

Redactionele inleiding

Personalisme als relatief begrip¹

TIMO SLOOTWEG

Inleiding

Het denken over de ideale, rechtvaardige samenleving is gefundeerd op wijsgerig antropologische aannames en opvattingen over de menselijke natuur. Nog altijd wordt de filosofische en wetenschappelijke oriëntatie hieromtrent in hoge mate beheerst door een drietal paradigmatische stromingen: het idealisme, het natuurrecht en het positivisme. Deze onderling strijdende paradigma's hebben het rationalisme als gemeenschappelijk kenmerk: een onwrikbaar geloof en vertrouwen in de vermogens van de menselijke rede. Echter lijkt dit paradigmatisch rationalisme de persoon van de ander te veronachtzamen. Waar zij eenzijdig de nadruk legt op het wezen van de mens of de mensheid in het algemeen, verwaarloost zij de (niet-rationele) esthetische relatie van de samenleving tot (de betekenis van) de enkele persoon. Buiten de erkenning van deze persoon echter, lijkt de rechtvaardigheid in politiek en recht ondenkbaar te zijn.

Onder de invloed van religie, literatuur en kunst heeft de filosofie van de afgelopen eeuw zich ontwikkeld in personalistische richting. Daardoor is steeds meer aandacht gekomen voor de eenmalige, unieke persoon en zijn onaantastbare waarde in relatie tot de gemeenschap. De persoon wordt hier allerminst beschouwd als een elementair *onderdeel* van de samenleving, maar juist als de grondslag daarvan. De persoon is het begin van gemeenschap. Zonder de bezieling van de persoon komt de gemeenschap onder druk te staan en dreigt deze te worden uitgehold. Door de religieuze en literaire benadering die zo kenmerkend

1. Deze inleiding is een bewerking van het gelijknamige artikel van Timo Slootweg, 'Personalisme: een relatief begrip' in: *Filosofie-Tijdschrift*, jaargang 26, nummer 1 (themanummer *Personalisme*) januari/februari 2016 pp. 3-7.

is voor het personalisme, wordt een creatieve en esthetische dimensie aan het licht gebracht die niet alleen in spiritueel opzicht van essentieel belang is, maar juist ook voor recht, politiek en moraal. Het personalisme tracht de traditionele rationalisering van de menselijke werkelijkheid te doorbreken en zet aan tot een scheppend engagement ten overstaan van de ander.

De bevindingen van deze personalistische wending zijn nog nauwelijks doorgedrongen in het wetenschappelijk denken over samenleving, recht en politiek. In het recht, de rechtsgeleerdheid en de politieke theorie is het personalistische perspectief zelfs vrijwel volkomen onbekend gebleven en de enkele aanzetten die daartoe zijn gedaan, zijn stelselmatig onbeantwoord gebleven. In een poging deze omissies te corrigeren, willen wij middels dit boek het wijsgerig en wetenschappelijk potentieel van deze alternatieve, personalistisch-esthetische invalshoek verkennen.

Wij streven naar een verdere inventarisatie en uiteenzetting van de wetenschappelijke relevantie, het bereik en potentieel van dit wijsgerig alternatief. Door middel van de bespreking van enkele contemporaine denkers die het personalisme vruchtbaar hebben gemaakt voor de maatschappelijke sfeer van politiek en recht, onderzoeken wij de verschillende maatschappelijke dimensies van het personalistische perspectief.

Filosofie en de persoon

Het is niet eenvoudig om een algemene uiteenzetting van het personalisme te presenteren. Een belangrijk kenmerk van deze denkrichting is dat zij zich tegen de veralgemenisering verzet. Hiermee is niet een louter academische en gratuite nuancering aangebracht: de persoon die het personalisme op het spoor is, onttrekt zich steeds aan de greep van het rationele denken dat haar op begrip tracht te brengen. Daarom zouden wij dit kenmerk als het begin van onze verkenning willen nemen: definiërend voor de persoon en voor het personalisme is dat zij geen onveranderlijk wezen kennen. Zij zijn veranderlijk en daarom nauwelijks definieerbaar. Enerzijds verklaart dit waarom zij lange tijd grotendeels aan de aandacht van de filosofische traditie ontsnapt zijn, anderzijds maakt dit duidelijk waarom de latere filosofie er steeds weer toe neigde recht te doen aan de persoon door haar in negatieve, niet-substantiële bewoordingen aan te duiden.

Voor het filosofische denken lijkt een afkeer van het veranderlijke kenmerkend te zijn. Daarvan getuigt de traditionele ontologie: alles wat werkelijk bestaat, wordt niet, terwijl alles wat in wording is, niet werkelijk bestaat.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) heeft de filosofie daarom als *Egypticisme* aangemerkt. Filosofen zijn afgodendienaren omdat zij conceptuele mummies aanbidden. Zij menen een zaak recht te doen door er een mummie van te maken, waardoor er nooit iets levendigs uit hun handen komt. Vooral waar het om de mens en om de menselijke werkelijkheid gaat, wreekt zich dit manco van de filosofie. Want voor deze menselijke verschijnselen geldt dat het van groot belang is ze niet te mummificeren, maar ze in levende lijve te leren kennen, door ze te 'ontmoeten'. Waar de filosofie van ethische en politieke betekenis wil zijn (en dat heeft ze altijd nagestreefd), is het van groot belang om uit de schaduw van de abstractie te treden en niet weg te dromen naar een fantastische wereld van onwerkelijke gedachteconstructies.

Dit schuldcomplex of zondebesef is in het filosofische denken pas laat tot bewustzijn gekomen. Wel vinden we in de geschiedenis verstrooid en in de marges van wat men werkelijker, belangrijker en wezenlijker achtte, sporen en getuigenissen van de levende persoon: resten van wat het officiële denken buiten beschouwing wilde laten, maar wat zich desondanks kenbaar maakte. Daaruit ontwikkelt zich een polemische tendens die met groeiend zelfvertrouwen afstand neemt van de traditie.

Omdat het intrinsiek polemisch is, vormt het personalisme een *relatief* begrip. Het leeft van waar het zich van distantieert: de slavernij van het onvrije rationale denken. Het richt zich principieel en bij voorbaat tegen elke poging om de mens voor eens en altijd te begrijpen. Het personalisme keert zich vooral tegen denkwijzen die de persoon benaderen als het ondergeschikte deel van een groter geheel: een natuurorde, een pantheïstisch geheel, een collectieve maatschappelijke orde of een (socialistische) staatsidee. Dergelijke benaderingen doen de mens geen recht en daartegen protesteert het personalisme. Als vrije persoon maakt de mens geen deel uit van een groter geheel. Hij is geen exemplaar van een soort of onderdaan van een politiek systeem of een rechtsorde. Denkend langs deze lijnen gaan we voorbij aan de unieke plaats en waardigheid van de mens in de samenleving. Van het werkelijk universele vormt het concrete individu juist de oorsprong en de ziel. De geschiedenis van het persoonsbegrip mondt uit in het groeiend besef dat de persoon niet een onderdeel is van de gemeenschap, maar dat de gemeenschap in zekere zin onderdeel is van de persoon.

De persoon is de mens die – als *zelf* – voor zichzelf een vraag geworden is. Bij ontstentenis van een vaste identiteit of wezen, is dit zelf voortdurend in wording: het 'heeft te zijn' in relatie tot zichzelf en de ander. Søren Kierkegaard (1813-1855) heeft dit dynamische, relationele karakter van de menselijke persoon scherp omschreven in een beroemde passage van zijn *De ziekte tot de dood* (1849):

De mens is geest. Maar wat is geest? Geest is het zelf. Maar wat is het zelf? Het zelf is een verhouding die zich verhoudt tot zichzelf. [...] Het zelf is de verhouding niet, maar het feit dat de verhouding zich tot zichzelf verhoudt. [...] Een synthese is een verhouding tussen twee. Zo beschouwd is een mens nog geen zelf.²

Athene en Jeruzalem

Vooraf het rationalisme van de Griekse filosofie heeft de ontwikkeling van het dynamische en relatieve persoonsbegrip lange tijd in de weg gestaan. Weliswaar zijn de vroege, joodse en christelijke tradities voor de bewustwording van de persoon van onschatbare waarde geweest. Maar omdat de door de Bijbel geïnspireerde personalistische intuïties niet anders tot uitdrukking gebracht konden worden dan met behulp van het dominante, *Griekse* begrip-*apparaat*, bleef de revolutionaire betekenis van dit Bijbelse personalisme lange tijd onbekend. De existentialistische aanzetten bij Augustinus (354-430) liepen dood op meer vertrouwde en traditionele benaderingswijzen. De beginselen van de menselijke werkelijkheid werden gezocht in algemene, intellectueel kenbare ideeën en principes. Niet de concrete enkele mens, maar ‘de mensheid’ stond centraal. De enkeling ontleende zijn betekenis aan het universele waaraan hij participeerde. De ethiek en het recht beoogden het recalcitrante individu in een ‘natuurlijk’ gareel te brengen, door het ertoe te bewegen zijn individualiteit te overwinnen, om in het gemeenschappelijke goede en deugdzaam leven zijn geluk en bestemming te vinden. Dat is het ideaal van Athene.

Zelfs de uitzondering bevestigde deze regel of generalisatie. Zo trachtte Boëthius (470-524) een wijsgerig persoonsbegrip te ontwikkelen, maar ook zijn pogingen kwamen niet los van het Griekse denken. Überhaupt erkende de scholastieke traditie wel de waardigheid van de persoon, maar zij was niet in staat buiten de overgeleverde rationalistische kaders te treden om de mens als levende persoon te zien. De Bijbelse antropologie was zo anders dat het

2. Søren Kierkegaard, *De ziekte tot de dood*, Amsterdam: Boom 2008, A, a, pp. 13-14. De mens gaat de verhouding, eerst en vooral die tot God, doorgaans uit de weg: hij is in vertwijfeling. Hij is zich er niet van bewust een zelf te hebben, hij wil zichzelf niet zijn of op vertwijfelde wijze. Toch is het juist door de wanhoop van de vertwijfeling dat het transcendente (God; de ander) in zijn bestaan kan doorbreken en het zelf zich kan redden.

voor de filosofie nog eeuwen zou duren voordat zij deze kon verwerken en in zich opnemen.

Met de Franciscanen Duns Scotus (1265-1308) en William of Ockham (1288-1347) begint het veranderingsproces: door hun hier-en-nu-zijn bestaan individuele dingen meer en beter dan de universalia (de begripsumummies van Nietzsche). De universalienstrijd is voor de contemporaine opwaardering van de persoon van groot belang geweest. Universele begrippen zijn slechts namen en etiketten. Zij corresponderen niet met een universele werkelijkheid, een wezen of een transcendente idee buiten onze geest. Voor het nominalisme geldt dat een enkel levend insect werkelijker is dan de meest abstracte idee. Athene, dat het individueel bestaande onaanzienlijk, onbetekenend en onkenbaar achtte, is nu ineens ver weg. Later pas, ten tijde van de Reformatie, is de theologische betekenis van het nominalisme goed tot uitdrukking gekomen. De leer van de rechtvaardiging door het geloof legt sterk de nadruk op de verlossing van de enkeling en maakt daarmee zich los van Athene: hier komen wij bij Jeruzalem. De mens kan zich niet met God verzoenen op onpersoonlijke, beschouwelijke wijze: door het zelf te ontkennen, door af te zien van zichzelf en de ander en door de contemplatie van algemene ideeën. De redelijke vermogens van de mens en zijn werken der wet zijn ontoereikend om het heil te verwachten: daarvoor is hij – als persoon – op het geloof en Zijn persoonlijke genade aangewezen.

Het antropologisch personalisme heeft zich verder ontwikkeld onder invloed van de reformatorische theologie. Door het geloof ervaart een mens dat hij de waarheid niet in zijn herinnering moet zoeken, zoals het idealisme van Plato en Augustinus geleerd had. Bij Plato is de vraag naar de ander de vraag naar het zelf. ‘Ken uzelf!’ zo zegt ook Socrates. Maar laten wij in het denken de herinnering van ideeën prevaleren, dan zullen wij in de werkelijkheid nooit iets nieuws of vreemds kunnen ontdekken, zoals Plato zelf eveneens zegt. (vgl. *Phaedo* 76d-e) Omwille van de Ander en de andere mens heeft Kierkegaard het twijfelachtige karakter van dit idealisme aan het licht gebracht. Vooral in de *Filosofische kruimels* (1846) wordt zijn kritiek scherp geformuleerd. Indien een mens niet in de waarheid zou zijn, en die mogelijkheid moeten wij ernstig nemen, dan zou hij nooit uit zichzelf, op grond van de eigen begeertes (*Eros*) en uit eigen rationeel vermogen, tot de waarheid op kunnen klimmen. Indirect maar onmiskenbaar brengt Kierkegaard zijn gedachten tot uitdrukking. Weliswaar moet een mens zich verinnerlijken (tot inkeer komen) om tot de waarheid te komen, maar louter vanuit zichzelf en ‘autonoom’ denkend, raken zijn gedachten in zichzelf verstrikt. Bevangen door de herinnering zal hij de waarheid steeds opnieuw moeten kruisigen. ‘Wat is waarheid?’ vroeg Pilatus cynisch, alvorens hij Christus veroordeelde.

Waar het om de concrete existentie gaat, om het onvoorspelbare, onwetmatige, onbekende en vreemde, ervaren wij de kloof tussen Athene en Jeruzalem. ‘Alle mensen verlangen van nature naar kennis.’ *Pantes anthropooi tou eidenai oregontai phusei*: deze eerste zin van Aristoteles’ metafysica (Met. 980 b 28) heeft de gehele wijsgerige en wetenschappelijke traditie een onwaarsachtig zelfvertrouwen meegegeven. Iedereen die naar waarheid zoekt, moet eraan durven twijfelen of hij deze inderdaad van reeds nature nastreeft; of de waarheid wel écht het (eigenlijke) object van zijn natuurlijke verlangen naar kennis is. Het Bijbelse personalisme heeft aan dit wijsgerig zelfvertrouwen paal en perk gesteld. Ook in katholieke kring zien wij dit besef naar boven komen, vooral in de *Gedachten* van Blaise Pascal (1623-1662). Onder invloed van de Contrareformatie stelde hij de redelijke God van de filosofen scherp tegenover de persoonlijke God van Abraham, Isaac en Jacob.

Het Duitse idealisme en de enkeling bij Kierkegaard

Nog vóór Kierkegaard weerklinkt in de filosofie van Immanuel Kant (1724-1804) de echo van de Bijbelse en reformatorische beginselen. Ook Kants werk is voor het personalisme baanbrekend geweest. In de kritieken van Kant bezet de persoon een centrale plaats. De kritiek van de praktische rede richt zich niet op de natuurlijke, ‘objectieve’ mens, maar op de vrije persoon en zijn morele oordeelsvermogen. Weliswaar blijft ook de antropologie van Kant nog statisch en onwerkelijk, ten opzichte van onze intuïties over de levende persoon blijft Kant een vreemdeling in deze wereld. Zijn subject is spontaan en autonoom, niet receptief en heteronoom: niet werkelijk ontvankelijk voor het beroep van de ander. Kants subject kent geen ‘relatievermogen’, terwijl in de verantwoordelijkheid voor de ander het menselijke pas eigenlijk tot uitdrukking komt.

In reactie op Kant tracht G.W.F. Hegel (1770-1831) de ‘wereldse’, sociale dimensie meer tot haar recht te laten komen. Maar in zijn idealisme is het individu door de wereld geheel en al in beslaggenomen. Door de logische dialectiek van de geschiedenis verwerkelijkt de vrijheid zich in de collectieve sfeer van ‘het ethische leven’ (*Sittlichkeit*): de familie, de burgerlijke samenleving en de staat. Dat wat werkelijk is, vormt het redelijke en goddelijke geheel dat in de geschiedenis tot ontwikkeling en voltooiing komt. Voor de persoon resteert in dit logische geheel slechts een ondergeschikte plaats.

Aan het begin van de negentiende eeuw zien we in reactie op Kant en Hegel een duidelijke ommekeer in de richting van de levende persoon. Vooral

bij Max Stirner (1806-1856), Kierkegaard en iets later ook bij Nietzsche, valt dit op. Zoals al bleek is Kierkegaard voor de ontwikkeling van het personalistische existentialisme uiterst belangrijk geweest. De meeste filosofen die in dit boek besproken worden hebben hun schatplichtigheid aan Kierkegaard openlijk betuigd. Dat zijn werk niet altijd erkenning vond als inspiratiebron voor het personalisme is te wijten aan de inadequate, individualistische interpretatie die aan dit oordeel ten grondslag werd gelegd. Kierkegaard zou een religieuze denker geweest zijn die het uitsluitend ging om de verlossing van de enkeling voor God. Daarmee zou hij de sociale dimensie van de persoon en het personalisme onvoldoende aandacht hebben gegeven. Deze nogal belegen interpretatiewijze moet als achterhaald beschouwd worden. Een enkele verwijzing naar *Een literaire recensie* (1846) en *Wat de liefde doet* (1847) kan volstaan om de aandachtige lezer op een ander spoor te brengen en een betere indruk te geven.

De boom der kennis en de zondeval

Kierkegaard heeft afgerekend met veel van de naturalistische categorieën waarmee de traditie de persoon definieerde. Als persoon is de mens vrij. Diens vrijheid is niet een afgeleide van zijn ontologisch gedetermineerde wezen, laat staan van de rechtsorde die hem de vrijheid zou toebedelen. Eerder dan zijn vermogen eeuwige en universele waarheden te denken, is het concrete leven van een mens bepalend voor wie hij is. Eerder dan zijn *cogito* is het zijn persoonlijk handelen, beslissen en geloven die hem maken tot de vrije persoon die hij is. Het denken zelf zou existentieel moeten worden opgevat als een zich persoonlijk verhouden tot wat en wie gekend wordt. Een dergelijke persoonlijke of existentiële kennisvorm zou niet slechts aan hemzelf meer recht doen, maar ook aan de werkelijkheid waartoe hij zich verhoudt. De ethiek zou aldus menselijker worden: minder statisch en legalistisch, meer creatief antwoord gevend op de unieke situatie en de nood van de eenmalige ander (de naaste).

De wereldse wijsheid is vrucht van de boom der kennis van goed en kwaad. Vooral in *Het begrip angst* (1844) verwijst Kierkegaard naar dit verhaal in Genesis. Door van de boom der kennis te eten, uit angst voor de vrijheid en uit verlangen naar zekerheid, heeft de eerste mens (Adam) de communicatie met God verbroken. Door zijn kennisgierigheid is hij als persoon ten val gekomen en heeft zijn geweten zich van God verzelfstandigd. Gelaten onderwerpt hij zich aan de beknellende noodzakelijkheden die de rede 'ontdekt' en die zijn wereld beheersen. Door zijn erotisch verlangen naar kennis en vertwijfeld

geobsedeerd door haar universele noodzakelijkheden, kent hij behalve God ook zijn naaste niet meer. Ware kennis is de kennis van de liefde, van aangezicht tot aangezicht. Maar deze kennis heeft plaatsgemaakt voor een ordelijke deskundigheid die de ander categoriseert en objectiveert: de Waarheid die de wereld niet kan accommoderen, wordt vervolgd en geëlimineerd op grond van een dergelijke universele verstandigheid.

Personalisme in de twintigste eeuw

In de twintigste-eeuwse theologie zijn de gedachten van Kierkegaard zeer invloedrijk geweest. Vooral de dialectische theologie van Karl Barth (1886-1968) en Emil Brunner (1889-1966) zou zonder hem ondenkbaar zijn geweest. Maar ook buiten de theologie, in het dialogische denken van Martin Buber (1878-1965) en de personalistische existentiële filosofie van Nicolai Berdyaev (1874-1948) en Lev Shestov (1866-1938), is de invloed van Kierkegaard alomtegenwoordig. Vanaf het einde van de negentiende eeuw zien we een proliferatie van uiteenlopende personalistische filosofieën die niet altijd tot Kierkegaard teruggaan. Vermeldenswaard is het werk van Henri Bergson (1859-1941) en het personalisme van Eugen Dühring (1833-1921). In de psychologie is er het 'entelechisch personalisme' van William Stern (1871-1938). In reactie op het formalisme van Kant en in verband met hun materiële en objectieve waardenethiek hebben Max Scheler (1874-1928) en Nicolai Hartmann (1882-1950) eigen personalistische ideeën tot ontwikkeling gebracht. Bovendien is er in het interbellum een ware traditie van Frans personalisme ontstaan, met als belangrijkste figuren: Jacques Maritain (1882-1973), Emmanuel Mounier (1905-1950), Denis de Rougemont (1906-1985) en Maurice Nédoncelle (1905-1976). Bij De Rougemont vinden wij een inspirerende en invloedrijke filosofie van Europa, dat niet als een liberale contractgemeenschap wordt voorgesteld, maar als een 'personalistisch universum'. De antropologische verbondenheid van de persoon biedt uitzicht op (de belofte van) een Europese federaliteit van mensen, gemeenschappen en staten, waarin zelfliefde, individualisme en nationalisme overwonnen zullen zijn. Mede onder invloed van de Russische émigrés Berdyaev en Shestov is het Franse personalisme na de Tweede Wereldoorlog tot het (hyper)individualistische existentialisme van Gabriel Marcel (1889-1973), Jean-Paul Sartre (1905-1980) en Albert Camus (1913-1960) getransformeerd. Ondanks de nadruk die hij legt op de radicale alteriteit (of *Illeïteit*), waardoor het Andere (God) niet zonder te verdwijnen tot aanschijn kan komen, heeft ook de filosofie van Emmanuel Levinas (1906-1995) sterk

personalistische trekken. Volgens Levinas is de gemeenschap gefundeerd in de dialoog van mens tot mens. De ontmoeting met de ander brengt ons in relatie met derden. ‘Ik en jij’ gaat over in de vorm van het ‘wij’. Aldus streeft de persoon naar een staat, naar instituties en wetten die zelf mede de bron van universaliteit en gemeenschap vormen. Maar overgelaten aan zichzelf zullen politiek en recht op tirannieke wijze gaan heersen. Verzelfstandigd van de ontmoeting zullen zij het ik en de ander misvormen door hen volgens universele regels te behandelen en te oordelen.³ Door een dergelijk legalisme worden zij door politiek en recht ‘als bij verstek’ veroordeeld. ‘Hoe kan men aldus’, vraagt Levinas, ‘universele beginselen inbrengen tegen het gelaat van de ander, zonder terug te deinzen voor de wreedheid van een dergelijke onpersoonlijke gerechtigheid?’ Tot slot mag Jacques Derrida (1930-2004) in dit overzicht niet ongenoemd blijven. Vooral zijn recente werk is gemoeid met het belang van een *geloof* in en *antwoord* op de singulariteit van de ander, die wij eveneens als de belangrijkste drijfveren van het personalisme noemden. Ook voor Derrida, en dat is opvallend, begint dit antwoorden met de religie: ‘La religion c’est la réponse’.⁴

Onder invloed van vooral Duitse en Zwitserse denkers (onder anderen Ebner, Heim, Gogarten, Grisebach en Bultmann) is het personalisme ook in Nederland tot een belangrijke stroming uitgegroeid. Ontwikkelingen in de ‘ethische’ en ‘dialectische theologie’ hebben daartoe mede de aanzet gegeven. De waardering voor de persoon werd echter ook buiten de religieuze sfeer geldend gemaakt, in de politiek, in de pedagogiek en in de rechtsgeleerdheid. Vooral het denken van Philip Kohnstamm (1875-1951), Hendrik Brugmans (1906-1997) en Willem Banning (1888-1971) is van grote invloed geweest. Anderen, zoals de rechtsfilosoof Paul Scholten (1875-1946), hebben naam gemaakt zonder dat men de personalistische inspiratie in hun werk heeft opgemerkt en opgenomen.⁵

3. Vgl. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’Extériorité*, Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers 1961, pp. 276-277.

4. Vgl. Jacques Derrida, ‘Foi et savoir: les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison’, Jacques Derrida et Gianni Vattimo (dir.), *La Religion*, Paris: Seuil 1996, p. 39.

5. In verscheidene publicaties hebben wij deze omissie willen corrigeren. Vgl. Bas Hengstmengel & Timo Slootweg (red.), *Recht en persoon. Verkenningen in de rechtstheologie van Paul Scholten*, Deventer: Akkermans & Hunink Uitgevers 2013; Timo Slootweg, *Uit de schaduw van de wet. Inleiding tot de esthetica van het recht*, Antwerpen/Apeldoorn: Garant-Uitgevers 2016.

De actualiteit van het personalisme

Dat het personalisme als stroming na de oorlog schijnbaar als sneeuw voor de zon verdwenen is, lijkt vooral te wijten aan de buitengewoon succesvolle verspreiding van het personalistisch gedachtegoed. Steeds meer en indringender bepaalden personalistische vragen en thema's de agenda's van de intellectuele avant-garde. Het personalisme nestelde zich in allerlei richtingen en stromingen, in allerlei vakgebieden en wetenschappen vond het doorwerking. Deze zeer diverse proliferatie bracht met zich mee dat het als afzonderlijke denkrichting gaandeweg steeds minder goed af te bakenen viel en herkenbaar bleef. In plaats van zich nog langer te profileren ten opzichte van de traditie (het idealisme, het realisme en het positivisme) voelden personalistisch denkenden een groeiende behoefte zich te onderscheiden van andere op de persoon gerichte filosofieën. Zo is gaandeweg de naam als wachtwoord lichtelijk in ongebruik geraakt, en minstens losgemaakt van zijn ideologische en oorspronkelijk polemische betekenis.

Toch valt de actuele betekenis van de hierboven geschetste personalistische tendens moeilijk te overschatten. De personalistische bestaansverheldering is niet een nieuwe fundamentele ontologie waarin een laatste en definitieve werkelijkheid ontsloten wordt; het tracht de ontologie juist te boven te komen. Zij wil de menselijke werkelijkheid veranderen door die te bevrijden van de 'dodelijke' redelijkheid waarmee zij begrepen wordt. In dit opzicht vormt de voortdurende crisis waarin het personalisme verkeert zijn *raison d'être*: een vruchtbare voedingsbodem voor een steeds aandachtiger engagement. De mislukking is zuurstof waaraan nieuwe inspiratie ontleend wordt. De traditionele filosofie heeft zich voorgoed, te lang en te exclusief gericht op bovenpersoonlijke en onwerkelijke grootheden: op de idee, de natuur, de geschiedenis en de cultuur. Achter haar humanistische 'liefde' voor de mensheid school onverschilligheid en haat tegenover de concrete persoon. Daarom is de nieuw verworven aandacht voor het existentiële zijn, een 'humanisme van de andere mens' (Levinas), eerst en vooral een gevoeligheid voor het menselijk mysterie en de morele verplichtingen die dat met zich meebrengt. Dat blijkt ook uit de omschrijving van de menselijke persoon die we bij John Caputo (1940) vinden:

By a person I do not mean an autonomous metaphysical subject but a subject of obligation, something that makes demands on me, that asks for a hand, for the flesh of my hand. A person is a place where obligations happen, where 'someone' says 'I' to 'me', where 'you' call upon 'me', where 'they' call upon 'me' or 'us'. A person is a place where the eyes of the other

come over me, overtake me, pulling me up short. From obligations a whole network of interpersonal relations springs up; in persons a whole network of obligations takes root.⁶

Over de waardigheid van de persoon

Reflecterend op de grillige geschiedenis van het persoonsbegrip deduceren wij tot slot enkele grondslagen van het personalistisch denken. De mens wordt hier opgevat als een paradoxaal wezen: eindig en oneindig, lichaam en ziel, historisch en eeuwig, geworpen en vrij. De mens is *geest*, een zich vrij en creatief verhouden in relatie tot de tegenstellingen die in hem verenigd zijn. Als paradox laat een persoon zich niet determineren en objectiveren: hij is voortdurend onderweg, hij 'heeft te zijn'. Weliswaar is hij eindig en geïncarneerd, maar daarenboven transcendeert hij die geïncarneerdheid steeds. In dit mysterie van de mens huist zijn waardigheid. We doen hem tekort door hem af te leiden uit – of in te lijven in – een algemene idee, de samenleving of de staat, want in de abstracte sfeer van de staat of de maatschappij heeft de mens geen levende werkelijkheid. Als persoon is de mens een universum op zich, 'een venster zonder burens' (Buber), nooit een rationeel, sociaal of politiek 'dier', een exemplaar van een soort. Dit elementaire universum is de grondslag van de ware gemeenschappelijkheid: alle autoriteit en politieke macht is daardoor begrensd en daaraan dienstbaar. Individualisme en communitarisme zijn beide onwaarachtig. Hoewel de ene persoon met de andere verbonden is en zijn bestaan ontleent aan het beroep dat zijn naaste op hem doet, is anderzijds het sociale leven de sfeer waarin hij zichzelf verliest, zodat hij de stem van zijn geweten niet meer hoort en niet meer bereikbaar is voor de aanspraak van de ander. Het relatievermogen van de mens dooft uit onder invloed van de nivellerende werking van de samenleving. Voor de democratie die bovenal op de inbreng van de persoon drijft, vormt deze nivellering een groot probleem. Daarom is een zekere (religieuze) nuchterheid en onthechting, een welbepaalde individualiteit, een terugkerend moment in de dynamiek van het zelf. Om het 'natuurlijke' gemeenschapsidealisme te verstoren heeft Kierkegaard dit op ironische wijze als de paradoxale verdienste van het christendom aangeduid. Het christendom, zegt hij, is eigenlijk *asociaal*. De christelijke liefde is

6. John D. Caputo, *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1993, p. 238.

geen sociaal bindmiddel – zoals *Eros* –, maar een ‘splitszwam’ die de kuddes (klein en groot) uiteendrijft, een mens als persoon op zichzelf stelt en eerst zo (op eigenlijke wijze) in verhouding brengt met zijn God en de naaste. Ook dit is karakteristiek voor de *habitus* van het personalisme, dat het de persoon potentieert door een ernstig ironische wereldbeschouwing: het ontmaskert de burgerlijke rechtschapenheid en het goede geweten die voortdurend een waarachtiger burgerschap in de weg staan.

In dit boek wordt werk van de volgende denkers besproken: Martin Buber, Romano Guardini, Emmanuel Housset, Karl Jaspers, Ludwig Klages, Mohamed Aziz Lahbabi, Emmanuel Levinas, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur, Denis de Rougemont, Max Scheler, Paul Scholten, Miguel de Unamuno en Simone Weil. De auteurs verkennen het begrip ‘persoon’ vanuit de verschillende opvattingen die deze denkers daaraan hebben gegeven, en verbinden dat met politiek, staat en recht.

Niet alleen zijn de bijdragen te lezen als kritische beschouwingen van de huidige tijd en de plaats van de persoon daarin; bovenal komt de blijvende waarde van het wijsgerig personalisme indringend naar voren. In navolging van de personalistische denkers doen de auteurs een appèl op de lezer, om ook diens eigen opvattingen over persoon, politiek, staat en recht te doordenken en vooral niet aan de dynamica en historiciteit van het personalisme voorbij te gaan. De volgorde van de bijdragen is bepaald naar chronologie: de geboortedata van de personalistische denkers.