
DE KLEINE GOEDHEID ZONDER GETUIGEN

VASILI GROSSMAN EN EMMANUEL LEVINAS¹

LUC ANCKAERT
Collationes 53 (2023) 233-250

Opgedragen aan Roger Burggraeve

Emmanuel Levinas las in 1980 op 75-jarige leeftijd de indrukwekkende roman *Leven en Lot* van de joods-Russische auteur Vasili Grossman². Te laat om dit boek een rol te laten spelen in zijn drie hoofdwerken³. Vroeg genoeg om vanuit Grossmans begrip ‘kleine goedheid’ een aantal thema’s uit zijn sociaal-maatschappelijke visie te herdenken en uit te diepen. In zijn latere teksten verwijst Levinas dan ook geregeld naar Grossman⁴. Meestal betreft het interviews, soms

¹ Dit artikel is de uitgewerkte versie van de lezing *De sociale dimensie van de kleine goedheid* op de Vredesdag 2023 aan de KU Leuven. Het thema van de Vredesdag luidde *Kleine goedheid en politieke liefde: complementair of concurrentieel?* De tekst is een herwerking van L. ANCKAERT, *Goodness without Witnesses: Vasily Grossman and Emmanuel Levinas*, in M. FAGENBLAT & A. COOLS (eds.), *Levinas and Literature*, Berlin, De Gruyter, 2021, p. 223-237.

² V. GROSSMAN, *Leven en Lot*. Vertaald door F. SLOFSTRA, Amsterdam, Balans, 2008 (verder aangeduid als LL). Bij de studie van deze vertaalde roman is het raadzaam ook de zeer goede Franse en Engelse vertalingen te raadplegen: ID., *Vie et Destin*. Traduit par A. BELEROWITCH, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980 en ID., *Life and Fate*. Translated by R. CHANDLER, London, Vintage, 2006.

³ E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; *Autrement qu'Être*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974; *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998.

⁴ E. LEVINAS, *Paix et proximité*, in *Les Cahiers de la Nuit Surveillée*, Lagrasse, Verdier, 1984, 339-346; *Portrait – Emmanuel Levinas se souvient...* (en dialogue avec Myriam ANISSIMOV, 1985), in *Les Nouveaux Cahiers* 21 (1985) nr. 82, 30-35; ID., *Entretiens Emmanuel Levinas François Poirié*, in F. POIRIÉ, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 61-136; *Au-delà du souvenir. Leçon talmudique*, in J. HALPÉRIN & G. LEVITTE (eds.), *Mémoire et histoire: données et débats*, Paris, Denoël, 1986, p. 159-175; *La vocation de l'autre (entretien avec Emmanuel Hirsch, 1988)*, in E. HIRSCH (ed.), *Racismes. L'autre et son visage*, Paris, Cerf, 1988, p. 89-102; *La Bible et les Grecs*, in *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 155-157; *Entretien (propos recueillis par L. Adert et J.-C. Aeschlimann)*, in J.-C. AESCHLIMANN (ed.), *Répondre d'autrui*, Boudry-Neuchâtel, La Baconnière, 1989, p. 9-16; *De l'oblitération. Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno*, Paris, La Différence, 1990; *L'autre, utopie et justice (entretien avec J.M & J.R. de la revue Autrement, 1988)*, in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1990, p. 253-264; *Emmanuel Levinas. Gespräch mit F. Rötzer*, in F. RÖTZER, (ed.), *Französische Philosophen im Gespräch*, München, Klaus Boer, 1987, p. 89-100; *Au nom d'autrui (entretien avec Luc Ferry, Raphaël Hadas-Lebel & Sylviane Pasquier)*, in *L'Express*, 1990, 13 juillet, 60-66; *La proximité de l'autre (entretien avec Anne-Catherine*

een korte allusie. Er is echter een belangrijke uitzondering: de Talmoedcommentaar *Aan gene zijde van de herinnering*.

De roman van Grossman over de beslissende slag bij Stalingrad werd pas in 1980 voor het eerst in het Russisch en het Frans gepubliceerd door de uitgeverij *L'Âge d'homme* in Lausanne⁵. Grossman had begin de jaren zestig, tijdens het post-Stalin tijdperk, op een enigszins naïeve wijze het manuscript ter publicatie aangeboden. Maar ook onder het regime van Chroetsjov ontbrak de vermeende openheid om het stalinisme openlijk te bekritisieren en te vergelijken met het nazisme. Voorheen hadden de Russische autoriteiten Boris Pasternak gearresteerd na de publicatie van *Dokter Zjivago*. Pasternak mocht de Nobelprijs ontvangen⁶. Om herhaling van dit scenario te vermijden, werd nu niet de auteur gearresteerd, maar werden het manuscript, de kopieën en zelfs de carbonblaadjes vernietigd. Toch kende de tekst – een *aemulatio* van Tolstoi's *Oorlog en Vrede*⁷ – een ondergronds bestaan tot de publicatie in Zwitserland. In 1987 zei Levinas in het fameuze interview met Poirié: “Het grote boek dat een diepe indruk op mij heeft gemaakt, is het boek van Vasili Grossman, *Leven en Lot*, vertaald uit het Russisch en dat ik gelezen heb in het Russisch”⁸.

Het hoofdwerk van Levinas, *Totalité et Infini*, en de roman van Grossman werden allebei geschreven begin de jaren zestig⁹, tijdens de nucleaire hitte van de Koude Oorlog en 15 jaar na de Tweede Wereldbrand. Oorlogsliteratuur dus. In de titels van beide werken verwijst één woord naar het totalitaire geweld en het

Benchelah, 1986), in *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, p. 108-119; *Entretien préparatoire avec Emmanuel Levinas sur l'argent, l'épargne et le prêt (le 10 avril 1986 à Paris)*, in R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven, Peeters, 1997, p. 31-67.

⁵ J. GARRARD & C. GARRARD, *The Life and Fate of Vasily Grossman*, South Yorkshire, Pen & Sword, 2012.

⁶ A. PRINS, *Nawoord*, in B. PASTERNAK, *Dokter Zjivago*. Vertaald door A. PRINS, Amsterdam, Van Oorschot, 2016, p. 677-685.

⁷ C. EMERSON, *War and Peace. Life and Fate*, in *Common Knowledge* 18 (2012) nr. 2, 348-354.

⁸ E. LEVINAS, *Entretiens Emmanuel Levinas François Poirié*, p. 133 (eigen vertaling).

⁹ Wat de schaarse secundaire literatuur betreft in verband met een vergelijking van beide auteurs, kan verwezen worden naar J. ROLLAND, *Vassili Grossman*, in *Etudes* 370 (1989) nr. 6, 777-790; M. MORGAN, *Discovering Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 en ID., *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; R. BURGGRAEVE, *Levinas over de kleine goedheid*, in J. EYNIKEL & A. DEPUYDT (eds.), *De kleine goedheid. Over spiritualiteit en vrijwilligerswerk* (Spes cahier, 8), 2007, p. 9-10; ID., *Ik geloof niet in het Goede. Ik geloof in goedheid. Of hoe Levinas in zijn sociaal-ethische denken een plaats geeft aan Grossman*, in *Mededelingen van de Levinas Studiekering* 21 (2016) 2-50; ID., *Invincible Goodness. Levinas on Socio-political Responsibility, its Hither Side and Beyond*, in *Dialogue with Vasily Grossman*, in *Budhi: A Journal of Ideas and Culture* 24 (2020) nr. 3, 1-96; ID., *Geen toekomst zonder kleine goedheid. Naar genereus samenleven in verantwoordelijkheid vanuit Emmanuel Levinas*, Antwerpen, Halewijn, 2020; L. ANCKAERT, a.c.

blinde noodlot; een ander naar de oneindige verantwoordelijkheid en de ontombare levensvrijheid. Onder elkaar geplaatst vormen ze een perfect chiasme dat niet alleen hun verwantschap, maar ook hun tegenstelling uitdrukt. Bij Grossman is het leven tegengesteld aan het blinde lot en de verstikkende dreiging van het socio-politieke systeem. Bij Levinas kunnen de oneindige verantwoordelijkheid en ethische goedheid betrokken worden op het socio-politieke systeem.

Drie thema's komen aan bod. De ambivalente verhouding tussen de kleine goedheid en de structurele rechtvaardigheid is op verschillende wijze aanwezig bij beide auteurs. Levinas leest Grossman niet alleen als illustratie of bevestiging van zijn ideeën, maar hij ontwikkelt ook een speculatieve geste waarmee hij Grossmans intuïties verandert in hun radicaliteit om hen te integreren in zijn reeds uitgewerkte socio-politieke ethische denken. De kleine goedheid wordt gezien als bron en correctie van de noodzakelijke systemen.

Op een dieper niveau spreken zowel Grossman als Levinas over 'het mysterie van de menselijke ziel'. Er bestaat een onbewuste congenialiteit, gevoed door de ervaringen van geweld en goedheid. Deze merkwaardige verwantschap verschijnt in een Talmoedcommentaar van Levinas, uitgesproken in 1971, vóór zijn lectuur van Grossman.

Maar er bestaat ook een onoverbrugbare kloof. Het individuele protest tegen het geweld van de samenleving – in een wereld die geen plaats meer is en in een tijdperk van de wolfshond – vindt bij Grossman zijn immanente bron in de onverwoestbare kracht van het menselijke leven. Bij Levinas is het menselijke leven opengeboren door de transcendentie van enkele oude en heilige woorden.

DE KLEINE GOEDHEID EN DE MAATSCHAPPELIJKE SYSTEMEN

Wanneer Levinas verwijst naar Grossman, betreft het meestal de persoon van Ikonnikov, de incarnatie van de kleine goedheid¹⁰. Tijdens een ideologische discussie treedt Ikonnikov-Morzej naar voren, "een heilige dwaas en godzoeker" (LL, 320), zoals er vele rondlopen in de Russische literatuur. Ikonnikov heeft de kleine goedheid radicaal in zijn leven ingeschreven. Hij weigert elke vorm van medeplichtigheid. Daarnaast schreef hij op "een paar smoezelige blaadjes beschreven papier" (LL, 302) een tractaat als "een erfenis zonder testament"¹¹.

¹⁰ Grossman heeft de kleine goedheid op verschillende wijzen beschreven: L. ANCKAERT, *De bliksemingslag van het kwaad en de goedheid zonder getuigen. Enkele joodse filosofen in gesprek met Vasili Grossman, Leven en Lot*, in G. VAN COILLIE, L. ANCKAERT & P. THOEN (eds), *Geweld herdacht. Voorbij oorlog en vrede*, Leuven, Acco, 2014, p. 47-62.

¹¹ R. CHAR, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, Gallimard, 1946.

De bescheiden weigering tot medeplichtigheid

Ikonnikov voorziet zijn eigen dood. Hij weet dat de bouwputten die hij moet helpen graven, bestemd zijn voor gaskamers en dat hij medeplichtig wordt aan het voorbereiden van de verschrikking. Resoluut weigert hij mee te werken. In het daaropvolgende gesprek met de priester Guardi, dat doet denken aan een inversie van de passage van de grootinquisiteur in *De gebroeders Karamazow* van Dostojewski¹², gaat hij in tegen de stelling dat iedereen meedoet en dat God het zal vergeven.

“Maar ik wil geen vergiffenis voor mijn zonden. U kunt niet zeggen: de schuldigen zijn degenen die je dwingen zo te handelen, je bent een slaaf, en je bent onschuldig omdat je niet vrij bent. Ik ben wel vrij! Ik bouw aan een *Vernichtungslager* en ik ben verantwoordelijk tegenover de mensen die vergast zullen worden. Ik kan ‘nee’ zeggen!... *Je dirai non, mio padre, je dirai non!*...

Guardi raakte met zijn hand het grijze hoofd van Ikonnikov aan. ‘*Donnez-moi votre main*’, zei hij. ‘Nu gaat de herder het hoogmoedige verloren schaap vermanen’, zei Tsjernetsov. Onwillekeurig knikte Mostovskoj instemmend.

Maar Guardi vermaande Ikonnikov niet. Hij bracht zijn vuile hand naar zijn lippen en kuste hem” (LL, 304).

Ikonnikov weigert zijn verantwoordelijkheid af te schuiven op een dodelijke bevelstructuur en komt op voor zijn eigen vrijheid. Deze vrijheid is de bron van de kleine goedheid die zich manifesteert als het kleine protest tegen het onvermijdelijke onrecht. De grootinquisiteur is erdoor tot stilte gebracht en Guardi kust Ikonnikov zoals de starets Zosima. Enkele hoofdstukken later is de brits van Ikonnikov, die blijkt terechtgesteld te zijn, leeg (LL, 320):

“Die oude heilige dwaas, de slappe deegsliert, zoals u hem noemde. Die is geëxecuteerd. Hij weigerde te werken aan de bouw van het vernietigingskamp. Keise kreeg bevel hem dood te schieten” (LL, 540).

Het geweld van de grote ideeën

De tekstfragmenten van Ikonnikov vormen het discussieonderwerp tussen de opgesloten bolsjewiek Mostovskoj en de verantwoordelijke SS-officier Liss. De kleine goedheid verschijnt als een kritiek op elke theorie en ideologie van het goede. Op een literair knappe wijze confronteert Grossman de kleine goedheid met de twee grote totalitaire visies op het goede, namelijk het communisme en het nazisme. Vertonen het fascistische rijk en de socialistische staat geen diepe gelijkenis? En is men niet overtuigd van het eigen gelijk? Handelt men niet steeds

¹² F.M. DOSTOJEWSKI, *De gebroeders Karamazow*. Vertaald door J. VAN DER ENG, Amsterdam, Van Oorschot, 1958, p. 305-328.

vanuit een visie op het grote goed?

“Maar zelfs Herodes vergoot geen bloed uit naam van het kwaad, maar uit naam van zijn eigen notie van het goede” (LL, 409).

Het ontluisterende inzicht dat het idee van het goede “wegzakt in het moeras van het leven” (LL, 410) laat bij Grossman elke waardering “voor preken van geloofsleiders en profeten, grote sociologen en volksleiders, ethica van filosofen” (LL, 410) wegsmelten.

De problematiek van het goede dat leidt tot totalitarisme, laat zich verwoorden vanuit Hannah Arendt. De joodse filosofe onderscheidt drie belangrijke aspecten van het menselijke bestaan¹³. Deze zijn verbonden met de *condition humaine*, de voorwaarden die het leven aan de mens stelt. De mens is een voortbrengsel van de natuur, is gesitueerd in een spatio-temporele omgeving en leeft samen met anderen. Hieraan beantwoordt het actieve leven drievoudig. Arbeidend houdt de mens zijn metabolisme in stand, door het werk produceert hij cultuur en in het handelen realiseert hij een politieke samenleving.

Het werk heeft een specifieke structuur. In het antieke Athene werden de vakman en de kunstenaar gewaardeerd als degenen die duurzame en unieke producten maakten. Het is een vorm van techniek waarbij men een ideaal voor ogen heeft dat men in de materialiteit wil realiseren. Daartoe heeft men nood aan bepaalde middelen. De middelen zijn extrinsiek aan het gestelde doel. De realisatie van een artefact had te maken met de nabootsing van een idee. Een *tupos* staat de kunstenaar voor ogen. Het concrete object is een afbeelding van een voorafbestaand voorbeeld, een model, een idee. Men kan dit een onto-typologische structuur noemen: een bepaald ideaal of *tupos* wordt gedrukt op de concrete dingen.

Het handelen heeft een andere structuur. Als interactie tussen mensen beoogt het handelen geen doel te bereiken dat buiten de interactie ligt, maar valt het doel met de interactie samen. Het politieke handelen is hiervan het belangrijkste voorbeeld voor de Grieken. De politiek gebeurt tussen de vrije burgers en bestaat in de discussie tussen de verschillende belangen. In de politiek verwerkelijkt men niet alleen zo goed mogelijk een doel waarbij alle middelen goed zijn, maar in de politiek, met name in de democratie, probeert men door gesprek het gemeenschappelijke goed of het *bonum commune* te realiseren. Als dusdanig is de politiek tegengesteld aan de onto-typologie van het werk.

Plato beschouwde de politiek als de realisatie van een pre-existent idee. Hij past de fundamentele structuur van het werk toe op een ander actieterrein van de mens, namelijk het handelen. Vanuit een gelijkaardige problematiek, aangebracht door Lacoue-Labarthe, schrijft Dirk De Schutter over Plato:

¹³ H. ARENDT, *Vita activa. De mens. Bestaan en bestemming*. Vertaald door C. HOUWAARD, Amsterdam, Boom, 1994.

“Het is Plato geweest, die als eerste in *De Staat* politiek uitlegt als een vorm van *poièsis* (= handelen zoals een ambachtsman). Hij bindt politiek aan een voorafgegeven idee, een paradigma, waarvan de imitatie of *mimèsis* de uitbouw van een goede staat verzekert. De filosofen zijn onvermijdelijk de beste regeerders, want zij zijn het best geschikt om een waar inzicht in de idee te verwerven. Plato bestrijdt de democratie, omdat ze aan discussie, aan de onbeslisbare pluraliteit van meningen en *doxai* blootstaat”¹⁴.

Wanneer de ideeën van de filosofen in de lijn van Plato vooraf bepalen hoe de politiek er moet uitzien, ontstaat een radicale vertekening van de politiek. Politiek bestaat dan in de technische realisatie van een bepaald ideaal. Dit is gebeurd in het communistische Rusland waar een niet-vervreemde maatschappij als doel de middelen bepaalde. Grossman schrijft:

“Ik heb de onwankelbare kracht gezien van het idee van het maatschappelijk welzijn dat in mijn land ontstond. Ik heb die kracht gezien in de periode van de algemene collectivisatie, en in 1937. Ik heb gezien hoe mensen werden uitgemoord in naam van een ideaal, even verheven en humaan als dat van het christendom. Ik heb gezien hoe hele dorpen de hongerdood stierven, ik heb boerenkinderen zien doodgaan in de sneeuw van Siberië, ik heb treinen naar Siberië zien rijden met honderden, duizenden mannen en vrouwen uit Moskou, Leningrad en alle steden in Rusland, mensen die tot vijanden waren verklaard van het grote, lichtende idee van het maatschappelijk welzijn. Dat idee was groots en verheven, en toch heeft het mensen meedogenloos vermoord, levens verwoest, vrouwen van hun mannen weggerukt en kinderen van hun vaders” (LL, 410-411).

Wanneer het handelen als werk wordt begrepen, ontstaat de paradox dat het opgelegde ideaal moordend werkt. Filmliedhebbers kunnen hierbij denken aan de indrukwekkende scène uit *Dokter Zjivago* waarin een denderende, met rode vlag en wimpel versierde trein, rechtlijnig en genadeloos op het doel afstoomt¹⁵. De dominantie van het vermeende ideaal vernietigt alles wat op de weg ligt zonder wissel op de concrete menselijkheid.

De stille kracht van de kleine goedheid

Tegenover de inslag van het kwaad die de geschiedenis van binnenuit laat exploderen, is er de stille kracht van de kleine goedheid. Grossman maakt een

¹⁴ D. DE SCHUTTER, *Philippe Lacoue-Labarthe over het verdwijnen van de politiek*, in R. DEVOS & L. VANMARCKE (eds), *De marges van de macht. Filosofie en politiek in Frankrijk 1981-1995*, Leuven, Universitaire Pers, 1995, p. 186. Een gelijkaardige negatieve evaluatie van Plato's politieke filosofie vindt men bij K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, London-New York, Routledge, 2003.

¹⁵ Zie <https://www.youtube.com/watch?v=XsjzY0IGLdw>.

duidelijk onderscheid tussen het goede (*dobro*) en de kleine goedheid (*dobrota*). Hij gelooft enkel in de goedheid die op de concrete mens is gericht. De kleine goedheid is de bejegening van de ander, los van elk systeem en concept van het goede. Tegenover de vernietigende kracht van de historische ideologieën, die gegrond is in het ideaal van het grote goede, beschrijft Ikonnikov de kleine ‘goedheid zonder getuigen’:

“Ja, naast het goede, dat groots en dreigend is, bestaat de alledaagse menselijke goedheid. De goedheid van een oude vrouw die een krijgsgevangene een stuk brood brengt, de goedheid van een soldaat die een gewonde vijand uit zijn veldfles laat drinken, de goedheid van de jeugd die medelijden toont met de ouderdom, de goedheid van een boer die een oude Jood op zijn hooizolder verstoppt. De goedheid van bewakers die hun eigen vrijheid riskeren om brieven van krijgsgevangenen en gewone gevangenen door te geven, niet aan hun gelijkgezinde kameraden maar aan hun moeders en vrouwen” (LL, 411-412).

“De persoonlijke goedheid van de ene mens tegenover de andere is een goedheid zonder getuigen, onbeduidend en gedachteloos. We zouden het zinloze goedheid kunnen noemen. Goedheid los van het goede in religieuze of maatschappelijke zin” (LL, 412).

LEVINAS EN GROSSMAN

Het is duidelijk dat Grossman niet gelooft in enige vorm van georganiseerde goedheid en rechtvaardigheid. Alle instituties zijn gebaseerd op de soms grootse en briljante ideeën van het goede, maar ze dragen in zich de kiem van het kwaad. In werkelijkheid zijn ze onmenselijk en monstrueus. Levinas is sterk onder de indruk van dit begrip van kleine goedheid en vindt er een uitdaging in voor zijn eigen denken. Maar hij heeft een verschillende visie op structurele rechtvaardigheid.

Grondlijnen van de sociale ethiek van Levinas

Het is niet onmogelijk de sociale ethiek van Levinas schematisch samen te vatten¹⁶. Het uitgangspunt van de filosofie van Levinas is het trauma: “Dat begint waarschijnlijk met traumatiserende ervaringen die te denken geven”¹⁷.

¹⁶ Bv. R. BURGGRAEVE, *Het gelaat van de bevrijding. Een heilsdenken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Tielt, Lannoo, 1986; ID., *De vreemde ander wekt mij tot verantwoordelijkheid. Een filosofische lezing van het verhaal van de barmhartige Samaritaan (in het spoor van Fratelli tutti)*, in *Collationes* 51 (2021) nr. 4, 437-450 en L. ANCKAERT, *Emmanuel Levinas en de ambiguïteit van de politiek*, in C. BOUTELIGIER & T. SLOOTWEG (eds), *Rechtvaardigheid, persoon en creativiteit*, Oud-Turnhout, Gompel-Svacina, 2020, p. 285-306.

¹⁷ E. LEVINAS, *Ethisch en oneindig*, in F. POIRIÉ & P. NEMO, *Emmanuel Levinas aan het woord. Elf*

Het onmenselijke en anonieme geweld van het zijn manifesteert zich als *Il y a* in ervaringen als oorlog, breuken, scheidingen, onderdrukking. De mens gaat erin ten onder.

Tegenover deze dreiging zet de mens zich af. Hij komt op voor zijn identiteit. Hij laat zich niet op flessen trekken. De mens plooit zich in zijn interioriteit op zichzelf terug. Hierdoor ontstaat er een zekere onkwetsbaarheid tegenover het *Il y a*. In de zelfbetrokkenheid of verantwoordelijkheid in de eerste persoon, torst de mens de last van het eigen bestaan en kan hij zich ontplooien als zelfstandig, genietend en actief wezen.

Maar de mens wordt geappelleerd door het gelaat van de ander dat hem toeschreeuwt niet te doden, maar vooral levenskansen aan te reiken. Deze verantwoordelijkheid in de tweede persoon vormt het hart van de ethiek van Levinas. Het is een oneindige verantwoordelijkheid waarin de concrete ander centraal staat, niet het systeem of de ideeën. Het volgende citaat plaatst de andere mens centraal en staat dicht bij de kleine goedheid van Grossman:

“Het goede ontstaat enkel en alleen door het feit zelf dat in de ontmoeting de andere telt boven al de rest. De relatie waar het ik het jij ontmoet, is de plaats en de originele context van het ethische gebeuren. Het ethische feit is niets verschuldigd aan waarden, maar het zijn de waarden die alles verschuldigd zijn aan het ethische feit. Het concrete van het goede is de waarde van de andere mens”¹⁸.

De ethische verantwoordelijkheid is echter niet de exclusieve ontmoeting tussen twee mensen die eventueel kunnen verdrinken in het appèl van elkaars smekende en dwingende ogen. De aanwezigheid van vele anderen, de derden, breekt dit open.

“De derde – steeds aanwezig – bevrijdt van de psychologische ramp van de insulaire verbinding waarin de ene enkel bestaat door de andere, hij doorbreekt de dronkenschap van een zuiver wederzijdse bevrediging, van de verzadiging en van elke voldaanheid. Door een opening te brengen naar het idee van een aan gene zijde, door de illusie te doorbreken van de naaste als spiegel en gelijke, eist de derde zich te ontdoen van de beelden van het ene, van de volheid en van het uiteindelijk vervulde leven”¹⁹.

De derde is de andere naast de andere die mij appelleert. Levinas duidt de afwezige, verwijderde anderen aan als *de derden*. Hij verwijst naar de derde grammaticale persoonsvorm: hij of zij, zowel in het enkelvoud als het meervoud (illeïteit).

De uitdrukking *le tiers* heeft verschillende betekenissen. Kwantitatief duidt

gesprekken, Kapellen, Pelckmans, 2006, p. 127.

¹⁸ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 225 (eigen vertaling).

¹⁹ C. CHALIER, *Les matriarches. Sarah, Rebecca, Rachel et Léa*, Paris, Cerf, 2000, p. 33 (eigen vertaling).

de term alle mensen aan die buiten de eigen leefwereld vallen, maar onzichtbaar aanwezig zijn. Het zijn de mensen die ruimtelijk verwijderd zijn, maar zich in de werkelijkheid opdringen. Kwalitatief omvat de term de anderen die men niet graag toelaat in de eigen leefwereld. Daarnaast zijn de derden ook degenen die afwezig zijn in de tijd, de vierde generatie. Hans Jonas heeft deze verantwoordelijkheid ten opzichte van de toekomstige generaties uitgewerkt²⁰.

Met de derden bestaat er geen persoonlijke verhouding. Ze kunnen hoogstens een object van aandacht worden. In die zin zijn ze representant van een wereld van mogelijke actie²¹. Hoewel de derden niet in staat zijn een beroep te doen op de verantwoordelijkheid, zijn ze toch een object van verantwoordelijkheid.

Omwille van de vele derden moet de verantwoordelijkheid op een structurele wijze worden georganiseerd. Het sociale handelingsveld en volgens Levinas ook de juridische en politieke wereld, zijn het noodzakelijke resultaat van de verschijning van de vele derden die vragen om een rechtvaardige behandeling²². De radicale verantwoordelijkheid voor de ene ander wordt beperkt door de verschijning van de derden die ook hun rechten hebben. Het potentiële conflict tussen de rechten van de tweede ander en de derde anderen vraagt om de bemiddeling van een min of meer rechtvaardig systeem. De rechtvaardigheid vereist dat aan de noden van de verschillende anderen op een gelijk(waardig)e en billijke manier tegemoet wordt gekomen. De verantwoordelijkheid ondergaat hierdoor een grondige mutatie. In plaats van aandacht te hebben voor de uniciteit van de ander, moet de verantwoordelijkheid de verschillende anderen vergelijken om zo tot een

²⁰ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 2003.

²¹ Vooral F. Rosenzweig heeft dit aangetoond: *De ster van de verlossing*. Vertaald door A.P.J. VAN LIGTEN, Delft-Meppel, Eburon-Skandalon, 2000, p. 255-256: “De naaste is representant... De liefde is vertegenwoordigend gericht op degene die telkens voor haar in het vluchtige ogenblik van haar tegenwoordigheid de naaste is; zo is ze in waarheid gericht op het totaal van allen – mensen en dingen –, die ooit voor haar deze plaats van het haar naaste maar in kunnen nemen; zo is ze uiteindelijk gericht op alles, op de wereld”.

²² De politieke visie van Levinas moet genuanceerd worden begrepen. Enerzijds kan de politiek begrepen worden als de maatschappelijke orde die institutioneel gestalte geeft aan de verantwoordelijkheid. We hanteren dit begrip van politiek in het artikel. Anderzijds is politiek een vorm van onmenselijk geweld. In het *Voorwoord* op *Totaliteit en Oneindigheid*. Vertaald door T. DE BOER & C. BREMMERS, Amsterdam, Boom, 2012, p. 11 verbindt Levinas de oorlog met de politiek: “De kunst van de oorlog te voorzien en met alle middelen te winnen – de politiek – geldt dan ook als de ware uitoefening van de rede”. De oorlog is echter niet alleen verbonden met een vorm van rationaliteit waarbinnen de mens voor zijn medemens een wolf is. De oorlog verschijnt daarenboven “als de zuivere ervaring van het zuivere zijn”. Levinas alludeert expliciet naar de Griekse wijsgeer Heraclitus volgens wiens woorden de oorlog de vader van alle dingen is. Uiteraard speelt Heideggers tekst *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953 duidelijk mee op de achtergrond. Tegenover deze oorlog, verbonden met de ontologie, plaatst Levinas de eschatologie die een relatie tot stand brengt met “het zijn aan gene zijde van de totaliteit of de geschiedenis” (*Ibid.*, p. 13).

rechtvaardige en billijke verantwoordelijkheid te komen. Een lang citaat uit een van de latere interviews verduidelijkt de problematiek:

“Maar de rechtsorde van de jegens elkaar verantwoordelijke individuen ontstaat niet teneinde tussen het ik en z’n ander weer een wederkerigheid tot stand te brengen, hij ontstaat vanuit de daadwerkelijkheid van de derde die, naast degene die voor mij een ander is, ‘nog een andere’ voor mij is. Precies als verantwoordelijk jegens de ander én de derde kan het ik niet onverschillig blijven voor hun interacties en kan het zich in de menslievendheid voor de ene niet losmaken van zijn liefde voor de ander. Het ik kan niet blijven vasthouden aan ieders onvergelykelijke uniciteit. ... Dit is de tijd van de onvermijdelijke rechtspleging, waar de menslievendheid zelf toch aanspraak op maakt. Tijd voor rechtspleging, voor vergelijking van de onvergelykelijken die zich laten ‘samenbrengen’ in soorten mensen en in het mensengeslacht. Tijd ook voor instellingen met bevoegdheid tot oordelen, tijd voor Staten waarbinnen de instellingen geconsolideerd worden, tijd voor de algemeen geldende Wet die altijd *dura lex* is, tijd voor gelijkgerechtigde burgers”²³.

De herijking van de kleine goedheid door Levinas

De aanwezigheid van de vele derden breekt de verantwoordelijkheidsrelatie open tot sociale rechtvaardigheid. De paradox en de tragedie van de georganiseerde solidariteit bestaan er echter in dat iedereen als gelijke wordt beschouwd. De billijkheid vraagt om iedereen gelijk te behandelen. Elk systeem miskent hierdoor het concrete gelaat van de unieke ander. Het systeem dat de rechtvaardigheid wil instellen voor de velen, wordt er onmenselijk door.

Tegenover Grossman die de kleine goedheid plaatste tegenover de grote ideeën van goedheid, ziet Levinas de kleine goedheid als een zachte, maar noodzakelijke kritiek en correctie van de georganiseerde rechtvaardigheid. De kleine goedheid heeft aandacht voor de individuele tranen van wie zich voor de loketten van de bureaucratie bevindt. De onmenselijke of totaliserende aspecten van het systeem worden voortdurend in vraag gesteld door de kleine goedheid. Hierdoor moet elk systeem voortdurend worden gecorrigeerd. Levinas is zich bewust van de noodzaak de verantwoordelijkheid in een gedeelde wereld met velen te organiseren. De verantwoordelijkheid voor de velen speelt zich af in een wereld van geweld, macht, geld en corruptie. Daarom moet het systeem dat noodzakelijk is om de goedheid te organiseren, voortdurend onder kritiek worden geplaatst. Dit gebeurt in de kleine goedheid. Omdat elk systeem voorbijgaat aan

²³ E. LEVINAS, *De ander, utopie en gerechtigheid*, in Id., *Tussen ons. Essays over het denken-aan-de-ander*. Vertaald door A. KALSHOVEN, Baarn, Ambo, 1994, 295-306, p. 301.

het concrete gelaat van de singuliere ander, moet het steeds in vraag worden gesteld en gecorrigeerd:

“Recht dat altijd vervolmaking behoeft tegen zijn eigen harde uitspraken in. Misschien is dit wel het echt uitnemende van de democratie; het fundamenteel liberale strookt met de niet aflatende wroeging van de rechtsbedeling: wetgeving die nooit af is, die steeds moet worden bijgewerkt, wetgeving die open blijft staan voor het betere. Zij getuigt van een ethische uitnemendheid, en van haar oorsprong in de goedheid waar zij evenwel van verwijderd geraakt”²⁴.

Grossman en Levinas geven een gelijkaardige beschrijving van het concrete ethische engagement. Voor Grossman vormt de kleine goedheid een radicale kritiek op het fatale geweld van de totalitaire systemen. Voor Levinas is de kleine goedheid de wortel en bron van de socio-politieke rechtvaardigheid die paradoxaler wijze door haar vergelijkende en berekenende werking steeds deze oorspronkelijke goedheid doorbreekt. Daarom is de kleine goedheid een kritiek en correctie van de onpersoonlijkheid van het systeem dat de rechtvaardigheid probeert te realiseren maar voorbijziet aan de onzichtbare tranen van de concrete mens.

DE KLEINE GOEDHEID EN HET MYSTERIE VAN DE ZIEL

Het eerste deel van de discussie was thematisch. Tijdens de lectuur van *Leven en lot* werd Levinas gefascineerd door het begrip kleine goedheid en begreep het als een uitdaging voor zijn eigen ethische denken. Volgens Grossman blijven vrijheid en goedheid mogelijk in een onmenselijke wereld van geweld. Voor Levinas is de kleine goedheid een zachte maar noodzakelijke kritiek en correctie van de georganiseerde rechtvaardigheid.

Vanuit hun verwantschap en verschil kan men een diepere laag van congenialiteit ontdekken. Beide auteurs verbinden, onafhankelijk van elkaar, de concrete ethische betrokkenheid tussen mensen met het mysterie van de ziel.

Grossman en het mysterie van de ziel

Grossman beschrijft de kleine goedheid niet alleen vanuit het nagelaten testament van Ikonnikov. Een sterke passage vinden we in de lotgevallen van Sofja Osipovna, een kinderloze kinderarts. Het is merkwaardig dat Levinas hier niet naar verwijst. Volgens Grossman vormt de kleine goedheid het mysterie van de ziel:

“De onmacht van de zinloze goedheid is het geheim van haar onsterfelijkheid.

²⁴ *Ibid.*, p. 302.

De blinde en stomme liefde is de zin van de mens. En is onoverwinnelijk. Hoe dommer, hoe zinlozer en hoe hulpelozer ze is, hoe grootser ze is. Het kwaad is machteloos tegenover haar! Profeten, geloofsleiders, hervormers, voorgangers en volksleiders staan machteloos tegenover haar. De blinde en stomme liefde is de zin van de mens” (LL, 414).

En deze kleine goedheid is onverwoestbaar, zelfs in de diepste duisternis:

“Maar hoe verder de duisternis van het fascisme zich voor mij ontvouwde, hoe helderder ik zag dat het humane onuitroeibaar voortleeft in mensen op de rand van een bloedige kuil, bij de ingang van een gaskamer” (LL, 414).

Sofja Osipovna staat op drempel van de gaskamer, op de rand van de afgrond. De goedheid gebeurt tussen mensen en wordt niet geboekstaafd in de annalen van de geschiedenis. Ze ontspringt aan het geheim van de ziel en bevindt zich ook in de cryptische speleologie van de *anus mundi*²⁵.

“Het is het geheim van de ziel, dat de ziel, zelfs als ze daar vurig naar verlangt, aan niemand kan prijsgeven. Een mens neemt het gevoel van zijn leven met zich mee, zonder het ooit met iemand gedeeld te hebben. Het wonder van een afzonderlijk, uniek individu, in wiens bewustzijn en onderbewustzijn al het goede en slechte, al het grappige, lieve, beschamende, meelijwekkende, bedeesde, tedere, angstige en verbaasde is verzameld dat hij van zijn kinderjaren tot op hoge leeftijd heeft gevoeld, ligt besloten in dat sprakeloze, geheime en eenzame gevoel van een uniek leven” (LL, 552).

Een andere vrouw, Debora, getuigt van dit onsterfelijke geheim:

“Naast haar liep de vrouw van de bankwerker; in haar armen hield ze haar verzwakte baby met zijn te grote hoofd, die goedhartig en peinzend om zich heen keek. Die vrouw, Debora, had op een nacht in de wagon een handje suiker voor haar kind gestolen van een andere vrouw... En nu liep Debora daar, in gedachten verzonken, met haar kind in haar armen. En het kind, dat dag en nacht had geschreeuwd, was stil. De treurige donkere ogen van de vrouw maakten dat je niet zag hoe lelijk haar vuile gezicht met de bleke, slappe lippen was. De Moeder Gods, dacht Sofja Osipovna” (LL, 554).

Levinas en het mysterie van de menselijke psychè

Levinas publiceerde een Talmoedcommentaar met als provocerende titel *Et Dieu créa la femme*²⁶. Niet de onthullende scènes van de zorgeloze Juliette (Brigitte

²⁵ W. KIELAR, *Anus Mundi – Gevangene Nummer 290 overleefde vijf jaar Auschwitz*, Alphen aan den Rijn, A.W. Sijthoff, 1980.

²⁶ E. LEVINAS, *Et Dieu créa la femme*, in J. HALPÉRIN & G. LEVITTE (eds), *L'autre dans la conscience*

Bardot) uit de gelijknamige film die in Saint-Tropez mannen en minnaars het hoofd op hol bracht door de vloeiende rondingen van het vermeende vrouwelijke geheim, maar de hardnekkige toeleg op het weerbarstige karakter van het hoekige en vierkante kwadraatschrift van de Talmoed opent de ruimte voor een reflectie op het geheim van de ziel.

In het Hebreeuwse woord dat de schepping aanduidt, *vayyitzer*, staat schijnbaar een schrijffout (Gn 2,7). Het woord is met een dubbele *iod* geschreven. Waarom? De peripetieën van de orthografische problematiek in *vayyitzer* zijn een spoor naar het mysterie van de ziel. Waarom staat er een dubbele *iod* ingeschreven in de schepping van de mens? Bij de schepping van het dier staat er een enkele *iod*. Waarom? Levinas struikelt over dit detail en zoekt verwoed naar een betekenis. Op een bepaald moment leest hij de dubbele *iod* als twee gezichten. Spontaan kan men denken aan het paradijsverhaal in Genesis. De dubbele *iod* kan dan de naar elkaar toegewende gezichten en de erotische aantrekking van twee mensen aanduiden. Met Talmoedische grilligheid en voortvarendheid verbindt Levinas de problematiek echter met psalm 139,5: “Van achter, van voren hebt gij mij omklemd, hebt ge op mij uw handpalm gelegd”. De mens heeft twee gezichten waardoor hij zowel van voren als van achteren kan worden gezien. Met slechts één gezicht heeft de mens een achterhoofd dat verborgen blijft en waarin hij duistere gedachten kan koesteren. Met twee gezichten is alles echter zichtbaar. De blik van de Oneindige doorgrondt de mens in alle richtingen, in het leven en de dood. Er is geen toevluchtsoord of verborgen plaats meer. Het dubbele gezicht drukt uit dat de mens niet kan ontsnappen aan de blik van de Oneindige. Wel blijft deze singuliere transparantie onzichtbaar in de ogen van de medemens. Levinas noemt dit *le mystère de la psyché humaine*. ‘Twee gezichten’ betekent het einde van het persoonlijke eigenbelang. Overal en altijd is er het aanschijn van de Oneindige die voorafgaat aan mijn visie. Mijn bestaan ligt ingebed in een ‘on-eindig-heid’.

Deze blik is echter geen ongeluk, maar een unieke uitverkiezing en een handpalm van bescherming. De oneindigheid, die het eindige doorziet, verwijst naar de andere mens wiens gelaat oproept tot een nieuwe verantwoordelijkheid. Onder de blik zonder slaap van God is men drager van een ander subject. Het gedragen worden door de aanblik en de handpalm betekent de opgave de ander te dragen en te koesteren. Het mysterieuze gezien worden door God is een verantwoordelijkheid voor de ander. Het zichtbaar worden is een ethische uitverkiezing. De naakte existentie in de ogen van God – waarbij de gehele huid

juive. Le sacré et le peuple. Données et débats, Paris, PUF, 1973, p. 173-187. Een uitvoerige bespreking is te vinden in L. ANCKAERT, *L'Être entre les lettres. Creation and Passivity in 'And God Created Woman'*, in B. HOFMEYR (ed.), *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*, Springer, s.l., 2009, p. 143-154.

zichtbaar wordt en er geen verborgenheid meer kan bestaan – is de plaats waar de unieke verantwoordelijkheid voor de ander zich inschrijft. Deze kleine goedheid – die de ander draagt – wordt extreem verwoord in de gaskamer waar de kinderloze Sofja de spirituele moeder wordt van het reeds gestikte weeskind David.

“Sofja Osipovna Levinton voelde het lichaam van de jongen in elkaar zakken in haar armen. Hij was opnieuw sneller dan zij. In mijnschachten vallen de gasverklidders, vogels of muizen, met hun kleine lijfjes meteen dood als de lucht vergiftigd geraakt. De jongen met zijn tengere vogellichaam was eerder gestorven dan zij. Ik ben moeder geworden, dacht ze. Dat was haar laatste gedachte” (LL, 564).

GOEDHEID ZONDER HOOP EN HOOP ZONDER BELOFTE

In de vorige sectie heb ik gewezen op een mogelijke congenialiteit tussen Grossman en Levinas. Beide hebben in de zestiger jaren, zonder weet van elkaar, gereflecteerd op het mysterie van de ziel. Voor Grossman toont zich dit in de kleine goedheid als het vrouwelijke dragen; voor Levinas in de uitverkiezing tot verantwoordelijkheid. Het mysterie toont zich als de confrontatie (lett. het toewenden van de *frons* of het gelaat) met het lijden en de dood van de ander als bron van een goedheid zonder getuigen. Maar het verschil is groot. Goedheid zonder hoop bij Grossman versus hoop zonder belofte bij Levinas. Dit wordt duidelijk in Grossmans interpretatie van de Sixtijnse Madonna en Levinas' interpretatie van de *rachamim*.

Grossman en de Sixtijnse Madonna

In 1955 schreef Grossman een schitterende tekst over de Sixtijnse Madonna²⁷. Het schilderij van Rafaël was door paus Sixtus aan de stad Dresden geschonken. Het werd door het Rode Leger gestolen uit de *Gemäldegalerie* en in Moskou tien jaar achter slot en grendel bewaard. Vooraleer de roofkunst werd teruggegeven aan Dresden, werd het schilderij in mei 1955 tentoongesteld in het *Poesjkin Museum*. Op de koude ochtend van 30 mei liep Grossman langs de politiecordons die toezicht hielden op de duizendkoppige menigte die de schilderijen van de oude meesters wilde zien. Op de tweede verdieping stond hij oog in oog met het absolute meesterwerk.

“Bij de eerste blik op het schilderij wist ik meteen dat het allereerst onsterfelijk was. Ik begreep dat ik het loodzware woord ‘onsterfelijkheid’

²⁷ V. GROSSMAN, *De Sixtijnse Madonna*, in ID., *Een klein leven*. Vertaald door F. SLOFSTRA, Amsterdam, Balans, p. 164-174.

tot dan toe lichtzinnig had gebruikt”²⁸.

Als toeschouwer werd Grossman getroffen door de onsterfelijkheid van het paneel:

“De kracht en de reden voor de schoonheid van de Madonna is dat het lichaam en het gezicht van de jonge vrouw haar ziel tonen. In die aanschouwelijk gemaakte moederziel schuilt iets onvatbaars voor het menselijk bewustzijn. Elkeen die naar haar kijkt, ziet haar menselijkheid. Ze is het beeld van de moederlijke ziel”²⁹.

De Madonna is volledig menselijk, zonder enig goddelijk aspect. Ook het kind heeft een eigen luciditeit. De toeschouwer kan het lot van het kind vermoeden in de droevige en ernstige blik van zijn gelaat, omhooggericht en in zichzelf gekeerd. Moeder en kind voelen hun eigen Golgotha aan. Ze kunnen worden herkend in de hel van Treblinka.

“Zo waren de moeders en kinderen in Treblinka, dit was de staat van hun ziel wanneer ze de witte muren van de gaskamer zagen tegen de donkergroene achtergrond van de dennenbomen. Hoe vaak heb ik vergeefs geprobeerd door de nevel de mensen te onderscheiden die uit de treinen stapten. Soms leken hun gezichten vertrokken door grenzeloze ontzetting, en loste alles op in een verschrikkelijke schreeuw. Soms tekende zich matte, starre onverschilligheid af op hun gezichten, door de wanhoop en de fysieke uitputting. Soms stapten ze uit de trein en liepen ze naar de gaskamer met de onbezorgde glimlach van de waanzin. Nu pas zag ik die gezichten werkelijk; Rafaël heeft ze vier eeuwen geleden geschilderd. Zo gaat een mens zijn lot tegemoet.

De kracht van het leven, de kracht van het menselijke in de mens, is groots, en zelfs het machtigste, meest volmaakte geweld kan die kracht niet onderwerpen, alleen doden”³⁰.

Grossman begrijpt de ziel van de Madonna op een compleet atheïstische wijze. Hij beschouwt het menselijke leven en de vrijheid als de enige vindplaats van menselijkheid. En deze menselijkheid heeft een eeuwige waarde en biedt weerstand aan de onmenselijkheid. Leven en Lot. De Madonna draagt het kind echter zonder hoop. Vrouwelijke draagkracht tegen beter weten in. Zoals de moeders die in Birkenau, in de schaduw van de gaskamers, hun kinderen met houtskool op de kale muren leerden lezen en schrijven. Kleine en zinloze goedheid houdt de menselijkheid recht.

²⁸ *Ibid.*, p. 164.

²⁹ *Ibid.*, p. 165-166.

³⁰ *Ibid.*, p. 169-170.

Levinas en de barmhartigheid

Grossman gelooft in de kleine goedheid als onverwoestbare levenskracht tegenover het fatum van het lot. Zonder hoop. Hij schijnt geen aandacht te hebben voor de iconische engeltjes onderaan het schilderij van Rafaël. Levinas daarentegen wordt gedreven door een hoop zonder belofte. Het is de intuïtie van Levinas dat het geheim van de menselijke ziel gedragen wordt door de alteriteit van de transcendentie. Het menselijke geheim ligt ingebed in het Oneindige. Bij Grossman daarentegen leeft de mens in een wanhopige wereld waarin hij de menselijkheid enkel kan bewaren door het beleven van de kleine goedheid. Maar de kinderloze kinderarts Sofja Osipovna draagt een dood kind.

In de Talmoedische lezing *Aan gene zijde van de herinnering* stelt Levinas dat de mythische oorlog van Gog en Magog misschien begonnen is in de eeuw van de Shoah³¹. In zijn commentaar verbindt hij de kleine goedheid van Grossman expliciet met twee Hebreeuwse woorden: *ahavat* en *rachamim*.

Het eerste woord van verschil is de *ahavat Israel*, de liefde voor Israël, de hoop die ontsnapt aan de afgrond van de wanhoop. Uiteraard bedoelt hij niet het concrete land Israël, maar het messiaanse verlangen naar een land dat vrij is van politieke onderdrukking³².

“De *ahavat* Israël is de oorspronkelijke tederheid voor de ander, het medelijden en de betrokkenheid waarin het goede zomaar ontstaat. Dit klinkt mee in het onnoemlijke lijden waarin de ultieme hoop zich profileert in een wereld van niet-nagekomen beloften”³³.

Deze *ahavat* wordt toegekend aan de oude Abraham, de vader van de vele volkeren. Het is de hoop zonder belofte. Toch wordt de zoon geboren uit de ongelovig-lachende Sarah.

“Is zij (de *ahavat*) niet de heilige geschiedenis, die in de uitverkiezing van Abraham vertelt... over de wonderen van de barmhartigheid?”³⁴

Het tweede woord van verschil is *rachamim*, dat kan vertaald worden als barmhartigheid³⁵. In zijn Hebreeuwse vorm wordt het aangehaald in *De Bijbel*

³¹ E. LEVINAS, *Aan gene zijde van de herinnering*, in ID., *In de tijd van de volkeren*. Vertaald door J. ENGELEN, Leuven, Garant, 1991, p. 92-110.

³² In de Talmoedische commentaar *Het begrip Messianisme* (in M. POORTHUIS, *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas. Vertaling, Commentaar, Achtergronden*, Hilversum, B. Folkertsma Stichting voor Talmudica, 1992, 29-64, p. 33) stelt Levinas uitdrukkelijk dat de Messiaanse tijd pas aanbreekt wanneer de politieke onderdrukking eindigt: “Er is tussen de Messiaanse tijd en deze wereld geen ander verschil dan het einde van het geweld en de politieke onderdrukking”.

³³ E. LEVINAS, *Aan gene zijde*, p. 105-106.

³⁴ *Ibid.*, p. 105.

³⁵ Zie ook R. BURGGRAEVE, *Baarmoederlijkheid van mens en God vanuit het verhaal van de*

en de Grieken, een andere tekst waarin Levinas verwijst naar Grossman³⁶. Het is “de goedheid van de ene mens tegenover de andere mens, de kleine goedheid die wij barmhartigheid hebben genoemd, de *rachamiam* van de Bijbel”³⁷. Het is een onoverwinnelijke goedheid die

“in de essentie van ons Europa, getuigenis aflegt van een nieuw besef van een vreemde – of zeer oude – spiritualiteit of vroomheid zonder beloften. Een besef dat voorkomt dat de verantwoordelijkheid van de mens – dat is altijd mijn verantwoordelijkheid – zinloos is. Een spiritualiteit met een onbekende toekomst”³⁸.

Rachamiam is de barmhartigheid van de ene mens die een andere mens draagt, zoals een vrouw een levend kind draagt in haar schoot (*rechem* in het Hebreeuws). Ze is het lichamelijke dragen van de andere ten leven. Voorbij de wanhoop van Sofja Osipovna, die een dood kind droeg, voorbij de wanhoop van de Sixtijnse Madonna, die in elk tijdperk wezenloos staart naar geweld, graven, verwoesting en oorlog, is de barmhartigheid levengvend. Ze brengt nieuw leven en hoop in mensen en structuren. Ze voorkomt dat goedheid en verantwoordelijkheid zinloos worden. Het is de kleine goedheid als spoor van een onbekende God. Niet de onbekende God van Heidegger³⁹, maar de God van een zeer oude tekst – de Thora. De Thora die ouder is dan de wereld en die de menselijkheid en goedheid mogelijk maakt. Liggen deze waarheden niet in een verborgen hoek van enkele letters of woorddelen uit de Schrift, terwijl ze wachten om woord van God te worden in een tijd zonder beloften en met een God die geen schuilplaats aanbiedt?

BESLUIT

De notie kleine goedheid vormt de crux in de vergelijking van Grossman en Levinas. Deze zachte kracht van menselijkheid heeft een andere plaats in de topicaliteit van de socio-politieke teksten van beide auteurs. Op een dieper niveau bestaat er een onbewuste congenialiteit. De kleine goedheid is de revelatie van het geheim van de menselijke ziel. Deze ziel is het vrouwelijke geheim van Sofia Osipovna en het onzichtbare mysterie van de geschapen mens. Het ultieme verschil dat hun congenialiteit overstijgt is de God van de heilige tekst. Het uitdagende

barmhartige Samaritaan, Antwerpen, Halewijn, 2021.

³⁶ E. LEVINAS, *De Bijbel en de Grieken*, in ID., *o.c.*, p. 158-161.

³⁷ *Ibid.*, p. 161.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ M. HEIDEGGER, *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, in ID., *Gesamtausgabe. Band 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

denken van Levinas wordt gevoed door de verzen; de mooie bladzijden van Grossman verwijzen nooit naar de heilige verzen.

LUC ANCKAERT – LEUVEN

Hoofddocent aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, KU Leuven en docent aan het Johannes XXIII-seminarie, Leuven; Ic Dien Roeselare en Vives Roeselare/Brugge
Akkerstraat 37a, 8830 Hooglede
luc.anckaert@kuleuven.be

Abstract

Levinas was strongly impressed by the novel *Life and Fate* written by Vasily Grossman. The ambivalent relationship between little goodness and structural justice is present in both authors. Levinas not only reads Grossman as an illustration or confirmation of his ideas, but he also develops a speculative gesture through which he transforms Grossman's intuitions in their radicality to integrate them into his already elaborated socio-political ethical thinking. The little goodness is seen as the source and correction of necessary systems. At a deeper level, both Grossman and Levinas independently speak of "the mystery of the human soul". There is an unconscious congeniality, nurtured by the experiences of violence and goodness. This curious affinity appears in a Talmudic commentary by Levinas, pronounced in 1971. But there is also a gap between both authors. For Grossman, individual protest against the violence of society finds its immanent source in the indestructible power of human life. For Levinas, human life is opened up by the transcendence of some old and sacred words.