

# ACHTEROMZIEN ÉN VOORUITZIEN

*Ethische visie op  
meerzijdige verantwoordelijkheid*

Roger BURGGRAEVE'

Een kernbegrip van dit advies is verantwoordelijkheid. Dit is geen eenvoudig noch een eenduidig begrip. Het is evenmin een begrip dat boven alle ontwikkeling verheven is. Daarom willen we in deze bijdrage blijven stilstaan bij de meer voudige betekenis van dit ethisch kernbegrip, dat tevens rechtstreeks in verband staat met een zogethisch mensbeeld. Om de spanning tussen aansprakelijkheid en verantwoordelijkheid niet uit de weg te gaan, schetsen we de tweezijdigheid van onze menselijke verantwoordelijkheid, namelijk de terugblikkende (retrospectieve) én vooruitblikkende (prospectieve) dimensie. Om het blijvend belang van de aansprakelijkheid, inclusief haar juridische logica, voor de welzijnszorg en voor elke hulpverlening te erkennen en ernstig te nemen, vertrekken we van de aansprakelijkheid als een onmisbare vorm van retrospectieve verantwoordelijkheid. Tegelijk willen we ons niet laten opsluiten in het keurslijf van een juridische logica, maar willen we de zorglogica die reeds in de aansprakelijkheid werkzaam is, verruimen tot een prospectieve verantwoordelijkheidslogica.

Onze inspiratiebronnen om het spanningsveld, onderscheid én verband tussen terugblikkende en vooruitziende verantwoordelijkheid te expliciteren zijn 'Das Prinzip Verantwortung' van Hans Jonas<sup>2</sup>, en ook de manier waarop Paul Ricoeur<sup>3</sup> diens visie expliciteert. Voor de uitwerking van de prospectieve verantwoordelijkheid, volgens haar meervoudigheid van eerste, tweede en derde persoon, laten wij ons hoofdzakelijk leiden door de ethische antropologie van Emmanuel Levinas<sup>4</sup>.

1. De auteur is lid van de Ethische Commissie van het Vlaams Welzijnsverbond, Levinasonderzoeker en ethicus (professor emeritus) aan de KU Leuven. Contact: roger.burggraeve@theo.kuleuven.be.
2. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Insel Verlag, 1979. Engelse vertaling: *The imperative of responsibility*, Chicago, University Press, 1984. Franse vertaling: *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990, 1995 (3de ed.). Voor een biografische schets en een korte uiteenzetting van zijn denken, zie: R. WOLIN, *Heideggers kinderen: Hannah Arendt, Karel Löwith, Hans Jonas en Herbert Marcuse*, Amsterdam-Antwerpen, Atlas, pp. 139-177.
3. P. RICOEUR, *Postface au 'Temps de la responsabilité' (1991)*, in: ID., *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 271-277.
4. Zie vooral: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961 (TI); *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974 (AE); *Ethique et Infini*, Paris, 1982 (EI); *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982 (DVI); *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, 1991 (EN); *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, 1996 (NLT). De verwijzingen zijn in de lopende tekst met de aangegeven afkortingen opgenomen.

## Van retrospectieve naar prospectieve verantwoordelijkheid

In het eerste deel van deze bijdrage willen we het verantwoordelijkheidsbegrip zelf in een omvattend perspectief plaatsen. En dat perspectief is zowel historisch-evolutief als filosofisch van inslag.

### *Van aansprakelijkheid en retrospectieve verantwoordelijkheid...*

In de traditionele benadering van verantwoordelijkheid gaat men uit van de vooronderstelling dat iemand, auteur of dader, bepaalde handelingen stelt waarvoor hij dan verantwoordelijk geacht wordt en waarvoor hij dus ook ter verantwoording kan geroepen worden. Jonas noemt het ook een **causale toerekening** van begane daden. Het vertrekpunt is het verleden, namelijk wat gebeurd is, of liever wat gedaan werd. Daarbij stelt men de vraag wie het gedaan heeft, zodat men die persoon ook kan aanspreken op zijn daden en de gevolgen ervan. We kunnen dit een retrospectieve vorm van verantwoordelijkheid noemen, in die zin dat men – na de daad – achterom kijkt om te zien wie het gedaan heeft en dus wie men voor de daad aansprakelijk kan stellen. Volgens Ricoeur zou het begrip van

aangerekende, retrospectieve verantwoordelijkheid het eerst zijn opgedoken in de 18de eeuw in Engeland, met name vooral in de politieke context van de rekenschap die de koning tegenover het parlement over zijn gevoerde beleid moest afleggen.<sup>5</sup>

We vinden het retrospectief verantwoordelijkheidsbegrip echter tot op vandaag het meest uitdrukkelijk en tegelijk het meest vanzelfsprekend terug in het juridisch vertoog. Met name in het **strafrecht** gaat het erom een schuldige aan te wijzen voor bepaalde 'feiten' (daden), of liever voor bepaalde schadelijke effecten van wat de persoon in kwestie heeft gedaan of 'misdaan'. In het juridisch systeem gaat het erom iemand aansprakelijk te stellen voor wat gedaan werd, dat wil zeggen voor de schade die aan bepaalde personen (groepen of instellingen) werd aangedaan. Als men iemand heel concreet aansprakelijk, en dus verantwoordelijk kan stellen, kan men ook uitspraken doen omtrent schadeloosstelling of vormen van herstel, waardoor de berokkende schade niet perse ongedaan wordt gemaakt – wat vaak niet kan – maar wel erkend en vergolden of vergoed wordt.<sup>6</sup>

En let wel, de berokkende schade moet hersteld worden, zelfs als de oorzaak ervan geen 'mis-daad' was, in die zin dat het niet ging om een

5. P. RICOEUR, *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique*, in: ID., *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 44. Zie ook: W. SCHWEIKER, *Responsibility and Christian Ethics*, Cambridge, University Press, 1995, p. 58.
6. *Indien de dader ook zou verantwoordelijk gesteld worden voor het slachtoffer en zijn toekomst, dan zou men kunnen spreken van een prospectieve verantwoordelijkheid (waarover verder meer). Maar dat is in de traditionele rechtspraak niet het geval. Het enige aspect van toekomstgerichte verantwoordelijkheid in het juridisch vertoog is de opdracht van de dader tot schadevergoeding en herstel. Vandaag wordt gelukkig meer en meer gezocht naar nieuwe vormen van 'herstelbemiddeling', maar het is zowel in de rechtswetenschap als in de criminologie dringend noodzakelijk het prospectief aspect van de verantwoordelijkheid van de dader voor de toekomst van het slachtoffer en/of zijn naast- en nabestaanden te ontwikkelen.*

bedoelde, voorziene of geplande, opzettelijke daad. Het volstaat dat ik de actieve oorzaak, de auteur ben geweest van de daad om aansprakelijk gesteld te kunnen worden. Het belangrijkste is met andere woorden dat er een causale band kan achterhaald worden tussen daad en dader. De toerekening (imputatio) moet ondubbelzinnig en eensluidend zijn, zodat de gevolgen van de daad niet in het ongewisse blijven, maar integendeel naar een duidelijk bepaalde oorsprong kunnen teruggevoerd worden. Een dergelijke juridische toerekening, beschuldiging en eis tot schade-loosstelling betekenen niet automatisch dat men subjectief – in de eerste persoon – moreel schuldig is.

Door de idee van compensatie of schadevergoeding met de idee van straf te verbinden, is de **morele dimensie** in het juridisch vertoog binnengetreden. Hierbij wordt de auteur van de daad niet alleen gezien als de oorzaak van de schade, maar ook als moreel schuldig gekwalificeerd. Zolang men zegt: 'Peter is schadevergoeding verschuldigd aan Jan', zit men nog in de juridische orde. Maar als men zegt dat Peter zelf schuldig is, bevindt men zich in de ethische orde. Dan is er sprake van een verschuiving van de gevolgen van wat iemand doet, naar de daad zelf. Het is de daad die gestraft wordt, terwijl op juridisch vlak de gevolgen aangerekend worden, die moeten vereffend en goedgeemaakt worden.

Het is dan ook niet ver wonderlijk dat op moreel vlak veel meer aandacht besteed wordt aan de analyse van de daad zelf, namelijk van de beslissing, de voorbedachtheid, de reden of het motief, de toerekeningsvatbaarheid (wat niet betekent dat daaraan in de

juridische orde geen aandacht besteed wordt, zoals onder meer blijkt uit het onderscheid tussen opzettelijk en onopzettelijk). In de morele orde slaat het begrip verantwoordelijkheid niet op de louter feitelijke en extrinsieke oorzakelijkheid van de daad, maar op de intrinsieke kwaliteit van de handeling. De vraag betreft niet enkel meer wie de auteur is, maar of deze auteur de bedoeling had om zo te handelen en of hij over voldoende uiterlijke en innerlijke vrijheid beschikte om aansprakelijk gesteld te worden. Zoniet moet degene die tegen de morele orde ingaat subjectief gedeculpabiliseerd, letterlijk 'ontschuldigd' worden, ook al heeft hij objectief iets slechts gedaan. (En het is precies vanuit de morele orde dat het idee van deculpabilisering in de rechtsorde is geïntroduceerd onder de noemer van de reeds vermelde toerekeningsvatbaarheid).

Dat de dader, het subject, centraal komt te staan, betekent niet dat de daad onbelangrijk wordt. Het moet inderdaad gaan om een **effectieve daad**. Niemand is rekenschap verschuldigd over een ingebeelde daad, die enkel in het hoofd of het hart van een potentiële 'dader' opborrelt of zelfs ontwikkeld en gekoesterd wordt. Zelfs als de imaginaire daad een afschuwelijke criminele daad betreft, die gepaard gaat met de meest wrede gevoelens, kan men niet als schuldige ter verantwoording geroepen worden, als men naar buiten toe niets laat blijken. Een daad moet uitgevoerd zijn, of minstens een aanvang van uitvoering kennen, anders kan men er niet op aangesproken worden. Dit betekent niet dat de gedachten, fantasieën en wensen ethisch neutraal of irrelevant zouden zijn. Ze kunnen pre-

cies de uitdrukking zijn van de aard en de kwaliteit van het moreel subject. Daarenboven komen immorele handelingen, misstappen en misdaden voort uit de 'boze begeerten' van het hart.

Uit de beschrijving van het juridisch begrip van verantwoordelijkheid, en van het ethisch verantwoordelijkheidsbegrip in het verlengde van het juridisch concept, blijkt duidelijk hoe beide begrippen retrospectief van aard zijn. Het gaat bij beide om begane daden, waar voor een auteur door anderen – dus van buitenaf – verantwoordelijk wordt geacht. En in continuïteit met het juridisch vertoog gaat het ook in het ethisch vertoog vooral over het verkeerde dat iemand gedaan heeft. Men begaat een overtreding, of dit nu van een civiele of van een morele of zelfs goddelijke wet is. In ieder geval doen mensen dingen die niet door de beugel kunnen. En deze daden worden niet alleen aan die welbepaalde persoon toegeschreven, maar die persoon wordt ook schuldig bevonden, zodat hij ervoor ter verantwoording kan geroepen worden. Dit vinden we terug in het Duitse woord voor verantwoordelijkheid: 'Verantwortung'.

Als het met zekerheid vaststaat dat we iets (verkeerd) gedaan hebben, wordt het ons ook aangerekend en moeten we ons ook verantwoorden – welke ook de instantie is tegenover wie we ons moeten verantwoorden: gerecht, eigen geweten, God of een andere instantie. We moeten letterlijk een antwoord geven over wat we gedaan hebben aan iemand die ons daarop aanspreekt.

Deze retrospectieve visie op verantwoordelijkheid vinden we ook terug

in het klassieke, reeds vermelde **gewetensonderzoek**. Als we stellen dat we ons geweten onderzoeken, gaat het altijd over zaken 'post factum', letterlijk over handelingen die we reeds gesteld hebben. We gaan na of onze bedoelingen goed en zuiver waren, of onze daden deze goede bedoelingen uitdrukken, ofwel of we van slechte wil waren en verkeerde dingen hebben gedaan, die we dan erkennen en ook kunnen bekennen. In het verlengde hier van is het duidelijk dat het inwendig verantwoordelijkheidsgevoel, dat bij een auteur – een misdadiger, overtreder of zondaar – opduikt, slaat op wat men gedaan heeft. Het schuldgevoel, de scrupule, de wroeging, de instemming met straf of beloning, of het tegenovergestelde gevoel van koppige weigering van schuld, het hoogmoedig of zelfzeker gevoel van eigen gelijk: het zijn allemaal gevoelens die een manier van terugblikken inhouden op wat iemand voordien gedaan heeft. Het verantwoordelijkheidsbesef, dat uit de opgesomde gevoelens blijkt, is even retroactief als het feit dat men objectief door anderen voor zijn daden verantwoordelijk gesteld wordt.

In een dergelijke retrospectieve context is het duidelijk dat, hoe minder men doet, des te minder verantwoordelijkheid men draagt. In een prospectieve context zal blijken hoe gek en belachelijk zo'n idee wel is. In geval van een achteruitkijkende verantwoordelijkheid is er geen sprake van vooruitziendheid. Er worden geen na te streven doelen bedacht en vastgelegd. Het gaat alleen om de manier van rekenschap vragen en geven over wat reeds voorbij is, over wat een persoon letterlijk 'gedaan' heeft: wat gedaan werd is gedaan. Zelfs als het

gaat over het eventueel voorafgaand gevoel van bereidheid om de verantwoordelijkheid voor eigen daden op te nemen, gaat het nog om een retrospectieve benadering. De bereidheid voor eigen daden in te staan, levert immers nog geen perspectief van na te streven doeleinden op, met het oog op het goede in de toekomst dat wenselijk of verplicht wordt geacht.

### *... naar prospectieve verantwoordelijkheid...*

Hiermee komen we uit bij de prospectieve verantwoordelijkheid, namelijk de verantwoordelijkheid voor wat nog te doen valt. Daarbij gaat het niet meer om de berekening 'ex post facto' van wat gedaan werd, maar wel om de creatieve inschatting, omschrijving en bepaling van wat gedaan moet worden. In een vooruitblikkend perspectief voel ik me niet meer op de eerste plaats verantwoordelijk voor mijn gedrag en de schadelijke gevolgen die eruit voortvloeien, maar voor de zaak die mij tot handelen uitnodigt en appelleert, sterker nog: die van mij een bepaald handelen eist. Verantwoording afleggen **over** verschuift naar verantwoordelijkheid opnemen **voor**.

Deze verschuiving valt echter niet helemaal uit de lucht als iets totaal nieuws. Bij nader toe zien kondigt deze verschuiving zich reeds impliciet aan in de overgang van het juridisch naar het ethisch vertoog, zoals we hierboven hebben geschetst. We gaven aan hoe in het juridisch model de klemtoon vooral ligt op het onderzoek naar de schuld en de beschuldiging van de dader en dus op sanctie en vereffening, ter wijl in het ethisch model het accent meer komt te liggen op degene die gehandeld heeft, dat

wil zeggen niet enkel op het feit dat iemand deed wat hij deed, maar ook en vooral op de vrijheid als voorwaarde tot een opgenomen verantwoordelijkheid. Daardoor komt de klemtoon onwillekeurig te liggen op het vermogen, de persoonlijke capaciteit om verantwoordelijk te handelen, namelijk op de vrijheid als creatieve zelfbepaling: als zelfstandig wezen ben ik de unieke, die kan instaan voor zichzelf, en dat kan mij niet afgenomen worden. In het ethisch vertoog komt met andere woorden veel meer de klemtoon te liggen op de intieme band tussen subject en handelen en op de capaciteit van het subject om te handelen. Ik ben letterlijk in staat om te handelen. Welnu, dit 'om te handelen' impliceert al de toekomstgerichtheid.

Dat ik verantwoordelijk ben, betekent dat ik dingen kan doen, dat ik mij zaken kan aantrekken. Op deze manier wordt verantwoordelijkheid **een opgave**, een taak, een zending. Ik kan – en móét – die op mij nemen om in de toekomst iets te doen: een opdracht moet waargemaakt worden. Zo word ik verantwoordelijk om zaken te doen die nog niet gedaan zijn: ik krijg letterlijk 'te doen'. Geïnspireerd door Heidegger kunnen wij dit de 'um zu'- of de 'om te'-structuur van onze menselijke vrijheid als verantwoordelijke vrijheid noemen. Hier is geen sprake meer over een oordeel omtrent wat we gedaan hebben, maar over een appèl tot handelen: een uitnodiging en opvordering om dingen te doen, om voor iets in te staan, om ervoor te zorgen dat... dit of dat gezegd, gedaan, voltrokken wordt.

Niet meer het verleden staat centraal, maar de toekomst; niet meer het 'gedane' maar wat 'nog te doen' valt,



verdient alle aandacht. Hier is dan nog geen sprake van schuld, van iets verkeerd gedaan hebben, maar van een **zorg om iets goeds te doen**. En als er al van schuld sprake is, gaat het om een verschuldigd zijn, dat wil zeggen om een schuld die we tegenover toekomstige – op ons ‘toe-komende’ – anderen nog moeten inlossen. We staan in de schuld zonder op voorhand een fout gemaakt en dus schuld op ons geladen te hebben. Vanaf nu hoeven we niet meer achterom te kijken, maar vooruit!

Deze prospectieve verantwoordelijkheid impliceert volgens Ricoeur een dubbele uitbreiding.<sup>7</sup> Vooreerst wijst hij op de **verschuiving** omtrent het object van de ethische verantwoordelijkheid, namelijk van het ik als auteur van eigen handelen naar de ander voor wie men verantwoordelijk is. Of om het met Jonas te zeggen: er grijpt een wending van het subjectieve naar het objectieve plaats. In de retrospectieve verantwoordelijkheid staat het ik als auteur van zijn handelen centraal. In de prospectieve verantwoordelijkheid treedt het uitwendige, het objectieve – letterlijk het voor ons staande – op de voorgrond. De reden waarom ik handel ligt buiten mezelf: ik sta naar buiten gericht op het andere dan mezelf, en daar heb ik zorg voor te dragen. Het andere bij uitstek is de andere mens, zoals vooral de joodse denker Emmanuel Levinas heeft duidelijk gemaakt.<sup>8</sup> Wat dit voor de verantwoordelijkheid betekent zal in het tweede deel van deze bijdrage blijken.

Jonas maakt deze objectieve wending in ons verantwoordelijkheidsbesef

duidelijk door te schetsen wat ‘**onverantwoordelijk handelen**’ betekent. In de retrospectieve context betekent onverantwoordelijkheid niet in staat te zijn tot verantwoordelijkheid omdat men niet over voldoende vrijheidsvermogen beschikt om in te staan voor eigen daden, wat leidt tot de hierboven reeds vermelde deculpabilisering of ontoerekeningsvatbaarheid. In prospectieve context betekent onverantwoordelijk handelen geen afwezigheid van verantwoordelijkheid noch van het vermogen daartoe, maar integendeel het niet opnemen van zijn verantwoordelijkheid, met name foute dingen voor (of liever tegen) de ander doen, waaruit dan blijkt hoe we geen zorg dragen voor het welzijn van de ander.

Als een vader bijvoorbeeld in het casino het leefgeld van zijn gezin roekeloos inzet, en zo de toekomst van zijn kinderen in gevaar brengt, handelt hij onverantwoordelijk. Een roekeloze chauffeur handelt tegenover zichzelf onbezonnen en lichtzinnig, maar vanaf het ogenblik dat hij medepassagiers of andere weggebruikers in gevaar brengt, handelt hij onverantwoordelijk. Door iemand in zijn wagen mee te nemen, heeft hij minstens voor een zekere tijd – de tijd van de rit – een verantwoordelijkheid voor het leven van die ander op zich genomen. Zijn onnadenkend rijgedrag, dat in andere omstandigheden misschien onschuldig, naïef, of zelfs speels en plezierig kan zijn, wordt nu een ernstige fout. Hij wordt en is zonder meer verantwoordelijk voor die medepassagier, zelfs als het goed afloopt. Het

7. P. RICOEUR, *Le concept de responsabilité*, p. 61-66.

8. Zie o.m.: F. GUWY, *De ander in ons. Emmanuel Levinas in gesprek: een inleiding in zijn denken*, Amsterdam, SUN, 2008.

leven, het welzijn, het lot van de ander ligt in zijn handen. Hij heeft het zelf op zich genomen door die ander in zijn wagen mee te nemen. De ander is aan zijn zorg overgeleverd, en daardoor is de ander kwetsbaar. De chauffeur kan immers zorgeloos, nonchalant en onbezonnen omspringen met het leven en het welzijn van de ander. En dat is niet vrijblijvend, het is integendeel een laakbare vorm van onverantwoordelijkheid!

*...die ook preventieve verantwoordelijkheid moet worden*

Ons verantwoordelijkheidsbesef is echter niet alleen getekend door een verschuiving qua object, maar ook qua draagwijdte, waarmee we doordringen tot de kern van de visie van Jonas. De reikwijdte van onze verantwoordelijkheid wordt onbegrensd, waarmee de actueel levende mensen overschreden worden naar de toekomstige generaties toe: "de toekomstige kwetsbaarheid van de mens en zijn omgeving wordt de focus van onze verantwoordelijke zorg."<sup>9</sup> Dit betreft concreet de **toekomstige generaties**, namelijk hun al dan niet bestaan én de kwaliteit van hun bestaan. En daarmee is ook onwillekeurig het milieuthema verbonden.

Typisch voor deze verantwoordelijkheid is dat ze niet meer berust op de gelijktijdigheid van mij en de ander.<sup>10</sup> En het is niet omdat ze hier en nu niet aanwezig zijn, dat wij er niet verantwoordelijk voor zijn. Integendeel, door wat we vandaag doen oefenen we onomstotelijk invloed uit op hun zijn en welzijn. De beschouwingen over het

impact van ons handelen, waarmee we deze bijdrage begonnen zijn, tonen aan hoe wij willens nillens hun bestaan bepalen, ook al weten wij niet hoe. De gevolgen van ons handelen raken niet alleen mensen nú, maar ook morgen en overmorgen... En het is niet omdat we het niet beseffen dat die gevolgen niet reëel zijn, of dat ze ons niet aangaan. We zijn er verantwoordelijk voor omdat we ze veroorzaken en zo leven en welzijn van toekomstige anderen tekenen, al hebben wij geen inzicht in hoeveel en hoever.

In dit opzicht is onze prospectieve, toekomstgerichte verantwoordelijkheid niet alleen een verantwoordelijkheid die vooruitblijkt, maar ook een verantwoordelijkheid die de toekomst zelf tot voorwerp heeft. We zijn verantwoordelijk voor de toekomst, in die zin dat wij ervoor te zorgen hebben dat er morgen een toekomst, een mensheid kan zijn.

Hieruit vloeit voort dat de prospectieve verantwoordelijkheid in concreto een preventieve verantwoordelijkheid moet worden. Preventie van toekomstig kwaad en schade is geen accidentele gedachte, maar integendeel een nieuwe formulering van de verantwoordelijkheid zelf. Deze preventieve verantwoordelijkheidsethiek voltrekt zich als een ethiek van huiver, bekommernis en zorgzaamheid om het lot ter harte te nemen van de anderen die niet alleen vandaag maar ook morgen aan onze zorgen zullen toevertrouwd zijn. Doorheen de schade die onze keuzes en ons handelen aan actuele anderen heeft berokkend (retrospectieve benadering) leren wij vooruitkijken om te

9. P. RICOEUR, *Le concept de responsabilité*, p. 63.

10. J. GREISCH, *Otherness. An Ethical Category?*, in: G. DE STEXHE & J. VERSTRAETEN (eds.), *Matter of Breath. Foundations for Professional Ethics*, Leuven, Peeters, 2000, pp. 192-194.

voorkomen dat dergelijke of andere schade in de toekomst nieuwe anderen zou te beurt vallen als een 'onaanvaardbaar lot'.

Ons prospectief handelen kan en moèt met andere woorden een 'previsioneel' of 'voorzienig' en **'vooruitziend'** denken worden, dat 'by trial and error' leert uit zijn fouten. Door anticipatie, dit wil zeggen door wakker te liggen van wat gebeurd is en zich de vraag te stellen hoe men dit in de toekomst kan vermijden, neemt men reëel de verantwoordelijkheid op voor de toekomst van de actuele en toekomstige anderen voor wie men zorg te dragen heeft. Dit is de kern van een preventieve verantwoordelijkheidsethiek, die de retrospectieve benadering zelf van binnenuit openbreekt en verruimt tot een prospectieve benadering.

In een retrospectieve benadering gaat het er vooral om de berokkende schade te meten en door de vastgestelde schuldige te laten herstellen of vergoeden. In een prospectieve benadering gaat het er vooral om de voorzienbare of waarschijnlijke, in ieder geval mogelijke schade in te schatten en te voorkomen. Dankzij een eerlijke en standvastige aandacht voor de 'uitkomst' van ons handelen, waarmee we in het verleden geconfronteerd werden (retrospectief), kunnen we op een preventieve en creatieve manier zo vooruitzien naar de 'toekomst' dat we niet meer verwikkeld raken in dezelfde of gelijkaardige vergissingen of onverantwoordelijk gedrag.

## **Meervoudige ethische verantwoordelijkheid**

Nadat we de globale omtrekken van de spanningsverhouding tussen retro-

spectieve en prospectieve verantwoordelijkheid geschetst hebben, willen we in het tweede deel van onze bijdrage de wezenlijke dimensies van de prospectieve verantwoordelijkheid schetsen. Concreet blijven we stilstaan bij drie dimensies, die we volgens de drie grammaticale personen (ik, jij, hij/zij) kunnen omschrijven als: verantwoordelijkheid in de eerste, de tweede en de derde persoon.

## **Het om zichzelf bekommerde ik als vertrekpunt**

**(verantwoordelijkheid in de eerste persoon)**

Wanneer we de gevoelens, gedachten en voorstellingen opsommen die we spontaan met verantwoordelijkheid associëren, dan gaat het steeds over vormen van betrokkenheid op onszelf. Wij voelen ons bestaan aan als een verantwoordelijk bestaan, in die zin dat we 'te zijn hebben', dat we ons bestaan niet enkel als louter feit aanvoelen, maar ook als een taak of opdracht, waarin een zeker moeten steekt. Hierbij ben 'ik-zelf' zowel het vertrekpunt als het voorwerp of doel van de verantwoordelijkheid. Ik voel mij van binnen uit, vanuit mijn existencedynamiek zelf, ertoe gedreven om de zorg voor mezelf op te nemen en in te staan voor een persoonlijk zinvol bestaan. Ik ben er dan ook verantwoordelijk voor, zoals men pleegt te zeggen, in die zin dat ik er ook aansprakelijk voor ben.

## **Vrijheid als verantwoordelijkheid voor zichzelf**

Met een term van Spinoza kunnen we deze verantwoordelijkheid in de eerste persoon karakteriseren als 'conatus essendi' of 'zijns poging', letterlijk als



poging om te zijn. De mens wordt een ik omdat hij niet zomaar rimpelloos existeert, maar in een strijd om te zijn, een 'struggle for life' ver wikkeld ligt. Ik ben om mijn zijn bekommerd en probeer het stijfkoppig in stand te houden, te verdedigen en te ontplooiën. Als eerste persoon, die zichzelf kerygmatisch proclameert als 'ik', manifesteer ik mij als een bijzonderheid die zich vergenoegt in haar eigen uit-zondering, bezorgd om eigen geluk of heil. In die zin is mijn persoonlijk bestaan zonder meer getekend door baatzucht. Deze baatzucht mogen we echter niet negatief opvatten als een laag bij de grondse en gemene per versiteit van immoreel egoïsme, maar als een 'natuurlijk' en **positief egocentrisme**, als een gezonde zelfliefde.

Als eindig en behoeftig wezen, dit is als wezen van 'tekort', beperktheid en allerlei vormen van gebrek en negativiteit, kan een gezond ik niet anders dan om zichzelf en eigen zijn bekommerd zijn en proberen zijn leegte te counteren en op te heffen, letterlijk te 'ver-vullen'. Door mijn eindigheid en behoeftigheid ben ik wat ik ben én tegelijk niet wat ik ben. Ik poneer mezelf als zijnde, maar bezit mijn zijn nog niet. Ik ben mezelf door niet samen te vallen met mezelf, waardoor ik vanuit mijn eigen wezen 'gedreven' word om mezelf als gebrek te overschrijden en vanuit dit subjectieve, singuliere bestaansbelang ernaar te streven om mezelf te handhaven en te ontplooiën, dit wil zeggen om te slagen in het leven en een zekere volkomenheid te bereiken, met andere woorden gelukkig te worden. Het ik is letterlijk een 'voor-zich-zijn': het leeft vanuit en voor zichzelf, in een onver-

droten bedrijvigheid om steeds meer en beter 'zich-zelf' te worden.

Deze zijns poging wijst daarenboven niet alleen op 'onafheid', maar ook op 'vervreemding'. Op vele wijzen is de mens van zijn wezen beroofd. Ik poneer mezelf, maar het gebeurt in afwezigheid van mezelf. Ik bevestig mezelf, maar tegelijk verlies ik mezelf. Ik verdwaal tussen de objecten, ik geraak gescheiden van het centrum van mijn bestaan door de tijd, de ruimte, allerlei vormen van verstrooidheid, versnippering en vergetachtigheid. Daarom voltrekt het ik zich, aldus Ricoeur, als aspiratie, streven, begeerte of 'zijnsverlangen' ('désir d 'être') en **'zijnsinspanning'** ('effort d'exister'), waarmee onmiddellijk ook de vrijheid verbonden is, niet als statische gegevenheid maar als een te veroveren doel, een dynamisme waardoor het subject zichzelf constitueert. We zijn niet vrij, we moeten nog vrij worden. In dit opzicht is de vrijheid dus slechts mogelijk als verlangen en als 'prise de possession', als 'werk', als verovering en toeëigening, of als herovering en hertoeëigening van het onvoltooide en vervreemde bestaan.

Nu kent Levinas hieraan niet direct een ethische betekenis toe, vermits voor hem de zijns poging nog een uitdrukking is van de 'natuurlijke' bestaansdynamiek, voor zover er een 'niet anders kunnen' in steekt. Voor hem begint dan de ethiek in de strikte zin pas met de verschijning van de ander. Ricoeur neemt een ander standpunt in en kent ondubbelzinnig een ethische betekenis toe aan het zijnsverlangen. Wij volgen hier eerder Ricoeur, omdat het zijnsverlangen vanuit zijn dynamiek zelf ruimte schept voor en zelfs vraagt om het

engagement van de vrijheid. In de subjectiviteit is er méér aan de hand dan alleen meer een 'natuurlijk' bestaansproces. Het gaat ook om een actief optreden van de mens, die welbepaalde beslissingen moet nemen en keuzes moet maken om zijn zijnsverlangen richting te geven en tot een reële vrijheidsdynamiek uit te bouwen.

Het begrip **verantwoordelijkheid** dat hiermee verbonden is, is dan ook niet iets dat aan de vrijheid van buitenaf toegevoegd wordt, maar dat van binnenuit de dynamiek van de vrijheid als project kwalificeert. Deze dynamiek manifesteert zich als een eis of een plicht **tot zelfverwezenlijking**, en dus ook tot 'zelfzorg', die niet alleen preventief vermijdt eigen leven, gezondheid en psycho-sociale ontwikkeling te schaden, maar die deze ook positief tracht te ontplooien en zin te geven, zonder in het extreem van een obsessionele preoccupatie met lichaam en gezondheid te vervallen.

Deze plicht tot evenwichtige zelfzorg komt echter niet van buiten, maar is integendeel eigen aan het strevingsdynamisme van het subject zelf. De 'plicht' om zichzelf te worden en te ontplooien is het zijnsverlangen zelf, of liever de plicht is er de ethische uitdrukking van. In dit opzicht valt de uitdieping van het zijnsverlangen samen met de ethiek. We kunnen hier zeker van een 'sollen', een moeten spreken, maar dit is alleen terecht op voorwaarde dat we dit 'moeten' niet verwarren met een 'wet' die van elders komt. Hieruit blijkt hoe de 'wet', precies begrepen als externe, objectieve eis, niet het eerste moment is in de ethiek.

Dankzij het zijnsverlangen ontdekken wij een 'primitiever' en 'origineler' moment, door Ricoeur ook bestempeld als ethisch "fait primitif" of "l'originnaire éthique", namelijk precies de intrinsieke eis, of liever de aandring die zich ontpopt tot de opgave en de wil om zichzelf waar te maken. Dit maakt dat de vrijheid zichzelf gegeven is als opgave, dus allesbehalve als een vrijblijvend of hoogstens tragisch 'accident': ze moet zichzelf worden. Dit maakt dat de vrijheid zich voor zichzelf verantwoordelijk voelt, ter wijl ze paradoxalerwijze tevens de grond is voor deze verantwoordelijkheid: tegelijk voor waarde en doel van zichzelf. Hier gelden vrijheid en verantwoordelijkheid als synoniemen en verwijzen ze wederzijds naar elkaar. Er is geen verantwoordelijkheid zonder vrijheid, en omgekeerd.

Hier moeten wij ons echter hoeden voor een misverstand. Er ontbreekt immers nog een wezenlijk aspect aan de bovengaande schets van de zelfrealisatie. De zelfwording kan nooit een onmiddellijke identificatie met zichzelf inhouden. Er is geen directe bestaans-toeëigening mogelijk langs de korte weg van het onmiddellijk zelfbewustzijn. Ik kan mij niet handhaven als vrij en zelf-verantwoordelijk zijnsverlangen door me telkens opnieuw onmiddellijk, dank zij een interne act, met mezelf te vereenzelvigen, want dan blijf ik in de lege immanente tautologische cirkel steken van het 'ik ben ik' ('A is A'). Ik moet integendeel mezelf verlaten om mezelf te vinden. Ik moet mezelf exterioriseren om mijn interioriteit reële betekenis en inhoud te geven. De vrijheid kan slechts zichzelf realiseren in en doorheen de werken waarin ze zich objectieveert. Als zodanig is mijn vrijheid een onbeken-

de 'X': ik kan haar niet 'zien', ik kan zelfs niet bewijzen dat ik vrij ben. Ik kan slechts 'geloven' dat ik vrij ben, ik kan enkel mezelf poneren als vrijheid. Het is juist deze afwezigheid van een 'zien van eigen vrijheid' dat me de zekerheid zou bieden van een feit, die verklaart waarom de vrijheid slechts in en doorheen haar 'werken' (handelingen en objectieve expressies) van zichzelf getuigenis kan afleggen. Ik kan dus slechts vertrekken van het geloof en de overtuiging dat 'ik kan', dat ik ben wat ik kan, dat ik kan wat ik ben. Er is precies sprake van verantwoordelijkheid, en dus van ethiek, omdat het 'geloof' – ook al noemt men het een licht – een blind licht is, waarvan de productiviteit zichzelf moet bewijzen en veroveren doorheen een hele activiteit, een gans leven. De vrijheid als oorspronkelijke bestaansbevestiging dank zij het zijnsverlangen is in geen enkele afzonderlijke act ingesloten, en geen enkele daad of werk put ze uit. Het intiem getuigenis van het 'ik kan' vraagt dus om een verloop, een duur die nog moet komen. Het ethische leven dat met de vrijheid als verlangen samengaat bestaat er in 'zichzelf te doen te geven' en niet in 'zichzelf te zien te geven'. Alleen doorheen de 'verwerkelijking' ('V erwirklichung', Hegel) in activiteiten en allerlei objectieve gestalten kan een vrijheid, die zichzelf niet bezit doch zichzelf slechts gegeven is als verlangen, zichzelf realiseren.

Met deze opgave tot verantwoordelijkheid, die met de vrijheid zelf als verlangen en bemiddeling verflochten is, hangt ook een eigen vorm van fout en schuld samen. Deze ethische negativiteit duikt reeds heel vroeg op, niet als overtreding van een extrinsiek

gebod of verbod, maar wel ten gevolge van de inadequatie die er varen wordt tussen het zijnsverlangen en elk 'werk' of objectieve gestalte van de vrijheid als verlangen. Het negatieve komt hier niet van buitenaf, maar van binnenuit: het negatieve is negatief tegenover het zijnsverlangen en maakt dus deel uit van de dynamiek van het zijnsverlangen zelf. Het gaat om het negatieve van het 'gebrek', nu niet als oorspronkelijk gegeven, maar als 'mislukking' ('échec'). Deze notie duidt de afstand aan tussen het zijnsverlangen en elke werkelijkheid, precies voor zover de mens er in zijn actieve vrijheidsuitoefening niet in slaagt deze afstand naar wens te overbruggen. Ik blijf beneden de maat van mijn eigen **vrijheid als ideaal en project**.

Dit is geen toevallige afstand, maar een decalage die constitutief verbonden is met het wezen van het concrete subject zelf, dat zijn vrijheid slechts bezit als verlangen en bemiddeling. Deze kloof van mislukking wordt in het actieve bestaan niet enkel ervaren als een tragische of spijtige contingentie, of als 'noodlot', maar ook als een 'falen' en een 'fout'. Ik schiet tekort tegenover mijn eigen vrijheid, die mij enkel te beurt valt als ik ervoor instaat. Het schuldbesef duikt dus nog op voor er sprake is van de uitwendige, objectieve wetten en voorschriften, waartegen men zondigt door overtreding. Het is een foutbewustzijn dat zich op het niveau van de zijnsdynamiek zelf voordoet, precies wanneer de mens zich deze zijnsdynamiek toe-eigent en deze probeert als project waar te maken. Het hiermee verflochten fout- en schuldbewustzijn is dus even primair en oorspronkelijk als het ethisch 'fait primitif' van het zijns-

verlangen zelf, precies voor zover het tekortschieten inherent is aan het handelend en 'werkend' subject in zijn gevoel van 'ongelijkheid' en 'inadequatie' tegenover zijn eigen vrijheidsaffirmatie als zelfbevestiging.

### *Perspectief op zorg en hulpverlening*

Wat betekent dit alles nu vanuit welzijnswerk en hulpverlening bekeken? Vooreerst betekent dit dat het er bij degene, die voorwerp is van welzijnswerk en hulpverlening, op de eerste plaats om gaat de verantwoordelijkheid in de eerste persoon te bevorderen of te herstellen. Iemand is voorwerp van welzijnswerk en hulpverlening omdat hij of zij op een of andere manier in nood verkeert of met problemen geconfronteerd wordt. Vaak openbaart (of camoufleert) de zorgvraag op een schrijnende wijze een situatie van inadequatie en gebrek, mislukking en falen. Niet zelden doet er zich zelfs een situatie van aliënering en onvrijheid voor, waarbij de vrijheidsdynamiek zelf aangetast is en mensen moeilijk, nauwelijks of helemaal niet meer in staat zijn de verantwoordelijkheid voor hun eigen bestaan op zich te nemen.

Dit zien we bijvoorbeeld duidelijk in alle situaties van verslaving en obsessionele **afhankelijkheid**. Verslaving betekent letterlijk dat men in de macht is van een heteronome alteriteit, die volledig het subject als bewustzijn, denken, voelen en willen beheerst, zodat er van geen autonomie en vrijheid meer sprake is. Er ontstaat een relatie van exclusiviteit en noodzaak tot een bepaald 'object', in zijn ruime betekenis te verstaan als substantie, zoals alcohol, drugs of geneesmiddelen, of als gedrag, situa-

tie of persoon, waar van men alle genot of minstens de opheffing van ongeluk verwacht. De paradox is wel dat de verslaafde denkt – en hoopt – dat hij precies doorheen de totale investering in het 'object' opnieuw de chaos van zijn bestaan zal meester worden en het opperste geluk zal (terug)vinden. In de afhankelijkheid waaraan men zich uitlevert, verbergt zich de 'fantastische' droom, de narcistische obsessie van totaal meesterschap.

Dit betekent voor welzijnswerk en hulpverlening dat men zich niet zozeer zal toespitsen op het 'object' en het 'misbruik' er van, maar wel op het subject en de psychosociale factoren die predisponeren tot afhankelijkheidsgedrag. Door hierop in te werken kan de hulpverlening de verslaafde helpen om de weg terug te vinden naar een reële, redelijke (niet totale) onafhankelijkheid. Dit ligt in de lijn van wat Freud kernachtig de opgave van de psychoanalyse genoemd heeft: "Wo Es war, soll Ich werden" (Freud). Waar het 'het' van de onpersoonlijke, onderhuidse en verborgen 'machten' heerst, moet het 'ik' opnieuw in de plaats komen.

Dit kunnen we ook het primair basisprincipe van elk welzijnswerk en van elke hulpverlening noemen. De ander bijstaan betekent niet alleen de ander in zijn nood tegemoet treden, maar die ander op zo'n manier benaderen dat hij of zij ertoe begeleid wordt opnieuw een vrij subject, of liever een zo vrij mogelijk subject te worden. Welzijnswerk en hulpverlening zijn steeds een vorm van bevrijding en **emancipatie tot vrijheid**: de hulpzoekende of noodlijdende teruggeven aan zichzelf als centrum van denken en handelen; opnieuw de voor-

waarden creëren tot een vrij en verantwoordelijk gedrag. We kunnen het ook het emancipatorisch aspect van de hulpverlening noemen. Hulpverlening heeft veel weg van 'genezen' en 'verlossen', dit is van losmaken uit de vastgekleisterdheid in depersonalisierende dependenties, gewoonten, relaties, structuren of allerlei 'demonen' met oude of nieuwe namen, die mensen 'bezetten' of 'bezeten maken' en dus elke onafhankelijke zelfbepaling in de weg staan.

De vrijheid, die geblokkeerd zat door allerlei 'vreemde en ver vreemdende machten' in de persoonlijke, familiale en sociale voorgeschiedenis, moet in haar oorspronkelijk dynamisme hersteld worden. In dit opzicht zijn de vele vormen van therapie, counseling, begeleiding en hulpverlening steeds ook een eminente bijdrage tot de verantwoordelijkheid in de eerste persoon, zonder daartoe herleid te kunnen worden zoals nog zal blijken. Als hulpverlener is men niet enkel verantwoordelijk voor de ander (cfr . infra), men is ook verantwoordelijk voor de verantwoordelijkheid van de ander voor zichzelf.

Het kan dan ook nooit de taak van de hulpverlener of van de overheid zijn om in de plaats te treden van de zelfverantwoordelijkheid en de daarmee verbonden zelfzorg, maar wel daartoe te stimuleren en er ook de voorwaarden toe te scheppen. De hulpverlening kan enkel voorlopig of eventueel definitief plaatsvervangend zijn indien degene die voorwerp is van die zorg niet of onvoldoende in staat is om vrij en verantwoordelijk voor zichzelf in te staan. Dit gebrek aan vrijheids- en verantwoordelijkheidsvermogen kan echter nooit een reden zijn om niet meer voor de ander te

zorgen, zoals we in de context van de verantwoordelijkheid in de tweede persoon nog zullen zien.

Tenslotte willen we erop wijzen hoe de hulpverlening niet enkel een bijdrage levert tot de verantwoordelijkheid in de eerste persoon van de mens in nood, maar ook tot die van de **hulpverlener**. Doorheen zijn inzet voor de ander en zijn bevrijding tot zelfverantwoordelijkheid geeft hij op een concrete wijze ook gestalte aan de eigen vrijheidsdynamiek en vervult hij tevens het opgavekarakter van zijn eigen bestaan. Om het paradoxaal uit te drukken: doorheen de verantwoordelijkheid voor de verantwoordelijkheid van de ander is de hulpverlener ook verantwoordelijk voor zichzelf. Dit kunnen we ook de wijsheid van de verantwoordelijkheid noemen, waar - door ze haalbaar en uithoudbaar blijft, in die zin dat ze in haar altrocenrisch opzet ook een ego-centrisch resultaat inhoudt. Dit hoeft niet enkel een neveneffect of een toemaat te blijven, het mag ook deel uitmaken van de motivatie tot hulpverlening. We zouden zelfs durven zeggen dat deze zelfbetrokken zin-motivatie moet deel uitmaken van een evenwichtige optie tot hulpverlening. Immers, alleen degene die in de wezenlijk altrocenrische hulpverlening ook de zin van zijn eigen bestaan zoekt te vinden, zal steeds nieuwe krachten, impulsen en mogelijkheden vinden om zijn dienstverlenend engagement creatief en met plezier waar te maken.

### **Ontmoeting met de 'huivering-wekkende' ander** (verantwoordelijkheid in de tweede persoon)

De verantwoordelijkheid als statuut, expressie en realisatie van de vrijheid,



is echter niet de enige dynamiek in ons bestaan, en volgens Levinas zelfs niet de meest fundamentele. Hij gaat er zelfs van uit dat we in de beschrijving van de verantwoordelijkheid die met de zijnsparing vervlochten is, iets fundamenteels overgeslagen hebben, namelijk de betrokkenheid op de ander (zoals dit reeds zijdelings in onze bovengaanse analyse bleek). De verantwoordelijkheid in de eerste persoon is een abstractie, vermits ze niet op zichzelf bestaat en werkt, doch enkel verbonden met de verantwoordelijkheid voor de ander.

### *Door het gelaat van de ander tot verantwoordelijkheid gewekt*

Deze verantwoordelijkheid voor de ander be stempelen wij als verantwoordelijkheid in de tweede persoon, en dit in de strikte zin van het woord, omdat ze niet van mij vertrekt naar de ander, wat nog een verantwoordelijkheid in de eerste persoon zou zijn, maar vanuit de ander, de tweede persoon. Daarom is het meest karakteristieke van deze verantwoordelijkheid haar heteronoom karakter. Ze heeft haar oorsprong niet in mijn initiatief, maar ze gaat aan mijn vrijheid vooraf. In het tweede hoofdstuk van Levinas "Autrement qu'être" (1974) lezen we dan ook als telkens terugkerend refrain: "la responsabilité antérieure à la liberté". Daarom karakteriseert hij ze ook als an-archisch en pre-origineel, in die zin dat ze niet aanvangt in mijn vrijheid, die zichzelf stelt als 'archè' of begin-sel en oorsprong van verantwoordelijke zingeving (cfr. supra). Ze voltrekt zich aan mij buiten mijn kunnen en weten om: we zijn niet meer "de meesters en bezitters van de wereld" (Descartes).

Voor westerse, vooral 'moderne' oren, die er sedert de Verlichting aan gewend zijn de verantwoordelijkheid in het verlengde en zelfs als synoniem van autonomie en vrijheid te denken, klinkt dit shockerend. Hoe kan de vrijheid buiten spel gezet zijn in de verantwoordelijkheid? Is een heteronome verantwoordelijkheid geen contradictio in terminis?

Welnu, hoe deze heteronome verantwoordelijkheid zich voordoet kan duidelijk gemaakt worden aan de hand van de 'epifanie van het gelaat'. Het is door de verschijning van het gelaat van de ander, die volledig aan mijn initiatief en macht ontsnapt, dat ik **verantwoordelijk gesteld** word, en dit in de strikt passieve zin van het woord. Ik neem ook geen initiatief om mij 'beschikbaar te stellen' of passief op te stellen, zodat ik kan verantwoordelijk gesteld worden. Dat zou nog een actieve passiviteit zijn. Het gaat om een passiviteit die passiever is dan alle passiviteit, vermits ik de intrede van de ander in de kring van mijn zijnsparing niet kan voorzien noch plannen, noch er mij op voorhand welwillend kan voor openstellen. Het gaat dus niet om een verantwoordelijkheid die berust op sympathie, welwillendheid, edelmoedigheid, kortom op een bewuste, op mezelf – mijn zelf – teruggaande toewending naar de ander; het is een verantwoordelijkheid die zich 'ondanks mezelf' aan mij voltrekt. Ze breekt 'van elders', volstrekt onvoorzien en oncontroleerbaar, mijn bestaan binnen.

De ander doet zich voor als een **onvoorspelbaar** en verrassend 'feit' bij uitstek, in dit opzicht de bron van het zuiverste empirisme of de meest strikte ervaring, een reële gebeurtenis die mij in de letterlijke zin van het woord

te beurt valt. De ander manifesteert zich als een vreemd gegeven, dat – tegen de hele zin van mijn zijnsponging en vrijheid in – mijn bestaan ondersteboven gooit. De verschijning van de ander betekent dan ook een 'wan-orde', een 'extra-ordinaire', 'buiten-gewone' en 'e-norme' uitwendigheid, een onherleidbare alteriteit.

De heteronomie van het gelaat is echter niet alleen maar een vreemd, ordeverstoring en verrassend feit, ze is tegelijk een ethische gebeurtenis. Dit vloeit rechtstreeks voort uit de alteriteit van de ander, die in haar vreemdheid tegelijk zeer kwetsbaar is. Dat de ander van elders komt, betekent tevens dat hij verschijnt als de ontheemde, de weduwe, de wees, de vreemdeling, kortom als degene die niet in mijn georganiseerde wereld thuishoort. De ander ontsnapt niet alleen aan mijn voorzienigheid, hij valt er ook buiten, hij valt letterlijk uit de boot. In deze extra-territorialiteit en utopie (letterlijk 'niet-plaats') wordt hij voor het naar vermogen en ontplooiing strevend ik een 'beking' en zelfs een 'uitnodiging tot de moord'. Het is dankzij de wezenlijke kwetsbaarheid van het gelaat dat ik in mijn geluk nastrevend zijnsverlangen als het ware **uitgedaagd** word de ander naar me toe te halen en geweld aan te doen. Concreet gebeurt dit door te pogen de ander aan mij ondergeschikt te maken, op een of andere manier in dienst te nemen, te 'consumeren' en te gebruiken. Daartoe wend ik vaak de rijkdom en de macht aan die ik voor mezelf, vanuit mijn zelf-verantwoordelijkheid, verzameld heb. Alle mogelijke middelen kan ik gebruiken, of liever misbruiken om de ander tot mezelf te reduceren, te chanteren, te intimideren of om te

kopen, kortom te onderwerpen - zonder dat het direct de indruk wekt van een brutale tirannie of slavernij. In zijn extreme vorm loopt deze machtswil uit op de ontkenning van de ander, waarvan de moord dan de fysieke incarnatie is.

Op hetzelfde moment echter dat ik 'zin' heb de ander tot mezelf te reduceren of te negeren, besef ik dat datgene wat kan, niet mag. Dit is wat Levinas het woordeloos woord van het gelaat noemt, zijn ethische gelaatsexpressie (iets helemaal anders dan zijn fysionomie): 'gij zult niet doden'. Het gelaat is datgene wat kan gedood worden, en wat vaak ook gedood wordt, zoals blijkt uit de dagelijkse geweld- en moordrubrieken in de kranten en op TV, maar dat tegelijk het verbod inhoudt te doden. Dit is wel te verstaan een **ethisch appel** en geen ontologische noodzaak. We mogen de ander niet doden, of positief uitgedrukt: we moeten de ander respecteren en erkennen.

Het gaat om een ethische imperatief, die categorisch of onvoorwaardelijk geldt. Een dergelijke imperatief verplicht mij echter zonder mij te dwingen. Het ethisch moeten is geen natuurnoodzaak, in de zin van niet anders kunnen omdat men overgeleverd is aan één of ander automatisch werkend causaal mechanisme. Ik kan wel degelijk doden, ik ben niet geprogrammeerd om al of niet te doden, maar ik mag het gewoon niet doen wil ik geen 'onmens' zijn, of 'mensonwaardig' handelen. Het verbod om te doden maakt de moord geenszins onmogelijk, zelfs indien het gezag van het verbod standhoudt in het slechte geweten na het begane kwaad.

Daarenboven schakelt het ethisch appel, dat van de epifanie van het gelaat uitgaat, de vrijheid ook in. De vrijheid komt niet meer eerst, maar dit betekent niet dat ze onbelangrijk zou zijn. Ze is de mogelijkheidsvoorwaarde om de heteronome verantwoordelijkheid als een ethisch gebeuren te voltrekken. Ze is de mogelijkheid van het antwoord, en dus van de gerealiseerde verantwoordelijkheid in de tweede persoon. In dit opzicht gaat de verantwoordelijkheid aan de vrijheid vooraf zonder haar te vernietigen, ze bekleedt haar integendeel met een bijzondere roeping, namelijk het welzijn van de ander te behartigen. Synthetisch kunnen we dan ook de verantwoordelijkheid in de tweede persoon in de volgende paradox uitdrukken: 'ondanks mezelf, maar niet zonder mezelf'.

### *Verantwoordelijkheid als vrees om de unieke ander*

Bij nader toezien doet de ethiek van de heteronome verantwoordelijkheid zich voor als een schokker varing: de mogelijkheid om geweld te plegen en tegelijkertijd het verbod om geweld te plegen. Dit betekent dat deze ethiek niet begint met een positieve handelingsnorm, die bepaalt wat ik moet doen, zij vangt integendeel aan met een negatieve interventie, een verbod, dat de recht-toe-recht-aan-beweging van de zijnsparing in vraag stelt. Hier begint de ethiek met andere woorden als een vorm van vrees. Vanuit de kennis van mijn eigen zijnsparing, kennis die precies door de verschijning van de ander gewekt wordt, ben ik bevreesd dat ik gewelddadig kan en zal zijn tegenover de ander. Deze vrees om te doden, is tegelijk een vrees om de ander . De

ethiek start hier niet als een soort spontaan opwellend gevoel van sympathie, maar als de vrees de ander te doden. We kunnen het ook de 'huiver' van het geweten noemen.

Levinas drukt deze oorspronkelijke en funderende dimensie van de verantwoordelijkheid in de tweede persoon paradoxaal uit door te stellen dat het waarlijk ethisch subject de ondergane onrechtvaardigheid verkiest boven de begane onrechtvaardigheid, en dat het zijn eigen dood minder vreest dan de moordenaar te zijn van de ander.

Met een parafrase zouden we kunnen zeggen dat de vrees het begin is van de wijsheid van de liefde. De liefde tot de ander begint met andere woorden met de vrees om de dood van de ander. Ik zit er mee in dat ik door mijn zelfzorg niet met de ander zal inzitten, zodat ik de ander schade berokken en op een of andere manier de dood aandoe. Ik ben bevreesd dat ik door mijn streven naar zijnsontplooiing, of sterker nog gewoon door te zijn (waardoor ik liever niet geconfronteerd word met de ander, maar wens 'gerust' gelaten te worden), een bedreiging vorm voor de ander.

De verschijning van de ander raakt en traumatiseert mij tot in mijn vlees, zodat ik mij niet goed voel in mijn vel ('mal dans ma peau'). En dit voert mij tot een bekommerd zijn om de ander: ik zit met de ander in mijn maag, ik zit ermee in dat ik door mijn zijn, handelen, vermogen en macht de ander naar het leven sta. Dit ligt precies uitgedrukt in 'gij zult niet doden'. Dit verbod confronteert mij met de reële mogelijkheid dat ik onbeschaamd leef en recht vooruitga, zonder naar rechts of links te kijken, zonder aanzien des persoons en zonder te letten op de 'lijken' die ik naast me achterlaat.

De verantwoordelijkheid in de tweede persoon begint niet als enthousiasme en hoopvolle overgave, maar als **ontnuchtering**, als 'crisis van het eigen zijn', als een "shaking of foundations" (om er een term van Tillich bij te halen), in die zin dat mijn bestaan op zijn eigen grondvesten daverd, geschokt door de reële kans dat ik de ander onder de voet loop of vernietig. Wat het meest 'natuurlijk' is, namelijk mijn zijns poging en dus mijn verantwoordelijkheid in de eerste persoon, wordt het meest problematisch: heb ik wel recht om te zijn? Neem ik, door te zijn in deze wereld, niet de plaats van iemand anders af? Dood ik niet door te zijn en in mijn zijn te volharden? Het gewekt worden naar de ander toe begint dus steeds met het ontwaken uit een illusoire droom, een wakker worden als ontnuchtering die mij in mijn zelfgenoegzaam bestaan binnenstebuiten keert.

Deze vrees is helemaal iets anders dan de vrees om en voor zichzelf, die thuishoort op het eerste, 'natuurlijke' niveau van verantwoordelijkheid, namelijk de verantwoordelijkheid als de bewust geassumeerde dynamiek van de eigen zijns poging, waarbij het in 'mijn zijn om mijn eigen zijn gaat' (Heidegger). Bij Heidegger maakt de angst deel uit van het 'zijn-ten-dode', dus van het eindigheidsbesef, wat haar maakt tot een kracht van de zijns poging om op een creatieve manier deze dood zoveel mogelijk uit te stellen, of beter nog ermee in het reine te komen als een act van authenticiteit. In tegenstelling hiermee is **de vrees om de ander** geen terugkeer naar zichzelf meer, maar een extraversieve emotie, die zich eerder schaamt om met zichzelf bezig te zijn. De vrees om de ander is de scrupule die ik heb over

de voortvarendheid van mijn eigen zijns poging.

Pas in tweede instantie, namelijk vanuit deze vrees om de ander, die tegelijk een vrees is om mezelf, dit wil zeggen een vrees voor de ontsporing van mijn zijn zelf, waardoor de ander mijn slachtoffer wordt, voltrekt de verantwoordelijkheid zich als positieve dynamiek. We zouden kunnen zeggen dat de verantwoordelijkheid in de tweede persoon op normatief vlak begint, namelijk met de categorische imperatief van het verbod 'gij zult niet doden'. In deze vrees om te doden, die een vrees om de ander is, steekt een appel om deze vrees positief te ontwikkelen tot een zorg voor de ander, een **bekommernis** om de ander in zijn anders-zijn recht te doen en te bevorderen. Levinas ontdekt hierin een dynamiek van 'veroneindiging' ('infinition') en van progressieve 'ontbaatzuchtiging', die hij ook 'verlangen' noemt. Dit verlangen ontstaat nu niet meer uit behoefte en tekort, zoals dit wel het geval was voor het zijnsverlangen van het eerste verantwoordelijkheidsniveau, maar uit een volheid die zichzelf wil meedelen, of liever die ontdekt dat ze zichzelf – vanuit een innerlijke aandrang van overvloed – moet meedelen. Opnieuw ontdekken we hier een innerlijk of intrinsiek moeten, alhoewel er niet normatief opgelegd wordt hoe deze **goedheid** zich concreet moet voltrekken. Deze ontplooiing is uiteraard aan de creativiteit van de liefde zelf overgelaten.

In de lijn van Plato's 'zuivere genoegens' spreekt Levinas ook over de 'zuivere goedheid', die geen tijd heeft om naar zichzelf om te zien, die niet uitziet naar dankbaarheid en erkenning, en evenmin handelt omwille van eigen voordeel of 'zieleheil'. De goed-

heid die zichzelf concreet voltrekt, diept zichzelf uit tot de 'esthetiek' van de goedheid, dit is tot een 'kunst' die zich steeds meer verfijnt en kwalificeert. Op het niveau van deze vreugdevolle veroneinding van de verantwoordelijkheid kunnen we nog moeilijk spreken over een algemeen menselijke imperatief, in die zin dat er een imperatief zou zijn tot deze superzorg en goedheid. Wel is er inwendig aan de goedheid zelf een inspiratieve 'drijfveer' of 'drift' die het verantwoordelijke subject 'aanspoort' en 'wekt' tot creatieve zelfoverschrijding naar de ander toe, en dit zonder dat men nog ooit kan zeggen 'dit gaat mij niet meer aan'.

"Achter de rechte lijn van de wet strekt het land van de goedheid zich oneindig en onontgonnen uit, dat alle hulpbronnen vergt van een singuliere aanwezigheid." Als verantwoordelijk gesteld voor de ander ben ik er niet alleen nodig, maar ben ik ook geappelleerd om verder te gaan "dan enige door een objectieve wet vastgelegde grens." (TI 223) Hier proeven we het 'wonder van de geest', dat oneindig de normatieve, voor iedereen geldige ethiek overschrijdt. Dit 'mirakel van het menselijke' behoort zeker nog helemaal tot de ethiek, maar dan niet meer als plicht, wel als **uitnodiging**, animatie en overvloed. De onbaatzuchtige goedheid is ethisch niet verboden, terwijl ze evenmin verplicht is. Ze is moreel toegelaten en tegelijk aanbevelenswaardig, zonder ethisch opgelegd te zijn. Men is geen onmens als men die goedheid niet voltrekt, maar als men ze wel beoefent, wordt men een 'goede en schone' mens.

Wij mogen ons echter door deze zeer 'verheven', spiritualistisch klinkende beschouwingen over verantwoorde-

lijkheid voor de ander als veroneinding tot exuberante, zichzelf voorbij stekende goedheid, niet laten misleiden. Bij Levinas treffen we juist de paradox aan dat het hoogste spiritualisme, namelijk de verantwoordelijkheid door en voor de ander als dynamiek van zelftranscendentie en veroneinding, tegelijk het hoogste 'materialisme' inhoudt. De goedheid naar de ander toe moet zich immers incarneren en concreet **afstemmen op de behoeften van de ander**. De ander als 'ander' verschijnt mij als een appel voor zover hij 'in nood' is, behoeftig is, een wezen van tekort. De honger van iemand anders – vleeselijke honger, honger naar brood, en mutatis mutandis nood aan kleding, onderdak, verzorging, asiel, enz. – is heilig. Ik kan niet met lege handen naar de ander toegaan, dat zou een ijdel en schijnheilig gebaar zijn. De 'nood' van de ander eist dat wij alle middelen en 'ontdekkingen' van wetenschappelijke en technische aard inschakelen voor zijn welzijn. Onze hele aardse spiritualiteit bestaat in niets anders dan het materiële gebaar van het 'bijstaan' van wie in nood is, zoekend naar een heel concreet en adequaat antwoord op zijn noden.

De relatie met de ander speelt zich niet af buiten de wereld als een soort gelukzalige aanschouwing van zijn alteriteit of 'mysterie', maar **enkel in en via de wereld**. Het ja-woord van de opgenomen verantwoordelijkheid voor de ander moet letterlijk 'vlees worden' in de handen die geven, in het lichaam dat concrete stappen zet en tastbare dingen doet. De zorg voor de ander impliceert noodzakelijkerwijze de zakelijke of materiële daad van mijn 'werk'. Deze zorg kan zich in geen geval tevreden stellen met wat goedbedoelde compassie of met



goede intenties alleen. Wie zijn verantwoordelijkheid voor de ander opneemt, moet de behoeften van de 'wereldlijke' ander, dit wil zeggen zijn 'inter-essentie' ernstig nemen. De verantwoordelijkheid is de paradoxale verhouding tot de ander als een betrokkenheid op zijn alteriteit, die tegelijk een betrokkenheid op zijn 'zijn' of 'conatus essendi' is. Dit heeft vergaande gevolgen voor de ethiek van de hulpverlening, waarover hieronder meer.

Vanuit de veroneindiging van dit 'materialisme' van het geven stelt Levinas dat de hoogste vorm van verantwoordelijkheid erin bestaat de ander in zijn lijden en sterven niet aan zijn lot over te laten. De vrees om de sterfelijke en stervende ander is zelfs het fundament van de verantwoordelijkheid. Ik ben door de dood van de ander zo aangedaan, dat ik mij te verantwoorden heb over het extreme geweld waaronder de ander, precies door zijn sterfelijke, te lijden heeft. De **onrust** die door de verschijning van de ander in mij, in mijn zijnsparing, gewekt wordt, is de zorg om de ander in de 'e-norme' kwetsbaarheid van zijn lijdelijkheid en uitgeleverd zijn aan de dood: "entrée dans l'inquiétude-pour-la-mort-de-l'autre-homme" (DVI 248).

Concreet word ik opgevorderd de ander niet alleen te laten als hij of zij – ten gevolge van ongeluk, lijden of aftakeling – geconfronteerd wordt met de dood, al vermag ik niets tegen deze onverbiddelijke, ultieme vijand en kan ik slechts antwoorden met het schamele 'hier ben ik' van de verwijlende en zorg dragende **nabijheid**, die de hand van de ander vasthoudt. Oog in oog met de dood van de ander blijkt de waarachtige en zuivere goedheid 'zonder begeerlijkheid en baat-

zucht': een niet-onverschilligheid bij uitstek, die op geen enkele wijze een beloning voor zichzelf terugverlangt, een niet-wederkerige goedheid die tegenover de onontkoombaarheid van de dood zelfs verdraagt ijdel en tevergeefs te zijn.

### *Perspectief op welzijnswerk en hulpverlening*

Als we dit alles nu vanuit welzijnswerk en hulpverlening bekijken, betekent dit dat de hulpverlening precies gefundeerd is in de verantwoordelijkheid door en voor de ander, als appel om de ander in zijn lijden en nood niet alleen te laten, niet te laten sterven (en sterven kan onder vele vormen voorkomen), maar de ander zorgzaam te benaderen zodat hij in zijn anderszijn niet gedood wordt maar integendeel erkend, bevestigd en bevorderd.

Hierbij is de normatieve ondergrens duidelijk te trekken bij het verbod 'gij zult niet doden', in die zin dat elke hulpverlening berust op niet-schending, positief op **erkenning** van de ander als ander, uitgedrukt in de mensenrechten. Hoe men deze erkenning als een positieve zorg uitbouwt, behoort zeker nog tot het ethisch appel dat uit het naakte gelaat naar ons toekomt, maar de inhoud kan niet meer strikt normatief-universeel omschreven worden, maar is toegewijd aan de creatieve inspiratie van de hulpverlener, die een zorg moet ontwikkelen die niet star blijft staan, maar dynamisch groeit en evolueert naar gelang de personen, noden en omstandigheden.

Nu is er met deze verantwoordelijkheid van de hulpverlener voor de ander iets belangrijks aan de hand. Als ze concreet toegepast wordt, moet men zich hoeden voor een belangrijk misver-

stand. Als men haar enkel langs haar subjectieve kant beschrijft, namelijk langs de kant van de verantwoordelijk gestelde hulpverlener, dan loopt men het risico het 'object' van deze verantwoordelijkheid uit het oog te verliezen. Dit kan aanleiding geven tot nefaste scheefgroeiingen, zodanig zelfs dat de verantwoordelijkheid door en voor de ander in haar eigen tegendeel kan omslaan. Op het concrete, toegepaste vlak is de vraag immers niet alleen wat deze verantwoordelijkheid is en betekent voor de verantwoordelijk gestelde, maar ook waartoe deze verantwoordelijkheid voert of zou moeten voeren. Als we deze tweede vraag niet stellen is het heel goed mogelijk dat we in de zorg om de ander, met alle verlangen erop en eraan, in een egocentrisch resultaat bij de hulpvragende uitmonden. De opgenomen verantwoordelijkheid kan heel altrocenrisch en onbaatzuchtig zijn, maar dit kan inhouden dat men de hulpvrager tot een burgerlijk, zelfgenoegzaam leven bevordert, waarin alleen de zorg om zichzelf belangrijk is.

Om het paradoxaal te stellen, het altruïsme van de één kan direct voeren tot een bevordering van het egoïsme van de ander. Natuurlijk is men in de hulpverlening verantwoordelijk voor de **bevordering van de zelfverantwoordelijkheid** van de ander, vooral wanneer de vrijheid die er de grondslag van vormt niet of onvoldoende aanwezig is (dat is wat we op het eerste niveau stellen als eerste vorm van verantwoordelijkheid, waarmee tegelijk een paternalistische zorg vermeden wordt). Maar de verantwoordelijkheid van de hulpverlening moet verder gaan: ze moet verantwoordelijkheid worden voor de verantwoordelijkheid van de ander, te begrijpen als verantwoordelijkheid voor

de ander. Het is met ander woorden niet alleen belangrijk de verantwoordelijkheid van de hulpverlener voor de ander te beklemtonen, maar evenzeer het belang van de verantwoordelijkheid in de tweede persoon voor de hulpzoekende.

Welzijnswerk en hulpverlening staan voor de opgave om op zo'n manier de verantwoordelijkheid voor de ander op te nemen dat de ander begeleid en gestimuleerd wordt ook zijn heteronome verantwoordelijkheid door en voor de ander te erkennen, op te nemen en te ontwikkelen. Als dit niet gebeurt komt de hulpverlening in tegenspraak met zichzelf, vernietigt ze zelfs haar eigen dynamiek en zin: vanuit een extreme aandacht voor de ander wordt de ander er dan enkel toe gebracht zichzelf centraal te stellen, ten koste van de ander. Concreet houdt dit voor de hulpverlening in dat men, indien nodig, de cliënt, patiënt, bewoner of hulpzoekende ook confronteert met een aantal grensregels, waarvan 'gij zult niet doden' de meest fundamentele is, als voor waarde tot menselijk samenleven en creatieve ontwikkeling van de verantwoordelijkheid voor de ander.

Toch moeten we ons hierbij hoeden voor een subtiele, maar daarom niet minder riskante vorm van spiritualisme, dat daarenboven een belangrijk misverstand omtrent het denken van Levinas inhoudt. Door de idee van verantwoordelijkheid door en voor de ander niet enkel toe te passen op de hulpverlener, maar ook op de hulpvrager, cliënt of hulpbehoevende, lopen we het risico te vervallen in een gevaarlijke spiritualisering en moralisering van de hulpverlening, waarbij we vergeten dat de hulpzoekende een 'behoefte' mens is, die in zijn zijns poging gekwetst en gefrustreerd is. Hierbij mogen we de

kostbare idee van Levinas niet vergeten, namelijk dat de eerste positieve oriëntatie van de verantwoordelijkheid voor de ander erin bestaat voor het 'zijn' en de 'zijnsparing' van de ander in te staan en deze in haar ellende en nood ter hulp te komen.

Door het appel van het gelaat word ik verantwoordelijk gesteld voor de ander in zijn lichamelijke en behoeftigheid. Ik heb **allereerst zorg te dragen voor zijn behoeften**. Dit wil zeggen dat ik het ethisch appel concreet beantwoord door zijn behoeften te vervullen. Dit komt eerst. Als we in de hulpverlening, of eender welke begeleiding en hulpverlening dus eerst de klemtoon zouden leggen op de ethische opdracht van de hulpzoekende, namelijk op zijn verantwoordelijkheid voor de ander, dan riskeert hij daaronder verpletterd te worden, vermits hij zelf – in zijn zijn – een behoeftige is, die in verlegenheid is gekomen. Men mag nooit vergeten dat de cliënt, bewoner of hulpbehoefte in de eerste plaats een behoeftig wezen is van vlees en bloed. In plaats van in de hulpzoekende het oneindige van de heteronome verantwoordelijkheid te wekken, moeten we in eerste instantie een op zijn behoeften georiënteerde hulpverlening ontwikkelen.

Dit betekent niet dat er in tweede instantie, namelijk vanuit deze eerste betrokkenheid op de concrete nood van de hulpzoekende, geen door-groei 'boven het eigen zijn uit', dit is naar de ander toe, mag gewekt en gelokt worden. Dit dient echter wel met de nodige wijsheid en een grote dosis gezond verstand te gebeuren, waarbij men nagaat of de hulpzoekende deze altrocenrische verantwoordelijkheid reeds aankan en de 'genezing' van zijn gekwetste zijnsparing niet

hypothetiseert. Daarom mogen we niet vergeten wat we op het niveau van de verantwoordelijkheid in de eerste persoon gezegd hebben, namelijk dat de hulpverlener verantwoordelijk is voor de verantwoordelijkheid in de eerste persoon van de hulpzoekende. De paradox is hierbij dat de verantwoordelijkheid van de hulpverlener die is op het niveau van de tweede persoon, terwijl dit voor de hulpontvanger het niveau van de eerste persoon betreft. Als verantwoordelijk voor de ander, heb ik er zorg voor te dragen dat de ander tot een 'beter gesteld' ik uitgroeit en ontplooit, zodat hij tevens weer in staat gesteld wordt het appel van de ander te horen en te beantwoorden. Er is dus evenwicht nodig tussen het zelf en de ander, tussen immanentie en transcendentie, tussen behoefte en verlangen.

Tenslotte willen we erop wijzen hoe de verantwoordelijkheid van de hulpverlener voor de ander ook de plicht inhoudt om voldoende zorg aan zichzelf te besteden. In naam van de verantwoordelijkheid voor de ander moet ik ook de verantwoordelijkheid voor mezelf opnemen en mezelf verzorgen zodat ik morgen nog in staat ben voor de ander te zorgen. Dit betekent onder meer concreet dat er feitelijke grenzen gesteld moeten worden aan de uitoefening van de heteronome verantwoordelijkheid, ook al is deze principieel oneindig. Ook in dit opzicht zijn we verantwoordelijk voor elkaars verantwoordelijkheid.

## Ook verantwoordelijk voor de vele en afwezige anderen

(Verantwoordelijkheid in de derde persoon)

Met de schets van de verantwoordelijkheid in de tweede persoon is echter nog niet alles gezegd over onze ver-

antwoordelijkheid. Ze reikt immers verder tot wat we de verantwoordelijkheid in de derde persoon kunnen noemen.

### *De 'derde' appelleert tot universele en structurele rechtvaardigheid*

Om duidelijk te maken wat hiermee bedoeld is, vertrekken we van de volgende, heel primaire vaststelling die ook Levinas doet tijdens zijn fenomenologie van het 'face-à-face', de directe ander-ik-relatie. De ander en ik zijn immers niet alleen op de wereld. We zijn niet enkel duo, maar ook trio: er is de derde, de vierde, de honderdste, de duizendste, de miljardste. Dit is echter nog louter kwantitatief bekeken. De idee van de anderen in meervoud moet echter vooral kwalitatief begrepen worden, namelijk als degenen die in het face-à-face niet onmiddellijk, maar hoogstens zijdelings aanwezig zijn. Zelfs indien ze materieel niet ver uit de buurt zijn, zijn ze tevens 'verwijderd'. De meeste anderen zijn daarenboven ook materieel afwezig en zelfs *vèr* weg, door Levinas ook de 'verren' genoemd. Om al deze afwezige, verwijderde anderen aan te duiden, gebruikt Levinas de term 'de derde' ('le tiers') en verwijst hij naar de derde grammaticale persoon: 'hij of zij', zowel in het enkelvoud als in het meervoud.

De 'derde persoon' is precies degene met wie ik niet oog-in-oog kan staan, vermits hij of zij afwezig is. Ik kan de derde niet rechtstreeks aanduiden, zoals ik mezelf als 'ik' of de ander tegenover mij als 'jij' aanduid; ik kan enkel naar de derde verwijzen door van mezelf en de ander weg te wijzen naar een 'gindse', een 'ille', met wie ik niet direct in contact kan treden, ten-

zij ik de huidige aanwezige ander dan herleid tot derde. Daarom gebruikt Levinas terecht de term 'illeïteit' om het specifiek statuut van de derde op te roepen. Kortom, de derde is niet de unieke, onherleidbare ander die mij door zijn aanwezig gelaat opvordert om 'jij' of 'u' te zeggen, maar hij of zij is degene die 'ergens elders' vandaan komt, 'van God weet waar', die buiten ons blikveld ligt of uit ons vizier verdwenen is.

Toch kunnen we niet zeggen dat de derden ons niet aangaan, dat we er niets mee te maken hebben. Ze spelen immers onwillekeurig een rol in onze directe ander-ik-relaties, wat Levinas **het 'waarachtig sociale'** noemt, in tegenstelling tot de 'gesloten ik-jij-verhouding' waaruit de anderen als spelbrekers zoveel mogelijk geweerd worden. Deze interferentie van de 'derde' blijkt concreet uit het onrecht dat onmiddellijk reeds met de ander-ik-relatie vloeit, en dit niet op grond van een of andere slechte intentie maar op grond van het oog-in-oog zelf.

Als ik helemaal op het appel van het gelaat inga, en dus de unieke verantwoordelijke word voor de unieke ander, wat eigenlijk mijn plicht is, dan doe ik noodzakelijkerwijze onrecht aan de afwezige derden. Als ik alles voor de éne ander doe, dan vergeet ik de afwezige derden en berokken ik hen ook onrecht. Door enkel te luisteren naar de nood of het probleem van de éne, unieke ander, luister ik niet naar het verhaal van de afwezige derden, met wie die ander nochtans ook in relatie staat. Dit is de tragiek van de goedheid: als ik mij toekeer naar de éne ander, wend ik mij onvermijdelijk ook af van de anderen. In het face-à-face zijn er met andere woorden altijd

afwezig, uitgesloten, wat Levinas er zelfs toe brengt te spreken over het eerste, onvermijdelijk geweld van de goedheid.

Hieruit blijkt in ieder geval dat onze verantwoordelijkheid verder reikt dan de unieke ander, met wie wij rechtstreeks geconfronteerd worden. Ze heeft tevens betrekking op de derden die gemakkelijk vergeten worden maar – ethisch gezien – niet mogen vergeten worden. Principieel kan niemand van deze uitbreiding tot de anderen in meervoud uitgesloten worden, want dan zouden wij het universeel karakter van de categorische imperatief uithollen en daarenboven tot 'selecties' overgaan van wie onder onze ethische verantwoordelijkheid zou vallen, en dus van wie beschouwd zou worden als 'mens'. Deze selecties zouden dan enkel op willekeur kunnen berusten, wat regelrecht zou leiden tot racisme, met zijn dubbele idee van voorkeur en uitsluiting. Daarom krijgt de verantwoordelijkheid in de derde persoon een **universele reikwijdte**.

De uitbouw van deze verantwoordelijkheid voor iedereen, zonder exclusieven of prerogatieven, dient echter te starten als een remediëring van het initieel geweld dat aan het face-à-face vastzit. Dit kan enkel als de goedheid tot **rechtvaardigheid** wordt. Zolang de verantwoordelijkheid alleen maar loopt van mij naar de éne ander, heeft ze een éénduidige en éénvoudige zin. Maar vanaf de intrede van de derde rijst de vraag: 'Wie is mij het meest nabij? Wie gaat er voor: de tweede persoon of de derde?' De derde is evenzeer mijn 'ander' als de eerste nabije ander. Tevens hebben de ander en de derde ook hun 'anderen', dit wil zeggen hun nabijen en derden. Welnu, dit conflict in de verantwoor-

delijkheid zelf roept de noodzaak op om te confronteren en te oordelen, te wikken en te wegen, te regelen en te organiseren. Onze verantwoordelijkheid die verder reikt dan de unieke ander, naar iedereen, de nabijen en de verren, verplicht ons met alle anderen rekening te houden. We moeten vergelijken en samenvoegen, rangschikken en afwegen, kortom 'modereren'. En dit 'vergelijk' moet op een billijke en evenwichtige, kortom zo rechtvaardige mogelijke wijze gebeuren.

Er is echter méér. Vermits wij de derden niet direct kunnen bereiken, moeten wij deze rechtvaardigheid realiseren via 'bemiddelingen'. Wij kunnen onze zorg voor de derden enkel concreet waarmaken als wij tussen onszelf en de afwezigen 'tussentermen' invoegen, waardoor wij hen enkel indirect maar toch reëel bereiken, in alle geval iets voor hen kunnen doen. Deze tussentermen zijn allerlei vormen van **structuren, wetten, instellingen**, organismen, instanties en systemen, en dit zowel op economisch, sociaal, juridisch als politiek vlak, zowel nationaal als internationaal en mondiaal. Op de verschillende niveaus van deze structurele bemiddeling en vormgeving zijn er geïnformeerde en onpartijdige overheden nodig, die niet alleen de sociaal-economische of politieke ordening representeren en coördineren maar ook het nodige beleid voeren. Zonder uitbouw van rechtvaardige wetten, intermediaire organismen en samenlevingsstructuren, plegen wij desertie ten opzichte van onze verantwoordelijkheid voor de anderen in meervoud, uiteindelijk de mensheid.

Deze structuren en samenlevingsvormen mogen echter nooit los gemaakt worden van hun ethische grond en



inspiratie, namelijk de verantwoordelijkheid van de éne voor de unieke ander. Ze dienen daarenboven voortdurend vanuit deze **ethische inspiratie** bevraagd te worden, zodat zij kunnen bijdragen tot 'een steeds betere rechtvaardigheid'. Ze mogen nooit verstarren tot een definitief regime, namelijk een of andere vorm van sociaal, economisch, juridisch of politiek stalinisme. Samenlevingsstructuren, hoe ethisch noodzakelijk ook, dienen daarom niet alleen voorafgegaan maar ook overschreden te worden door de verantwoordelijkheid van de 'één-voor-de-ander'. Er zijn, als u wil, tranen die geen enkele functionaris van eender welk sociaal-economisch en politiek systeem kan zien, namelijk de tranen van de éne, unieke ander.

Welnu, opdat de zaken goed zouden werken en menswaardig verlopen, is en blijft – boven elk systeem uit – de singuliere verantwoordelijkheid van iedereen, voor iedereen, tegenover iedereen noodzakelijk. In elk socio-economisch en politiek bestel zijn er **individuele gewetens** nodig, die zich onvoorwaardelijk het lot van anderen aantrekken, niet alleen van de dichtbijen, maar ook van de verren. Zij alleen zijn in staat het geweld te zien dat voortvloeit uit het goed functioneren van de socio-economische en politieke rationaliteit zelf. In dit verband spreekt Levinas over de ethische noodzaak van de 'kleine goedheid'. Hij noemt ze klein omdat ze loopt van de éne naar de unieke ander, omdat ze doet wat geen enkel systeem ultiem kan doen, namelijk ingaan op de noden van de singuliere ander met concrete tegemoetkomingen. Klein is deze goedheid ook omdat ze allesbehalve spectaculair is of totaal wil zijn. Het gaat om een bescheiden, partiële

goedheid, die niet de pretentie heeft alles ineens en voorgoed op te lossen en dus een paradijs op aarde te creëren. Vol enthousiasme en overgave doet ze wat ze kan, zonder alles in haar greep te willen krijgen. Deze nederigheid kunnen we ook de spaarzaamheid van de goedheid noemen, die haar eigen kwetsbaarheid beseft, maar daarom niet cynisch of defaitistisch bij de pakken gaat zitten.

### *Perspectief op welzijnswerk en hulpverlening*

Welke implicaties kunnen nu vanuit de verschillende dimensies en aspecten van de verantwoordelijkheid in de derde persoon doorgetrokken worden naar welzijnswerk en hulpverlening? Vooreerst dient men in de hulpverlening (zowel vanwege de individuele hulpverlener als vanwege de samenleving, met name de overheid) de verantwoordelijkheid in de tweede persoon te corrigeren. De zorg voor de éne, unieke ander, moet uit zijn abstractie verheven worden. In die dienst aan de ander staat men met andere woorden voor de ethische opgave rekening te houden met zijn of haar 'verwikkeling' in het sociale netwerk, anders doet men onrecht aan de ander en wordt hij of zij niet integraal en adequaat benaderd.

Daarenboven mag de hulpverlener zich met de hulpzoekende niet afzonderen om enkel en alleen verantwoordelijkheid te dragen voor die éne, unieke ander. Ook de afwezige derden vallen onder de verantwoordelijkheid van de hulpverlener, en tevens van de overheid. Men dient rekening te houden met de gevolgen op korte en vooral lange termijn, op interindividueel en vooral sociaal vlak, van het dienst- en hulpverlenend handelen.

Welzijnswerk en hulpverlening kunnen zich met andere woorden niet beperken tot een interindividuele aanpak, maar moeten ook het relationele en sociale **netwerk**, bijvoorbeeld het gezin en het leefmilieu in de hulpverlening betrekken als wezenlijk behorend tot die hulpverlening.

Voor de hulpvrager, cliënt, bewoner of noodlijdende, impliceert de ontwikkelde visie op de verantwoordelijkheid in de derde persoon ook, dat men de dienstgebruiker zelf duft **confronteren** met zijn verantwoordelijkheid voor de anderen, wat grenzen stelt aan zijn 'opkomen voor zichzelf'. Dit moet natuurlijk met de nodige omzichtigheid gebeuren, zoals we hierboven in de context van de verantwoordelijkheid in de tweede persoon reeds stelden. Meestal zal men met deze confrontatie niet starten, vermits men – vanuit begeleidingsstandpunt – eerst tegemoet dient te komen aan de noden en behoeften van de hulpzoekende. Ze mag echter evenmin principieel uitgesloten worden, maar dient in het hulpverleningsproces binnengebracht te worden, waar het kan als verruimende en bevrijdende weg naar kwalitatief menselijker leven.

Omwille van de betrokkenheid op de 'derden' dient het hulpverlenend handelen vervolgens de directe ander-ikrelatie te overschrijden naar een sociale, institutionele, organisatorische en structurele bemiddeling van de hulpverlening. Deze kan dan een evenwichtige en rechtvaardige verdeling van diensten, vormen en mogelijkheden mogelijk maken en begeleiden. Hierin hebben de verschillende sociale en politieke verantwoordelijken en overheden een wezenlijk regulerende rol te spelen, vanuit de ethische opga-

ve een rechtvaardig algemeen welzijn te bevorderen.

Hierbij willen we ook een accent leggen op de **zorg voor de hulpverleners zelf**. Vanuit de verantwoordelijkheid in de derde persoon staan de beleidsinstanties op de verschillende sociale niveaus immers voor de opgave ook voor de hulpverleners de nodige wettelijke, structurele en organisatorische voorzieningen en begeleidingsvormen te creëren. Dit niet alleen om de georganiseerde hulpverlening zo efficiënt en deskundig mogelijk te laten functioneren, maar tevens uit respect voor de hulpverleners zelf. Als mens hebben zij immers niet alleen plichten en taken, maar ook rechten die door de samenleving en geëigende sociale organismen behartigd moeten worden.

Nochtans mag men, precies vanuit de ethische grondslag van de institutioneel en beleidsmatig bemiddelde hulpverlening, nooit de kans op pervertering die inherent is aan structurele vormen uit het oog verliezen. Om elke totaliserende en zelfs 'stalinistoid' verstarring, ten gevolge van het objectief, veralgemenend en conservatief karakter van instituties, wettelijke reguleringen en organisatievormen te vermijden, is ethische alertheid noodzakelijk om de bestaande **structuren** op hun functioneren en doelstellingen steeds weer te **bevragen**. De bestaande, sociaal georganiseerde en politiek begeleide hulpverlening mag nooit het laatste woord krijgen. Hieruit vloeit de noodzaak en uitdaging voort om in het georganiseerde welzijnswerk en bijbehorende hulpverlening de nodige flexibiliteit te hanteren, zodat 'een steeds rechtvaardiger hulpverlening' mogelijk blijft.

Dat de structureel georganiseerde hulpverlening nooit een definitief regime mag zijn, betekent niet alleen dat ze dient overschreden te worden door betere structurele, institutionele en organisatorische bemiddelingen, maar ook door wat we met Levinas de 'kleine goedheid' noemden, dit wil zeggen door de 'face-à-face'-hulpverlening van de éne ten opzichte van de unieke ander. Het is zelfs de taak van de georganiseerde hulpverlening voor deze ik-ander-hulpverlening de nodige ruimte, middelen en mogelijkheden mee te helpen scheppen, wil ze toch niet vervallen tot een stollend en verstikkend regime.

Wat deze 'kleine hulpverlening' kan betekenen kunnen we illustreren met Levinas' idee van de 'edele **casuïstiek**'. Als incarnatie van de verantwoordelijkheid van de één voor de ander streeft deze casuïstiek ernaar het afzonderlijk 'geval' tot zijn recht te laten komen, zonder de pretentie te hebben de 'finale oplossing' voor alle problemen van alle mogelijke hulpvragenden aan te reiken. De waarde van de goed begrepen casuïstiek bestaat er in dat zij voortdurend rekening houdt met de unieke ander die zij voor zich heeft, met de concrete situatie van elke casus. Of liever, ze benadert de mensen en situaties niet als verbijzonderde, exemplarische toepassingen van algemene principes, maar in hun onherleidbare en onherhaalbare uniciteit, als een 'geval apart'. Ze berust op de erkenning van het feit dat zich een wezen tegenover

mij bevindt dat volstrekt nieuw of 'hapax' is: iemand die er één enkele maal is, hier en nu. In dit opzicht is de edele casuïstiek een eminente voorzorgsmaatregel tegen elke vorm van ideologie en reductie, die van het singuliere geval enkel een concrete toepassing maakt van het algemeen principe of van een wettelijke, globaliserende regulering - de slechte casuïstiek, zoals die traditioneel vaak functioneerde.

Daarom juist zijn er, precies in een sterk uitgebouwd structureel en organisatorisch hulpverleningssysteem, **gewetensvolle individuele hulpverleners** nodig, die tot in hun vleselijke affectiviteit gevoelig en kwetsbaar zijn voor het leed en de nood van afzonderlijke, unieke anderen en zo het onvermijdelijk tekortschieten van alle sociaal, economisch en juridisch goed georganiseerde hulpvoorzieningen zowel opvangen als corrigeren, en daardoor ook bevragen. Zij zijn de longen waarlangs de georganiseerde hulpverlening blijft ademen, zonder dat dit een garantie van een toekomstige volmaakte hulpverlening zou inhouden.

In de ethiek noch in de hulpverlening bestaat er een eschatologie, dit is een zekere, totale en definitieve overwinning van het goede. Alles valt telkens weer opnieuw te doen, en dit door unieke mensen die zich het lot van unieke, concrete anderen aantrekken. Dit is en blijft de ethische grond van elke hulpverlening, vandaag en morgen.