

Leven: een kwestie van genieten¹

Ik wandel door het bos. Het is een stralende, winterse dag. De zon schijnt. De bladeren kleuren bruin, geel, oranje, rood. Er ligt een dun laagje ijs op het water. Mijn vijf maanden oude zoontje bungelt in zijn draagdoek op mijn buik. Ik voel: *het lichaam dat ik ben geniet op dit ogenblik.*

Ik zit thuis aan tafel. Kaarslicht werpt schaduwen op het muurkleed. Muziek uit Mali klinkt uit de luidsprekers. Ik eet een bord heerlijk gekruide Thaise vissoep en drink een glas Chardonnay. Ik voel: *het lichaam dat ik ben geniet op dit ogenblik.*

Ik loop - vijf jaar geleden, ik herinner het mij als de dag van vandaag - 's ochtends vroeg van Thorung Phedi naar Thorung La (in de Himalaya), meer dan vijf duizend meter hoog. Overal om mij heen verblindend witte sneeuw, de blauwe hemel - letterlijk: "on top of the world". Ik voel: *het lichaam dat ik ben geniet op dit ogenblik.*

Ik zit op een rots, aan een kiezelstrand aan de kust van het Griekse eiland Amorgos. De Aegeïsche zee ligt diep blauw voor mij. Mijn vriendin zit op haar knieën voor mij. Zij pijpt mij. Ik kom klaar. Ik voel: *het lichaam dat ik ben geniet op dit ogenblik.*

Vier momentopnamen uit mijn leven die ik niet beschreven vind in het 'meest succesvolle Filosofieboek van 2002', de door Joep Dohmen verzorgde bloemlezing *Over levenskunst*².

Waarom niet? Zouden grote filosofen deze ogenblikken niet kennen? Zouden ze deze momenten van genieten niet beschouwen als behorende tot het goede leven? En 'kleine filosofen' dan?

¹ Deze tekst verscheen in het tijdschrift *Filosofie*, (april/mei 2003)

² Joep Dohmen: *Over levenskunst. De grote filosofen over het goede leven*. (Ambo/Amsterdam, 2002) - met uitzondering van het artikel van de socioloog en sociaal-psycholoog (!) Ruut Veenhoven: 'Leuk levenskunst'. Veenhoven maakt een onderscheid tussen een moralistisch en een hedonistisch begrip van levenskunst. Levenskunst wordt door hem opgevat als "het vermogen een vorm aan het bestaan te geven waar men zich prettig bij voelt" (blz. 361).

In mijn (korte³) artikel zal ik de radicaal hedonistische leefwijze en opvattingen van zo'n klein filosoof, n.l. Aristippus van Cyrene, presenteren en van contemporain filosofische kanttekeningen voorzien.

Hedonisme als levenshouding (Aristippus van Cyrene)

De voormalige bordeelknaap Faidon geeft in de naar hem genoemde dialoog van Plato⁴ de laatste dag van Socrates' leven weer. Kort voor Socrates de gifbeker drinkt, voert hij een lang gesprek met zijn vrienden over de onsterfelijkheid van de ziel.

Faidon vertelt hoe Socrates' vrouw Xanthippe wordt uitgesloten van het gesprek. Wanneer de volgelingen van Socrates de gevangenis binnen komen, zit zij bij hem met hun zontje op haar arm. Zodra Xanthippe echter Socrates' vrienden ziet, begint zij luid te jammeren en zegt dat wat je - aldus Plato/Faidon - 'van vrouwen gewend bent'. Socrates vraagt dan ook of iemand haar naar huis wil brengen. Een paar slaven sleuren haar weg, terwijl ze huilt en zich op de borst slaat.

De verwijdering van Xanthippe uit de gevangenis verbeeldt ook de uitsluiting of onderschikking van het 'vrouwelijke', die de heersende orde van spreken (en schrijven) in de Westerse wijsbegeerte kenmerkt.

Faidon noemt nog twee personen, van wie men zou verwachten dat zij aan het gesprek met Socrates zouden deelnemen maar die afwezig zijn.

Plato zelf zou ziek zijn geweest - je vraagt je af: had hij een griepje, was hij ziek van verdriet of had hij misschien (uit angst om zijn leven) Athene al verlaten?

Over Aristippus van Cyrene, een vriend van Socrates, wordt gezegd dat 'hij op Aigina uithing'. Aigina is een klein eiland voor de Atheense kust. Na Plato's eerste poging om aan het hof van Syracuse als 'politiek adviseur' op te treden belandt hij op de slavenmarkt van Aigina, waar hij echter wordt vrijgekocht. Aan de haven bevindt zich ook menig bordeel. Diogenes van Sinope: 'de man in de ton', Epicurus: 'de man in de tuin' en Aristippus: 'de man in het bordeel'? Door commentatoren wordt de opmerking over

³ Oorspronkelijk was ik van plan om de posities van Aristippus, Epicurus en Michel Onfray te presenteren, om het verschil tussen de radicaal hedonistisch levenshouding van Aristippus en de gematigd hedonistische 'therapie van verlangens' van Epicurus in kaart te brengen en te laten zien hoe Onfrays 'levenskunst' opgevat als kunst van het genieten' veranderde van een radicaal hedonistisch project (in: *De kunst van het genieten*) in een epicuristische 'life style' (in: *Levenskunst*). Het blijkt echter dat tussen de bedrijven door - d.w.z. het geven van workshops en de zorg voor mijn zontje - weinig tijd resteert voor het schrijven van een artikel.

⁴ Plato: *Verzameld werk. Deel IV. Faidon*. (Bert Bakker/Amsterdam, 1995), in het bijzonder blz. 9-25

Aristippus inderdaad opgevat als een hatelijkheid van Plato, als een teken dat de verhouding tussen Plato en Aristippus veel te wensen over liet. Het is in ieder geval – qua encensering van het gesprek - een handige zet van de schrijver. Want wat laat Plato Socrates (o.a.) aan het begin van het gesprek zeggen?

De dood is de scheiding van de ziel uit het lichaam. De ware wijsgeer spant zich niet in voor zogenaamde genietingen als eten en drinken of voor seksueel genot. Alleen door afstand te nemen van het lichaam is de wijsgeer in staat inzicht te verwerven, is hij in staat de waarheid, d.w.z. het wezenlijke van de werkelijkheid, met de ziel te schouwen. De ziel dient (dus) gereinigd te worden door het te bevrijden van het lichaam als van boeien. Ware wijsgeren oefenen zich dan ook in het sterven.

(Dat Plato Socrates woorden in de mond legt, die haaks lijken te staan op hetgeen Socrates ooit in zijn gesprek met Protagoras over het aangename leven betoogde en die verdacht veel lijken op de opvattingen van Pythagoras, laat ik buiten beschouwing.)

Was Aristippus van Cyrene wel aanwezig geweest, dan had hij Socrates beslist tegengesproken. Xenophon herinnert zich namelijk een gesprek tussen Socrates en Aristippus, waarin laatstgenoemde zichzelf schaarft 'onder de mensen die zo comfortabel en zo prettig mogelijk willen leven'⁵. Wie is Aristippus van Cyrene eigenlijk? Wat weten we over zijn leven en opvattingen?

Leven

Aristippus (ca. 435-356 v.Chr.) is afkomstig uit Cyrene, een toenmalige Griekse kolonie aan de Noord-Afrikaanse kust waar nu kolonel Kaddafi heerst. De bekende Atheense courtisane (*hetaere*) Laïs is zijn vriendin geweest. Zijn dochter Arete is een leerling van hem en één van de eerste vrouwen die filosofie onderwijst. Haar zoon Aristippus, die bij zijn moeder onderricht heeft gevolgd, kan worden beschouwd als de stichter van de 'School van Cyrene'. Er bestaan geen geschriften van Aristippus (de Oudere) - evenmin als van Socrates, de 'kynicus' Diogenes van Sinope of de scepticus Pyrrho van Elis. Maar we beschikken wel over Diogenes Laërtius' verzameling van spreuken van Aristippus en anekdoten over zijn leven⁶.

Beide illustreren hoe Aristippus 'in staat is om zich aan plaats, tijd en persoon aan te passen en zijn rol in alle omstandigheden passend te

⁵ Xenophon: *Herinneringen aan Socrates*. (Voltaire/'s-Hertogenbosch, 2000), blz. 52

⁶ Diogenes Laërtius: *Leven en leer van beroemde filosofen*. (Ambo/Baarn, 1989), in het bijzonder blz. 72-78

spelen'. Tevens tonen ze hoe hij alleen 'genoegen ontleent aan het ogenblikkelijk bereikbare en niet streeft naar het genot van het niet direct ter beschikking staande'. Tegelijkertijd leggen ze vast hoe belangrijk 'onafhankelijk zijn van wat buiten je zelf ligt' (*autarkeia*) voor Aristippus is. Het moge duidelijk zijn: Aristippus' leefwijze vertoont in het geheel geen overeenkomsten met het wijsgerig leven dat Plato Socrates in zijn dodencel filosofen laat voorschrijven, n.l. de weg van ascese en catharsis naar het schouwen van de waarheid. Aristippus heeft zijn wijsgerige opvattingen ook niet systematisch uitgewerkt of opgeschreven maar toont deze wel degelijk in zijn handelen. Hoewel Aristippus' leven niet lijkt op het leven van een denker (*bios theoretikos*), kan het wel worden opgevat als een wijsgerig leven dat uitdrukking geeft aan bepaalde wijsgerige opvattingen.

Kenleer⁷

Het kennistheoretische standpunt van de 'School van Cyrene' kan worden opgevat als een theoretische verdediging van Aristippus' levenshouding door zijn kleinzoon. Sextus Empiricus geeft deze - in zijn *Grondslagen van het scepticisme*⁸ - als volgt weer:

De cyreneeërs beweren dat aandoeningen of gevoelens (*pathe*) de maatstaven (*kriterion*) zijn. Alleen de aandoeningen worden gekend en zijn onbedrieglijk. Geen van de dingen die de aandoeningen veroorzaakt hebben is kenbaar en onbedrieglijk. De aandoeningen zijn verschijnselen (*fainomenon*). Er is ook geen maatstaf die alle mensen gemeenschappelijk hebben maar aan de dingen worden gemeenschappelijke namen gegeven. Mensen geven dus wel gemeenschappelijke namen aan de dingen maar hebben ieder hun eigen aandoeningen.

De cyreneïsche school verschilt, aldus Sextus Empiricus, van het (pyrrhonistische) scepticisme door het voorgestelde einddoel (*telos*). De hedonist stelt dat het genieten (*hedone*) en de zachte beroering van het vlees het einddoel van alles is. Het einddoel van de pyrrhonist is in zaken die schijn en mening betreffen de onverstoorbaarheid (*ataraxia*) en in onvermijdelijke omstandigheden de beheerstheid.

⁷ Door mij geraadpleegde secundaire literatuur: Klaus Döring: *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*. (Franz Steiner Verlag/Wiesbaden und Stuttgart, 1988); Voula Tsouna McKirahan: 'The Socratic origins of the Cynics and the Cyrenaics', in: Paul A. Vander Waerdt(Ed.): *The Socratic movement*. (Cornell University Press/Ithaca and London, 1994), blz. 367-391 en Voula Tsouna McKirahan: 'The Cyrenaic theory of knowledge', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 10(1992), 161-192

⁸ Sextus Empiricus: *Grondslagen van het scepticisme*. (Ambo/Baarn en Kritak/Antwerpen, 1996), in het bijzonder blz. 104 en 261/262

Je zou Aristippus van Cyrene – in tegenstelling tot zijn kleinzoon⁹ - een 'naïef scepticus' kunnen noemen. Hij kent slechts zijn gevoelens, noemt de door zachte beroering van het vlees gekenmerkte aandoeningen 'aangenaam' maar doet geen uitspraken over een einddoel.

Ethiek (als bestaanskunst)

Ethiek wordt – aldus Pierre Hadot¹⁰ en (in zijn spoor) Michel Foucault – door de filosofen in de Oudheid opgevat als levenskunst of bestaansaesthetica. Leven wordt beschouwd als een kwestie van zelfbeschikking en het zelf als een kunstwerk.

De antieke zorg voor het zelf levert een leefwijze (*agoge*) op die gekenmerkt wordt door zelfredzaamheid (*autarkeia*), een bepaalde omgang met gevoelens (*pathe*) en genieten (*hedone*) en een bepaalde ontwerp van een bloeiend leven (*eudaimonia*).

Lijkt het leven van Aristippus op het leven van zo'n wijze man? Getuigt zijn leven van verstandigheid of praktische wijsheid (*phronesis*)? Ja! Uitgaande van zijn aandoeningen of indrukken streeft hij naar ogenblikkelijk (*monochronos*) genieten. Hij maakt een weloverwogen keuze met als resultaat een aangenaam en (dus) tot bloei gekomen ('gelukt') leven. Er is eveneens sprake van zelfredzaamheid. Aristippus zegt zelf: "(H)et beste is de baas te zijn over je genoegens en je er niet door laten overheersen, maar niet om er geen gebruik van te maken"¹¹. Het lijkt (mij) dat Aristippus' leefwijze getuigt van een 'zelftechnologie'¹² – zij het niet bestaande uit zelftechnieken van onthouding van zinnelijk genot (*askesis*) en reiniging van de ziel (*katharsis*).

Je zou Aristippus van Cyrene een 'impressionistisch hedonist' kunnen noemen. Hij noemt de door zachte beroering van het vlees gekenmerkte indrukken 'aangenaam' en toont in zijn leefwijze een voorkeur voor (lichamelijk) genieten.

⁹ Door de commentatoren wordt – terecht, lijkt mij – steeds weer het verschil benadrukt tussen de leer van Aristippus de Jongere en de leefwijze van zijn grootvader

¹⁰ Zie: Pierre Hadot: *Philosophy as a way of life*. (Blackwell/Oxford, 1995), blz. 265, 272 en 275: "(P)hilosophy was a way of life, both in its exercise and effort to achieve wisdom, and in its goal, wisdom itself. (...) Wisdom, then, was a way of life which brought peace of mind (*ataraxia*), inner freedom (*autarkeia*) and a cosmic consciousness. (...) Ancient philosophy proposed to mankind an art of living. (...) Such is the lesson of ancient philosophy : an invitation to each human being to transform himself. Philosophy is a conversion, a transformation of one's way of being and living, and a quest for wisdom."

¹¹ Diogenes Laërtius, (1989), blz. 75

¹² De term is van Michel Foucault – (o.a.) in: Michel Foucault: *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2*. (SUN/Nijmegen, 1984), blz. 16.

Radicaal hedonisme: een combinatie van scepticisme en bestaanskunst

Aristippus' levenshouding kan (dus) worden omschreven als naïef sceptisch en impressionistisch hedonistisch¹³. Het is een bestaanskunst die zich richt op ogenblikkelijk lichamelijk genieten maar die echter niet door een leer of standpunt (ken)theoretisch verantwoord wordt.

Intermezzo

Mocht je niet weten wat 'hedonisme' betekent en het woord in de *Van Dale. Groot Woordenboek der Nederlandse Taal* opzoeken, dan krijg je het volgende te lezen:

hedonisme, (< Gr.-Lat.), o., leer dat zinnelijk genot het richtsnoer van 's mensen handelen behoort te zijn en hoogste goed is.

Wat Aristippus van Cyrene betreft, klopt deze omschrijving (dus) niet. Hij heeft zijn opvattingen niet als leer (*doxa*) aangeboden maar zijn leefwijze als voorbeeld (*paradeigma*) van een filosofisch verantwoord 'goed leven' voorgesteld – in de tweevoudige betekenis van voorstel en voorstelling.

Wat gebeurt er met Aristippus' radicaal hedonistische 'performatief'? Iedereen kent waarschijnlijk de gematigd hedonistische leer en leefwijze, die Epicurus als 'therapie van het verlangen'¹⁴ heeft aangeboden. Dat deze op gemoedsrust (*ataraxia*) gerichte leefwijze 'in de tuin' door Epicurus' tegenstanders wordt vergeleken met het leven in een varkensstal, is ronduit verrassend. Je kunt je eerder afvragen in hoeverre hier nog wel sprake is van hedonisme, d.w.z. een streven naar genieten. Dat zijn afwijzing van de onsterfelijkheid van de ziel en van een actieve rol van de goden in het leven van mensen door (neo)platonisten en christenen als vloeken in de kerk werd opgevat, wekt echter weinig verbazing. Het platoons-christelijke denken van Augustinus, dat het belang van gevoelens, lichamelijkheid en genieten ontkende, heeft eeuwenlang als richtingwijzer de weg van de wijsbegeerte bepaald. Het heeft ertoe geleid dat filosofen de opvattingen van Aristippus en Epicurus onmiddellijk

¹³ De termen neem ik over van Wolfgang-Rainer Mann - 'The life of Aristippus', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78(1996), 97-119

¹⁴ Iedereen kent (hoop ik) Martha C. Nussbaum: *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic ethics*. (Princeton University Press/Princeton, 1994). Ik wijs de lezer(es) ook op het proefschrift van Jacques Graste: *Zorg voor de psyche. Een archeologie van psychotherapie*. (Nijmegen Universiteit Press/Nijmegen, 1997).

als heidens en immoreel verwierpen, wanneer zij het vraagstuk van het 'goede leven' bespraken. Pas in een samenleving waarin aan de leer van 'de Kerk' niet langer onherroepelijk gehoorzaamd hoeft te worden, duikt het hedonistische gedachtegoed weer op – (o.a.) in Michel Onfrays voorstel voor een levenskunst opgevat als kunst van het genieten.

Als je de opvattingen van drie belangrijke aanhangers van het hedonisme: Aristippus van Cyrene, Epicurus van Samos en Michel Onfray (van Argentan) als uitgangspunt neemt, dan zou in het woordenboek moeten staan:

hedonisme, (v. Gr. *hedone* = genieten), 1) levenshouding of leefwijze, 2) therapie van verlangens, 3) kunst van het genieten

Kanttekeningen

Er zijn een heel aantal vragen gesteld naar aanleiding van de antieke (radicaal en gematigd) hedonistische levenshouding. Kan deze leefwijze niet alleen maar leiden tot egoïsme, een gebrek aan verantwoordelijkheid voor de ander(e) en politiek quiëtisme?

Stel dat je (zoals Michel Onfray) de antieke, radicaal hedonistische levenshouding zou willen actualiseren, dan zou je rekening moeten houden met deze vragen en met een aantal hedendaags filosofische standpunten¹⁵.

Laat ik (kort) schetsen op welke wijze aan welke contemporain filosofische thema's aandacht dient te worden besteed:

Macht-weten-zelf samenhang (Michel Foucault)

In het spoor van Friedrich Nietzsche beschrijft de Franse filosoof Michel Foucault hoe de Grieken, d.w.z. de welgestelde mannelijke burgers in de stadstaat Athene, het leven hebben kunnen opvatten als een kwestie van zelfbeschikking en als een kunstwerk. In de huidige maatschappij is echter (volgens Foucault) sprake van 'disciplineren' en 'normalisering' – je hoort te gehoorzamen en je aan te passen. Foucault onderzoekt in zijn werk de samenhang tussen 'macht', 'weten' en 'zelf(wording)'. Macht

¹⁵ Hoe is het mogelijk dat Michel Onfray, een hedendaags Frans filosoof, bij een actualisering van de antieke hedonistische levenswandel geen poging doet om de filosofische posities van zijn tijdgenoten/ collega's in Frankrijk te verwerken? – zo luidt, in een notendop, mijn kritiek op Onfrays voorstel voor een bestaansaesthetica met genieten als (smaak)criterium.

wordt door hem omschreven als een veld van krachtenverhoudingen waarin wij ons altijd bevinden, weten als de binnen dat krachtenveld altijd bestaande, heersende opvattingen, en zelf(wording) als het proces van onszelf ontwerpen (door ons te onderwerpen). Foucaults analyse van het vertoog (*discours*)¹⁶, d.w.z. de samenhang van macht en weten, toont dat in elke gesprekssituatie sprake is van een ordening van het spreken. Deze orde van spreken bepaalt wie wat kan zeggen en doen, welke 'zelf'-presentatie (als voorstelling) geboden respectievelijk verboden is. Elk bestaansethetisch voorstel tot zelfcreatie vindt plaats **binnen** een bestaande samenhang van macht en weten.

Seksuele differentie (Luce Irigaray)

Zoals reeds gezegd, wordt het heersende 'fallo-logocentrische' vertoog van de wijsbegeerte bepaald door de uitsluiting van de stemmen en de lichamen van vrouwen. De seksuele differentie wordt, aldus de feministisch filosofe Luce Irigaray, niet gedacht. Zij benadrukt het verschil tussen vrouw en man – als een verschil in 'erzijn als in-de-wereld-zijn'. Kan je het de oude Grieken misschien niet kwalijk nemen, het valt een hedendaags filosoof (als Michel Onfray) wel te verwijten wanneer hij Irigarays kritiek op de Westerse wijsbegeerte niet verwerkt. Genieten moet vanuit de seksuele differentie gedacht worden. Wat wij nodig hebben, is een andere kunst van het genieten (*un autre mode de sentir*)¹⁷ gekenmerkt door een herwaardering van lichamelijke en gevoelens **en** een erkenning van het onderscheid tussen de geslachten.

Genieting - gevoeligheid - plaatsvervangend (Emmanuel Levinas)

Het Westerse denken heeft de verhouding met het andere – op een enkele uitzondering na – altijd gedacht vanuit het zelfde, de vrijheid van het zelf en de autonomie ('het zelf bepaalt de wet'). De mens is een levend wezen dat geniet, woont, werkt en kennis vergaart. Door de reductie van het andere tot het zelfde heeft de mens het zijn veroverd, op totalitaire wijze de totaliteit bedwongen, in bezit genomen en zich

¹⁶ Zie: Michel Foucault: *De orde van spreken*. (Boom/Amsterdam en Meppel, 1988)

¹⁷ Zie: Luce Irigaray: 'Eine andere Kunst des Geniessens', in: Luce Irigaray: *Zur Geschlechterdifferenz. Interviews und Vorträge*. (Wiener Frauenverlag/Wien, 1987), blz. 17-47 – "Ich meine, es gälte zu unterscheiden zwischen der Lust, die Frauen daraus erwächst, zur Lust der Männer zu gehören, so wie sie heute existiert, und dem, was ihre Lust sein könnte." (blz. 17). Ook: Luce Irigaray: *Dit geslacht dat niet (één) is*. (Hölderlin/Amsterdam, 1981), in het bijzonder blz. 73-89.

Uiteraard dient ook aandacht te worden besteed aan andere verschillen – zoals ras, klasse, seksuele voorkeur, leeftijd.

toegeëigend. De verhouding met de ander(e) is op overeenkomstige wijze gedacht (en vorm gegeven) – vanuit het beheersend-berekenende zelf. Zou een relatie met een ander mens echter niet de ander(e) en de heteronomie ('de ander bepaalt de wet') als uitgangspunten horen te hebben? Zou je niet horen te 'luisteren naar het gelaat van de ander dat spreekt'? Het zou de verhouding met de ander(e) een ethisch verantwoorde, door rechtvaardigheid bepaalde, relatie kunnen laten worden. Is dat mogelijk? Ja! Het leven van ... als genieting, de mens als een levend wezen dat geniet, is juist (ook) de voorwaarde voor de mogelijkheid van gevoeligheid voor het lijden van de ander(e) dat zelf weer de voorwaarde is voor de mogelijkheid van plaatsvervangende (*substitution*). Je voelt je aangesproken om voor de ander(e) te zorgen, om ervoor te zorgen dat leven van ... voor de ander(e) **ook** genieting is.¹⁸

Een actualisering van de antieke hedonistische levenshouding kan niet zonder een verwerking van deze hedendaagse filosofische thema's. De macht-weten-zelf samenhang, het verschil tussen de geslachten en de verantwoordelijkheid voor de ander(e) moeten worden gedacht. Een dergelijke daadwerkelijke actualisering lost (misschien) ook de genoemde ethische en politieke problemen van het hedonisme (egoïsme, een gebrek aan zorg voor de ander(e) en politiek quiëtisme) op.

Levenskunst: een kwestie van ethisch verantwoord genieten

Na 25 eeuwen Westerse wijsbegeerte staan we, als het ware, op een tweesprong, op een punt waar we voor de keuze staan welke begrippen we zullen gebruiken om ons leven te begrijpen en vorm te geven:

- Je kunt leven (en dood) opvatten als een kwestie van godsbeschikking en gehoorzaamheid aan de leer van de Kerk en genieten afwijzen als 'zondig'.
Je kunt het leven echter ook beschouwen als een kwestie van zelfbeschikking en (de kunst van) het genieten als uitgangspunt nemen.
- Je kunt de mens omschrijven als 'ik', als een op eigen belang gericht

¹⁸

Mijn interpretatie is gebaseerd op de volgende passages uit het werk van Levinas:

- Emmanuel Levinas: 'De filosofie en de idee van het Oneindige', in: Emmanuel Levinas: *Het menselijk gelaat*. (Ambo/Bilthoven, 1969), blz. 136-152;
- Emmanuel Levinas: *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. (Ambo/Baarn, 1987), in het bijzonder blz. 119-215;
- Emmanuel Levinas: *Anders dan zijn of het wezen voorbij*. (Ambo/Baarn, 1991), in het bijzonder blz. 33/34 en 106-114.

individu en als een rationeel en autonoom subject.

Je kunt de mens echter ook beschrijven als een levend wezen dat in gemeenschap met andere mensen leeft en dat zich verantwoordelijk voelt en toont voor (de kwaliteit van) haar/zijn eigen leven en het leven van anderen.

Aan ons in de laatmoderne maatschappij waarin wij leven, (o.a.) gekenmerkt door individualisme, consumentisme en een gebrek aan solidariteit, de keuze tussen deze twee conceptuele 'wegen'.

Een keuze voor de tweede 'weg' maakt het – misschien - mogelijk om

- een herwaardering van lichamelijke, gevoelens en genieten te verbinden **met** een oproep tot gemeenschapszin en zorg voor de ander(e)
- het leven op te vatten als een kwestie van genieten **en** van je verantwoordelijk voelen en tonen voor jezelf en de ander(e)
- ethisch verantwoord te genieten.

Laat ik, afsluitend, aan de beschrijving aan het begin van mijn artikel van 'ogenblikken dat ik voel dat het lichaam dat ik ben geniet' de volgende passages toevoegen:

Ik wandel door het bos. (...) Een oudere vrouw komt mij tegemoet op het bospad. Zij glimlacht vriendelijk en zegt: "Lief, hoor".

Ik zit thuis aan tafel. (...) Mijn vriendin zegt: "Lekker, Jan".

Ik loop (...) Bij Janakpur (in Oost-Nepal) bezoeken we het 'Janakpur Women's Development Center', waar Maithili vrouwen traditionele spiegels en tassen, Madhubani schilderijen en keramiek vervaardigen en verkopen. We kopen een aantal prenten.

Ik zit op een rots. (...) Ik kniel op het kiezelstrand. Ik bef mijn vriendin. Zij kreunt zacht.

Zijn de zo beschreven ogenblikken nu voorbeelden van verantwoord genieten? Ik weet het niet.

Ach, ik weet zoveel niet. Ik weet bijvoorbeeld ook niet waarom ik dit artikel schrijf, terwijl in Bagdad de bommen vallen en je de kinderen daar bang kunt horen huilen – als je luistert.