

## ***Het zelf als exil. Emmanuel Housset's concept van persoon***

Frits de Lange

In: Claudia Bouteligier & Timo Sloomweg (red.), *Rechtvaardigheid, persoon en creativiteit. Personalisme in recht en politiek*, Gompel&Svacina, Oud-Turnhout/'s Hertogenbosch 2020, 357 – 378.

### ***Inleiding***

In dit hoofdstuk staat Emmanuel Housset's concept van persoon centraal, zoals hij dat in het bijzonder ontwikkelt in *L' intériorité d'exil. Le soi au risque de l'alt rit *.<sup>1</sup>

De Franse filosoof Emmanuel Housset (1960)<sup>2</sup> plaatst zichzelf in de traditie van het fenomenologisch personalisme. Het 20<sup>e</sup> eeuwse personalisme werd geboren uit het verzet van de fenomenologie tegen het sciëntisme, de visie die de natuurwetenschappelijke en technologische visie op de werkelijkheid verabsoluteert. Mensen zijn meer dan een rationele observators, de natuur is meer dan een object, ervaring is meer dan empirisch geverifieerde kennis – met die boodschap tekenden filosofen in het spoor van Edmund Husserl (1859 – 1938) en de filosofische school die hij initieerde, protest aan tegen het wetenschapsgeloof van de 19<sup>e</sup> eeuw. De fenomenologie opende een nieuwe toegang tot de rijke textuur van de persoonlijke ervaring die door het naturalistische reductionisme werd gewantrouwd als dubieuze

---

<sup>1</sup> Emmanuel Housset, *L' intériorité d'exil: Le soi au risque de l'alt rit * (Paris: Editions du Cerf, 2008).

<sup>2</sup> Emmanuel Housset is sinds 2011 hoogleraar filosofie aan de Universiteit van Caen, Frankrijk. Hij promoveerde in 1993 op Husserl bij Jean-Luc Marion. Voor meer over zijn persoon en werk, zie <http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/pagePerso/504833>. In zijn werk wordt een opening naar de theologie zichtbaar, die zich eveneens voltrekt bij fenomenologen als Jean-Luc Marion, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chretien en Michel Henry. Vgl. Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (eds.), *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology* (New York: Fordham University Press, 2010).

epistemologische bron. Het concept van ‘persoon’, zoals dat werd ontwikkeld in het Europese personalisme, schiep ruimte voor een hernieuwde articulatie van een breed spectrum aan emoties, lichamelijke gewaarwordingen en relationele ervaringen.

In zijn werk drinkt Emmanuel Housset uit de bronnen van dit fenomenologisch personalisme. Tegelijkertijd echter stelt hij het onder kritiek en wil hij er in een postmoderne beweging aan voorbij. Wij zijn geen substantie, maar persoon-in-relatie, Housset onderschrijft de personalistische traditie. Maar dit adagium dreigt op zijn beurt ook in een naturalistische ontologie van de persoon te resulteren, een essentialistische definitie van ‘de mens’: mens zijn *is* in-relatie-zijn. Housset daarentegen wantrouwt zulke zijstermen: we *zijn* niet. Zijn is niet het register waarin de ervaring van onze menselijkheid zich laat onderbrengen. In dit opzicht lijkt het personalisme nog steeds te essentialistisch. Persoon zijn betekent niet dat wij een – ook al is het nu een relationeel – wezen hebben, geabstraheerd van tijd en ruimte, maar – en hier komt de postmoderne draai die Housset eraan geeft – persoon zijn is een gebeuren, een waagstuk, een exodus, een ballingschap, een pelgrimage. Persoon zijn is niet een stand van zaken, maar een steeds opnieuw wijkende horizon, een permanente beweging.

In zijn werk zoekt Housset naar een nieuwe ‘metafysica van de persoon’ die kritische afstand neemt van een naturalistische antropologie die mens zijn definieert als subjectiviteit, een individuele substantie, onderscheiden van andere vormen van leven door rationeel zelfbewustzijn en een vrije wil. Tegenover een voluntaristische invulling van persoon zijn, die teruggaat tot op Duns Scotus en nog steeds dominant is in de moderne filosofie, wil Housset de traditie nieuw leven inblazen die vanaf de late Oudheid tot de middeleeuwen – exemplarisch en geconcentreerd in het werk van Augustinus – *persona* niet verstaat als het ‘masker’ dat een individuele essentie representeert, maar als een ‘gelaat’ dat zichzelf opent voor wat het overstijgt. ‘De *persona* is niet het wezen dat absoluut zichzelf wil, maar degene die ontdekt wie hij is door teruggeworpen te worden op zichzelf door het appel

van de ander, de wereld en van God.’<sup>3</sup> Persoon zijn kan daarom niet in een aantal karakteristieken worden gerepresenteerd; jezelf zijn is een drama, een gebeuren, een open geschiedenis.

Ik situeer Housset in het volgende eerst binnen de context van de postmoderne cultuur en ga daarna in op zijn kritiek op het modern concept van het zelf (in een metafoor: ‘het zelf als een eiland’). Ik laat zien hoe hij daarin schatplichtig is aan de fenomenologie. Vervolgens beschrijf ik hoe een herlezing van Augustinus’ *Confessiones* Housset in staat stelt een stap voorbij het personalisme en Heidegger’s concept van mens zijn als *Dasein* te zetten.

### ***Liminaliteit: alles is altijd in beweging***

In de hedendaagse cultuur ervaren veel mensen hun bestaan als een voortdurend onderweg zijn, een permanente liminaliteit. Door die ervaring als vertrekpunt te nemen, toont Housset zich bewust postmodern: hij denkt binnen de context van een cultuur waarin altijd alles in beweging is, zelfs ons besef van identiteit. Onze ervaring iemand te zijn is nomadisch geworden, om een geliefkoosde metafoor te gebruiken uit het werk van postmoderne denkers als Gilles Deleuze, Jacques Derrida en Rosi Braidotti. Housset onderschrijft die ervaring, maar als hij een beeld zoekt zou hij eerder – als een van de vertegenwoordigers van de ‘theological turn’ in de Franse fenomenologie – kiezen voor de metafoor van de pelgrimage. Hier leunt hij het liefst op Augustinus, voor wie de pelgrim de centrale metafoor was voor de menselijke conditie.

Housset’s visie op innerlijkheid begint met een fenomenologische herlezing van Augustinus. Naar zijn mening moet Augustinus “onrustige hart” (*Confessiones* (Boek I, 1,1) niet beschouwd worden als de voorloper van het

---

<sup>3</sup> ‘La *persona* n’est pas l’être qui se veut absolument lui-même, mais celui qui découvre qui il est en étant rejeté à lui-même par l’appel d’autrui, du monde et de Dieu.’ (Emmanuel Housset, « La personne en actes », *Etudes*, 2012 (10), Volume 417, 341-352, 345).

modern reflexieve zelf, zoals Charles Taylor suggereert in zijn *Sources of the Self*.<sup>4</sup> Integendeel, Augustinus beschrijving van innerlijkheid plaatst de moderniteit juist onder zware kritiek. Augustinus' fenomenologie van het zelf dat aan zichzelf ontsnapt preludeert niet, maar brengt juist de tekortkomingen van het modern concept van subjectiviteit aan het licht: als we al denkend terugbuigen in onszelf, worden we niet transparant voor onszelf, maar ervaren we ons eerder, net als de pelgrim, in een voortdurende staat van liminaliteit.

We moeten even stilstaan bij die term. De antropoloog Victor Turner (1920 – 1983) bestudeerde wereldwijd pelgrimages, en ontdekte een onderliggend patroon als hun fenomenologische essentie: pelgrimages hebben allemaal een drievoudige structuur, die Arnold van Gennep (1873 – 1957) al als karakteristiek voor *rites de passages* beschreef. Zij kennen een fase van scheiding, waarin de pelgrims hun thuis achter zich laten, een fase van transitie waarom zij onderweg zijn naar hun heilige bestemming, en tenslotte een fase waarin zij terugkeren naar huis en weer worden opgenomen in hun oorspronkelijke omgeving.<sup>5</sup> In een pelgrimage, aldus Turner, is de tweede, transitionele fase het meest interessant: individuen ervaren zichzelf tussen ('betwixt and between') twee fasen, nu ze niet langer behoren bij de gemeenschap waarvan ze eerste deel van uitmaakten en niet weten of en hoe ze er straks weer onderdeel van gaan worden. Ze trekken daarbij gezamenlijk op met medepelgrims in een gevoel van gelijkheid en solidariteit, zodat er spontaan, *for the time being*, een – zoals Turner het noemt – nieuwe *communitas* ontstaat. In die staat van ontregeling ervaren pelgrims zich op de drempel (*limen*) van het onbekende. Zolang ze onderweg zijn reizen ze in een soort niemandsland, een ruimte gekenmerkt door het overschrijden van grenzen en een proces van persoonlijke transformatie.

---

<sup>4</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modernity* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1989), 127-142.

<sup>5</sup> Victor Turner, "Liminality and Communitas" in *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine Publishing, 1969), 94 – 130.

Victor Turner reserveerde het concept liminaliteit voor de religieuze pelgrimage. Hedendaagse sociologen vinden de term echter van toepassing op onze globaliserende, laat-modern samenleving als geheel, en op de manier waarop we daarin onze persoonlijke identiteit ervaren. In een wereld waarin vaste rollen, stabiele instituties, sterke tradities en een voorspelbare toekomst niet langer gelden als een realistisch ideaal, wordt permanente liminaliteit tot kenmerk van de menselijke conditie als zodanig.<sup>6</sup>

Dit alles heeft een enorme impact op ons besef van een persoon te zijn. Het begrip ‘identiteit’ suggereert dat iemand op een of andere manier te midden van alle veranderingen dezelfde blijft. Maar in onze laat- of postmoderne context is het hebben van een stabiel zelf voor de meeste mensen misschien nog een ideaal, maar al lang geen feitelijke werkelijkheid meer. Met de samenleving is ook ons zelfbesef in voortdurend in beweging. Zygmunt Bauman muntte de term ‘vloeibaar’ (‘liquid’) voor die ervaring. Postmoderne identiteiten móeten ook wel flexibel zijn om in de pas te blijven lopen met een dynamische wereld, open staan voor nieuwe ontmoetingen en gebeurtenissen, bereid om voortdurend zichzelf opnieuw uit te vinden en iemand anders te worden dan wie men tot nu toe is geweest. Wil je geen *drop out* worden die zich isoleert in zijn eigen ‘bubbel’, dan moet je je voortdurend blootstellen aan de osmose met anderen en hun levensstijl.

De ervaring van radicale contingentie dringt zich aan je op: alles, ook mijn zelfbesef, had anders kunnen zijn dan wat het is. Ik had geboren kunnen worden in een sloppenwijk in Calcutta, in plaats van op een boerderij in Nederland, ik had moslim of hindoe kunnen zijn in plaats van christelijk; mijn diepgewortelde waarden en conventies die maken dat ik ‘ik’ ben, ze zijn het product van toevalligheden.

Zygmunt Bauman omschrijft een ‘vloeibare samenleving’ als een

---

<sup>6</sup> Bjørn Thomassen, *Liminality and the Modern: Living Through the In-Between* (London & New York: Routledge, 2016). Agnes Horvath, Bjørn Thomassen, Harald Wydra, *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality* (New York – Oxford: Berghahn Books, 2015).

‘samenleving waarin de condities om te handelen zo snel veranderen dat ze niet meer in gewoonten en routines geconsolideerd kunnen worden’.<sup>7</sup> Dat alles vloeibaar wordt geldt niet alleen maar voor technologie (je smartphone), in de politiek (de beleidsmaatregelen van de overheid), in het persoonlijke leven (de frequentie en duur van intieme relaties), maar omvat ook onze innerlijke ervaring (de druk om jezelf te vernieuwen). Het enige dat gelijk blijft is de verandering. Meer dan ooit maakt deze ervaring ons radicaal tot reizigers. Metaforisch gesproken worden we tot in het diepst van onze ziel *homines viatores*. In zijn analyse van de metafoor van het leven als reis in de moderne literatuur van de laatste honderd jaar, concludeert Langdon Elsbree dat ‘een thuis niet langer bestaat; op z’n hoogst zijn er tijdelijke verblijfplaatsen op het deel van de planeet waar je toevallig bent. In exil zijn, fysiek en/of mentaal, wordt een permanente conditie’.<sup>8</sup> Die bestaansconditie mag je best postmodern noemen, een volgende stap in de manier waarop we menselijk leven ervaren. In premoderne tijden stond de aarde, als een *terra firma*, stil en het universum bewoog er rondom. Sinds Copernicus weten we dat de aarde om de zon draait. Maar na Einstein realiseren we ons dat ons zonnestelsel met een enorme snelheid door de Melkweg raast in een uitdijend universum. Dat besef vertaalt zich langzaam maar zeker in de manier waarop we onszelf verstaan.

De Verlichtingsfilosoof Immanuel Kant (1724 – 1804) troostte de mensheid nog op een moderne manier: de zon mag dan wel niet meer om de aarde draaien, maar ons denken cirkelt om de zuivere, universele rede als een vast punt in de kosmos. Kant stond bekend om zijn afkeer van reizen: hij verliet Koningsbergen nooit en haar inwoners konden de klok gelijk zetten op zijn dagelijkse wandeling door de stad. Zijn centrale gedachte is dat denken niet gestructureerd is door ervaring, maar omgekeerd ons denken zijn structuur

---

<sup>7</sup> Zygmunt Bauman, *Liquid Life* (Cambridge: Polity Press, 2003), 1.

<sup>8</sup> ‘... home no longer exists; that at best there are temporary layovers in the part of the planet where one happens to be; that exile, physical and/or psychic, may be a permanent condition.’ Langdon Elsbree, *The Rituals of Life: Patterns in Narratives* (London: National University Publications, 1982), 39-40.

oplegt aan de wereld, met de aangeboren vormen 'tijd' en 'ruimte' die orde aanbrenge in onze ervaring, en met twaalf universele categorieën die ons in staat stellen om onze waarnemingen tot concepten om te vormen.

Kant kon zijn denken zuiver houden, door afstand te nemen van en structuur aan te brengen in de chaos van de concrete ervaring. Onder postmoderne omstandigheden kunnen we dat niet meer; als ik wil overleven als een rationeel wezen, dan moet ik in de chaos van deze wereld delen en mezelf eraan blootstellen. In een metafoer uitgedrukt: ik moet een reiziger worden en de wereld in – soms ook fysiek, maar altijd in mijn hoofd. Ik kan niet dezelfde blijven in een wereld waarin alles altijd in beweging is.

Filosofen na Kant werden reizigers, in hun denken, maar vaak ook letterlijk. Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) kan gelden als de eerste postmoderne denker onderweg. Na zijn hoogleraarschap in Bazel, waar hij op 24-jarige leeftijd was begonnen, reist hij tien jaar lang te voet, maar ook per trein door Zuid-Europa, van stad tot stad, van hotel tot hotel, en schrijft hij zijn provocerende levenswerk dat de gezeten burgerij zo verontrustte ('God is dood!'). Zijn stijl van schrijven is even aforistisch en ontregeld als zijn levensstijl. In zijn filosofie bouwt hij geen systemen meer, maar breekt ze af. Er is niet één grote Waarheid, er zijn er vele. Alleen dat wat het leven dient en sterker maakt, is waar.

Walter Benjamin (1892 – 1940) is een andere reiziger in de filosofie. Hij hield ervan om te dwalen door het Parijs van de vroege twintigste eeuw. Hij bedacht het concept van de 'flaneur': iemand die zomaar door de stad doolt en alles wat hij onderweg tegenkomt in zich opneemt. Benjamin schetste in een tekening het modern stadsleven als een labyrint, waarin elke betekenisvolle ontmoeting fungeert als de 'ingang tot de doolhof'. Benjamin begint zijn jeugdherinneringen aan het Berlijn van rond 1900 met de zin: 'Je weg vinden in een stad is niet zo moeilijk, maar de kunst van het verdwalen,

zoals je dat in een bos doet, daar moet je voor oefenen.’<sup>9</sup> Zijn advies aan de moderne stedeling doet denken aan de raad die de chassidische rabbi Nachman van Breslov ooit aan zijn joodse medegelovigen meegaf: ‘Vraag nooit aan iemand die de weg weet welke richting je op moet, want dan loop je het risico nooit te verdwalen.’

Of neem tenslotte Jacques Derrida (1930 -2004), misschien de meest bereisde filosoof tot nog toe. Hij geldt als de filosoof van de deconstructie, een stijl en methode van denken die onthult dat zelfs concepten met ogenschijnlijk vaste betekenissen zoals ‘democratie’, ‘God’, ‘vrijheid’ in beweging zijn. Hun veronderstelde essentie lost altijd op in de richting van – een centrale categorie in zijn denken: – ‘*différance*’. Derrida vloog van conferentie naar conferentie, en schreef meer van zijn werk in hotels dan achter zijn bureau in Parijs. Een filosofische globetrotter, die van zichzelf beweerde dat hij nooit een echt boek had geschreven. Zijn boeken bestonden uit gebundelde lezingen, die hij hield op uitnodiging. Gelegenheidsteksten, geschreven als een respons op een actuele gebeurtenis of ontwikkeling. Wie was Jacques Derrida? Hij noemde zichzelf een ‘misplaatst’ person, met een term (‘displacement’) die een belangrijke rol speelde in zijn latere werk, waarin hij de schijnbaar vaste betekenis van concepten als rechtvaardigheid, vriendschap en gastvrijheid ontrafelt. ‘Hij was iedereen en niemand, de belichaming van de waarheid onderweg.’<sup>10</sup> In een postmoderne cultuur moet de filosofie dan ook niet langer op zoek naar wat identiteit is, maar moet zij zich bezighouden met de vraag wat niet-reproduceerbare en idiosyncratische gebeurtenissen (‘events’) precies zijn.<sup>11</sup>

Voor Zygmunt Bauman is de toerist de verzinnebeelding van de onrust van

---

<sup>9</sup> ‘Not to find one’s way about in a city is of little interest ... But to lose one’s way in a city, as one loses one’s way in a forest, requires practice...’ Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1950). Cf. Walter Benjamin, *One-Way Street: And Other Writings*. Introduction by Susan Sontag (Londen: Verso Books, 1997), 10.

<sup>10</sup> ‘He was everybody and nobody, pretty much the living embodiment of truth on the go.’ John D. Caputo, *Truth: Philosophy in Transit* (London: Penguin Books, 2013), 72f.

<sup>11</sup> John D. Caputo, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993), 94 definieert een ‘event’ als een ‘singular configuration of circumstances, an unrepeatable constellation of times and locations, of people, things, and relationships.’

postmoderne zielen en voor de vluchtigheid van de hedonistische consumptiecultuur. De toerist lost de 'pelgrim' af, een metafoor voor de moderne burger die, door puritanisme en kapitalisme gedreven, vanaf de 17e eeuw de Europese cultuur gaat domineren. Aanvankelijk was deze pelgrimage religieus geïnspireerd, en gericht op de zaligheid in een hemels hiernamaals. De burger had een hogere bestemming voor ogen en reisde door het vijandige landschap van een kille en zinloze wereld. Hij probeerde zijn eeuwig heil zo efficiënt en effectief mogelijk te bereiken, zonder tijd en middelen te vermorsen. De vroege moderne 'pelgrim' zag materieel succes als een zegen van God, een teken dat hij op de goede weg was. Als Europa in de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuw daarna gaandeweg seculariseert, verandert het levensdoel: het gaat nu niet meer om persoonlijk zielenheil, maar om het behalen van maatschappelijke winst en succes. Maar ook dan wordt het innerlijk leven nog steeds gezien als een pelgrimsachtig project dat scrupuleus moet worden gemonitord en rationeel moet worden gemanaged.

Bauman maakt in dit verband een merkwaardig gebruik van de pelgrimsmetafoor. Hij constateert terecht dat na de 20<sup>e</sup> eeuw de burgerlijke cultuur nagenoeg verdwenen is. Maar de conclusie 'de pelgrim is dood, leve de toerist!' trekt hij te snel. Hij maakt enerzijds een karikatuur van wat persoon zijn betekent onder postmoderne condities. Hij heeft gelijk, bij hedendaagse burgers zit het reizen tot in hun DNA, zoals ik hiervoor ook betoogde. Maar het beeld van consument alleen op zoek naar korte termijn bevrediging doet hen geen recht. Het postmoderne zelf is meer dan het medeplichtige slachtoffer van het wereldkapitalisme, een hersenloze toerist met zonnebril en fotocamera. Ook deze mens – we zijn het zelf toch? – wordt gedreven door hoop en verlangen naar een beter leven met en voor anderen. Hij weet niet precies wie hij is, verkeert in een permanente staat van liminaliteit. Maar hij wordt door een onrust gedreven die hij niet goed onder

woorden kan brengen, onderweg verlangend naar ik-weet-niet-wat.<sup>12</sup> Met een metafoor: het postmoderne zelf kun je zelfs bij uitstek als een pelgrim beschouwen, hoewel een pelgrim minder zeker van zijn bestemming.

De *flaneur* in de winkelpromenade, de kosmopolitische nomade die zich overal thuis voelt waar wifi is, de toerist die geen stap buiten de omheining van zijn all-inclusive resort doet, de *player* die zijn leven als een spel ziet - voor Bauman vertegenwoordigen deze karikaturale types de vloeibare postmoderne identiteit. Hij verdisconteert onvoldoende dat 21<sup>e</sup> -eeuwse mensen niet alleen op zoek zijn naar afleiding en vertier, maar ook naar diepte en betekenis. Postmodernisme is meer dan consumentisme.

Niet alleen is Bauman te kritisch op de cultuur, maar hij is daarin ook te seculier: hij heeft weinig oog voor de transformatie die religie in postmoderne contexten ondergaat. Hij reduceert het pelgrimsmotief tot de binnenwereldlijke ascese van de puriteinse protestant en zijn opvolgers, zoals die in John Bunyan's (1628 – 1688), *The Pilgrims Progress* exemplarisch tot uitdrukking is gebracht.<sup>13</sup> Die vorm van religie is verleden tijd, maar dat betekent niet dat religie zelf ook verdwenen is. Haar karakter is radicaal veranderd: ook postmoderne religie heeft de 'vloeibare' kenmerken gekregen die Bauman aan de hedendaagse cultuur toekent: flexibel, de kleur aannemend van de omgeving, niet langer gericht op een ver in de toekomst gelegen transcendent doel.

Veel post-seculiere burgers herkennen zich daarom nog steeds in de pelgrimsmetafoor als een beeld voor hun zelfverstaan en ervaren hun leven als een heilige reis. Ook al zijn ze hun geloof in een hemels Jeruzalem als eindbestemming kwijt en ervaren ze eerder de weg de heilige bestemming zelf, ze herkennen zichzelf nog steeds in Augustinus' beschrijving: 'rusteloos

---

<sup>12</sup> Cf. Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995), 82 – 99.

<sup>13</sup> John Bunyan, *The Pilgrim's Progress* (1678), Edited with an introduction and notes by Roger Sharrock (London: Penguin, 1965).

blijft ons hart totdat het zijn rust vindt in u.’ (Belijdenissen, Boek I,1,1).<sup>14</sup> Augustinus premoderne ervaring van de ziel als een grondeloze, oneindige ruimte is ook – misschien beter: bij uitstek - toegankelijk voor het liminele zelf uit de late moderniteit.<sup>15</sup>

### ***Het zelf: een eiland of een reis? Een herlezing van Augustinus***

Aurelius Augustinus (354 – 430) schreef met zijn *Confessiones* misschien de eerste autobiografie ooit. Tussen 397 – 400, kort nadat hij bisschop van Hippo geworden is, beschrijft hij nauwkeurig wat er in zijn innerlijk gebeurt en hoe hij de man geworden is die hij nu is. Waarschijnlijk was nooit eerder een auteur zo eerlijk in zijn introspectie. De stelling dat de kerkvader daarmee als een voorloper, of zelfs de ontdekker van het moderne zelf genoemd kan worden, wordt tegenwoordig breed aanvaard. Historisch gezien, zegt men dan, loopt er een directe lijn van zijn zelfonderzoek naar het zelfbewuste ik. Wat hij als zijn ‘ziel’ benoemt, heet bij moderne filosofen nadien het ‘zelf’ of ‘subject’. Augustinus’ afdaling in zijn eigen innerlijk laat voor het eerst in de geschiedenis een reflexief ‘ik’ zien, een ‘zelf’ dat zich in zijn denken over zichzelf buigt.<sup>16</sup>

Er is echter een meer plausibele lezing van Augustinus. In die interpretatie wordt moderne subjectiviteit niet beschouwd als een legitieme erfenis van Augustinus zelf, maar integendeel, juist als verraad aan zijn filosofie. De moderniteit is immers ontrouw aan de opvatting van het zelf als *homo viator*, een karakteristiek van het mens zijn die door de postmoderne ervaring van liminaliteit weer in ere hersteld kan worden.

Deze interpretatie van Augustinus resulteert in een nieuwe interesse in zijn werk in de hedendaagse filosofie. Onder anderen voert Emmanuel Housset een pleidooi voor de herwaardering van Augustinus als een betrouwbare gids

---

<sup>14</sup> Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld (Baarn: Ambo bv 1988), 29.

<sup>15</sup> Zie mijn: *Heilige Onrust. Een pelgrimage naar het hart van religie* (Utrecht: Ten Have 2017).

<sup>16</sup> Taylor, *Sources of the Self*, 127 – 142. Vgl. kritisch: Housset, *L'intériorité de l'exil*, 31, noot 1; 57, noot 1.

voor postmoderne zelfreflectie.<sup>17</sup> Hij maakt daarbij onderscheid tussen twee fundamentele manieren waarop de westerse filosofie heeft nagedacht over het zelf: het zelf als *eiland*, en het zelf als *reis*.

In het eerste beeld wordt het zelf gepresenteerd als afgescheiden en geïsoleerd van de wereld. Zijn innerlijk leven is een beveiligde vesting. Soms verlaat het zelf zijn burcht, en ontmoet het de wereld, de anderen, maar altijd weer keert het terug om bij zichzelf te schuilen.<sup>18</sup> Dit beeld domineert vanaf Descartes de moderne filosofie. Het ik is een punt in de ruimte, het centrum van zijn wereld van waaruit de buitenwereld wordt geobserveerd. Het ik, als denkend ding ('res cogitans') enerzijds en de materiele wereld ('res extensa') anderzijds zijn in Descartes' visie ontologisch door een kloof van elkaar gescheiden. Het modern zelf is onafhankelijk van tijd en ruimte te denken, zelfs van zijn eigen lichaam. Het reflectieve en reflexieve zelf lijkt op een vuurtorenwachter op de Wadden, die vanaf een afstand zijn eiland (zijn lichaam) en de zee (de buitenwereld, inclusief de anderen) waarneemt. Het heeft geen uitbreiding en valt samen met zichzelf.

Met deze objectiverende manier van denken heeft de moderne filosofie succesvol het fundament gelegd voor de ontwikkeling van de natuurwetenschappen en de geneeskunde. Ook lichaam en geest kunnen immers effectief beschouwd worden als een eiland, dat je met een onthechte blik van buitenaf kunt waarnemen.

Charles Taylor noemt deze moderne opvatting van de persoon, waarbij het subject radicaal afstand neemt van zichzelf, het 'punctuele zelf'. Zelfreflectie betekent hier dat een vast punt (het zelf) zichzelf opnieuw bevestigt als een object van zelfkennis. 'Het ware zelf is "zonder uitbreiding"; het is nergens aanwezig anders dan in dit vermogen om de dingen als object vast te leggen.'<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Vgl. ook zijn *La vocation de la personne: L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique* (Paris: P.U.F., 2007).

<sup>18</sup> Housset, *L'intériorité de l'exil*, 16, 23.

<sup>19</sup> Taylor, *Sources of the Self*, 171f.

In Jean Jacques Rousseau's *Confessions* resulteert deze manier van zelfreflectie in wat Rousseau zelf de eerste modern autobiografie genoemd zou hebben.<sup>20</sup> Hier manifesteert zich zijns inziens een ik dat pretendeert volledig transparant voor, en tegenwoordig bij zichzelf te zijn. In een reeks dagboeken en herinneringen, postuum gepubliceerd in twee delen in 1782 en 1789, maakt Rousseau (1702 -1778) zichzelf publiekelijk voorwerp van onderzoek. 'Ik neem mij voor om in dit genre uniek te zijn, met een ongehoorde waarachtigheid, opdat de wereld straks eens en voor altijd een mens zal leren kennen zoals hij innerlijk werkelijk is.'<sup>21</sup> Het boek draagt de titel als dat van zijn illustere voorganger, maar verschilt fundamenteel ervan. Augustinus schrijft zijn belijdenissen als een gebed, waarbij de lezer aanwezig is als toehoorder; Rousseau schrijft om zichzelf te rechtvaardigen in de ogen van zijn postume lezers, die de plaats innemen van het laatste oordeel van God. 'Als ooit de laatste trompet zal klinken, zal ik mijzelf voor de soevereine rechter presenteren met dit boek in de hand, en luid en duidelijk verklaren: dat heb ik gedaan, dit waren mijn gedachten; dit ben ik geweest. (...) Eeuwige Macht! Verzamel om uw troon een ontelbare massa van mede-stervelingen, laat hen mijn confessies aanhoren, laat hen blozen om mijn verdorvenheid, laat hen versteld staan om het leed dat ik kreeg te verduren; laat hen op hun beurt even waarachtig verhaal doen van hun mislukkingen, hun zielenroerselen, en als ze de moed hebben dan bekennen: ik was een beter mens dan hij.'<sup>22</sup> Rousseau schrijft als een cartograaf die zichzelf als een eiland

---

<sup>20</sup> Over de *Essais* van Montaigne (1533 -1592), voor het eerst gepubliceerd in 1580, oordeelt Rousseau: 'J'avais toujours ri de la fausse naïveté de Montaigne, qui, faisant semblant d'avouer ses défauts, a grand soin de ne s'en donner que d'aimables' (Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, Éditions Garnier, boek X, 386) (geraadpleegd op: <https://www.ibibliotheque.fr/les-confessions-jean-jacques-rousseau-rou-confessions/lecture-integrale/>)

<sup>21</sup> 'je résolu d'en faire un ouvrage unique par une véracité sans exemple, afin qu'au moins une fois on pût voir un homme tel qu'il était en dedans.' Rousseau, *Confessions*, X, 386.

<sup>22</sup> Rousseau, *Confessions*, I, 20. 'Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra ; je viendrai, ce livre à la main, me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. (...) Etre éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables ; qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise : *Je fus meilleur que cet homme-là.*'

uittekent, en is *chez soi* van begin tot eind. Augustinus, daarentegen, schrijft ‘voortgestuwd door de onrust van de zoektocht naar zichzelf’ en begrijpt steeds minder van zichzelf, naarmate hij zich meer over zichzelf heen buigt.<sup>23</sup>

In zijn innerlijke dialoog met God laat Augustinus het zelf dat hij dacht te zijn achter zich, en gaat op weg naar een zelf dat hij nooit eerder heeft gekend. Het zelf is een traject, waarvan hij niet weet waar het hem zal brengen. Maar hij weet nooit precies wie hij is, evenmin weet hij precies wie of wat de God is naar wie hij verlangt.

Augustinus krijgt geen helder beeld van zichzelf. Hij herinnert zijn lezers eraan dat er veel dagelijkse ervaringen zijn waarin we aan onszelf ontsnappen: de afgrond van ons geheugen; de zwakte van onze wil; dat we dingen laten gebeuren die we niet willen; dat we gek kunnen worden; de waarheid eigenlijk niet verdragen kunnen; karaktereigenschappen hebben waarvan we ons niet voor kunnen stellen dat we ze hebben; onze begeerten niet kunnen beheersen; geen compassie hebben met anderen terwijl we het wel willen; niet kunnen vergeven terwijl we ertoe bereid zijn. Al deze dingen behoren bij de nachtzijde van ons zelf, het is het zelf dat we niet onder ogen kunnen, willen of durven zien. Door zo te reflecteren op onszelf, concludeert Augustinus dan, krijgen we onszelf dus niet bij elkaar. ‘Ik werd voor mijzelf een groot raadsel’, moet hij erkennen nadat hij was afgedaald in zijn innerlijk. *Factus eram ipse mihi magna quaestio* (IV, 9,9).<sup>24</sup> Hoe meer hij over zichzelf nadenkt, des de meer ontsnapt hij aan zichzelf. Hij beschouwt zichzelf als een *terra difficultatis*, ‘ik zwoeg op mezelf: ik ben voor mijzelf een akkergrond geworden van moeite en veel zweet.’ (X, 16, 25).<sup>25</sup> Van Augustinus stamt de welbekende uitspraak dat als iemand hem vraagt wat tijd is, hij het wel weet, maar als hij het wil uitleggen aan degene die de vraag stelt, hij het niet kan.

---

<sup>23</sup> Henning Luther, *Religion und Alltag: Bausteine einer Praktischen Theologie des Subjekts* (Stuttgart: Radius Verlag, 1992), 132, vgl. ook 133 – 149. Rousseau verwijst slechts één keer naar Augustinus en kent de *Confessiones* alleen uit de tweede hand. (*Confessions*, boek II).

<sup>24</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 84.

<sup>25</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 232.

(XI, 14, 17).<sup>26</sup> Hij zou hetzelfde hebben kunnen zeggen over het menselijk zelf: zolang we onszelf niet afvragen wie wij zijn, weten we het wel; zodra we het uit willen leggen, lopen we vast.

In plaats van Rousseau als Augustinus' geseclariseerde opvolger te beschouwen, een soort Augustinus-zonder-God, constateert Emmanuel Housset een diepe kloof tussen het moderne concept van het transparante zelf, exemplarisch bij Rousseau, en Augustinus' zelf als een mysterieus traject. Voor hem opent de postmoderne ervaring van liminaliteit een weg naar een andere lezing van Augustinus' zelfanalyse, en naar een herwaardering van de metafoor van de pelgrimage voor de menselijke levensloop.

### ***Innerlijkheid als exil***

Housset plaatst zichzelf in de traditie van de 20<sup>e</sup> eeuwse fenomenologie die start met Edmund Husserl en Martin Heidegger, een manier van denken die dicht bij de concrete lichamelijke ervaring en waarneming wil blijven. Hun werk leidt hem tot de hernieuwde ontdekking van innerlijkheid als een reis, preciezer: een exodus, een exil.

De oude figuur van innerlijkheid die de fenomenologie kan heractualiseren is naast de innerlijkheid van de exodus, die ontkomt aan de gevangenschap in Egypte, die zichtbaar wordt in het *face to face* met jezelf waarvan Rousseau's *Confessions* in zekere zin het archetype vormt, ook de innerlijkheid van het exil, omdat het ook inhoudt dat je alles achterlaat wat je dacht te zijn, onderweg naar een

---

<sup>26</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 272.

onvoorstelbaar zelf. Van dat exil, dat avontuur dat ik ben, vormen Augustinus' *Confessiones* het voorbeeld bij uitstek.<sup>27</sup>

Housset geeft aan dat voor hem exil niet staat voor een gedwongen ballingschap, noch voor een emigratie van hen die hun geluk elders willen zoeken. Wie leeft met een innerlijkheid in exil, beantwoordt 'een roep om te leven voorbij het leven dat hij nu leidt.' ('un appel á exister plus loin que soi').<sup>28</sup> Zijn omschrijving en verstaan van exil komt dicht in de buurt van wat ik eerder omschreef als kenmerkend voor de pelgrimage: je geeft antwoord op een stem, van binnen of buiten, zoals ooit Abraham deed, om weg te trekken bij jezelf en jezelf ergens anders terug te vinden, zonder te weten hoe. Housset houdt een pleidooi voor een 'innerlijkheid als exil', een verstaan van zichzelf als een risicovolle en beloftevolle reis. Let wel: het zelf is niet *op* reis, als een treinpassagier die onaangedaan door tijd en ruimte met zijn 'punctuele zelf' door een vreemd landschap trekt, maar het zelf *als* een reis, omdat het zelf ook tijd en ruimte is.

Dit zelfverstaan stelt het hele onderscheid tussen een binnen-en een buitenwereld in kwestie. 'Terugkeren naar zichzelf, dat is de wereld bewonen, dat is buiten binnenkomen, zichzelf vinden in dat wat elders is, daar verlies ik mijzelf en vergeet ik mijzelf, en ben ik mijzelf het meest nabij.'<sup>29</sup> Housset's boek staat vol met dit soort paradoxale zinnen, waarin hij het opneemt voor een avontuurlijke, open innerlijkheid. Ons innerlijk is een plek waar zich een andersheid in en van onszelf manifesteert, zich aan ons

---

<sup>27</sup>'Cette ancienne figure de l'intériorité, que la phénoménologie peut réactualiser, est non seulement une intériorité d'exode, car il s'agit de quitter ce lieu d'emprisonnement, cette Egypte, qu'est le pur face-à-face avec soi dont les *Confessions* de Rousseau sont en quelque sort l'archétype, mais elle est également une intériorité d'exil, car il s'agit de tout abandonner de ce que l'on croyait être, pour revenir là ou l'on n'est encore jamais allé, vers inimaginable de soi-même, et de cet exil, de cette aventure que je suis, les *Confessions* de saint Augustin en sont cette fois l'exemple.' Housset, *L'intériorité de l'exil*, 17.

<sup>28</sup> Housset, *L'intériorité de l'exil*, 370.

<sup>29</sup> Housset, *L'intériorité de l'exil*, 16f. '... retourner à soi, c'est habiter le monde, c'est entrer dehors, c'est se trouver dans l'ailleurs, et que c'est là où je me perds et où je m'oublie que je suis au plus proche de moi.'

openbaart, en zich tussen mij en mijzelf opstelt. ‘Gij waart mij innerlijker dan mijn diepste innerlijk en hoger dan mijn hoogste hoogte’, bidt Augustinus, ‘*interior intimo meo et superior summo meo*’.<sup>30</sup> Zelfs zonder een duidelijk beeld van een persoonlijke God of de mystieke ervaring van een transcendente liefdevolle Macht, kunnen we ons inleven in deze ervaring. We staan immers zelden oog in oog met onszelf, innerlijk. Het andere van de wereld, van anderen, of van wat dan ook, is of het nu op uitnodiging is of ongenood, altijd als gast aanwezig als wij onszelf present zijn.

Het is de waarde van de fenomenologie dat zij ons het bewustzijn van het vreemde in de ervaring van onze eigenheid weer te binnen brengt. De fenomenologie brengt ons in herinnering wat het betekent om een lichaam te hebben dat moe wordt, oud en ziek, of jong en vitaal is; om te leven in een omgeving die vijandig is of vriendelijk; om anderen te ontmoeten die wij liefhebben, ons onverschillig laten, of die we verafschuwen; om verlangens te hebben die we niet kunnen beheersen; in gebeurtenissen betrokken te worden die ons veranderen.<sup>31</sup> Onze innerlijke huid is belichaamd en naar buiten gericht; onze huid, ogen en oren zijn geen muren, maar open ramen en deuren.

Niemand is een eiland, mens zijn is in osmose zijn met de wereld. ‘Dasein ist: In-der-Welt-sein’, betoogde Heidegger daarom in *Sein und Zeit* (1927). Het tweede hoofdstuk ervan kreeg als titel mee: ‘*Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins*’.<sup>32</sup> We zijn onderworpen aan de radicale contingenties van het leven. Onszelf beoordelen en observeren van buitenaf *alsof* we niet bij de wereld horen, is een bruikbare fictie als techniek, maar existentieel gesproken een onmogelijkheid. Dat we ziek zijn of gezond, jong of oud, bedreigd worden of in veiligheid zijn, geliefd worden of eenzaam zijn,

---

<sup>30</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 70.

<sup>31</sup> Housset, *L'intériorité de l'exil*, 16.

<sup>32</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle a.d.S.: Max Niemeyer Verlag, 1927), 52 (par. 12): ‘Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins.’

hongerig of weldoorvoed – deze feitelijkheid (‘Faktizität’) bepaalt wie wij zijn, en wat ons ‘zelf’ voorstelt.

De fenomenologie van de zelfervaring bewijst ons onvermogen om onszelf bewust te omvatten. We zijn altijd een vraag voor onszelf. Er bestaan open, vloeibare grenzen tussen onszelf en de wereld. Het andere-dan-onszelf dringt zich onophoudelijk aan ons op. Werkelijkheid, fenomenologisch gesproken, is daarom niet het onveranderlijke waarop je kunt rekenen, maar juist dat wat je niet verwacht.<sup>33</sup> Stel dat een bedelaar aan de ingang van de supermarkt een beroep doet op je compassie. Je neemt geen enkel initiatief; het gebeuren overkomt je simpelweg. Iemand of iets van buiten brengt je van binnen in beweging. Wie jij bent staat vanaf nu niet meer vast. Je kunt niet blijven wie je bent, je moet gehoor geven aan de oproep, hetzij door wat geld te geven of door onverschillig te blijven. Wat we ook gaan doen, we worden er een andere persoon van dan wie we tot op dat moment waren. In plaats van de pseudo-rust van een transparant ik, doen er we goed aan met Augustinus te erkennen dat ‘ons hart rusteloos blijft totdat het zijn rust vindt in u’, I,1,1). Dat betekent voor gelovigen en niet-gelovigen beide: totdat we de laatste adem uitblazen. Zelfkennis is geen zelf-toe-eigening; hoe meer we op onszelf reflecteren, des te meer raken we de grip op onszelf kwijt. Dat is geen nederlaag, waarmee we in een mogelijk postuum tribunaal schuldig zouden staan; we kunnen niet anders en het is goed zo. Augustinus advies aan de *homo viator*, persoon in exil, is niet om zichzelf te ontvluchten maar om af te dalen in zichzelf. Dat is de plek waar je tenslotte boven jezelf kunt uitstijgen: ‘*In te ipsum redi ... et ... transcende et te ipsum. (De Vera Religione XXXIX, 72-3)*<sup>34</sup>

Jezelf transcenderen door in te keren bij jezelf – het lijkt elkaar uit te sluiten. Precies deze paradox bij Augustinus heeft de moderniteit fundamenteel misverstaan. Afdalen en overstijgen sluiten elkaar niet uit in Augustinus ervaring, maar vallen samen. In zijn diepste innerlijk ontmoet Augustinus een onherleidbare andersheid die hij God noemt, en die zichzelf manifesteert

---

<sup>33</sup> Housset, *L'intériorité de l'exil*, 21.

<sup>34</sup> *De vera religione*, 39, 72; Corpus Christianorum Series Latina, vol. XXXII, Aurelii Augustini Opera, Pars IV,I (Turholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1962), 234.

in een overrompelende ervaring van liefde. Die ervaring maakt dat hij zich onvoorwaardelijk aanvaard weet als kwetsbaar en eindig wezen. Augustinus had wellicht een veel helderder idee van God dan de meesten van ons. Maar ook hij geeft toe dat hij niet precies weet wat hij liefheeft als hij God liefheeft. (Boek X, 6,8).<sup>35</sup> In zijn theologie is ‘God’ een radicaal onbepaald symbool voor zijn zelftranscendentie. ‘Liefde voor God’ wordt een synoniem voor het verlangen naar de onbereikbare volheid van leven.<sup>36</sup> Augustinus weet dat die volheid toch op een of andere manier vervulbaar is; in zijn tuin in Milaan werd hij door een mystieke ervaring daarin bevestigd. Tegelijkertijd is zij alleen present als belofte, een verlangen dat hem levenslang tot pelgrim maakt.

Housset leest Augustinus fenomenologisch, en niet theologisch. De zogenaamde theologische wending in de Franse fenomenologie waarvan hij deel uitmaakt, veronderstelt niet noodzakelijkerwijs het geloof in een theïstische God, dat het seculiere denken heeft afgezworen. De moderne filosofie heeft een fout begaan door ‘God’ überhaupt uit het denken te elimineren. Het symbool verdient een herwaardering als symbool voor het transcendente in onszelf, ‘dat te denken geeft’ (Ricoeur). Wie nederig tot zichzelf inkeert, wordt in zijn eerlijkheid geconfronteerd met dat wat vreemd aan hem is: een/het ander(e), anders dan hemzelf. Hoe meer je je opent voor dit andere, des te dichter kom je bij een vorm van zelfkennis. Zelfkennis is daarmee voor Augustinus niet een intellectuele onderneming van het denkend subject, maar een zaak van de wil die zijn koppigheid moet overwinnen om de waarheid omtrent zichzelf te ontvangen. Nederigheid is daarom een voorwaarde voor zelfkennis.

---

<sup>35</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 221.

<sup>36</sup> Augustinus wantrouwd het antropomorfe spreken over God. ‘Wat kunnen we dus over God zeggen, broeders en zusters? Want als je begrijpt wat je wilt zeggen, dan heb je het niet over God. Als je het kunt begrijpen, dan begrijp je iets anders dan God. Als je denkt dat je het kunt begrijpen, dan laat je je door je eigen gedachten misleiden. Als je het begrijpt, heb je het dus niet over God. En als je het wel over God hebt, dan begrijp je het niet. En waarom zou je het willen hebben over iets dat je niet kunt begrijpen?’ Augustinus, sermo 52.6.16, geciteerd door Paul van Geest, *Stellig maar onzeker: Augustinus’ benadering van God* (Budel: Damon 2007), 140.

Ons zelfbewustzijn is on die reden een slecht vertrekpunt voor ons denken, zoals Descartes en Kant beweerden. Het is geen betrouwbaar gegeven, geen vaststaand feit. Ons zelf is eerder een wijkende horizon. Ik ben degene die voortdurend onderweg is naar mijzelf.<sup>37</sup> Omdat ik nooit zeker weet hoe ik zal reageren op het onbekende dat mij tegemoet treedt en ik het risico loop niet te blijven wie ik ben, is mijn toekomst onvoorstelbaar. Zij ligt niet besloten in wie ik tot nog toe geweest ben. Persoonlijke identiteit verwijst niet naar het vermogen om in de tijd dezelfde persoon te blijven, maar is als zuivere toekomst (*à venir*) een spannend gebeuren, een voortdurend gevecht met jezelf.<sup>38</sup>

### ***Het personalisme en Heidegger voorbij***

In het spoor van het personalisme dat onderdeel was van de revival van de Rooms Katholieke intellectuele traditie in de jaren dertig van de vorige eeuw geeft Housset er de voorkeur aan te spreken over ‘persoon’ in plaats van over ‘subject’. Wij zijn geen substantie, beweerden toen personalistische auteur als Eduard Mounier en Gabriel Marcel; we zijn personen in relatie. Zij legden de nadruk op relationaliteit als het onderscheidende – en door de moderniteit vergeten – kenmerk van het mens zijn. Housset is het ermee eens, maar tegelijkertijd wil hij een stap verderzetten. Want ook relationaliteit kan immers leiden tot een statische ontologie, een naturalistische definitie van de menselijke persoon in termen van Zijn. Housset’s perceptie van identiteit als exil wil ons in beweging houden: je bent alleen persoon door er een te worden in het beantwoorden van het appel dat op jou gedaan wordt door de wereld, de anderen, door God.

We moeten nu echter een tegenvraag stellen. Als de fenomenologie zo dicht bij de concrete ervaring wil blijven, slaagt Housset’s concept van persoon dan

---

<sup>37</sup> Housset, *L’intériorité de l’exil*, 21, 54, 56, 60, 61, 63, 80, 364.

<sup>38</sup> Housset, *L’intériorité de l’exil*, 333.

wel voor die test? Zijn benadering is zo radicaal op de toekomst georiënteerd, dat het lijkt alsof een persoon zich elke dag opnieuw moet uitvinden. Hoe kunnen we van persoonlijke identiteit spreken zonder een minimum aan continuïteit en stabiliteit?

Housset zal waarschijnlijk zijn positie verdedigen door te antwoorden dat zijn analyse zich beperkt tot de innerlijke zelfervaring. Het woord *persona* betekent letterlijk ‘masker’. In onze dagelijkse communicatie met anderen kunnen we geen personen zijn zonder maskers te dragen, sociale rollen te spelen. We moeten in het sociale verkeer mensen te zijn waar je van op aan kunt. We moeten ons brood verdienen, er moet voor gezinnen gezorgd worden, kinderen moeten worden opgevoed. Ons persoon zijn valt echter niet samen met de sociale verplichtingen en verantwoordelijkheden die we daarmee op ons nemen. Naast de ‘rol’ die wij spelen hebben we als persoon ook een ‘gelaat’. Housset leent dit concept van Emmanuel Levinas, zonder alle implicaties van zijn filosofie van de Ander over te nemen. Als ‘gelaat’ (Grieks: *prosôpon*, aangezicht) ben ik ‘dat wezen dat zichzelf ontvangt door zich open te stellen, dat leeft door dat wat geopend wordt door wat het ontmoet.’<sup>39</sup>

Naast het juridische concept van persoon hebben we dit van oorsprong Bijbelse concept van persoon nodig. Het gelaat is een exodus, het opent ons naar de wereld. Als we zouden samenvallen met de maskers die wij dragen, zou de wereld – Housset roept een beklemmend beeld op – lijken op een afgesloten ruimte waar anonieme, geblinddoekte mensen kriskras doorheen zouden lopen, elk met hun eigen bestemming. Niemand zou in feite een reis in de fenomenologische zin van het woord maken: ze zullen onderweg nooit verborgen zijwegen (Housset verwijst naar Heidegger’s *Holzwege*) ontdekken, die tot verrassende ontmoetingen leiden en de ervaring van echte gemeenschap.<sup>40</sup> Waarachtig mens zijn is jezelf voortdurend onderwerpen aan de spanning tussen ‘rol’ en ‘gelaat’.

---

<sup>39</sup>Housset, *L’intériorité de l’exil*, 336: ‘... le visage, c’est-à-dire l’être qui se reçoit de ce à quoi il est ouvert, qui vit dans ce qui est ouvert par ce qu’il rencontre.’

<sup>40</sup> Housset, *L’intériorité de l’exil*, 338.

Het innerlijke zelf, verstaan als een exil, roept het beeld op van een open ruimte. Het zelf is het geen punt, maar heeft eerder – afhankelijk van wat het wil en waartoe het instaat is - een labyrintachtige structuur. Het maakt omzwervingen zonder ooit een centrum te bereiken.

Echter, het zelf opent zichzelf niet alleen in de ruimte, maar ook in de tijd. Persoon zijn impliceert ook een open toekomst. John Locke's 'punctual self' is op het verleden gericht: het bestaat pas in zijn vermogen om zichzelf te herinneren. Het geheugen garandeert een permanent zelfbewustzijn. Door in mijn geest voor een ogenblik momenten uit mijn verleden (als spelend kind, scholier, student verdiept in zijn lectuur, predikant op de kansel) te verzamelen en mij te binnen te brengen, verzeker ik mijzelf ervan dat is nog steeds dezelfde persoon ben als degene die deze regels schrijft. De ervaring van tijd als innerlijkheid verandert echter als het zelf niet langer verstaan wordt als eiland maar als exil. De sleutel tot wie ik ben is niet mijn verleden, maar is dat wat op mij toekomt (*à venir*), en de manier waarop ik daarop reageer.<sup>41</sup> In mijn pelgrimage reis ik niet als een punt door de anonieme tijd, maar *ben* ik zelf tijd, permanent onderweg naar de persoon die ik ben. Jezelf zijn is jezelf worden.

Hier schaaft Housset zich aan de zijde van Heidegger en zijn fundamentele (her) ontdekking van de persoon als gesitueerd in de tijd, als *Dasein*. We moeten onszelf bevrijden van de obsessie dat we een plek verwerven in deze wereld door het spelen van een 'rol'. Dan pas worden we 'voor onszelf weer een opdracht, de opdracht om te worden wie we zijn' – zo citeert Housset instemmend Heidegger.<sup>42</sup> Daarmee suggereert hij niet dat we ergens in onszelf een verborgen essentie hebben die moet worden ontdekt of gerealiseerd, of dat we onszelf – radicaler, met Nietzsche, –*ex nihilo* zouden moeten scheppen: *Wir aber wollen Die werden, die wir sind*, – die Neuen,

---

<sup>41</sup> Housset, *L'intériorité de l'exil*, 338.

<sup>42</sup> Heidegger, geciteerd door Housset, *L'intériorité de l'exil*, 343.

die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!“<sup>43</sup> We beginnen niet op een nulpunt. We zijn al vertrokken en onderweg op onze levensreis. Dáár moeten we degene worden die we *nog niet zijn* - en precies dat zijn we.<sup>44</sup>

Uiteindelijk, meent Heidegger dan, realiseert het zelf zichzelf door zich met zijn eigen dood uiteen te zetten. Je wordt wie je *eigentlich*, authentiek, bent als je je sterfelijkheid eigen maakt. Housset, geïnspireerd door dezelfde grondeloze liefdeservaring die ooit Augustinus tot bekering bracht, kiest daarentegen voor een andere weg naar de authenticiteit.<sup>45</sup> In de ervaring van liefde schrijft hij, of die nu mystiek, erotisch, of beide tegelijk is, verliest iemand zichzelf door zich onvoorwaardelijk uit te leveren aan iemand anders. Je kunt jezelf niet meer denken, voelen, ervaren, los van de aanwezigheid van de ander – iedereen die ooit verliefd is geweest zal dat kunnen bevestigen. Je wordt (voor een moment, voor altijd?) onteigend en behoort niet langer toe aan jezelf. ‘Liefde is sterk als de dood’, die Bijbelse wijsheid bevestigt de ervaring (Spreuken 8:6). Heidegger weigert echter om die fenomenologische ervaring in zijn filosofie, waarin de dood het uiteindelijk wint van de liefde, in te lijven. Housset cultiveert in zijn denken een andere kijk op *eigentlich* zijn. Wat gebeurt er wanneer wij onszelf open stellen voor de ervaring onvoorwaardelijk bemind te worden? Beschreef niet Augustinus al, dat dan, als ik mijzelf verlies door mij over te geven, dat ik dan precies tot mijzelf kom? In de liefde ontvang ik mijzelf weer terug, anders en authentieker dan ik zelf voor mogelijk hield.

Heidegger weigert de fenomenologische impact van die ervaring van ont-eigening, van verlies, te verdisconteren. Hij kan daarom, zo oordeelt Housset, ook niets met het christelijke (of moeten we eerder zeggen: joodse) concept

---

<sup>43</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Book IV, 335 (In: *Werke in Drei Bänden*, II München: Carl Hanser Verlag, 1977), 197.

<sup>44</sup> Housset, *L'intériorité de l'exil*, 350.

<sup>45</sup> Housset volgt hier Ludwig Binswanger, die Heidegger's Daseins-analyse toepaste in de psychiatrie, maar hem scherp bekritiseerde om hoe hij liefde onderwaardeerde. Vgl. zijn: *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins* (München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1962).

van de persoon als gelaat of aangezicht, als de uitdrukking van het onvergelykelijke, unieke wezen tegenover je.<sup>46</sup>

Housset verdedigt een dramatische opvatting van het zelf: het zelf is geen essentie, maar een radicale obscuriteit, een paradoxaal gebeuren. ‘De ipseïteit van de persoon is geen constante, maar een ipseïteit die ieder moment weer vertrekt, altijd weer opnieuw begint.’<sup>47</sup> Housset bezigt het abstracte jargon uit de school van de fenomenologie. Maar zij is doorspekt van het poëtische narratief van de reis, het exil, de exodus, de pelgrimage. Een paar voorbeelden:<sup>48</sup>

*Elke persoon volgt de weg waar zijn ontmoetingen hem naar toe leiden (...) door de naaste gezonden naar de verte waar ik ben.’* (Chaque personne chemine ou ses rencontres l’envoient ( . . . ) d’être envoyé par le prochain vers le lointain où je suis.)

*‘je moet door de verte in beslag genomen worden om dicht bij jezelf te zijn.’* (il faut être pris par le lointain pour être proche de soi.)

*‘Gezegend is niet degene die thuis komt, maar degene die niet weet wat zijn plek is, altijd onderweg is, omdat hij alles wat hij ontmoet, in angst en vertrouwen, als een belofte ervaart.’* (‘Heureux non pas celui qui retourne chez lui, mais celui qui, dans l’ignorance de sa place, est toujours en chemin, parce qu’il rencontre toute chose, dans la confiance et dans l’angoisse, comme une promesse.’)

---

<sup>46</sup> Housset, *L’intériorité de l’exil*, 348.

<sup>47</sup> Housset, *L’intériorité de l’exil*, 349.

<sup>48</sup> Housset, *L’intériorité de l’exil*, 350, 356: ‘Chaque personne chemine ou ses rencontres l’envoient (...) d’être envoyé par le prochain vers le lointain où je suis.’ / ‘il faut être pris par le lointain pour être proche de soi.’ / ‘Heureux non pas celui qui retourne chez lui, mais celui qui, dans l’ignorance de sa place, est toujours en chemin, parce qu’il rencontre toute chose, dans la confiance et dans l’angoisse, comme une promesse.’

Aan het eind van zijn onderzoek Housset verantwoordt hij de titel van zijn boek, innerlijkheid verstaan als een ‘int riorite d’exil’. Hij citeert het 16e eeuwse sonnet van Joachim Du Bellay’s (1522 – 1560), dat elke Franse scholier uit zijn hoofd moet leren. Het verhaalt de reis van Odysseus, die na twintig jaar van avontuurlijke omzwervingen naar huis terugkeert, om dan nog lang en gelukkig temidden van de zijnen leven.

*Heureux qui comme Ulysse a fait un long voyage,  
Ou cestuy la conquist la Toison,  
Et puis est retourné plein d’usage et raison  
Vivre entre ses parents le reste de son  ge...<sup>49</sup>*

Housset weigert echter zijn concept van persoon te verstaan in homerische termen. ‘Het exil van de persoon is niet het exil van Odysseus die, als hij thuiskomt, slechts wordt herkend door zijn hond en zijn plek alleen weer kan innemen nadat hij al zijn troonpretendenten genadeloos heeft vermoord. Het is een exil zonder thuiskomst.’ Persoon zijn is beter te begrijpen als je het verstaat in de geest van het joodse narratief van de uittocht uit Egypte, waarin de Israëlieten, in vertrouwen op een belofte van hun God, veertig jaar lang door de woestijn zwerven, op weg naar een land, dat hun een thuis zal bieden waar ze nooit eerder geweest zijn.

Concluderend: naar de mening van Emmanuel Housset is de tijd rijp voor een herwaardering van Augustinus’ onrustige hart. De postmoderne ervaring van permanente liminaliteit betekent dat we leven in de rusteloosheid van een voortdurend weer moeten vertrekken.<sup>50</sup> Housset bevindt zich daarmee in het gezelschap van andere hedendaagse denkers die ook persoonlijke identiteit als een open vraag willen behandelen, tegen de druk van een samenleving in die vraagt om een helder en eenduidig zelfverstaan, waarin ik

---

<sup>49</sup> Housset, *L’intériorité de l’exil*, 354.

<sup>50</sup> Housset, *L’intériorité de l’exil*, 356.

mijn eigen project ben, ben wat ik maak van mijzelf. Michel Foucault schreef, tegen deze stroom in: ‘misschien gaat het er vandaag niet om dat we ontdekken wie we zijn, maar dat we weigeren te zijn wat wij zijn.’<sup>51</sup> De morele imperatief is, met andere woorden, niet dat we identiek zouden moeten blijven aan onszelf, maar dat we behoren te verschillen van de identiteiten die aan ons worden opgedrongen. Uitgedrukt in termen van Housset’s concept van persoon: we moeten doelbewust zoeken naar de spanning tussen de rollen die we spelen en het gelaat dat anderen naar ons toewenden.

Wie zijn we dan tenslotte? We kunnen het niet met een positieve definitie omschrijven, en we moeten dat ook niet proberen, schrijft John D. Caputo in een verwijzing naar Augustinus’ bekentenis dat hij zichzelf tot raadsel werd. ‘Wij weten niet wie wij zijn – en precies *dat* zijn wij.’<sup>52</sup>

Hier komen we dichterbij de boodschap van de Bijbelse brief van Johannes, dat ‘wat we zullen zijn nog niet geopenbaard (is)’. (1 Johannes 3,2, vergelijk ook de brief aan de Romeinen 7,15) Een eschatologisch verstaan van onszelf dringt zich op. Het zelf is een traject met een open horizon. Deze benadering verschilt van een teleologische conceptie van het zelf, waarin het zelf wordt verstaan als een project dat voltooid moet worden. Zelfverwerkelijking vindt daarin plaats als het zelf zijn *telos* (doel, bestemming) heeft bereikt. Het teleologische zelf lijkt op een zaad dat langzaam rijpt totdat het volgroeid is. Voor het zelf dat eschatologisch wordt verstaan daarentegen, herbergt elk moment de onmogelijke mogelijkheid van een nieuw begin.

Zelfverwerkelijking is een risicovolle onderneming, die je eerder in het beeld van een stel opeenvolgende, onvoorspelbare bliksemschichten kunt vangen, dan met dat van een gestaag groeiende plant.<sup>53</sup> Housset gebruikt ook het volgende beeld: ‘het ontwaken van een persoon in onszelf laat zich niet vergelijken met een zonsopkomst op een wolkenloze dag, maar eerder met

---

<sup>51</sup> Geciteerd door John D. Caputo, *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000), 32.

<sup>52</sup> John D. Caputo, *On Religion* (New York: Routledge, 2001), 18.

<sup>53</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987), 163.

straaltjes hoop in de duisternis.<sup>54</sup> In deze manier van denken is tijd geen rechte lijn die zich in de richting van de toekomst ontrolt, maar een voortdurend hernemen, een her-haling van een beloftevol begin dat eerder gemaakt werd. Het kan dan zomaar zijn, dat wat voor ons het einde leek zich onthult als toch weer een nieuw begin.

---

<sup>54</sup> Housset, *L'intériorité de l'exil*, 352.