

De waardige relatie

Vrijzinnig-religieuze vragen bij het moderne zelf, gesteld vanuit Levinas

I. De relatie komt eerst, daarna het ik

Moeilijke vrijheid

In een themanummer over waardigheid, gewijd aan de nagedachtenis van Yehuda Aschkenasy, past het om te beginnen bij Emmanuel Levinas (1906-1995). Deze Frans-Joodse filosoof publiceert in 1963, in dezelfde periode dat zijn later beroemd geworden hoofdwerk, *Totaliteit en Oneindigheid* verscheen, een bundel essays met de titel *Difficile liberté* (Moeilijke vrijheid). Waarom is vrijheid volgens Levinas moeilijk? Omdat vrijheid op gespannen voet staat met in-relatie-zijn.

Daarbij gaat het om alle vormen van relatie die horen bij menselijk leven. Allereerst de relatie met de ander, of dat nu de intieme verhouding is met de vriend of geliefde, dan wel de relatie met de pluraliteit van anderen aan wie we verschijnen in de publieke ruimte, zoals Hannah Arendt dit heeft doordacht.¹ Vervolgens de relatie met de wereld, of dat nu de sociale wereld van de mensen is of de biologische wereld van de dieren, de planten, kortom: de planeet aarde. En ten slotte de relatie met wat we 'transcendentie' kunnen noemen: dat wat de mensen ont- en overstijgt, waarover ze geen macht hebben, en wat sinds mensenheugenis met de naam 'God' is benoemd. Vrijheid staat tot al deze relatievormen in een 'moeilijke' spanning.

Dit is dan ook Levinas' kernvraag in *Difficile liberté*. Sprekend vanuit het jodendom extrapoleert hij de joodse ethiek naar een nieuw denken over vrijheid en relatie als universele uitdaging. Daarbij verwijst *elke* relatie naar een overstijging van de vrijheid van het ik:

Hoe kan het jodendom de eis van een welhaast duizelingwekkende vrijheid combineren met het verlangen naar transcendentie?²

Maar waardoor is de vrijheid 'duizelingwekkend', waardoor is zij grenzeloos? Doordat ze een vanzelfsprekende waarde is geworden in de moderne cultuur, en, zoals Levinas aangeeft, ook in een veel langere geschiedenis die die moderne cultuur voorbereidt: de geschiedenis van het jodendom, het christendom, de islam, van de klassieke oudheid. Deze geschiedenis, die wel wordt aangeduid als de 'axiale tijd', heeft de vrijheid als een ononderhandelbare waarde en als het feit van de menselijke individualiteit in het centrum van het bestaan gesteld.

¹ Zie Arendt, 2017, 2018.

² Zie Levinas, 1963, 31. Geciteerd uit Ten Kate & Poorthuis, 2017, 664; alle vertalingen Marcel Poorthuis. In mijn lectuur van *Difficile liberté* beperk ik me voor het korte bestek van dit artikel tot de paragraaf 'La relation éthique comme relation religieuse' (pp. 31-35). In een andere vertaling is dit fragment ook opgenomen in Levinas, 1969, Hoofdstuk II, § 4.

*Vanzelfsprekende vrijheid*³

Hoe ziet die vanzelfsprekende vrijheid er dan uit? Er zijn in onze tijd weinig mensen die bij vrijheid niet een warm gevoel krijgen. Wie 'vrijheid' zegt, zegt 'natuurlijk!' Vele kernwoorden en -waarden staan op het spel, en verliezen hun natuurlijke omarming: denk aan diversiteit, solidariteit of seculariteit. Maar vrijheid blijft het toverwoord van onze cultuur. We zijn vrije subjecten, autonoom, individueel in een vrije wereld van vrije zelfontplooiing. De Canadese filosoof Charles Taylor spreekt in zijn boek *Een seculiere tijd* in dit verband over het 'omsloten zelf'. Vrij zijn betekent allereerst: je eigenheid afgrenzen. Taylor noemt het ook wel het 'ethos van de authenticiteit'⁴ – nog zo'n toverwoord in onze taal: wie wil er niet authentiek zijn? Authentiek is altijd goed, is cool. Dit nieuwe mens- en wereldbeeld, met, zoals we zagen, heel oude papieren in de westerse geschiedenis, wordt bondig uitgedrukt in de parolen van de Franse Revolutie; niet voor niets staat de vrijheid daarin als eerste genoemd.

De gunstige gloed die vrijheid omstraalt, komt terug in overbekende situaties. Zegswijzen als 'zo vrij zijn als een vogel...' benadrukken de natuurlijke positiviteit die we met vrijheid associëren, om over de seksuele kant ervan maar te zwijgen: het woordje 'vrijen' is een unieke Nederlandse uitvinding, waarin de spanning en opwinding van het erotische spel luchtigjes naar het rijk der vrijheid worden verwezen. En er zijn veel meer voorbeelden van dit impliciete samengaan van vrijheid met natuurlijkheid en vanzelfsprekendheid. Vrij zijn is 'jezelf' zijn, 'naturel' zijn, echt, eerlijk – zoals we over iemand kunnen spreken die zich eigenlijk net iets te veel vrijheden permitteert of de grenzen van het betamelijke opzoekt: 'Wat is ie heerlijk ontwapenend!' Vrij zijn is altijd ook een beetje gek zijn, en hoe zeer onze cultuur ook op redelijkheid en controle is gericht, ze onderhoudt met de waanzin een permanente love affair: wie vrij is, is te gek...

De moderne cultuur leeft van deze geïdealiseerde vrijheid, en dat is een groot goed: wie thans in Wit-Rusland woont, weet wat het is om in een onvrije dictatuur te leven. Echter, dat 'leven van' geeft al aan dat het hier niet alleen om een politieke verworvenheid, een 'goed' gaat (de democratische rechtstaat, de vrije markt), maar om iets ongrijpbaars dat daaronder ligt. Het idee vrijheid grijpt diep in op onze werkelijkheid: op politiek en economie, op beleidsmakers en ondernemers, maar evengoed op ons mensen met onze dagelijkse lusten en lasten.

Vrijheid en transcendentie

En toch, diezelfde werkelijkheid is weerbarstiger en dubbelzinniger. Vrijheid heeft tegelijkertijd haar schaduwzijden. Dat tracht Levinas te vangen in zijn opmerkelijke vraag hierboven over het dilemma van vrijheid en transcendentie, dat volgens hem in de joodse ethiek zou worden gearticuleerd. In feite stelt Levinas dat het dilemma van de 'moeilijke vrijheid' erin bestaat dat elke relatie op de vrijheid inbreekt vanuit een transcendent punt: elke relatie stelt het vrije ik bloot aan wat hem of haar ontglipt en transcendeert – of dat nu de ander, de anderen, de wereld of God is.

Daarmee kunnen we Levinas' doordenking van vrijheid en transcendentie lokaliseren binnen de traditie van het vrijzinnig-religieuze en religieus humanistische gedachtegoed dat een belangrijke onderstroom is in de moderne geschiedenis, met haar complexe verwevenheid tussen hetgeen Taylor de 'seculiere tijd' noemt en nieuwe vormen van geloof.

³ Deze paragraaf is een bewerking van een fragment uit mijn hoofdstuk 'Over een toverwoordje van onze tijd...dat onder druk staat', in Houweling, 2019, pp. 24-36.

⁴ Zie Taylor, 1991.

De transcendentie die Levinas adresseert, is niet de rechtzinnige transcendentie van een almachtige God die boven de immanente wereld staat, maar een vrijzinnige transcendentie die zich vanuit de ander en vanuit de relatie met de ander engageert *in* de immanente, menselijke wereld. Transcendentie veronderstelt een 'humanisme van de andere mens'⁵ – niet een humanisme van de autonome, individuele mens. En in die andere mens verschijnt God aan ons: een horizontale en niet een verticale God. Daarom stelt Levinas de religieuze relatie tussen mens en God gelijk aan de ethische relatie. Doordat de relatie vooropgesteld wordt en het ik moet volgen, worden ethiek en religie op elkaar betrokken. De God die Levinas introduceert, is een naam voor de pure relationaliteit, een naam voor 'de wereld die op ons antwoordt', zoals Hartmut Rosa het formuleert, de wereld die een *ander* wordt, zoals hierboven aangegeven in de drie relatievormen, en die niet het object, het eigendom is van het ik.⁶

De relatie is primair

Deze relatie waarin het ik datgene ontmoet wat anders, vreemd, transcendent is, gaat dus *vooraf* aan de vrijheid van het ik.

De ethische relatie is voor het jodendom een heel bijzondere relatie: daarin tast het contact met een wezen buiten de mens de menselijke soevereiniteit niet aan, maar sticht en bevestigt die.⁷

De gevolgen van deze these zijn zeker voor moderne mensen een enorme hersenkraker. Ik ben pas vrij, ja ik ben pas een ik door en in mijn relatie met iets of iemand 'buiten' mij. Alleen de ander kan mij mijn ik geven, daartoe ben ik zelf niet in staat. De ander (nogmaals: in de drievoudige betekenis van relatievormen die ik hierboven aanduidde) breekt op mij in, spreekt mij aan, doet een appèl op mij, en ik kan hem of haar alleen maar *antwoorden*. In dat antwoorden word ik iemand, en krijg ik verantwoordelijkheid en als zodanig waardigheid. Ik laat mij raken door de ander, ik kan niet anders dan antwoorden op deze relatie die zich aan me opdringt, en precies in deze onvrijheid word ik vrij: want ik handel, ik spreek, ik zorg, zoals de Samaritaan in Lucas 10, die zich verwondert over zichzelf als hij de halfdood geslagen man aan de kant van de weg verzorgt. Ben ik dit? Ja, dit ben je, een gift van de ander!⁸

Dat de relatie eerst komt en daarna het ik, vormt voor het Westen een hoge horde om te nemen. Levinas laat zien hoe de volgorde al in de Griekse filosofie – en hoe zeer heeft deze de theologie van jodendom, christendom en islam, en vervolgens van de moderne verlichting en vooruitgang, niet beïnvloed? – andersom ligt. Het ik is het begin- en eindpunt van iedere relatie:

⁵ Zie Levinas, 19.

⁶ 'Gott ist im Grunde die Vorstellung einer *antwortenden Welt*.' (God is in wezen het beeld van een wereld die antwoordt) Zie Rosa, 2016, 435.

⁷ Zie Levinas, 1963, 31.

⁸ Gewoonlijk wordt de reactie van de Samaritaan in de bekende parabel omschreven alsof zijn daad uit hemzelf komt. Het is de morele waardigheid van de Samaritaan, die hij al zou 'bezitten' voordat hij de gewonde man ontmoet, die hem aanzet om te helpen. Zo ook in de NBV-vertaling: de Samaritaan 'kreeg medelijden' (Lucas 10:33). Er staat echter iets anders in de Griekse tekst: de Samaritaan 'zag hem, zeer getroffen'. Zo geeft de Naardense Bijbel de frase weer, veel beter al, ook al blijft onduidelijk of het 'getroffen zijn' nu slaat op de gewonde man of de Samaritaan. Het Grieks is hier duidelijk: de Samaritaan is het die getroffen wordt (*idoon esplanghnisthè*).

In tegenstelling tot de filosofie die uit zichzelf het rijk van het absolute betreedt en die volgens een woord van Plotinus (Enneaden vi.9.11) betoogt dat 'de ziel niet tot iets anders zal komen maar zal terugkeren bij zichzelf' en 'dat aldus de ziel niet in iets anders is, maar is in zichzelf', leert het jodendom een werkelijke transcendentie, een relatie met datgene wat de ziel niet kan omvatten en zonder welk de ziel zich op geen enkele wijze kan handhaven.⁹

Tegelijkertijd legt Levinas dus iets bloot in het jodendom – en als we de parabel van de Samaritaan serieus nemen, ook in het christendom en in de islam, die zich voeden met de joodse verhaaltradities – dat knaagt aan deze zo vertrouwde schematiek door de volgorde tussen ik en relatie, tussen vrijheid en transcendentie om te draaien.

II. Het ik *is* relatie

Als de relatie voorafgaat aan het ik, zoals Levinas beweert, *is* het ik dat uiteindelijk uit die voorafgaande relatie voortkomt, dan nog wel een ik in Taylor's betekenis van een 'omsloten zelf'? Nee, zo stel ik met Levinas. Het ik verlaat de relatie niet weer nadat het in relatie is getreden, maar moet blijvend relationeel gedacht worden.

Relationaliteit als ontologie en als ethiek

Dat heeft een *ontologische* en een *ethische* betekenis voor Levinas. Het *zijn* van het ik is altijd in meervoud, met de ander, ook als ik voor mijzelf een ander ben: Paul Ricoeur heeft dat tegendraadse feit – want moderne mensen willen heel graag samenvallen met zichzelf: vrijheid is gelijk aan 'het zelf wel uitmaken', 'niemand bemoeit zich met me' – helder uiteengezet in zijn boek *Soi-même comme un autre* (Zichzelf als een ander; 1990). Het ik is een netwerk van verbindingen waarin talloze 'ikken' optreden, elkaar naderen en weer afstoten. Het ik is geen eenheid, maar het wordt van meet af aan en op fundamentele wijze gekenmerkt door een spanning tussen het verlangen naar de 'duizelingwekkende vrijheid' van het 'omsloten zelf', en het verlangen naar 'transcendentie', dat Taylor benoemt als het 'poreuze zelf'. Daarom is het niet genoeg om te zeggen dat de relatie eerst komt en daarna het ik: het ik is nooit buiten de relatie. Zo interpreteer ik Levinas' these: 'Aan zichzelf overgelaten is het ik verscheurd en uit evenwicht.'¹⁰

En, ten tweede, dit tegendraadse feit heeft ook een ethische betekenis, lezen we in Levinas' *Moeilijke vrijheid*. De spanning die Taylor in het moderne zelf aanwijst moet volgehouden worden, zo niet dan raakt niet alleen het ik 'verscheurd' en 'uit evenwicht', maar verliest ook de relatie haar balans: ze wordt 'gewelddadig'.

⁹ Zie Levinas, 1963, 32. Dit correspondeert met Arendt's theorie van de 'zelfonthulling van degene die handelt in de handeling' (2017, 165), waarbij handelen staat voor verschijnen aan de ander(en) in de publieke ruimte. Zij onderscheidt daarbij tussen mijn 'wat' en mijn 'wie': wat ik ben, mijn identiteit, mijn 'eigenschappen, gaven, deugden en tekortkomingen' (2017, 164) neem ik mee wanneer ik een relatie aanga, maar het ik wordt daardoor niet geconstitueerd. Het ik wordt pas een 'wie' *in* de relatie, en alleen de ander kan mij zeggen wie ik, wie dit 'wie' is: 'Men kan dit "wie" [...] bijna nooit willekeurig en bewust onthullen, alsof men dit "wie" zou bezitten en tot gelding zou kunnen brengen. Integendeel: het is waarschijnlijker dat het "wie", dat zo duidelijk en onmiskenbaar waarneembaar is voor anderen, verborgen blijft voor de persoon zelf...'. (2017, 164)

¹⁰ Levinas, 1963, 32.

Het ik treft zichzelf aan als iemand die leeft ten koste van anderen, als gewelddadige willekeur.¹¹

Het ik dat *vanuit* de relatie – met de ander, met zichzelf, in meervoud – wordt gedacht en dat vanuit die relatie leeft, verlaat de logica van de toe-eigening en het bezit. Vrijheid wordt pas waardig als ze niet de vrijheid is van de toe-eigening met het oog op rendement voor het ik, een logica die kenmerkend is voor het marktdenken, omarmd door de neoliberale politiek.¹²

De nomadische waardigheid

De vrijheid is, ten slotte, die van de nomade, van degene die ‘zwerft’... die ronddwaalt in het niemandsland van de relatie waarin ik, zoals Augustinus het verwoordt, ‘een vraag ben voor mezelf’.¹³ De vrijheid die waardig is, is nooit ‘mijn vrijheid’, maar stelt het zoeken naar ‘mij’, naar het ik centraal: het ik *is* zoeken naar... het ik. Deze vreemde *petitio principii* ziet Levinas niet als een logische redeneerfout, maar als het begin van alle ethiek.

Mijn vrijheid ontpopt zich als willekeur. Die vrijheid vraagt om een inkleding. De ‘normale’ ontplooiing van mijn ik, dat alles wat het kan bereiken en aanraken in iets ‘van mezelf’ verandert, wordt onder kritiek gesteld. Bezitten is altijd ontvangen. Het beloofde land is in de Bijbel nooit een ‘bezit’ [...], en de boer denkt ten tijde van de oogst niet aan de eeuwige banden die hem met de bodem verbinden, maar hij voelt zich kind van zijn voorouder Aram, die een zwervende was.

¹¹ Levinas, 1963, 32.

¹² Dit impliceert dat waardigheid niet in de eerste plaats een waarde is die men kan toekennen aan een bepaald gedrag, een houding of een identiteit. Waardigheid is niet iets wat we hebben en waardig is niet iets wat we zijn. Sterker nog, waardigheid, vanuit Levinas gedacht, en de rechtvaardigheid die door waardigheid kan worden bewerkstelligd, is niet in zichzelf, ze heeft geen bepaalbare substantie, zodat men kan zeggen: deze mens is waardig, die niet. Waardigheid is het simpele aanvaarden van de ander, het ontvangen en verwelkomen van de ander als ander. Waardigheid *is* niet, ze gebeurt. Een dergelijk werkwoordelijk begrip van waardigheid verwijst naar de Griekse etymologische wortel van het Latijnse *dignitas* (dat terugkomt in het Engelse *dignity*): *dekhno* betekent ‘ontvangen’, ‘aanvaarden’, ‘nemen’.

¹³ Augustinus, 2017, X-XXXIII.

Literatuur

- Arendt, H. (2017) *De menselijke conditie*. Amsterdam: Boom 2017
- Arendt, H. (2018) *Het waagstuk van de politiek*. Utrecht: Klement 2018
- Augustinus, A. (2017) *Belijdenissen*. Eindhoven: Damon. Oorspr. 397-398.
- Houweling, W. (red.) (2019) *Is vrijheid altijd blijheid? Vrijzinnige vragen over de vanzelfsprekendheden van onze tijd*. Utrecht: KokBoekencentrum.
- Kate, L. ten & M. Poorthuis (red.) (2017) *25 Eeuwen theologie. Teksten en toelichtingen*. Amsterdam: Boom
- Levinas, E. (1963) *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Parijs: Albin Michel
- Levinas, E. (1969) *Het menselijk gelaat*. Samengesteld door A. Peperzak. Baarn: Ambo.
- Levinas, E. (2012) *Totaliteit en oneindigheid. Essay over de exterioriteit*. Amsterdam: Boom. Oorspr. 1961.
- Ricoeur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Parijs: Seuil
- Rosa, H. (2016) *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Taylor, Ch. (1991) *The Ethics of Authenticity*. Boston: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2010) *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat. Oorspr. 2007.