Young trekt ten strijde tegen idee van een mannen- en vrouwenbrein.", in: *NRCHandelsblad*, 28 oktober 2010.
- Burg, Wibren van der, *De verbeelding aan het werk, pleidooi voor een realistisch idealisme*, Kampen 2001.

- Campbell, Joseph, *De held met de duizend gezichten*, Utrecht/Antwerpen 1993.
- Cederberg, Carl, *Resaying the human, Levinas beyond humanism and antihumanism*, Stockholm 2010.
- Cox, Harvey, *Het narrenfeest*, Bilthoven 1969.
- Daele, Emilie van, "From humanism to anti-humanism and back again, Levinas' redefinition of subjectivity and responsibility", in: Burggraave, Roger (ed.), *The awakening to the other, a provocative dialogue with Emmanuel Levinas*, Leuven-Dudley, MA 2008. 241-258.
- Daly, Herman E., *Beyond growth, the economics of sustainable development*, Boston 1996.
- Damasio, Antonio R., *De vergissing van Descartes, gevoel, verstand en het menselijk brein*, Amsterdam 1995.
- Damasio, Antonio, *Het zelf wordt zich bewust, hersenen, bewustzijn, ik*, Amsterdam 2010.
- Diprose, Rosalyn, *Corporeal generosity, on giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*, New York 2002.
- Doolaard, Jaap (red.), *Nieuw Handboek geestelijke verzorging*, (2^e herziene druk; Kampen 2009 2006).
- Dudiak, Jeffrey, *The intrigue of ethics, a reading of the idea of discourse in the thought of Emmanuel Levinas*, (diss.) Amsterdam/Ontario 1998.
- Dyundam, Joachim, *De meervoudigheid van de mens als voorwaarde van ethiek -een proeve van commentaar op Emmanuel Levinas' 'Le temps et l' autre'-*, Delft 1984.
- Fierman, Louis B., *Effective Psychotherapy, The contribution of Hellmuth Kaiser*, New York 1965.
- Fierman, Louis B., *The therapist is the therapy, effective psychotherapy II*, Northvale, New Jersey London 1997.
- Fine, Cordelia, *Waarom we allemaal van Mars komen, hoe neuroseksisme aan de basis ligt van de verschillen tussen man en vrouw*, Tiel 2011.
- Fitzpatrick, Petya, and Jackie Leach Scully, "Introduction to feminist bioethics", in: *Feminist bioethics at the center, on the margins*, Baltimore 2010.
- Flax, Jane, *Disputed essays on psychoanalysis, subjects politics and philosophy*, New York & London 1993.
- Frank, Jerome D. en Julia B. Frank, *Persuasion & Healing*, (4e druk; Baltimore and London 1993 1961).
- Gazzaniga, Michael S., *Human, the science behind what makes us unique*, New York 2008.
- Geerling, Sita, *Mijn hand weet het al, het alternatief van een negatief zelfbeeld vanuit het Gefürtes Zeichnen*, Leeuwarden 2011. (Eindwerkstuk *Beeldende therapie*, Stenden Hogeschool Leeuwarden; opdrachtgever: Dagklinisch team CSB Noordvliet, Regio Leeuwarden 1.).
- Glas, G., "De God die voorbij is gegaan, transcendentie bij Levinas" in: Bos, E.P. (red.), *Onze eigen God, onorthodoxe godsvoorstellingen in de westerse wijsbegeerte*, Leidse wijsgerige publicaties nr.1, Leiden 1997. 87-103.
- Halsema, Annemie, "Horizontale transcendentie in een multiculturele wereld", in: Ina Brouwer e.a. (red.), *De stille kracht van transcendentie. Wijsheid in beelden, verhalen en symbolen*, Amsterdam 2007. 67-77.
- Have, H.A.M.J. ten, "Autonomie", in: Doolaard, Jaap (red.), *Nieuw Handboek geestelijke verzorging*, (2^e herziene druk; Kampen 2009 2006). 903-908.
- Heide, A. van der, *Het Jodendom*, Kampen 2001.
- Heijst, Annelies van, *Iemand zien staan, Zorgethiek over erkenning*, (3^e druk; Kampen 2011 2009).
- Heitink, Gerben, *Golfslag van de tijd, Europa's niet te stillen verlangen naar God*, Utrecht 2011.
- Idinopulos, Thomas A. and Wilson, Brian C. (ed.), *Reappraising Durkheim for the study and teaching of religion today*, Leiden 2002.
- Iersel, Fred van, "De legitimering van geestelijke verzorging", in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, (13) 59 2010.
- Jacobs, Gaby, *De paradox van kracht en kwetsbaarheid, empowerment in feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk*, Amsterdam 2001.
- Jansen, E.J.P., *Over handelen gesproken, studies over de competentie van de andragoog in het perspectief van de ontmoeting tussen een op handelen georiënteerde andragologie en de filosofie van de verantwoordelijkheid van Levinas*, (diss.) Amsterdam 1985.
- Jenkins, Richard, *Pierre Bourdieu*, (5e druk; revised edition, New York 2007 2002. -Oorspr. 1992-).
- Jordan-Young, Rebecca, *Brain Storm, the flaws in the science of sex differences*, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2010.
- Jung, C. G. , *Herinneringen, dromen, gedachten*, Rotterdam 1991.
- Kal, Victor, *Levinas en Rosenzweig, de filosofie en de terugkeer tot de religie*, Zoetermeer 1999.
- Kalis, Annemarie, *Failures of agency, irrationaliteit en actorschap*, (diss.) Utrecht 2009.
- Kalmthout, Martin van, *Psychotherapie, het bos en de bomen*, Amersfoort/Leuven 1991.
- Kalmthout, Martin van, e.a. (Inleiding Jan van der Lans), *Spiritualiteit in psychotherapie?*, Tilburg 2001.
- Keij, Jan, *De structuur van Levinas' denken in het perspectief van een ontwikkelingsgang*, Kampen 1992.

- Keij, Jan, *Zekerheid over onzekerheid, eigen verantwoordelijkheid bij beslissingen in de zorg*, Maarssen 1998.
- Keij, Jan, *De filosofie van Emmanuel Levinas, in haar samenhang verklaard voor iedereen*, (3^e druk; Kampen 2007 2006).
- Keij, Jan, *Nietzsche als opvoeder, of: hoe een mens wordt wat hij is*, Zoetermeer/Kalmthout 2011.
- Laing, R. D., *Als de ervaring spreekt*, Assen 1983.
- Lawlor, Leonard, *The challenge of Bergsonism*, London 2003.
- Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas, een biografie*, Baarn 1994.
- Levinas, Emmanuel, *Totaliteit en het oneindige, Essay over de exterioriteit*, Rotterdam 1961.
- Levinas, Emmanuel, "Humanisme et an-archie" in: *Revue internationale de Philosophie: La crise de l'humanisme*, 22^e année – N^o 85-86 1968. 323-337.
- Levinas, Emmanuel, "Transcendence and evil" in: Tymieniecka, Anna-Teresa, (ed.), *The phenomenology of man and of the human condition, individualisation of nature and the human being. I. Plotting the territory for interdisciplinary communication*, Dordrecht/Boston/London 1983 (1968) [Reeks: Analecta Husserliana, the yearbook of phenomenological research, Vol. XIV]. 153-165.
- Levinas, Emmanuel, *Het menselijk gelaat, Essays van Emmanuel Levinas, gekozen en ingeleid door Ad Peperzak*, Bilthoven 1969.
- Levinas, Emmanuel, *Humanism of the Other*, Urbana and Chicago 1972. [Oorspr.: Verschenen als drie essays: "La Signification et le sens" (1964); "Humanisme et An-archie" (1968) en "Sans identité" (1970).
- Levinas, *De plaatsvervanging, ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. Th. de Boer*, Baarn 1977.
- Levinas, Emmanuel, *Otherwise than being or Beyond essence*, The Hague/Boston/London 1981.
- Levinas, Emmanuel, *God en de filosofie*, 's-Gravenhage 1982.
- Levinas, Emmanuel, *Van het zijn naar de zijnde*, Baarn 1988.
- Levinas, *On escape, De l'évasion*, (Introduced and annotated by Jacques Rolland; Translated by Bettina Bergo) Stanford California 2003.
- Levine, George (ed.), *The joy of secularism, 11 essays for how we live now*, Princeton, New Jersey 2011.
- Lindemann, Hilde Nelson, *Damaged identities, narrative repairs*, Ithaca and London, 2001.
- Lindemann, Hilde, Marian Verkerk en Margaret Urban Walker, *Naturalized Bioethics, toward responsible knowing and practice*, New York 2009.
- Mackor, Anne Ruth, *Meaningful and rule-guided behaviour: a naturalistic approach, a teleofunctional argument against the alleged gap between the natural and the social sciences*, (diss.) Hilversum 1997.
- Mallinckrodt, H. H., *Latijns-Nederlands woordenboek*, (8^e druk; Utrecht/Antwerpen 1967).
- Marcuse, Herbert, *De eendimensionale mens, studies over de ideologie van de hoogindustriële samenleving*, Hilversum 1968.
- Marx, Karl/Engels Friedrich, *Marx/Engels Selected Works*, Vol. I, Moskou 1969.
- Mauss, Marcel, (Introduction: E.E.Evans-Pritchard), *The gift, forms and functions of exchange in archaic societies*, (3e druk; London 1974 1966; oorspronkelijk: *Essay sur le don, forme archaïque de l'échange*).
- Miskotte, K.H., *Als de goden zwijgen*, Haarlem 1966.
- Muthert, Hanneke, *Verlies & verlangen, verliesverwerking bij schizofrenie*, Assen 2007.
- Muthert, Hanneke & Diephuis, Gieneke, *Het is een mooie dag ...voor de dood*, in: Zock, Hetty & Krikilion, Walter, (red.), *Eindigheid in de geestelijke gezondheidszorg*, Tilburg 2011.
- Nauer, Doris, "Niet smelten maar profileren zonder te stollen. Een pastoraal-theologische reactie op een humanistisch ontwerp", in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 41 (2006).
- Nietzsche, Friedrich, *Menschliches Allzumenschliches, ein Buch für freie Geister*, Stuttgart 1954. [Oorspr. 1886].
- Nota, J.H., *Max Scheler, de man en zijn werk*, Baarn 1979.
- Nussbaum, Martha C., *Creating Capabilities, the human development approach*, Cambridge, Massachusetts, and London, England 2011.
- Paassen, C. R. van, *De antithesen in de filosofie van Henri Bergson*, Haarlem 1923.
- Peursen, C.A. van, *Fenomenologie en analytische filosofie*, Hilversum/Amsterdam 1968.
- Poirié, François & Philippe Nemo, *Emmanuel Levinas aan het woord, 11 gesprekken*, Kampen 2006.
- Poorthuis, Marcel, *Het gelaat van de messias, messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas*, (2^e druk; Hilversum 1993 1992).
- Postma, Gosse, "Gebrek als vlaggenschip" in: Engberts, D.P., Schaafsma, G.H.A., Schuurin H. (red.), *Pro memoria, theologie studeren in Kampen 1965-1975*, Kampen 2011. 207-218.
- Potter, Elisabeth, "Feminist epistemology", in: Protevi, John (ed.), *A dictionary of continental Philosophy*, New Haven and London 2006. 206-213.
- Praag, Herman van, "Psychiatrie en religie, een persoonlijke 'belijdenis' ", in: T.H. Zock & G. Glas [red.], *Religie in de psychiatrie*, Tilburg 2001.

- Putten, Jan van, *Zoveel kerken zoveel zinnen, een sociaalwetenschappelijke studie van verschillen in behoudendheid tussen Gereformeerden en Christelijke Gereformeerden*, (diss.) Kampen 1968.
- Rhijn, Aat van, en Hanneke Meulink-Korf, *De context en de ander, Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*, (3^e druk; Zoetermeer 2001 1997).
- Roupe van der Voort, F.J.M., *Doorlichting van de psychotherapeutische relatie vanuit de ethische stellingname van Emmanuel Levinas*, Delft 1990.
- Russon, John, *Human Experience, philosophy, neuroses, and the elements of everyday life*, New York 2003.
- Rijnbout, Marjan ; Anbeek, Christa en Loenen, Guus van, "Herstel en geestelijke verzorging.", in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 64 (2011) 40-43.
- Sarraute, Nathalie, *Tropismen*, Amsterdam 1964.
- Sartre, Jean-Paul, *De woorden*, (5^e druk; Utrecht 1968 1964).
- Schatzki, Theodore, "Habitus", in: Protevi, John (ed.), *A dictionary of continental Philosophy*, New Haven and London 2006. 264-265.
- Schumann, K.J., *Edmund Husserl en de fenomenologie*, Utrecht 2007. [<http://igitur.library.uu.nl>]
- Schouten, H., "De vereniging voor geestelijk werkers 'Albert Camus'; een pleidooi voor ontzuiling van de geestelijke verzorging", in: Doolaard, Jaap (red.), *Nieuw Handboek geestelijke verzorging*, (2^e herziene druk; Kampen 2009 2006). 110-117.
- Schrift, Alan D. (ed.), *The logic of the gift, toward an Ethic of Generosity*, New York London 1997.
- Shildrick, Margrit and Mykitiuk, Roxanne (ed.), *Ethics of the body, Postconventional Challenges*, Cambridge, Massachusetts 2005.
- Scully, Jackie Leach, *Playing in the Present, genetics, ethics and spirituality*, London 2002.
- Scully, Jackie Leach, *Disability Bioethics, Moral Bodies, Moral Difference*, Lanham 2008.
- Scully, Jackie Leach and Dandelion, Pink, *Good and evil, Quaker perspectives*, Hampshire, England / Burlington, USA 2007.
- Scully, Jackie Leach; Baldwin-Ragaven, Laurel; Fitzpatrick, Petya (ed.), *Feminist Bioethics, at the center, on the margins*, Baltimore 2010.
- Sennett, Richard, *Out of touch*, Premsela Lecture '11, (premsela.org.) 2011.
- Sennett, Richard, *The craftsman*, London 2008.
- Small, Robin, *Nietzsche and Rée, a star friendship*, Oxford 2007.
- Smeijsters, Henk , *De kunsten van het leven, hoe kunst bijdraagt aan een emotioneel gezond leven*, Diemen 2008.
- Steen, Ineke, "Verslag van de Kairos conferentie 16 (=15-gap-) en 16 september", in: *De Vriendenkring Maandblad van het Religieus Genootschap der Vrienden (Quakers)*, 11 (2011). 12-20.
- Steggerda, Moniek en Smeets, Wim, "Onderzoek naar geestelijke verzorging", in *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, (14) 62 2011.
- Stern, Daniel N., *The interpersonal world of the infant: a view from psychoanalyzes and developmental psychology*, New York 2000.
- Stern, Daniel N., *The present moment in psychotherapy and everyday life*, New York London 2004.
- Stoep, Jan van der, *Pierre Bourdieu en de politieke filosofie van het multiculturalisme*, (diss.) z.p. 2005.
- Strasser, S., *Fenomenologie en empirische menskunde, bijdrage tot een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid*, (4^e druk; Deventer 1973 1962).
- Strasser, Stephan, *Jenseits von Sein und Zeit, eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978.
- Stanghellini, G., *Disembodied spirits and deanimated bodies, psychopathology of common sense*, Oxford New York 2004.
- Swaab, Dick, *Wij zijn ons brein, van baarmoeder tot alzheimer*, Amsterdam 2011.
- Vandenhoeck, Anne, *De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg, resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief – hermeneutisch model van C. V. Gerkin*, (diss.) Leuven 2007.
- Verkerk, Marian en Lindemann, Hilde, "Epilogue, naturalized bioethics in practice" in: Lindemann, Hilde, Marian Verkerk en Margaret Urban Walker, *Naturalized Bioethics, toward responsible knowing and practice*, New York 2009. 238-247.
- Vladiv-Glover, Slobodanka & Gerald Frederic, "Pierre Bourdieu's habitus: A critique in the context of C.S.Pierce's belief as habit", in: Jeff Browitt and Brian Nelson (ed.), *Practising Theory, Pierre Bourdieu and the field of cultural production*, Newark 2004. 31-51.
- Walker, Margaret Urban (ed.), *Mother Time, Women, aging, and ethics*, Lanham (USA) and Oxford (England) 1999.
- Walker, Margaret Urban, *Moral understandings, a feminist study in ethics*, (2e druk; Oxford 2007).
- Welten, Ruud, *Zijn en waken, denken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Best 1995.

Winnicott, D.W., *Playing and Reality*, (9e druk; New York 2010 2005 -new preface by F. Robert Rodman-1971).

Wolf Diedrich, W., "Levinas' Christian readers: Judaism's Other?", in: Burggraeve, Roger (ed.), *The awakening to the other, a provocative dialogue with Emmanuel Levinas*, Leuven – Dudley, Ma 2008. 66-88.

Media

Geenen, Koos, "De 'nouveau roman' ontdekt het ding." in: *De Nieuwe Linie*, 22 oktober 1966. 15-16.

Bruin, Ellen de, "Hersenen zijn niet blauw of roze, Rebecca Jordan-Young trekt ten strijde tegen idee van een mannen- en vrouwenbrein.", in: *NRCHandelsblad*, 28 oktober 2010.

Dagblad Trouw, "Wij laten mensen hun waardigheid verliezen / Marjo van Bergen, geestelijk verzorger vreemdelingendetentie stopt: Ik raakte zelf beschadigd." Maandag 11 april 2011. Nederland 9.

Reformatorsch Dagblad, "Prof. Heitink: Cultuur is golfbeweging". Donderdag 29 september 2011.

DVD's

Cohen, Leonard, "Anthem", *Leonard Cohen, live in London, recorded live in concert at the O2 Arena, London, England, july 17th, 2008*, -track 9- z.p. 2009.

Levinas, Emmanuel, IKON-interview France Guwy, *Jij die mij aanziet*, Hilversum 1986.

Internet

<http://www.ncl.ac.uk/peals/people/profile/jackie.scully> , *Profile Jackie Leach Scully*, 15 july 2011.

<http://home.planet.nl/~verh2375/nietzsche.html> , Laurens Verhagen, *Nietzsche en Levinas*, 25 november 2011.

<http://www.vgvz.nl/beroepsstandaard.pdf> , *Beroepsstandaard VGVZ*, 25 november 2011.

Noten

Hoofdstuk 1

(1 Lorde, Audre, *The Cancer Journals*, San Francisco 1980. 45-46.

¹ Levinas, *Humanism of the Other*, Levinas, Emmanuel, *Humanism of the Other*, Urbana and Chicago 1972. [Oorspr.: Verschenen als drie essays: “La Signification et le sens” (1964); “Humanisme et An-archie”

(1968) en “Sans identité” (1970). 5 e.v. [Hieronder aangeduid als HO].;

Scully, *Playing in the Presence, genetics, ethics and spirituality*, London 2002. 71 e.v. [Hieronder aangeduid als PP].

² Vergelijk: “The unbearable uncertainty of being-for”, Bauman, Zigmunt, *Life in fragments, essays in postmodern morality*, 8 59-66.;

Keij, Jan, *Zekerheid over onzekerheid, eigen verantwoordelijkheid bij beslissingen in de zorg*,

Maarsse 1998. Bij “...een blijvende relativiteit van alle beslissingen en handelingen (...) resteert de zekerheid over de onzekerheid van beslissingen.” 10.

³ Muthert, Hanneke & Diephuis, Gieneke, *Het is een mooie dag ...voor de dood*, in: Zock, Hetty & Krikilion, Walter, (red.), *Eindigheid in de geestelijke gezondheidszorg*, Tilburg 2011. 36-61, aldaar 37.

⁴ Walker, Margaret Urban, *Getting out of line*. In: Margaret Urban Walker (ed.), *Mother Time*, 98 - 99.

⁵ Daly, Herman E., *Beyond Growth, The Economics of Sustainable Development*, Boston 1996.

De econoom Herman Daly wil (daarom) naast het objectieve bnp als maatstaf met name het welzijn, geluk of welbevinden, door middel van zelfevaluerend onderzoek in beeld krijgen. Zo kunnen de ‘socioethical limits’ van de groei nader worden geëxpliciteerd. 35-37.

⁶ Scully, Jackie Leach, “Reassessment and renewal”, in: Scully, Jackie Leach, Baldwin-Ragaven, Laurel E., Fitzpatrick, Petya (ed.), *Feminist bioethics, at the center, on the margins*, Baltimore 2010. 291-299.

Vergelijk: “...that feminist bioethics’ relative lack of impact on the political consciousness of the field means that it has so far failed to complete its job.” 293.;

Cederberg, Carl, *Resaying the human, Levinas beyond humanism and antihumanism*, Stockholm 2010. [Hieronder aangeduid als RH]. “The ethico-political signification of the notion of the human, however, is present from his (=Levinas -gap-) very first truly independent philosophical text, “Reflections on the Philosophy of Hitlerism”, from 1934 (...), and remains throughout his work.” 27.

De politisering of vermaatschappelijking van ethische modellen en theorieën, in casu de gedachtekaders van Scully en Levinas, vragen een apart onderzoek, waar, zoals hierboven geïllustreerd, de discussie duurt.

⁷ Ethiek sinds de Verlichting.

⁸ Keij, Jan, *De filosofie van Emmanuel Levinas, in haar samenhang verklaard voor iedereen*, (3^e druk; Kampen 2007 2006.) 185 e.v. [Hieronder aangeduid als FL];

Keij, Jan, *Zekerheid over onzekerheid*, 85.

De ‘ethische gevoeligheid’, zoals door Keij benoemd, is een goed afgeleide benaming; waar Levinas (weinig of) geen definities geeft, moeten de door hem gebruikte begrippen steeds uit een grote hoeveelheid tekst worden gedestilleerd dan wel omschreven. Vergelijk 4.1.2.

⁹ Scully, *Disability bioethics, moral bodies, moral difference*, Lanham 2008. 50 e.v., 160 e.v. [Hieronder aangeduid als DB];

Walker, Margaret Urban, *Moral understandings, a feminist study in ethics*, (2e druk; Oxford 2007). 7.

¹⁰ Scully volgt in grote lijnen de opvatting van Merleau-Ponty met betrekking tot het lichaam: “that the body is the foundation of imaginative and analytical processes as well: that the embodied, nonconceptual content of experience underlies all our subsequent categories, priorities, and judgments. (...) ... even words are an embodied phenomenon...” DB 87. [Het lichaam kent hier een eigen logica, een eigen ‘weten’ (*practognosie*).];

Levinas ziet het lichaam ook als materie, als een *corps physique*, maar de mens als lichaam is meer dan een materieel gegeven. Want het lichaamssubject (‘*corps propre*’ bij Merleau-Ponty en Levinas) is niet waarneembaar in de werkelijkheid: kijkend in de spiegel, wie zie ik dan, de kijker of de bekeken? Of als ik gewoon ‘naar mezelf kijk’? In essentie is de mens niet te objectiveren in de steeds wisselende positie van ‘analyticus’ en ‘geanalyseerde’. ‘Het lichaam is het gegeven dat de gedachte is/wordt ondergedompeld in de wereld op hetzelfde moment dat het gedacht wordt.’ (...) Vergelijk HO 16.;

Vergelijk HO 16.;

“The body is a sensing sensed. (...) Sensed, it nevertheless remains on this side, the side of the subject; but sensing, it is already on that side, the side of the objects; ...”, idem.

¹¹ Swaab, Dick, *Wij zijn ons brein, van baarmoeder tot alzheimer*, Amsterdam 2011.

¹² Bruin, Ellen de, "Hersenen zijn niet blauw of roze, Rebecca Jordan-Young trekt ten strijde tegen idee van een mannen- en vrouwenbrein.", in: *NRCHandelsblad*, 28 oktober 2010. "Voor haar boek (*Brain Storm*, zie n.14) interviewde Jordan-Young 21 topwetenschappers op het gebied van hormonen en hersenen over hun methoden en technieken."

¹³ Jordan-Young, Rebecca, *Brain Storm, the flaws in the science of sex differences*, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2010. 290.;

LeVay, Simon, "The Gay Brain", *A difference in Hypothalamic structure between heterosexual and homosexual me*, in: *Science* 253:1034-37 1991. Idem, ix en 359.

¹⁴ Vergelijk de opvatting van Damasio over 'de geest die zijn oorsprong heeft in het organisme, en niet in lichaamloze hersenen':

Damasio, Antonio R., *De vergissing van Descartes, gevoel, verstand en het menselijk brein*, Amsterdam 1995.249-250.;

Vergelijk ook *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, (13) 2010 59. (Thema)nummer 'lichamelijkheid, gender en intimiteit', 1.

¹⁵ Voor 'geestelijk verzorger' of 'geestelijke verzorging' kan steeds 'hulpverlener' of 'hulpverlening' worden gelezen.

¹⁶ Levinas: "De intersubjectieve ruimte is in eerste instantie asymmetrisch. De uitwendigheid van een ander is niet gewoon maar het gevolg van de tussenruimte die uiteenhoudt wat begripsmatig identiek is, en is ook niet zomaar een verschil in begrip dat tot uiting komt in een ruimtelijk buiten zijn."

Levinas, Emmanuel, *Van het zijn naar het zijnde*, Baarn 1988. 101.

¹⁷ Vgl. de discussie rond 'Het ritme van stollen en smelten' van Marjo van Bergen: Doris Nauer, Johan Bouwer, Andries Baart e.a.: Bergen, Marjo van, "Het ritme van stollen en smelten.

Levensbeschouwelijke inbreng van geestelijk verzorgers in begeleidingcontacten", in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 38 (2006) 50-70.;

Nauer, Doris, "Niet smelten maar profileren zonder te stollen. Een pastoraal-theologische reactie op een humanistisch ontwerp", in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 41 (2006) 72-79. [zie ook n. 241].

¹⁸ Een -fundamenteel- ander model gebruiken, betekent niet dat er geen praktisch ethische overeenstemming is te bereiken. Het gaat in elk model om een poging de realiteit, zoals die zich aan mensen voordoet, min of meer te 'begrijpen', zonder het 'begrepene' tot de Waarheid te verklaren.

¹⁹ Schatzki, Theodore, "Habitus", in: Protevi, John (ed.), *A dictionary of continental Philosophy*, New Haven and London 2006. 264-265, aldaar 264.

Hoofdstuk 2

²⁰ <http://www.ncl.ac.uk/peals/people/profile/jackie.scully> [07-01-2012 12.01 uur]

²¹ PP 2.

²² PP 74.

²³ Vergelijk PP 2 12.;

DB 160-161.

²⁴ DB 64-69.

²⁵ Jenkins, Richard, *Pierre Bourdieu*, (5e druk; revised edition, New York 2007 2002. Oorspr. 1992). (Preface) x.;

²⁶ Bourdieu, Pierre, en Loïc J.D. Wacquant, *Argumenten, voor een reflexieve maatschappijwetenschap*, Amsterdam 1992. 36;

Jenkins, *Pierre Bourdieu*, ibidem (Preface) xiv.

²⁷ Bourdieu, *Argumenten*, ibidem 90.

²⁸ De 'derde weg' van Bourdieu .

²⁹ Jenkins, ibidem 70; Bourdieu, Wacquant, *Argumenten*, ibidem 77.

³⁰ De *res extensae*, de ruimte innemende substantie, en de *res cogitans*, de mentale, denkende substantie. Dit dualistische 'gemeengoed denken' speelt een grote rol in het *mind-body* probleem.

³¹ Mackor, Anne Ruth, *Meaningful and rule-guided behaviour: a naturalistic approach, a teleofunctional argument against the alleged gap between the natural and the social sciences*, Hilversum 1997. (diss.) 49-54.

³² 'Bourdieu, *Argumenten*, ibidem 38.

³³ DB 154.

³⁴ Hier wordt uiteraard *niet* de wetenschappelijke methodologische interpretatie bedoeld, door Bourdieu als verwerpelijk gezien, maar de geleefde, 'ervaren' interpretatie binnen de 'gesocialiseerde subjectiviteit'.

³⁵ Vergelijk “...een splitsing te veronderstellen tussen iemands evaluaties en iemands motivationele processen: in het geval van irrationeel gedrag is dat wat iemand als het best beschouwt niet dat wat hem of haar het sterkst motiveert.”

Kalis, Annemarie, *Failures of agency, irrationaliteit en actorschap*, Utrecht 2009. (diss.) 218.

³⁶ DB 64. [cursief van mij-gap]

³⁷ Bourdieu, Wacquant, *Argumenten*, 78.

³⁸ Bourdieu, Pierre, *Choses dites*, Paris 1987. 185.;

Bourdieu, *The logic of practice*, 41.;

Vergelijk met betrekking tot Durkheim : “A purely functional account of transcendent meaning or being, certainly yields insights about the social context in which human awareness of sacredness occurs.”

Idinopulos, Thomas A. and Wilson, Brian C. (ed.), *Reappraising Durkheim for the study and teaching of religion today*, Leiden 2002. xii.

³⁹ DB 81. [Vergelijk 2.2.: ‘een gesocialiseerde vorm van subjectiviteit’].

⁴⁰ Bourdieu, Wacquant, *Argumenten*, 77.

⁴¹ Hegel, Marx, Husserl, Weber, Habermas, Durkheim, en anderen, hebben zich beziggehouden met de relatie tussen theorie en praktijk, in casu met de habitus: ‘it is an acquired system of generative schemes objectively adjusted to the particular conditions in which it is constituted.’ Bourdieu in: Jenkins, *Pierre Bourdieu*, ibidem 100 n. 29.

⁴² Jenkins, *Pierre Bourdieu*, 76.;

Vladiv-Glover, Slobodanka & Gerald Frederic, ”Pierre Bourdieu’s habitus: A critique in the context of C.S.Pierce’s belief as habit”, in: Jeff Browitt and Brian Nelson (ed.), *Practising Theory, Pierre Bourdieu and the field of cultural production*, Newark 2004. 31-51.

⁴³ Loïc Wacquant refereert in de inleiding van *Argumenten* aan Merleau-Ponty die ‘het gesocialiseerde lichaam niet als object ziet, maar als actieve drager van een vorm van ‘kinetisch kennen’ voorzien van structurerende kracht.’ Zo is het bewustzijn bij Merleau-Ponty geen abstract weten, maar altijd een ‘ik kan’.

Wacquant, “Inleiding” in: Pierre Bourdieu, *Argumenten*, 22.

⁴⁴ DB 64-65.[cursief van mij-gap-]

⁴⁵ Damasio, Antonio, *Het zelf wordt zich bewust, hersenen, bewustzijn, ik*, Amsterdam 2010. 204.;

Vergelijk ook de opmerking van de psychoanalyticus Daniel N. Stern, die veel empirisch onderzoek doet naar *the present moment* -‘het meest korte moment’-, en die *the present moment* opvat als een ‘implicit knowing’, omdat “...the present moment is mentally grasped as it is still unfolding, knowing about it cannot be verbal, symbolic, and explicit. These attributes are only attached after the moment has passed. (...) It falls into a domain called ‘implicit knowing’...”.

Stern, Daniel N., *The present moment in psychotherapy and everyday life*, New York/London 2004. 112-113.

⁴⁶ FL 208-209. “Het bewustzijn heeft dus het nakijken, omdat het zich altijd en alleen afspeelt op zijnsniveau.” [Immers, het bewustzijn is er pas na het appel.]

⁴⁷ DB, 66. [cursief van mij-gap-]

⁴⁸ Jenkins, *Pierre Bourdieu*, 38, 74-75.

⁴⁹ Bourdieu, Pierre, *Outline of a theory of practice*, Cambridge 1977. 29. “Our perception and our practice, (...) are guided by practical taxonomies, oppositions between up and down, masculine (or virile) and feminine, etc., and the classifications produced by these taxonomies owe their effectiveness to the fact that they are ‘practical’ “... ”

⁵⁰ Vergelijk de veelgebruikte *Implicit Association Test*, ontwikkeld door de sociaalpsycholoog Greenwald e.a. In deze testen “moeten proefpersonen categorieën van woorden of afbeeldingen in paren bij elkaar plaatsen. Eerst moeten ze bijvoorbeeld vrouwennamen koppelen aan communale woorden (zoals ‘verbonden’ en ‘ondersteunend’ en mannennamen aan agentische woorden (zoals ‘individualistisch’ en ‘competitief’). Proefpersonen vinden dit doorgaans gemakkelijker dan tegengestelde begrippen aan elkaar te koppelen (...). Het kleine maar significante verschil in reactietijden dat hierbij optreedt, geldt als een maatstaf voor de sterkere, automatische en onbedoelde associaties tussen vrouwen en communaliteit en tussen mannen en agentie.”

Fine, Cordelia, *Waarom we allemaal van Mars komen, hoe neuroseksisme aan de basis ligt van de verschillen tussen man en vrouw*, Tiel 2011. 29.;

Zie ook n. 61.

⁵¹ Vergelijk “Thinking through the variant body”, DB cap. 5 83-105.

⁵²De correlatie tussen mentale en sociale structuren is in kerkelijke, respectievelijk theologische kring sinds Feuerbach's religiekritiek een voortdurende bron van discussie. Echter, in de zestiger en zeventiger jaren van de vorige eeuw werd genoemd verband onder invloed van de sociale wetenschappen (bijna) gemeengoed. Vergelijk bijvoorbeeld de derde stelling in de dissertatie (1968) van (de Gereformeerde socioloog) Jan van Putten: "Verschillen in behoudendheid ten aanzien van kerkelijke en godsdienstige aard tussen Gereformeerden en Christelijke Gereformeerden hangen in belangrijke mate samen met verschillen in opleidingspeil, beroepsstructuur, horizontale en verticale sociale mobiliteit, geografische spreiding en politieke gezindheid."

Putten, Jan van, *Zoveel kerken zoveel zinnen, een sociaalwetenschappelijke studie van verschillen in behoudendheid tussen Gereformeerden en Christelijke Gereformeerden*, (diss.) Kampen 1968. 10; Stelling 3.

⁵³ Wacquant, Loïc J.D., "Inleiding" in: Pierre Bourdieu, *Argumenten*, 17.

⁵⁴ Ibidem 18.

⁵⁵ Mauss, Marcel, (Introduction: E.E.Evans-Pritchard), *The gift, forms and functions of exchange in archaic societies*, (3e druk; London 1974 1966; oorspronkelijk: *Essay sur le don, forme archaïque de l'échange*). "It is only by considering them as wholes that we have been able to see their essence,..." 77.

Lévy-Strauss, Claude, "Selections from introduction to the work of Marcel Mauss" in: Schrift, Alan D. (ed.), *The logic of the gift, toward an ethic of generosity*, New York London 1997.45-46.

⁵⁶ DB 79.

⁵⁷ Wellicht bedoelt Scully vanuit de gedachte 'sameness' hier ook Levinas, die zich in de aan de metafysica ontsproten ethiek niet expliciet 'druk lijkt te maken' om het empirische werkterrein, waar we personen in een voor- of onbewuste positie tegenkomen, "non-coinciding of the ego with itself, restlessness, insomnia beyond what is found again in the present." OB 64. [Echter, ook voor Levinas is de empirische werkelijkheid wel degelijk in beeld, waar de mens 'gewoon' rekening dient te houden met de wet van de causaliteit. Tegelijk, is er naast en in die feitelijke wereld de ervaring van keuze, van vrijheid, die haaks staat op de empirie, want de vrijheid is in de empirie niet te scannen.] De hierboven geciteerde metafysische (metaontologische? Vergelijk n. 256) positie, waar het individu niet met zichzelf samenvalt, kan volgens Zygmunt Bauman gezien worden als 'een oerervaring die geen pendant heeft in onze empirische werkelijkheid'. In deze uitspraak ligt de ambivalentie besloten die ook in Levinas' filosofie is te vinden, want er wordt gesproken over een (oer)ervaring, die (=ambivalentie) niet geplaatst kan worden in de empirische (= te ervaren) werkelijkheid.[Daarentegen is de verantwoordelijkheid voor de ander tevens 'my responsibility for determining what needs to be done to exercise that responsibility. (...) for what is good, and what is evil for the Other.' Naud van der Ven - www.Naudvanderven.nl -: Bauman neemt de verantwoordelijkheid als het bepalende principe bij Levinas en waar hij dit bovendien als metafysisch -in de zin van niet-empirisch- karakteriseert, daar maakt Bauman een keuze voor de latere Levinas (OB).]

Bauman, *Life in fragments*, 64-65.;

Vergelijk: Bergo, Bettina, *Levinas between ethics & politics, for the beauty that adorns the earth*, Pittsburgh, Pennsylvania 2003. xvi-xix.

⁵⁸ Scully, Jackie Leach, "The secular ethics of liberal Quakerism", in: Scully, Jackie Leach and Dandelion, Pink, *Good and evil, Quaker perspectives*, Hampshire, England / Burlington, USA 2007. 219-231, aldaar 221.;

DB 40.

⁵⁹ DB 41.;

Scully, Jackie Leach, *Good and evil*, 226.

[In 'liberaal Quaker verband' -Liberal Friends- wordt de term *discernment* gebruikt waarmee het 'testing of an insight' wordt bedoeld. Zij varen op wat Scully noemt een 'interior moral compass' om de 'juiste' koers te bepalen, hoewel een andere koers niet wordt uitgesloten. -Vergelijk de 'intuïtieve evidentie' n.158 en n.161; en 'the implicit knowing' (Stern) n. 45.]

⁶⁰ Potter, Elisabeth, "Feminist epistemology", in: Protevi, John (ed.), *A dictionary of continental Philosophy*, New Haven and London 2006. 206-213 207. Impliciet wordt in dit citaat de opvatting met betrekking tot de dialectiek weergegeven. De Hegeliaanse (en Marxistische) dialectiek gaat uit van de 'historisch aangeklede' dialectiek, waarbij de these en de antithese worden gevolgd door de synthese en waarbij de laatste de eerdere tegenstelling opheft. Deze materialistische opvatting, hier zeer kort en onvolledig geformuleerd, staat tegenover (naast) de dialectiek van Levinas, eveneens kort en onvolledig geformuleerd, die de tegenstelling tussen de these en de antithese laat staan. Er is dan dus sprake van differentie. In deze differentie wordt "het fundamenteel relationele, het 'tussen' van elke menselijke werkelijkheid" zichtbaar. Vergelijk: FL 585 en 1.4 n.14.

[Overigens zij vermeld dat de materialistische opvatting van Scully zeker niet begrepen moet worden als een monistisch materialistische opvatting. Zij neemt hier -weer- een tussenpositie in: “Only the most hardline determinist would say out loud that human identity is determined solely by genes, or that environmental factors and free will play no role in it. (...) Whether or not I find a deterministic approach to genetics congenial is a matter of personal preference.” PP 23.

De ideologische discussie vindt Scully van ondergeschikt belang, waar het haar te doen is om het begrijpen en uitleggen van (wetenschappelijke) data in “a physical and social world that is both ontologically and epistemologically pervasive.” DB 103.]

⁶¹ De testcultuur in het onderwijs lijkt objectieve resultaten op te leveren. De uitslag van de alom bekende CITO-toets in het basisonderwijs komt elk jaar weer als een soort vergelijkend onderzoek tussen jongens en meisjes in het nieuws. Jongens immers gaat het rekenen meestal beter af, terwijl de meisjes beter thuis zijn in de taal. Hoe dit verschil is te verklaren, wordt wel onderzocht in hersenonderzoek, maar niet in een maatschappelijke context, waar wellicht voor de -niet te meten-transcendentie binnen de habitus een rol is weggelegd.

Vergelijk: Postma, Gosse, “Gebrek als vlaggenschip” in: Engberts, D.P., Schaafsma, G.H.A., Schuurin H. (red.), *Pro memoria, theologie studeren in Kampen 1965-1975*, Kampen 2011. 207-218, aldaar 208-209.

⁶² DB 80.

⁶³ Jenkins geeft drie van belang zijnde items met betrekking tot de ‘theory of mind’: “the relationship between the mind and the body; the relationship between thought and action; and the relationship between conscious and unconscious mental processes.” In: Jenkins, *Pierre Bourdieu*, 93.

⁶⁴ Jenkins, *ibidem* 70 ; Vladiv-Glover & Frederic, “Pierre Bourdieu’s *habitus*”, *ibidem* 34; DB 65.

⁶⁵ Stoep, Jan van der, *Pierre Bourdieu en de politieke filosofie van het multiculturalisme*, (diss.) z.p. 2005. 33.

Vergelijk de opvatting van Bourdieu over ‘filosofie als serieus spel’ (naar Plato), waarbij het academisch

bedrijf een imaginaire wereld vormt en waarin net gedaan wordt ‘als of’ iets echt of werkelijk is.

Ibidem 27.

⁶⁶ Jenkins, *Pierre Bourdieu*, 72; Bourdieu, *In other words*, 62.

⁶⁷ Stoep, Jan van der, *Pierre Bourdieu*, 27.

⁶⁸ Bourdieu, Pierre, *The logic of practice*, Cambridge 1990. 66.

⁶⁹ Bourdieu, *Argumenten*, 74.

⁷⁰ *Ibidem*, 59-74.

⁷¹ Ayto, John, *Dictionary of word origins, the histories of over 8.000 words explained*, London 1991.

PP 50.

⁷² *Idem*.

⁷³ Winnicott, D.W., *Playing and reality*, (2e druk, new preface by F. Robert Rodman; London and New York 2005 1971).

De *relatie* met de ander komt bij Levinas terug als een belangrijk, zo niet belangrijkste, element van zijn filosofie/ethiek.

⁷⁴ PP 50-53.

⁷⁵ Winnicott, *Playing*, 71.

⁷⁶ Sennett, Richard, *Out of touch*, Premsela Lecture ’11, (premsela.org.) 2011. 7-13.

Vergelijk : Sennett, Richard, *The craftsman*, London 2008. 286-296, aldaar 289.

[Een parallelle metafoer is te vinden bij Stanghellini, die een vergelijking trekt in het stemmen van de instrumenten voorafgaand aan het concert. In die kakofonie van geluiden (golfo mistico) vindt elk de juiste toon(hoogte)].

⁷⁷ Het *not-me*, heeft hier een minder uitgewerkte betekenis dan het ‘absolute difference’ (in relatie!).

De kernvraag *lijkt* bij Levinas: if it is not me, it is who...? [zie ook 3.2.3]

⁷⁸ PP 55. Vergelijk: “Seeing play as a creative *engagement with the external world*” 69.

⁷⁹ In *playing* (Scully) zijn regels van minder betekenis; in *gaming* (Bourdieu) zijn de regels eerder bepalend voor het spel, voor datgene wat wel en niet mag.

⁸⁰ Bourdieu, Pierre, *The logic of practice*, Cambridge 1990. 66.

⁸¹ Stoep, van der, *Pierre Bourdieu*, 27-28.

⁸² Vergelijk Levinas in het onderscheid tussen *le dit* en *le dire* in 3.2.3.

⁸³ DB 110-112.

Hoofdstuk 3

⁸⁴ Dat wil niet zeggen dat de filosofie van Levinas enkelvoudig is. Eenduidig is zij vooral in haar metafysische uitgangspunt: een filosofie ‘die weet heeft van dat wat het zijn te boven gaat.’ Het metafysische ‘dat aan de ontologie voorafgaat.’

Daarnaast wordt deze filosofie beschreven als ‘kwetsbaar en verstorend - kwetsbaar vanwege de associatieve denkwijze, het springerige betoog en het spelen met taal; verstorend omdat ze het gangbare beeld van het filosofische werkterrein uit zijn voegen licht. Eigenlijk dient de filosofie volgens Levinas steeds weer opnieuw te beginnen, namelijk bij het moment dat het subject, de mens, zichzelf aantreft. Anders wordt ze alsnog een systeem.’

Glas, G., “De God die voorbij is gegaan, transcendentie bij Levinas” in: Bos, E.P. (red.), *Onze eigen God, onorthodoxe godsvoorstellingen in de westerse wijsbegeerte*, Leidse wijsgerige publicaties nr.1, Leiden 1997. 87-103, aldaar 92-99.

⁸⁵ Hier volg ik voornamelijk het ‘bevlogen’ “Introductie: een beeld van een mens”, FL 27-31.

⁸⁶ ‘Chasid betekent *vrome* en is van toepassing op ieder die met grote toewijding naar de wil van God tracht te leven.’ A. van der Heide, *Het Jodendom*, Kampen 2001. 39.

⁸⁷ Poorthuis, Marcel, *Het gelaat van de messias, messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas*, (2^e druk; Hilversum 1993 1992). 106-107.

⁸⁸ Zie voor een contextuele beschrijving van het *chassidisme* en de *mitnagdiem* in het Litouwen van Levinas’ jeugd: Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas, een biografie*, Baarn 1994. 17-31.

⁸⁹ *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris 1930.*

⁹⁰ Volgens Jan Keij moet ‘deze filosofische aardschok’ de filosofenwereld nog bereiken, en geldt dit wellicht ook voor schrijver dezes. FL 30.

⁹¹ Levinas sluit hier aan bij (zijn vriend) Maurice Blanchot.

Vergelijk: FL 124, 464.; Tevens: Welten, Ruud, *Zijn en waken, denken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Best 1995. 15-16.

⁹² Vergelijk bijvoorbeeld Ruud Welten, *ibidem* 93. Voorin het boek staan twee citaten onder elkaar gezet als ‘richtinggevers’ voor de inhoud van het boek: citaat 1 van Levinas, citaat 2 uit (de brief aan de) Thessalonicensen. In dit suggestieve beeld wordt een *religieus* filosoof gepresenteerd die eenvoudig in een theologisch discours kan worden getrokken.

⁹³ Rhijn, Aat van, en Hanneke Meulink-Korf, *De context en de ander, Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*, (3^e druk; Zoetermeer 2001 1997). 192. (*Perichorese* wordt hier vervolgens gebruikt als begrip uit de wereld der choreografie, de betekenis blijft echter dezelfde.)

⁹⁴ *Analogie*, en juist dat laatste is wat er ontbreekt.

⁹⁵ Levinas, Emmanuel, *God en de filosofie*, ’s-Gravenhage 1982. 95.

⁹⁶ TI 171. Hoe is bijvoorbeeld het volgende te lezen: “La ‘résistance’ de l’Autre ne me fait pas violence (...) Je ne lutte pas avec un dieu sans visage, mais répons à son expression, à sa révélation.”? [“De ‘weerstand’ van de Andere doet mij geen geweld aan, (...) Ik vecht niet met een god zonder gezicht, maar beantwoord *zijn* uitdrukking, *zijn* zichtbaar zijn.” Vertaling en *curatief* van mij-gap] Wordt hier geantwoord op de weerstand van ‘het Andere’ of op de ‘uitdrukking van het gelaatsloze goddelijke’, wellicht als metafoor voor het transcendente? Exegese lijkt hier op zijn plaats. Vergelijk ook 3.1.5 over ‘de verwarring’ tussen theorie en praktijk.

⁹⁷ Levinas, Emmanuel, IKON-interview France Guwy, *Jij die mij aanziet*, Hilversum 1986. [IKON - dvd]

⁹⁸ Miskotte, K.H., *Als de goden zwijgen*, Haarlem 1966. 381. Vergelijk de wederzijdse beïnvloeding van het Oude en Nieuwe Testament in de geschiedenis.

⁹⁹ Datgene wat mijn kennen/kenvermogen niet (kan) vat(ten).

Vergelijk: Rouppe van der Voort, F.J.M., *Doorlichting van de psychotherapeutische relatie vanuit de ethische stellingname van Emmanuel Levinas*, Delft 1990. 30.

[De betrekking van niet-ontologische aard komt tot stand door het woord, de taal, het gesprek. In het gesprek komt de oorspronkelijk metafysische betrekking tot uiting. Daarnaast is ook de taal een probleem, dat ‘dieper ligt dan het niveau van de stijl’.

<http://home.planet.nl/~verh2375/nietzsche.html>, Laurens Verhagen, *Nietzsche en Levinas*, paragraaf 4.1, “Levinas’ ambivalente filosofie”, 1.

Verhagen verwijst naar zinnen als: “We hebben hier te doen met een niet te verwerken passiviteit, die men niet kan *benoemen* of die men alleen kan benoemen door middel van taalmisbruik.” HO, Nederlandse vertaling, *Humanisme van de andere Mens*, 115.]

¹⁰⁰ Strasser, Stephan, *Jenseits von Sein und Zeit, eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978. 27.

Vergelijk in dit verband: De kernvraag van de 'empirische menskunde' kan -naar Strasser- luiden: "Hoe kan de mens als persoon de mens als persoon tot voorwerp maken van een empirisch onderzoek?"

Strasser, S., *Fenomenologie en empirische menskunde, bijdrage tot een nieuw ideaal van wetenschappelijkheid*, (4^e druk; Deventer 1973 1962). 18.

¹⁰¹ Wolf-Diedrich, W., "Levinas' Christian readers: Judaism's Other?", in: Burggraeve, Roger (ed.), *The awakening to the other, a provocative dialogue with Emmanuel Levinas*, Leuven – Dudley, Ma 2008. 66-88 67.

¹⁰² Vergelijk: Poorthuis, Marcel, *Het gelaat van de messias*, ibidem 12. Een dogma sluit impliciet uit, evenals de logica die nooit de hele werkelijkheid kan omvatten.

Zo zal in de filosofie van Levinas ook de niet-logica van belang blijken: "De onbegrensde verantwoordelijkheid bijvoorbeeld kan met (ontologische) argumenten niet verdedigd worden."; Levinas, *De plaatsvervangende, ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. Th. De Boer*, Baarn 1977. 48 –n. 13-.

Vergelijk ook FL 54 (afhankelijkheid en onafhankelijkheid).

¹⁰³ Badiou, Alain, *Ethics: an essay on the understanding of evil*, London and New York 2001.

(vergelijk) lv-

Zie ook commentaar van Carl Cederberg, *Resaying the human* 19-21, en Michael Rothberg, "Ethics: an essay on the understanding of evil – book review" in: *Fall, issue Criticism*, September 2001. 478-484.

¹⁰⁴ Badiou, *Ethics*, 27-28.

¹⁰⁵ Vergelijk 3.1.5, n. 100.

¹⁰⁶ RH 16. Vergelijk: "Unlike Husserl, Levinas does not search for a foundation, but exactly for the an-archic, the non-principled beginning." Ibidem 240.

¹⁰⁷ OB 128. Vergelijk: "Humanism has to be denounced only because it is not sufficiently human."

¹⁰⁸ Zie aldus 4.1.2 met betrekking tot Levinas' visie op de verhouding antihumanisme – humanisme.

¹⁰⁹ PP 7-8 77-78.

Hier refereert Scully aan *Humanism of the Other*: "Before research begins, the method converts all *Other* into *Same*,...", HO 35.

¹¹⁰ Vergelijk: Stanghellini, G., *Disembodied spirits and deanimated bodies, psychopathology of common sense*, Oxford New York 2004. "Attunement is the human ability to enter into a reciprocal relationship with others, to recognize the existence of others as beings that possess a mind that is substantially similar to one's own. Attunement is having access to and understanding the manifestation of other's mind, and to be able to join with them..." 68.

Deze opvatting rond *affect attunement* wordt in de wereld van Bourdieu (en andere *social-constructivists*) onder kritiek gesteld vanwege de gedecontextualiseerde positie van de waarnemers. Scully lijkt in deze discussie geen uitgekristalliseerde positie in te nemen, waar zij enerzijds op deze plek de *sameness* benadrukt, anderzijds elders (DB 39) het belang van het (contextuele) anders zijn benadrukt.

Overigens speelt deze discussie ook in het domein van psycholoog en psychoanalyticus;

vergelijk: Stern, Daniel N., *The interpersonal world of the infant: a view from psychoanalysis and developmental psychology*, New York 2000. xxvi-xxix 138-161.

¹¹¹ Een *ervaring* is evenwel geen objectief feit. Wat het wel is, is lastig *in concreto* te zeggen.

Of, zoals Ronald Laing het uitdrukt: "Alle ervaringen zijn voorbeelden van ervaring, maar ervaring is niet zelf een ervaring." Laing, R. D., *Als de ervaring spreekt*, Assen 1983. 3.

Vergelijk ook 3.2.1 (fenomenologie, subjectiviteit)

¹¹² Winnicott, *Playing and reality*, 151.

¹¹³ Levinas, *Van het zijn naar de zijnde*, ibidem. 102. Vergelijk: "De ander is de naaste – maar de nabijheid doet niets aan hem af en is geen stap naar versmelting. In de wederkerigheid van de betrekkingen die de samenleving kenmerkt, raakt de asymmetrie van de intersubjectieve relatie vergeten."

¹¹⁴ OB 70. Vergelijk: "Signification is the-one-for-the-other which characterizes an identity that does not coincide with itself. (...) ...one offered to another, expressed or opened up! This opening up, (...), is a relationship across an absolute difference.";

Diprose, Rosalyn, *Corporeal generosity*, New York 2002. 139. Vergelijk: “This is the relation to the other whose alterity not only puts my autonomy in question and so solicits my entry into discourse but also welcomes my possessions.”

¹¹⁵ TO 29-30.

¹¹⁶ TI 10.

¹¹⁷ Vraag: Hoe is dit -bij Scully- te begrijpen in het kader van *disability* en de *eigenheid* i.c. habitus? Hoe moet het citaat van Rosalind Diprose in *Disability Bioethics* worden verstaan: “A dialogue which claims absolute understanding of the other is, in effect, a monologue which subsumes differences under norms already in place. The social fabric may alter as an effect of dialogue and action but the inequalities within it will remain in place.”? DB 39.

¹¹⁸ PP 77-78. In een zeer korte beschrijving van ‘het relationele’ in het denken van Martin Buber en Emmanuel Levinas maakt Scully enkele opmerkingen over verantwoordelijkheid in de intersubjectieve relatie en over een houding die in het ethisch domein meer betekenis heeft dan een manier of een stijlfiguur. In 4.3 [mbt geestelijke zorg] komt het houdingsaspect meer uitgebreid aan de orde.

¹¹⁹ FL 260.;

Duyndam, Joachim, *De meervoudigheid van de mens*, 76.

¹²⁰ HO 12.

¹²¹ Het lijkt een mogelijkheid om in het kader van alternatieve modellen tot eenzelfde praktijk te kunnen komen.

¹²² Ook voor Levinas kan het bestaan, de ontologie, niet zonder ethiek, of liever: de ethiek kan niet zonder ontologie. In het zorg hebben voor de ander -‘de weduwe, de wees, de vreemdeling en de bedelaar’- komt men niet ‘met lege handen’. Levinas, *Difficult freedom*, 26.

Dit thema -als existentieel gegeven- in: Bernasconi, Robert, “Levinas and the struggle for existence”, in: Nelson, Eric Sean (and) Kapust, Antje, and Still Kent (ed.), *Addressing Levinas*, Evanston, Illinois 2005. 170-184, aldaar 177.

¹²³ TI xvii.

¹²⁴ Wat overigens niet wil zeggen, dat als iets niet is verschenen aan iemand, het dan niet zou kunnen zijn. ‘Echte kennis’ wordt het echter pas na het ‘schouwen’ (bij Husserl: *Anschauung*, *Schau*, *schauende Erkenntnis*); dit ‘schouwen’ moet aldus ruimer opgevat worden dan als een enkele zintuiglijke waarneming: “...de term accentueert, dat iets gegeven en ontvangen moet worden, wil men tot echte kennis geraken.”

Peursen, C.A. van, *Fenomenologie en analytische filosofie*, Hilversum|Amsterdam 1968. 32.

¹²⁵ Schumann, K.J., *Edmund Husserl en de fenomenologie*, Utrecht 2007. 21.

[<http://igitur.library.uu.nl>]

¹²⁶ Ibidem 24.

¹²⁷ Levinas, Emmanuel, “Handschrift” in: *Het menselijk gelaat*, ibidem 29-30. [Oorspronkelijk opgenomen als “Signature”, in: *Difficult freedom, essays on Judaism*, (transl. Seán Hand), Baltimore 1990 (oorspr. 1963). 291-295.]

¹²⁸ FL 72 (n. 19).

¹²⁹ Bergson, Henri, “Introduction à la métaphysique” in: *Oeuvres*, (Textes annotés par André Robinet; introduction par Henri Gouhier) (3^e druk, Paris 1970 1959). 1396.

¹³⁰ Paassen, C. R. van, *De antithesen in de filosofie van Henri Bergson*, Haarlem 1923. 65.

¹³¹ Lawlor, Leonard, *The challenge of Bergsonism*, London 2003. ix.

¹³² vergelijk Scully/Bourdieu 2.2 .1.

¹³³ Damasio, Antonio, *Het zelf wordt zich bewust*, ibidem 111-112.

¹³⁴ Boer, Theo de, *Tussen filosofie en profetie, de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn 1976. 132.

Vergelijk: “Alle metafysische begrippen zijn weerloos tegen het ontologische misverstand. (...) Er speelt zich iets af tussen mij en de ander -een intrige zoals Levinas het graag noemt – dat valt buiten de kaders die voor ons bepalen wat werkelijkheid, zinnige werkelijkheid is. Het spreken daarover is een zeggen van het onzegbare, *ce dire est un dédire...*”

¹³⁵ Vergelijk: Glas, *Onze eigen God*, 99.

¹³⁶ DB 80.

¹³⁷ RH 180.

Vergelijk: “But even in his earlier texts, where he would explain transcendence in terms of an escape, Levinas would always insist that in its transcendence the subject retains a foothold in being.” *Ibidem* 179-180.

¹³⁸ De habitus wordt ‘geproduceerd’ op voor-, onder- en onbewust niveau en is aldus prereflectief.

¹³⁹ Levinas, Emmanuel, *Het menselijk gelaat, Essays van Emmanuel Levinas, gekozen en ingeleid door Ad Peperzak*, Bilthoven 1969. 91.

Vergelijk: Bij Levinas echter bestaat “voor iedere vorm van participatie aan een gemeenschappelijke inhoud door middel van het begrijpen, de uitdrukking in het stichten van socialiteit door een relatie die dus niet tot het begrijpen te herleiden is.”

¹⁴⁰ Levinas, Emmanuel, *On escape, De l'évasion*, (Introduced and annotated by Jaques Rolland; Translated by Bettina Bergo) Stanford California 2003. 71.

¹⁴¹ TI xvii.

De modi theorie en praktijk: vergelijk 3.1.5 over een mogelijke *confusion* tussen beide.

¹⁴² FL 604.

¹⁴³ RH 49 179-180.

Vergelijk n. 51.

¹⁴⁴ TI, xv. [het verwonderlijke gegeven dat er meer wordt omvat, dan omvat kan worden.]

¹⁴⁵ Levinas, Emmanuel, *Otherwise than being or Beyond essence*, The Hague/Boston/London 1981. [Hieronder aangeduid als OB].

OB 50: “The subjectivity of a subject is vulnerability, exposure to affection, sensibility, a passivity more passive still than any passivity...”

¹⁴⁶ We hoeven maar te kijken naar de bekende *Feuerbacher Thesen* (1845) van Karl Marx: “But the human essence is no abstraction inherent in each single individual. In its reality it is the ensemble of the social relations.” *Marx/Engels Selected Works*, Vol. I, Moskou 1969. 14.

¹⁴⁷ Peursen, C.A. van, *Fenomenologie en analytische filosofie*, Hilversum/Amsterdam 1968. 116-117.

Hier is Levinas beïnvloed door Max Scheler, die de gedachtegang bestreed, ‘dat men eerst het eigen ik of zelf kent om dan van daar uit dat van de medemens te ontdekken. (...) ...een schijnprobleem. (...) Neen, een fenomenologische analyse dringt verder door en laat zien dat het begrip van het eigen ik logisch secundair is en voorafgegaan wordt door de zekerheid van het bestaan van de ander.’ [Waar Scheler deze fundamentele gerichtheid niet ziet, zoals Husserl, als een werkzaamheid van de rede, maar als een ‘drang van de liefde’, daar stelt Levinas ‘nuchter’ vanuit de ervaring vast, dat het gaat om een confrontatie met hetgeen anders is dan ikzelf. Idem 117.]

Nota, J.H., *Max Scheler, de man en zijn werk*, Baarn 1979. 35-36.

[Een ‘ordo amoris’, volgens Scheler, helpt de mens de antwoorden te vinden op zijn (levens)vragen. Mogelijk laat Levinas de *ordo amoris* in de vorm van de ethische gevoeligheid vooraf gaan aan de ontologie. Idem 36.;

Vergelijk ook FL 32 n. 13.]

¹⁴⁸ Poirié, François & Philippe Nemo, *Emmanuel Levinas aan het woord, 11 gesprekken*, Kampen 2006. 60.

¹⁴⁹ In de zorgethiek komt deze oppositionele positie op ontologisch niveau ook naar voren in de signaleerde kwetsbaarheid van de zorgbehoevende mens; vergelijk 3.2.4.

¹⁵⁰ OB 136.

¹⁵¹ Vergelijk: Levinas, *De plaatsvervangende*, *ibidem*. 83-103.

¹⁵² OB 136.

¹⁵³ Vergelijk idem: ‘The-One-For-The-Other is not a commitment.’

¹⁵⁴ OB 116.

¹⁵⁵ RH 182.

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Kal, Victor, *Levinas en Rosenzweig, de filosofie en de terugkeer tot de religie*, Zoetermeer 1999. 105.

De door Kal genoemde opvatting rond een ‘profetische rechtvaardigheid’ bij Levinas, wordt door de eerste gezien als sterk beïnvloed door Henri Bergson.

Vergelijk ook 3.2.1. met betrekking tot de invloed van Bergson op Levinas.

¹⁵⁸ De (intuïtieve) evidentie of klaarlijkheid moet hier opgevat worden als geldig “...wanneer ik me voor haar openstel; en ‘ik’ betekent in dit geval niet ‘ik, dit denkende ding’, of: ‘ik, dit pure

bewustzijn', maar het betekent: 'ik, deze concrete mens met mijn historische, sociale, culturele horizonten'. De evidenties zijn bij wijze van spreken geen waarheden die zichzelf waarmaken. *Wij* maken deze waarheden waar." [De hierboven beschreven opvatting, ontleend aan Merleau-Ponty, doet sterk denken aan de opvatting van Scully. (*habitus*)]

Strasser, S., *Fenomenologie en empirische menskunde*, 254.

¹⁵⁹ FL 38.

¹⁶⁰ RH 182.

¹⁶¹ Evenwel, *nadát* ik verantwoordelijk gesteld ben, *dát* ik verantwoordelijk gesteld word: *no escape*.

In de ervaring echter ben ik niet alleen maar onvrij of afhankelijk. Ik ken of ervaar (immers) de 'evidente intuïtie' van het onafhankelijk moeten en kunnen kiezen. (Vergelijk het in de tekst gebruikte voorbeeld van 'de ouders' en hun kroost. n.158.); bovendien: in het zorg hebben voor de ander - 'de weduwe, de wees, de vreemdeling en de bedelaar'- komt men niet 'met lege handen'. Levinas, *Difficult freedom*, 26.

¹⁶² Heijst, Annelies van, *Iemand zien staan, Zorgethiek over erkenning*, (3^e druk; Kampen 2011 2009). 44.

¹⁶³ PP 75 76. Zo bekeken ligt de nadruk zelfs op het proces dat in het *engagement* ligt besloten, meer dan op het in te nemen standpunt.

[Een mooie parallelle uitspraak in het kader van dit werkstuk, waar Scully een *Quakerfriend* is, kom ik tegen in het tijdschrift van de Quakers in Nederland, *De Vriendenkring*. Hierin spreekt Marcel Poorthuis, hoogleraar interreligieuze dialoog van de Universiteit van Tilburg, maar vooral kenner en bewonderaar van Levinas, de volgende woorden over een Kairos-document rond het thema 'Israel en Palestina': "Het proces is belangrijker dan het eindproduct. Het Kairos-document is een document van geloof EN actie, het is niet alleen politiek of alleen religieus bedoeld." (cursief van mij-gap-).

Steen, Ineke, "Verslag van de Kairos conferentie 16 (=15-gap-) en 16 september", in: *De Vriendenkring Maandblad van het Religieus Genootschap der Vrienden (Quakers)*, 11 (2011). 12-20, aldaar 18.]

¹⁶⁴ Heijst, Annelies van, *Iemand zien staan*, ibidem 136.

¹⁶⁵ HO 3. Vergelijk: "the unassemblable proximity of the one-for-the-other, signifying as Saying [Dire], is absorbed and exposed in the Said [Dit]." [Vergelijk 5.5].

¹⁶⁶ Sartre, Jean-Paul, *De woorden*, (5^e druk; Utrecht 1968 1964). 136.

¹⁶⁷ Dudiak, Jeffrey, *The intrigue of ethics, a reading of the idea of discourse in the thought of Emmanuel Levinas*, (diss.) Amsterdam/Ontario 1998. Vergelijk: "...there is no goodness, no ethics, without justice. The good, my subjectivity as the saying, is not. The saying, the inspiration of the said, does not exist. Its only 'appearance' is in the said, as an enigmatic trace, in the said in which everything is conveyed before us, and conveyed before us for justice,...(...) It is true that Levinas phenomenologically describes 'the saying without the said', but there is (as an empirical actuality) no saying without the said, ..." 239-240.

¹⁶⁸ Levinas, *De plaatsvervanging*, ibidem 99-100, noot 68.;

Jansen, E.J.P., *Over handelen gesproken, studies over de competentie van de andragoog in het perspectief van de ontmoeting tussen een op handelen georiënteerde andragologie en de filosofie van de verantwoordelijkheid van Levinas*, (diss.) Amsterdam 1985. 172-176.

¹⁶⁹ Jansen, ibidem 174.;

Vergelijk: Antonio Damasio en het bewustzijn als 'laatkomertje' en Daniel Stern over *the present moment* als 'implicit knowing', n. 45.

¹⁷⁰ TO 29-30

¹⁷¹ Jansen, ibidem 176.

¹⁷² Idem.

Vergelijk: OB 119-121, en Levinas, *De plaatsvervanging*, ibidem 99-100.

¹⁷³ Vergelijk de held [4.1 n. 177] die met reëel risico voor eigen leven, de voorkeur geeft aan het redden van een drenkeling: verantwoordelijkheid ('het goede') heeft hier kennelijk voorrang op het redden van het eigen leven.

Hoofdstuk 4

¹⁷⁴ HO 52-53. Hier gaat Levinas in op de hierboven gestelde vraag in een verhandeling over determinisme en de rol van het geheugen. In de subjectiviteit [zie 3.2.3] vindt Levinas een - alternatieve- positie naast de ‘determinism-servitude’. [zie ook 4.1.2].

Vergelijk: Keij, Jan, *Nietzsche als opvoeder, of: hoe een mens wordt wat hij is*, Zoetermeer/Kalmthout 2011. 152-161. De slavenmoraal (Nietzsche), de moraal van de naastenliefde: “Uit het roofdier mens is een ‘tamme mens’, een soort huisdier, voortgekomen. (...) Een ‘kernkwaliteit’ van de slavenmoraal is het medelijden...”

Het zal duidelijk zijn dat het appel van de ander bij Levinas per se niet het gevolg is van medelijden en zo is ook het medelijden, het mededogen, de ‘betrokkenheid’, en zo meer, geen basis van ethiek.

¹⁷⁵ FL 186.

¹⁷⁶ Het besef, het bewuste, is er pas na het appel; dat betekent ‘vóór het belang’ (belangeloos), zodat ethiek (in de praktische handeling) een basis vindt in het belangeloze. Vergelijk: Keij, *Nietzsche*, 359.

¹⁷⁷ Campbell, Joseph, *De held met de duizend gezichten*, Utrecht/Antwerpen 1993. 317.

¹⁷⁸ Poirié, ibidem 59.

HO 57.

¹⁷⁹ Poirié, ibidem 59-60.

¹⁸⁰ Ibidem 69.

¹⁸¹ DB 50 e.v.; Walker, *Moral understandings*, 7 259-268.

¹⁸² Walker, ibidem 260.

¹⁸³ Het proces hier begrepen als ‘een tevoorschijn komen’. [n. 197]

¹⁸⁴ In ‘de natuur’ is ‘immers’ geen sprake van ethiek, alleen van *survival*.

¹⁸⁵ Niet voor niets is de titel van Keij’s dissertatie *De structuur van Levinas’ denken* (mijn onderlijning-gap) Vergelijk: ”Vrij algemeen wordt Levinas beschouwd als een onsystematisch denker.” 20. (Waar theologen vaak het alleenrecht op de metafysische werkelijkheid menen te hebben, daar hebben veel van hen wellicht, in het omarmen van Levinas’ metafysica, het paard van Troje over het hoofd gezien dat zij binnenhaalden.

Vergelijk 3.1.2)

¹⁸⁶ RH 179-239.

“Rather than building a traditional philosophical structure where one concept is shown to be logically anterior to another...” Idem 179.

¹⁸⁷ Bijvoorbeeld: “a passivity more passive still than any passivity”, OB 50; “the goodness of the Good”, OB 11.

¹⁸⁸ De klassieke gedachte dat de essentie van het humane een morele norm voor onszelf en de ander inhoudt, is door de westerse filosofiegeschiedenis heen opgeworpen en gekritiseerd. Van Plato tot Seneca en Pico della Mirandola, van Descartes tot Kant, van Heidegger en natuurlijk Nietzsche tot Sartre en Levinas, enzovoort.

¹⁸⁹ RH 16.

¹⁹⁰ Ibidem 180.

Vergelijk 3.2.3 Subjectiviteit.

¹⁹¹ OB 11.

[In de traditie van het (klassieke) humanisme kan gesproken worden over een maatschappelijk en moreel streven naar een *humanere* samenleving, waarbij het humanere kan worden begrepen als ‘beter’. Echter, daar kan een beschouwing beginnen. Vergelijk n.188.]

¹⁹² Idem.

¹⁹³ Vergelijk de antihumanist Alain Badiou [3.1.4].

¹⁹⁴ OB 127.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ RH 241.

¹⁹⁷ Een ‘proces’ wordt gewoonlijk begrepen als een actieve ‘voortgaande beweging’; in dit verband wordt het proces gebruikt in de betekenis van ‘hetgeen tevoorschijn komt’. [pro-cedere 1. *voorwaarts gaan*, 2. *tevoorschijn komen*. Mallinckrodt, H. H., *Latijns-Nederlands woordenboek*, (8^e druk; Utrecht/Antwerpen 1967) 235.]

Misschien is het de dynamiek van een ‘gebeuren’, waarin een ontwikkeling plaatsvindt die tevoorschijn komt.

Vergelijk: “Deze activiteit van de inactiviteit is geen paradox. Het is juist de act van het op de grond plaatsnemen, het is rust in zoverre dat rusten geen pure negatie is maar juist de spanning van het zich ophouden, de voltrekking van het *hier*. (...) Maar al is het actieve moment van de act, wat er de actualiteit van uitmaakt, niets anders dan het op zich nemen van het heden, toch lijkt de arbeid die gericht is op de dingen van de wereld meer te omvatten dan deze aanvaarding alleen. De aanvaarding die zij omvatten, kent in de wereld een nieuwe bestemming.” Levinas, *Van het zijn naar het zijnde*, 42.

[Bovenstaand citaat zie ik als een prachtige omschrijving van waar het in Existentiële Zorg [5.] om zou kunnen gaan!]

¹⁹⁸ En hier zijn we precies waar Scully en de feministisch ethische benadering, *naturalized*, in beeld komen. Immers, hier is de beschouwing, een beoordeling, weer geplaatst in de situatie of context. [4.2.]

¹⁹⁹ Jansen, E.J.P., *Over handelen gesproken*, ibidem 154 e.v.

²⁰⁰ HO 62.

[De suggestie van sommige Levinas-commentatoren van een terugkeer van Levinas naar het humanisme via het anti-humanisme, lijkt me een onjuiste. Zo wordt het humanisme, toegedacht aan Levinas, bijvoorbeeld door Van Daele (Vrije Universiteit Brussel) binnen gehaald als “a totally different humanism”, nog afgezien van een theologisch toetje, waarin het Goede wordt gekoppeld aan een ‘Bijbels Godsidee’. Vergelijk 3.1.2.]

Daele, Emilie van, “From humanism to anti-humanism and back again, Levinas’ redefinition of subjectivity and responsibility”, in: Burggraeve, Roger (ed.), *The awakening to the other, a provocative dialogue with Emmanuel Levinas*, Leuven-Dudley, MA 2008. 241-258, aldaar 253-254.

²⁰¹ Waar Scully meestal *bioethiek* schrijft, zal ik hieronder *ethiek* gebruiken, omdat in de meeste gevallen deze meer algemene benaming adequaat is.

²⁰² Fitzpatrick, Petya, and Scully, Jackie Leach, “Introduction to feminist bioethics”, ibidem 1-9.

Flax, Jane, *Disputed essays on psychoanalysis, subjects politics and philosophy*, New York & London 1993. 96-97.

²⁰³ Walker, *Moral understandings*, 259.

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Fitzpatrick and Scully, ibidem 4.

²⁰⁶ DB 50.

²⁰⁷ Hoe de habitus zich verhoudt tot de *common sense*, tot datgene wat gewoon of gebruikelijk is, is een ingewikkelde vraag naar de rol van het bewustzijn [vergelijk 2.2.2] en ook naar de opvatting over (inter)-subjectiviteit, die beantwoordt kan worden vanuit de verschillende disciplines van (massa)psychologie tot historisch materialistisch georiënteerde sociologie. Hoe komt het bijvoorbeeld dat in de jaren 50 van de vorige eeuw de kleding onberispelijk moest lijken, waar na hippies en kabouters in de jaren 60, bij elke Mao-kledingketen (confectie) tot vandaag toe de broek met kale, dan wel beschadigde delen, wordt aangeboden en verkocht? De oude Marcuse van *De eendimensionale mens* zou spreken van *repressieve tolerantie*, waar de bedrijfseconoom zal spreken van *marketing* op basis van (massa)psychologische inzichten die *gemanaged* dienen te worden. De habitus van de betreffende wetenschapper zal hier in de (zelf)reflectie moeten worden ‘meegenomen’.

Vergelijk rond ‘de versmelting van de tegenstellingen’: Marcuse, Herbert, *De eendimensionale mens, studies over de ideologie van de hoogindustriële samenleving*, Hilversum 1968. 110-111.

²⁰⁸ Walker, *Moral understandings*, 7.

²⁰⁹ Vergelijk (echter): “Bij *common sense* draait het niet zozeer alleen om een netwerk van geloofsovertuigingen dat nuttig is voor het organiseren van dagelijkse praktijken, maar ook om heel basale individuele afstemming van individuele aard op de sociale wereld. Daarbij benadrukt Stanghellini dat het een precognitieve intuïtieve ervaring betreft van *andermans* emotionele leven. Het betreft een belichaamde handeling.”

Muthert, Hanneke, *Verlies & verlangen, verliesverwerking bij schizofrenie*, Assen 2007. 33.

²¹⁰ DB 51 132.

²¹¹ Vergelijk 2.2.4 n. 61 met betrekking tot het niet-monistisch-materialisme (niet-determinisme) bij Scully.

²¹² DB 133. [zie voor het *narratief* 5.5]

Lindemann Nelson, Hilde, *Damaged identities, narrative repairs*, Ithaca and London, 2001. “By pulling apart the master narratives that construct a damaged identity and replacing them with a more credible, less morally degrading narrative, counterstories serve as *practical* tools for reidentifying persons. They serve to repair the damaged identity.

As an *analytical* tool for moral theorizing, the concept of the counterstory can also profitably put to work (...).”¹⁸⁶

²¹³ Borry, Pascal, Schotsman, Paul en Dierickx, Kris, “De empirische wending in de bio-ethiek”, in: *Ethische Perspectieven*, 14 (2004) 1. 3-5, aldaar 3.

²¹⁴ Lindemann, Hilde; Verkerk, Marian; Walker, Margaret Urban (ed.), *Naturalized bioethics, toward responsible knowing and practice*, New York 2008.

Scully, *Feminist bioethics*, ibidem 133.

²¹⁵ Lindemann, Verkerk, Walker, *Naturalized bioethics*, ibidem 246-247.

²¹⁶ Walker, Margaret Urban, in: Lindemann, Verkerk, Walker, *Naturalized bioethics*, ibidem 1.

²¹⁷ Walker, idem (n. 3), verwijst onder meer naar Lenman, James, “Moral naturalism” in: *The Stanford encyclopedia of philosophy*, z.p. 2006.

Vergelijk “Naturalism” en “The argument for naturalism” in: Mackor, *Meaningful and rule-guided behaviour*, ibidem 18-19.

²¹⁸ Lindemann, Verkerk, Walker, *Naturalized bioethics*, ibidem 10.

²¹⁹ Vergelijk de door westerse regeringen gewenste democratie in allerlei voorheen gekolonialiseerde landen, mits niet met een stijf islamitisch resultaat, waar Staphorst immers al het ‘slachtoffer’ is van vormen van repressieve tolerantie.

²²⁰ Vergelijk Walker, Margaret Urban, in: Lindemann, Verkerk, Walker, *Naturalized bioethics*, ibidem 4-5.

²²¹ RH 241. Vergelijk: “Universality can only be the goal and never the starting point for political thought.” Dit lijkt evenzeer te gelden voor de ethische gedachte of beschouwing.

²²² Verkerk, Marian en Lindemann, Hilde, “Epilogue, naturalized bioethics” in: Lindemann, Verkerk, Walker, *Naturalized bioethics*, ibidem 239.

²²³ Burg, Wibren van der, *De verbeelding aan het werk, pleidooi voor een realistisch idealisme*, Kampen 2001. Vergelijk het ‘onderdeel ethiek’ van een groot verhaal zoals Van der Burg dat omschrijft: “(3) een ethiek of een deterministische geschiedfilosofie: een visie over hoe we van het heden naar de toekomst komen, hetzij over hoe we moeten handelen om die toekomst te bereiken, hetzij over hoe de geschiedenis (of een goddelijk ingrijpen) onvermijdelijk leidt tot het geschatte toekomstbeeld.” 117.

²²⁴ In het steeds herijken -in de relatie en in het proces- van gevonden ‘uitkomsten’, zoals beschreven ten aanzien van het humane, schemert een denken dat bij Scully én Levinas eerder als vrouwelijk dan als manlijk kan worden gekenschetst. Het meer manlijke denken en handelen lijkt (is?!) overwegend gebaseerd op een solitaire axiologie. Waar de man in onze westerse samenleving vanuit rationele overwegingen zijn eigen(standig) plan trekt, daar ziet de vrouw de relatie als een goede investering in het leven.

Vergelijk: Walker, *Moral understandings*, ibidem 137-159; Walker, Margaret Urban, “Getting out of line” in: Walker, Margaret Urban (ed.), *Mother time, women, aging, and ethics*, Lanham (USA) and Oxford (England) 1999. 97-111; Nelson, James Lindemann, “Death’s gender” in: Walker, *Mother time*, ibidem 113-129.

²²⁵ Bauman, *Life in fragments*, ibidem 62. Vergelijk: “The sole requisite is that the Other is cast as a target for emotion.”

²²⁶ Cohen, Leonard, “Anthem”, dvd, *Live in London, recorded live in concert at the O2 Arena, July 17th, 2008*. track 9.

De vraag kan gesteld worden, gezien ook de volledige tekst van “Anthem”, of “...de door Levinas ontwikkelde filosofie misschien wel een nadere uitwerking en specificatie is van een algemeen joods gedachtegoed.”

Postma, Gosse, “Gebrek als vlaggenschip” in: Engberts, D.P. e.a. (red.), *Pro memoria*, 214 e.v.

Hoofdstuk 5

²²⁷ In de hoofden van veel mensen is het beeld, of de inhoud, van de geestelijke verzorging een groot vraagteken. Is er wel een beeld van de geestelijke verzorging, dan wordt het vaak gezien als ‘iets van vroeger’, een beetje stoffig zelfs, of iets van de dominee, dan wel pastoor. Tot voor kort had ik ook dit beeld. Na een stage bij de GGZ-Friesland is mijn beeld stevig bijgesteld en is de praktische en inhoudelijke waardering voor de sectie geestelijke verzorging navenant opgewaarderd.

²²⁸ Doolaard, Jaap, (eindred.), *Nieuw handboek geestelijke verzorging*, (2^e herziene druk; Kampen 2009 2006).

²²⁹ Schouten, H., “De vereniging voor geestelijk werkers ‘Albert Camus’; een pleidooi voor ontzuiling van de geestelijke verzorging”, in: Doolaard, ibidem 110-117

²³⁰ Zoals in paragraaf 2.2.3 beschreven is, vinden zowel het denken als het voelen hun lichamelijkheid in de evidentie van de hersenen, waarbij in het communiceren met de ander het lichaam uitdrukking geeft in het bewegen en het spreken, en de ingebakken oordelen, gevoelens en handelingen zullen zonder twijfel uit het lichamenlijk geheugen opduiken in ongekende situaties. De transcendentie (het overstijgende) kent in de habitus (Scully) een bron in het ontologische, waar bij Levinas het transcendent een metafysische bron kent. Bij beide vindt de transcendentie echter via de ervaring een uitdrukking in de consistentie van het lichaam.

²³¹ In de praktijk van de zorg roept het of de ‘geestelijke’ mogelijk verwarring op, als zou het (altijd) synoniem zijn met ‘religieus’. Naast deze verwarring bestaan er nogal wat opvattingen over wat nu precies verstaan moet/kan worden onder het ‘geestelijke’. We vinden een aantal opvattingen in: Jacobs, Gaby, *De paradox van kracht en kwetsbaarheid, empowerment in feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk*, Amsterdam 2001. 54-55. Wimmers: “Het geestelijke is niet een bepaald aspect naast andere aspecten, maar duidt op datgene wat de aspecten samenhang verleent.”; Kunneman: “...niet een concentratie op het ‘geestelijke’ maakt de kern uit van het werk, maar ‘individuele performativiteit’, zodat de ander zich gezien, gesteund en serieus genomen weet.”; Mooren: “...de gerichtheid op ‘geestelijke’ processen zou haar (de geestelijke verzorging) onderscheiden van maatschappelijk werk en psychotherapie.” De discussie duurt voort.

²³² Heitink, Gerben, *Golfslag van de tijd, Europa's niet te stillen verlangen naar God*, Utrecht 2011.

²³³ Ibidem, 13.

²³⁴ Ibidem, 14.

²³⁵ Als persoonlijke noot moet ik (toch maar) naar voren brengen, dat het beschreven, en ook mij - mens zijnde- toegedichte, ‘verlangen naar God’, nogal aanmatigend overkomt. Hier druk ik mij eufemistisch uit.

²³⁶ Prof. dr. H. Alma (Universiteit voor Humanistiek Utrecht); prof. dr. S. Miedema (Vrije Universiteit Amsterdam); dr. S. Stoppels (Vrije Universiteit Amsterdam). Boekpresentatie op woensdag 28 september 2011 Vrije Universiteit Amsterdam.

²³⁷ Alma, (geciteerd in) “Prof. Heitink: Cultuur is golfbeweging”, in: *Reformatoerisch Dagblad*, 29-09-2011.

²³⁸ Stoppels, idem.

²³⁹ Miedema, idem.

²⁴⁰ Eerder wordt een houding van (zelf)reflectie gevraagd. In de realiteit van de praktijk lijkt het dan te gaan om intenties. Echter, er gaat iets vooraf aan die realiteit, gezien de (sociale) transcendentie bij Scully en de metafysica bij Levinas.

De houding en het communicatief vermogen van hulpverleners is weinig onderzocht (wel bijvoorbeeld Stern e.a., n.267), terwijl de houding/communicatie, het ‘hoe ben ik bij de cliënt’ soms van doorslaggevend lijkt te zijn in het ‘herstel’.

Vergelijk: Rijnbout, Marjan ; Anbeek, Christa en Loenen, Guus van, “Herstel en geestelijke verzorging.”, in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 64 (2011) 40-43, aldaar 41.

²⁴¹ Bergen, Marjo van, “Het ritme van stollen en smelten”, *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 38 (2006) 50-70.

²⁴² Ibidem 52.

²⁴³ Nauer, Doris, “Niet smelten maar profileren zonder te stollen.”, in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 41 (2006) 72-79. Nauer ziet in een reactie op Marjo van Bergen de verschuiving van ‘het christelijk pastoraat naar professioneel begeleidingswerk’ met betrekking tot de geïnstitutionaliseerde GV als ‘niet helemaal correct’. Zij ziet meer de verschuiving van de ‘uitsluitend christelijk ingekleurde vorm van GV naar joods, islamitisch, hindoe en humanistisch ingekleurde vormen.’

²⁴⁴ Mutatis mutandis geldt voor de naamgeving van de psychotherapie eenzelfde argumentatie als voor de geestelijke verzorging: Existentiële Zorg.

Waar de ‘erkende’ psychotherapeuten (en geestelijk verzorgers!) zich in gestolde bolwerken hebben verschanst, doch ongebreideld gebruik maken van ‘niet-erkende’ methoden, daar zitten de mogelijkheden voor de existentiële zorg, naast het gesprek en het narratief, vooral in de meer ‘alternatieve’ werkvormen, zoals creatieve therapie, haptotherapie e.d. In deze werkvormen speelt de melange van lichaam en geest (als eenheid) een ‘natuurlijke’ (*naturalized*) rol.

Een voorbeeld binnen de creatieve therapie is het *Gefuertes Zeichnen*, dat “het werken vanuit de ‘innerlijke impuls’ centraal stelt, (...). Met het benadrukken van het lichamenlijke aspect wordt er echter een specifieke nadruk op de individuele, persoonlijke beweging en ervaring gelegd.”

Geerling, Sita, *Mijn hand weet het al, het alternatief van een negatief zelfbeeld vanuit het Gefürtes Zeichnen*, Leeuwarden 2011. 22. [Eindwerkstuk *Beeldende therapie*, Stenden Hogeschool Leeuwarden; opdrachtgever: Dagklinisch team CSB Noordvliet, -GGZ-Regio Leeuwarden 1.] In de door protocollen (zogenaamd *evidence based*) gedirigeerde ‘reguliere’ gezondheidszorg echter, lijken deze werkvormen te verdwijnen, beter: verdwijnen deze werkvormen (N.B. In die ‘reguliere’ zorg). “Het begon toen professionals hun autonomie opeisten en een eigen vakteritorium afbakenden. (...) De managers eisten vervolgens dat de professionals hun handelen expliciteerden en lieten toetsen.” Henk Smeijsters, die promoveerde op (het thema) *De muziek in de greep van de technologie*, spreekt vervolgens over een ‘diarree van beoordelingsmechanismen’, ‘het virus van het cijferfetisjisme’ en de ‘perverse effecten’.

Vergelijk: Smeijsters, Henk, *De kunsten van het leven, hoe kunst bijdraagt aan een emotioneel gezond leven*, Diemen 2008. 45.

²⁴⁵ Kalmthout, Martin van, *Psychotherapie, het bos en de bomen*, Amersfoort/Leuven 1991. 15. Van Kalmthout noemt deze vraag zowel om praktische als theoretische redenen ‘dringend’. Zonder er op deze plek inhoudelijk op in te gaan, lijkt het huidige ‘evidence based tijdperk’ beide beroepsgroepen in de tang te nemen. De beroepsgroepen zouden in het licht van zin- en betekenisgeving niet van elkaar weg moeten kijken, waar de inhoud van het werk eenzelfde existentiële problematiek betreft. (Vergelijk:) Kalmthout, Martin van, ‘Psychotherapie: een hedendaags zingevingsysteem?’, in: Martin van Kalmthout e.a. (Inleiding Jan van der Lans), *Spiritualiteit in psychotherapie?*, Tilburg 2001. 12-28.

²⁴⁶ Van Praag, Herman, ‘Psychiatrie en religie, een persoonlijke ‘belijdenis’’, in: T.H. Zock & G. Glas [red.], *Religie in de psychiatrie*, Tilburg 2001. Vergelijk: “...: de psychoanalyse -volgens Freud een ‘Weltanschauung’, veel meer dus dan een psychiatrische ‘Anschauung’ - is zélf tot een soort religie geworden, met Freud als hogepriester.” 28. Hier door Van Praag enigszins ironisch (?) bedoeld, maar feitelijk is het Freudiaanse denken ingedaald én ingebed in onze cultuur.

²⁴⁷ Frank, Jerome D. en Julia B. Frank, *Persuasion & Healing*, (4e druk; Baltimore and London 1993 1961) 5.

²⁴⁸ Kalmthout, Martin van, ‘Psychotherapie: een hedendaags zingevingsysteem?’, 17.

²⁴⁹ Het zou kunnen zijn dat het (19^e eeuwse) dialectische oorzaak-en-gevolg-denken inmiddels is geland in onze cultuur. [Zo kijkt niemand vreemd op als de buurman over de haag opmerkt dat Pietje iets vreemds gedaan heeft, ‘omdat zijn ouders immers nooit thuis waren’.]

²⁵⁰ Vergelijk bijvoorbeeld de opvattingen rond eenzaamheid van Hellmuth Kaiser, Louis B. Fierman en Jerome D. Frank. Zij zien een essentiële rol voor de (psycho)therapeut in het omgaan en bevechten van de eenzaamheid “in all forms of psychotherapy that combat demoralization.” Frank, Jerome D., *Persuasion & Healing*, 51.;

Fierman, Louis B., *Effective Psychotherapy, The contribution of Hellmuth Kaiser*, New York 1965. en Fierman, Louis B., *The therapist is the therapy, effective psychotherapy II*, Northvale, New Jersey London 1997.

²⁵¹ Fierman, *The therapist*, 3.

²⁵² Have, H.A.M.J. ten, “Autonomie”, in: *Nieuw handboek geestelijke verzorging*, ibidem 903. In dit citaat komt precies tot uitdrukking hoe de autonomiegedachte als -totalitair- idee aan de ‘moderne’ mens als de mooiste, de meest ideale gedachte werkelijkheid wordt toegedacht. [Hoe klinkt de volgende -totalitaire- gedachte: de verbonden en verbindende mens, die als ideaal leeft vanuit de over en weer afhankelijke relatie met de ander, zal door weinig moderne mensen van de hand gewezen worden? (Ook al is er ‘onbehagen’ over het aanhangende eenzijdige mensbeeld.)]

²⁵³ Vergelijk Alphons van Dijk in Raad in religies (1995), aangehaald in Van Bergen, “Het ritme van stollen en smelten.”, 52.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ Van Bergen, ibidem 52-53. In het begrip individuatie wordt, volgens Van Dijk, het ‘deel uitmaken van de gemeenschap’ op een zijspoor gezet. Hierbij moet echter worden opgemerkt dat zo’n opvatting over individuatie, als een strikt ‘individueel’ proces, geen recht doet aan het ook relationele karakter dat dit begrip behelst. In essentie geeft Van Dijk hier een ‘egologische’ invulling van het begrip individuatie, terwijl het in individuatie-processen niet enkel gaat om een ‘ik’. “Het is evenzeer de ander, of de anderen, als het ik. Individuatie sluit de wereld niet uit, maar in.”

Jung, C. G. *Herinneringen, dromen, gedachten*, Rotterdam 1991. 366.

²⁵⁶ Naar mijn opvatting is het ‘proeven’ van de transcendentie in het Verlangen van een ‘geborene’ de meest fundamentele weg terug van (=het omgaan met) de eenzaamheid (vergelijk n.251); en derhalve van groot belang voor de (praktijk van de) existentiële zorg. Voorgaande min of meer cryptische opmerking werk ik buiten het kader van dit werkstuk uit in de stelling, dat bij het ontbreken van een besef (=voelen en denken) van ‘het overstijgende’ [d.w.z. het besef van een door de zintuigen herinnerde positie -‘symbiose’-, in het geboren zijn, *een onbereikbare* positie is geworden], daar zal de Behoeftige een verslavende positie gaan vervullen in een *suggestie* van de invulling van het Verlangen naar die niet te hervinden situatie. Onze lichamelijke speelt in deze benadering een fundamentele rol, zonder dat deze als deterministisch moet worden begrepen. Bettina Bergo doet de suggestie dat deze op het zintuiglijk geheugen gebaseerde opvatting -die ook te herkennen is bij de ‘grootvader’ van de psychoanalyse Joseph Breuer (1842-1925)- aan Levinas kan worden verbonden: ‘...a memory, lost to recollection, but inscribed in the muscles and sensitivity of the skin. (...) resemblances appear to Levinas’ “vulnerability, suffering” OBBE 63.’ (=OB 63 -gap-). [Deze suggestie van Bettina Bergo stelt impliciet de zeer boeiende vraag naar een ‘natuurlijke’ grond onder de filosofie van Levinas.].

Bergo, Bettina, *Levinas between ethics & politics, for the beauty that adorns the earth*, Pittsburgh, Pennsylvania 2003. xvii.

²⁵⁷ Boer, T.A., “De moderne geestelijk verzorger als ethicus: een toevalstreffer?”, in: Doolaard, *Nieuw handboek geestelijke verzorging*, 735-746, aldaar 735.

²⁵⁸ Boer, “De moderne geestelijk verzorger als ethicus”, idem (n. 3).

²⁵⁹ Keij, *Zekerheid*, 14-15 100.

²⁶⁰ Ibidem 14-15.

Zie ook 3.3.

²⁶¹ “Niets biedt minder weerstand aan de ontologie dan de mening en het geloof.”

Levinas, *God en de filosofie*, 13.

²⁶² Ibidem 13-14.

²⁶³ Idem 14.

Vergelijk Levinas’ tegengestelde opvatting onder n. 197.

²⁶⁴ Levinas verbindt de zin- en betekenisgeving aan de subjectiviteit [vergelijk 3.2.3] met als enig houvast een rationeel systeem in de logica of de dialectiek: “Mise en place de structures intelligibles, la subjectivité n’aurait aucune finalité interne. Nous assisterions à la ruine du mythe de l’homme, fin en soi, laissant apparaître un ordre ni humain, ni inhumain (...), mais s’ordonnant, en fin de compte, par la force proprement rationelle du système dialectique ou logico-formel.”

Levinas, Emmanuel, “Humanisme et an-archie” in: *Revue internationale de Philosophie: La crise de l’humanisme*, 22^e année – N^o 85-86 1968. 323-337, aldaar 326.

-Vergelijk ook Levinas in een fenomenologisch kader -Scully’s epistemologie ondersteunend-: “Phenomenology is the idea that the essences of the psyche do not constitute a “definite manifold” (*definite Mannigfaltigkeit*). It is, on the other hand, the reference of sense to the giving of sense, the *Sinngebung*, which animates these irreducible thoughts. Phenomenology has taught us thus not to explicate a meaning by conceiving it uniquely or principally in terms of its relations with other objective meanings, for then all sense gets relativized, and every signification closed up in a *system* without issue. Phenomenology has taught us to make explicit or to elucidate a sense in terms of the irreducible psyche in which it is given, to thus seek it in its origin, to seek out the originating meaning. This method developed out of a philosophy of arithmetic and logical investigations affirms the primacy, the principality, of the nonformal!”

Levinas, Emmanuel, “Transcendence and evil” in: Tymieniecka, Anna-Teresa, (ed.), *The phenomenology of man and of the human condition, individualisation of nature and the human being. I. Plotting the territory for interdisciplinary communication*, Dordrecht/Boston/London 1983 (1968) [Reeks: Analecta Husserliana, the yearbook of phenomenological research, Vol. XIV]. 153-165, aldaar 155.

²⁶⁵ De hermeneutiek die het meest aansluit bij de gedachtewerelden van Scully en Levinas zou gezien kunnen worden in het licht van de ‘nouveau roman’, door Nathalie Sarraute (1900-1999) mooi verwoord in haar *Tropismen*. Zij ziet de verhalen ontstaan uit herinneringen die voortdurend veranderende indrukken zijn, die zichzelf sturen, niet gehinderd door ‘objectieve’ feiten. Dit betekent voor de hermeneutische competentie van de existentieel zorgende, dat de zingeving niet kan worden vastgelegd, maar voortdurend ‘in beweging’ is als een steeds nieuwe reconstructie van het verleden. Dit steeds herijken van de herinnering is de levende mens eigen. Ook de lichamelijke speelt in deze context haar evidente rol: “Het zijn ondefinieerbare roerselen, die zeer snel verglijden naar de uiterste grenzen van ons bewustzijn; ze staan aan de oorsprong van

onze gebaren, onze woorden, van gevoelens die wij tot uitdrukking brengen, die wij menen te ondergaan en die gedefinieerd kunnen worden.”

In de verhalen moeten die “...roerselen ontbonden worden (...). Op die manier komen de ware drama’s aan het licht, die zich verschuilen achter de meest banale gesprekken, achter de meest alledaagse gebaren.”

Bovenstaande twee citaten (van de ‘achterflap’ van *Tropismen*) zou de hermeneutische houding van de existentieel zorgende kunnen illustreren: geen vastigheid, maar het Leven in de relatie zelf.

Sarraute, Nathalie, *Tropismen*, Amsterdam 1964.

Vergelijk: “Een jaloers mens, een timide mens, een agressief mens bestaat niet, wij zijn dit allen tegelijkertijd of na elkaar. Hier vanuit wordt de voorliefde van de nouveau-romanciers begrijpelijk voor hoofdpersonen die buiten de samenleving staan. (...) het zijn de *displaced persons*, de eenzamen, uitgestotenen, die zich voor deze ontdekkingsstocht naar de betekenis van de menselijke existentie het beste lenen. Ontdaan van alle ideologische ballast...”

Geenen, Koos, “De ‘nouveau roman’ ontdekt het ding.” in: *De Nieuwe Linie*, 22 oktober 1966. 15-16, aldaar 15.

²⁶⁶ Vergelijk 2.2.

²⁶⁷ Vergelijk de opmerking van de psychoanalyticus Daniel N. Stern, die veel empirisch onderzoek doet naar *the present moment* - ‘het meest korte moment’-, en die *the present moment* opvat als een ‘implicit knowing’, omdat “...the present moment is mentally grasped as it is still unfolding, knowing about it cannot be verbal, symbolic, and explicit. These attributes are only attached after the moment has passed. (...) It falls into a domain called ‘implicit knowing’...”

Stern, Daniel N., *The present moment in psychotherapy and everyday life*, New York/London 2004. 112-113.

²⁶⁸ HO 3.

²⁶⁹ Jansen, E.J.P., *Over handelen gesproken*, 173.;

Vergelijk: “The saying prior to anything said bears witness to glory .” OB 145.

²⁷⁰ RH 184-185.

“The subject of saying does not give signs, but makes itself into a sign. (...) In saying, the subject communicates itself as attached to the other ...(...)”

²⁷¹ Het door Levinas gemaakte onderscheid tussen *le dire* en *le dit* (vergelijk ook het narratief bij Scully) is een fundamenteel ander onderscheid dan dat gemaakt wordt in de traditioneel christelijke (kerkelijke) geestelijke verzorging of het pastoraat. Het spanningsveld in het gesprek binnen geestelijke verzorging of pastoraat zit met name in het ‘grote verhaal’, waar zoals bij Heitink in *Golfslag van de tijd* alle ruimte lijkt te worden gegeven aan de andersdenkende, maar de eigen (geloofs)opvatting blijft recht overeind. Dit dilemma wordt soms opgelost door in de vorm van een ‘liberale’ houding de ander weliswaar toe te laten in het discours, maar in essentie wordt de eigen Waarheid gecontained: of er is een ‘niet te stillen verlangen naar God’ (vergelijk Heitink 5.1.2), of God blijft de ander roepen ‘omdat religie alle aspecten van het leven in een betekenisvol geheel verbindt’ (Charles V. Gerkin)

Vergelijk: Vandenhoeck, Anne, *De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg, resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief – hermeneutisch model van C. V. Gerkin*, (diss.) Leuven 2007. 105-106.

In het model van Gerkin worden de menswetenschappen (in casu de psychoanalytische object-relatie theorie, de ontwikkelingspsychologie en de filosofische hermeneutiek) ingezet om de professionaliteit van het pastoraat te verbeteren. Op die manier probeert Gerkin een ‘tweetaligheid’ van de pastor te promoten, maar “het is eveneens fundamenteel dat de pastor haar moedertaal, de christelijke taal, blijft behouden en er steeds naar terugkeert. De vraag die zich opdringt is welke methoden wel en welke niet geschikt zijn om het pastoraat te ondersteunen. Voor Gerkin is er maar één maatstaf om dit te beslissen: het christelijke verhaal (...) de filter die alle methoden test.” Idem 106.

[Het ‘christelijke verhaal’ zal hier een specifieke geloofsinhoud representeren, met een specifieke theologische onderbouwing, dat in het licht van de ‘grote verhalen’ zich in essentie in ‘eentaligheid’ zal manifesteren.]

Hoofdstuk 6

²⁷² Zo kunnen we ons afvragen bij de formule a = a: welke a bedoelt u?

²⁷³ Sommige geestelijk verzorgers komen terecht in 'de' spagaat van de hulpverlener: kan ik nog existentiële zorg verlenen in een door geld en papieren politiek beheerste situatie? (Een vraag in het herijken van het humane!) Zo las ik een kop in *Trouw*: "Wij laten mensen hun waardigheid verliezen / *Marjo van Bergen, geestelijk verzorger vreemdelingendetentie stopt: Ik raakte zelf beschadigd.*"

Marjo van Bergen zal zichzelf niet als heldin zien, misschien zelfs eerder als een verraadster. Maar: "Door het werk te doen, houden ze het werk in stand." En: "De basis van mijn levensbeschouwing is in het geding." Een moeilijke keuze van de ene in de andere spagaat, want ook buiten de setting van de existentiële zorg blijft 'het systeem' zijn positie houden. [Uit mijn stageverslag GGZ-Friesland - augustus 2011.]

Dagblad *Trouw*, maandag 11 april 2011. Nederland 9.

²⁷⁴ Voor de helderheid: de ervaring bij Levinas kent twee niveaus, de 'Ervaring van het Gelaat' (metafysisch) en het fenomeen (ontologisch), waar Scully de ervaring verbindt aan de (sociale) transcendentie in het ontologische.

²⁷⁵ Vergelijk 4.3 n. 224 met betrekking tot het in de feministische ethiek belangrijke relationele aspect in man-vrouw perspectief.

²⁷⁶ Vergelijk de -'manlijke'- noodkreet van Harvey Cox in *Het narrenfeest* in een oproep tot creativiteit en fantasie: "Terwijl hij heel de wereld won, verloor hij zijn eigen ziel. Hij heeft voorspoed bereikt ten koste van een ontstellende verarming van zijn vitale levenselementen. De elementen zijn *feestelijkheid* -het vermogen tot echt plezier en vrolijke viering- en *fantasie*, het vermogen om op visionaire wijze radicaal alternatieve levenssituaties te zien. (...) Dit komt voort uit het bijzondere vermogen van de mens om de vreugden van anderen en de ervaring van voorgaande geslachten in zijn eigen leven te belichamen." [Vergelijk n.265.]

Cox, Harvey, *Het narrenfeest*, Bilthoven 1969. 15-16.

²⁷⁷ Achterberg, Gerrit, *Gerrit Achterberg, verzamelde gedichten*, (3^e druk; Amsterdam 1967 1963). 352.

Geestelijke verzorging: Existentiële Zorg tussen Habitus en Ethische gevoeligheid

-een vergelijkende oriëntatie op (zorg)ethiek in de verstrengeling van lichaam en geest
bij Jackie Leach Scully en Emmanuel Levinas en de betekenis voor de geestelijke verzorging-

Emmanuel Levinas en Jackie Leach Scully leveren beide op een geheel eigen manier en met onderscheiden vooronderstellingen kritiek op de moderne ethiek. De kritiek richt zich op de nadruk die deze ethiek legt op 'rational decision making by the individual', waarbij mensen verondersteld worden autonoom te zijn. In de geschiedenis gezien blijken er echter aanzienlijke aantallen en groepen mensen niet aan dit ideaal te kunnen voldoen: vrouwen, negers, kleurlingen, joden, vluchtelingen, kinderen, psychiatrisch patiënten, geestelijk gehandicapten en anderen.

Tegenover deze *mainstream* ethiek laat Levinas de ethiek wortelen in het *appel* van het Gelaat waarin de andere mens, 'buiten mijn wil en initiatief om', mij in de betrekking stelt, in de zin van betrokkenheid (*ethische gevoeligheid*). Scully stelt zich de vraag: hoe kan ik *recht doen* aan die andere persoon in deze situatie, in dit lichaam (*habitus*)? Dit recht doen is gestoeld op een *respect voor morele subjectiviteit*, want mensen nemen niet enkel op logische argumenten hun (morele) beslissingen. Evenzeer baseren zij zich op niet-rationele en emotionele gronden in verbondenheid, verantwoordelijkheid of afhankelijkheid met of van de anderen in familiale en andere sociale verbanden.

In de vergelijking tussen Levinas en Scully komt naar voren dat beide in de ervaring (ontologie, fenomenologie), elkaar vinden, al is er een fundamenteel onderscheid: zo kent de ervaring bij Levinas twee niveaus, de Ervaring van het Gelaat (metafysisch) en het fenomeen (ontologisch), waar Scully de ervaring verbindt aan de (sociale) transcendentie in het ontologische.

Gezien het bovenstaande is niet simpelweg vast te stellen wat als 'goed', dan wel 'humaan' kan worden gekenschetst. Daarom wordt in dit werkstuk 'het humane' beschreven als een in de reflectie beschreven zinvolle gedachte, die voortdurend (opnieuw) herijkt dient te worden om niet te verworden tot een 'gestold verhaal'. Zo'n reflectief proces wordt hier gezien als het belangrijke ethische motief binnen de geestelijke verzorging.

Waar in deze reflectie 'de geest' en 'het lichaam' een melange vormen (verstrengeld zijn), daar is de enkele aanduiding in de naam 'geestelijke' verzorging inadequaat. Ook kan er niet gesproken worden van 'verzorging', waar het gaat om een tweerichtingsverkeer in een relationele setting, die als particularistisch kan worden beschouwd. De aanbeveling is daarom: verander de naam van de geestelijke verzorging in 'Existentiële zorg'.

Er wordt een open en creatieve houding gevraagd. Met Leonard Cohen:

*Start again
I heard them say
Don't dwell on what
Has passed away
Or what is yet to be
There is a crack in everything
That's how the light gets in*

Hier hebben Cohen, Levinas en Scully, maar vooral de vogels, een punt, want waarom zouden we steeds opnieuw beginnen, steeds herijken als er geen enkel gevoel voor *the light* zou zijn?