

# Van Zelfbezit tot Zelfverlies

Over de scheiding in Levinas' hoofdwerken

Cita Ingrid van den Heuvel  
S1013601

Onder supervisie van  
Dr. A. Dufourcq

(20.308 woorden)

Scriptie ter verkrijging van de graad "Master of Arts" in de filosofie  
RADBOD UNIVERSITEIT NIJMEGEN  
29 juni 2021

Hierbij verklaar en verzeker ik, Cita Ingrid van den Heuvel, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Nijmegen, 29-06-2021

**ABSTRACT** Deze studie is gewijd aan de twee hoofdwerken van de Frans-joodse filosoof Emmanuel Levinas: *Totaliteit en Oneindigheid* (1961) en *Anders dan Zijn* (1974). Aan de orde is de ‘gescheidenheid’ tussen het zelf en de Ander. Waar in TO nog een afstand bestaat tussen het ‘zelf’ en de ‘Ander’ en beiden getekend worden door een radicale gescheidenheid, wordt dit in AZ opnieuw uitgedacht. In AZ spreekt Levinas over een excentrische subjectiviteit als het *Andere-in-het-Zelfde* en is niet langer het menselijk gelaat, maar de substitutie (plaatsvervanging) voor de Ander het voornaamste. In deze scriptie vraag ik mij af welke rol de scheiding speelt in AZ en in hoeverre dit een ontwikkeling is ten aanzien van Levinas’ eerste hoofdwerk.

**KERNWOORDEN** Totaliteit, fenomenologie, interioriteit, alteriteit, gelaat, schaamte, gesprek, Oneindigheid, transcendentie, ethiek, verantwoordelijkheid, gescheidenheid, Derrida, het Gezegde en de Zegging, spoor, Substitutie, passiviteit, teruggang, oproep, trauma, lichamelijkheid, uniciteit, zelfverlies, Ricoeur.

# Inhoudsopgave

<u>Inleiding</u>	5
<hr/>	
1. <u>Levinas' project in <i>Totaliteit en Oneindigheid</i></u>	
1.1 Kritiek op de westerse filosofie	9
1.2 Een fenomenologie van de interioriteit	13
1.3 De exterioriteit van de Ander	18
1.4 Radicale gescheidenheid	28
2. <u>Levinas' project in <i>Anders dan Zijn</i></u>	
2.1 Derrida en Levinas	32
2.2 Methode	34
2.3 Het Gezegde en de Zegging	36
2.4 Vertalen en Verraden	37
3. <u>De Substitutie in <i>Anders dan Zijn</i></u>	
3.1 De Substitutie – de Teruggang	41
3.2 Uniciteit en Gescheidenheid	53
3.3 De ontwikkeling van TO naar AZ	59
<u>Conclusie</u>	63
<hr/>	
<u>Bibliografie</u>	64
a. Primaire literatuur	
b. Secundaire literatuur	

## Inleiding

Al zolang ik mij kan herinneren heb ik bewondering gehad voor mensen die hun eigen weg gaan. Achteraf gezien is het dan ook niet verassend dat de Frans-joodse wijsgeer Emmanuel Levinas (1906-1995) in mijn leven kwam. Voor velen is Levinas namelijk een vreemde eend in de bijt, doordat hij zelfs ten opzichte van zijn tijdgenoten uit het existentialisme, structuralisme en postmodernisme een geheel eigen positie verworven heeft.<sup>1</sup> Wat deze positie inhoudt is niet eenvoudig gezegd. Dit komt niet alleen doordat Levinas' gedachtegoed zo buitengewoon origineel is, maar vooral doordat hij zich uitdrukkelijk tegen vrijwel de gehele denktrant van de traditionele westerse filosofie verzet.

In zijn wijsbegeerte voert Levinas een verbeterd strijd tegen de *ontologie*, tegen het Grieks-geërfde gedachtegoed dat middels een neutrale midden-term de Ander (het Andere) steevast tot het zelf (het Zelfde) heeft herleid. Levinas ageert tegen het *Zijn*, dat in een alomvattende Odysseus-beweging alles dat voor het geestesoog verschijnt, verslindt en onderbrengt in een rationele eenheid, een systeemdenken, ofwel het denken van een *totaliteit*. Het is het denken van een gesloten cirkel, waarbij men na wat omzwervingen toch altijd weer bij zichzelf eindigt. Deze 'terugkeer naar zichzelf' wordt door Levinas geoormerkt als oorzaak van geweld. Immers, wanneer de werkelijkheid uitgedacht wordt in termen van het zelf, geldt dit ook voor de andere mens, wiens andersheid daardoor de ruimte niet krijgt.

Als denker van de Ander is Levinas ervan overtuigd dat de Ander nooit ophoudt met anders-zijn. Levinas verzet zich tegen de dominante positie van het zelf en stelt dat de ontmoeting met de Ander het primaat krijgt. Daarom werpt hij in zijn twee hoofdwerken, *Totalité et Infini* (1961)<sup>2</sup> en *Autrement qu'être* (1974)<sup>3</sup>, de vraag op hoe het denken van de Ander mogelijk is. Levinas tracht een ethische betrekking te formuleren die uitgaat van de niet-te-herleiden mens, een betrekking

---

<sup>1</sup> Renée van Riessen, *Van zichzelf bevrijd* (Amsterdam: Sijbolet, 2019), 9.

<sup>2</sup> In het Nederlands verschenen als *Totaliteit en Oneindigheid* (1987). Hierna TO.

<sup>3</sup> In het Nederlands verschenen als *Anders dan Zijn* (1991). Hierna AZ.

die de andersheid van de Ander niet tot een totaliteit herleidt. In plaats van Odysseus verkiest Levinas daarom de Exodus-beweging, een nomadische uittocht waarbij men vertrekt en niet meer bij 'zichzelf' terugkeert. Het zijn ervaringen die onmogelijk geplaatst kunnen worden binnen hetgeen men al kent, de reis waarvan men zowel ontregeld, als van-zichzelf-bevrijd raakt. Levinas wil het hebben over het *aan-gene-zijde-van-het-Zijn* of wat hij in de latere periode van zijn wijsgerig denken het *Anders-dan-Zijn* zal noemen.

Om hieraan te raken worden, om te beginnen, twee dimensies beschreven.<sup>4</sup> De eerste is die van het Zijn, de ontologische eendimensionale werkelijkheid waarin 'zelfbezit' het voornaamste streven is. De tweede is de ethisch-metafysische dimensie, die de ontologie uit zijn voegen doet barsten, en waarin juist 'zelfverlies' meer toonaangevend is. Voor Levinas ligt het primaat bij deze laatste dimensie, die niet begrepen kan worden binnen het traditionele systeemdenken van het Zijn.<sup>5</sup> Het is de dimensie waarin ethische betrekkingen plaatsvinden en waarin pluraliteit (veelheid) niet tot een eenheid kan worden teruggebracht.

Om het bovenstaande toe te lichten, zal ik ingaan op het onderzoeksproject van deze scriptie. In TO staat de Ander centraal. De Ander intervenueert het subjectieve bestaan en zorgt ervoor dat de mens verantwoordelijk voor zijn/haar/hen medemens wordt gemaakt. Inhoudelijk kan de ontmoeting tussen het zelf en de Ander alléén plaatsvinden wanneer beiden van het totaliteitsdenken gescheiden zijn. Het zelf is gescheiden van de totaliteit door diens voorbewuste interioriteit (innerlijkheid), terwijl de Ander van de totaliteit gescheiden blijft dankzij diens exterioriteit (uitwendigheid). Ondanks de afstand tussen het zelf en de Ander hebben beide separaties met elkaar te maken: het zelf is namelijk een subject-in-wording, dat dankzij de oproep van het gelaat van de Ander, van 'egoïstisch' tot 'ethisch' subject kan worden getransformeerd.

Dit staat in sterk contrast met *Anders dan Zijn*, waarin Levinas zijn gedachtegoed zodanig geradicaliseerd heeft, dat er een paradigmaverschuiving

---

<sup>4</sup> In zijn tweede hoofdstuk, *Anders dan Zijn*, zullen deze dimensies verder worden uitgediept aan de hand van het 'Gezegde' en de 'Zegging'.

<sup>5</sup> Het 'Zijn' kan hier begrepen worden als 'ontologie' of 'totaliteit'.

plaatsvindt. In AZ spreekt Levinas niet langer over het zelf dat dankzij de Ander ethisch wordt, maar over subjectiviteit als het *Andere-in-het-Zelfde* die qualitate qua al ethisch is (en altijd al verantwoordelijk). De afstand tussen het zelf en de Ander die in TO nog onoverbrugbaar was, wordt in AZ vervangen door de tegenovergestelde beweging van de substitutie (plaatsvervanging), waar de ‘plaats’ van het zelf aan de Ander vergeven is.

Echter, wanneer twee mensen allebei een *Andere-in-het-Zelfde* zijn, wat is dan hetgeen dat hen van elkaar onderscheidt? Wat voor rol speelt de notie van de scheiding in AZ? Er staat veel op het spel: als er geen scheiding zou zijn, zou de ene mens namelijk onmogelijk van een ander (met dezelfde subjectiviteitstructuur) onderscheiden kunnen blijven. De mens zou dan aan de Ander ten onder gaan, of nog erger: de andersheid van de Ander zou dan misschien wel worden aangetast! Om beide te voorkomen zou het daarom bevredigend zijn een poging te wagen te achterhalen wat in de ethische betrekking ons nu ‘eigen’ en wat ons nu ‘vreemd’ is.

Bovendien, door een vergelijking te maken tussen de twee hoofdwerken, kan de ontwikkeling in Levinas’ denken tussen 1961-1974 geschetst worden, de reden voor deze paradigmaverschuiving en wat het gevolg hiervan is voor ons alledaagse leven. Ik ben ervan overtuigd dat de inzichten die hieruit naar voren komen, zouden kunnen bijdragen aan het respecteren van de andersheid van de Ander alsmede aan het respecteren van onszelf. Dit is belangrijk, want zonder respect raken we elkaar (en onszelf) kwijt.

In deze scriptie wordt onderzocht hoe de ‘scheiding’ in AZ doorklinkt en hoe Levinas’ denken hierover veranderd is ten opzichte van zijn eerste hoofdwerk. Deze scriptie heeft een tweeledig doel. Ten eerste heeft ze als doel om de lezer kennis te laten maken met het denken van Levinas. Ten tweede wil ze verheldering bieden over de gescheidenheid in AZ. Daarom luidt de hoofdvraag: “Wat voor betekenis geeft Levinas aan de scheiding in AZ, en in hoeverre is dit een ontwikkeling ten opzichte van TO?”

Om deze hoofdvraag te beantwoorden, is deze scriptie opgedeeld in drie hoofdstukken. In het eerste hoofdstuk wordt Levinas’ project uit *Totaliteit en Oneindigheid* uitgelegd en in het bijzonder de notie van de scheiding daarin.

Vervolgens verschuift in het tweede hoofdstuk de aandacht naar *Anders dan Zijn*, specifiek met betrekking tot Levinas' methode en benaderingswijze. Naar aanleiding van Derrida leg ik uit hoe Levinas in AZ het Anders-dan-Zijn heeft gedacht. Nadat dit is uitgelegd, verschuift de aandacht in het derde hoofdstuk naar de tekst over de Substitutie en wordt de ethische subjectiviteit, onder andere als het Andere-in-het-Zelfde, beschouwd. In dit hoofdstuk zal er dieper op de hoofdvraag worden ingegaan en zal er gekeken worden naar de ontwikkeling van TO naar AZ.

Ik dank alle mensen die me geïnspireerd hebben, in het bijzonder mijn moeder die mij ontzettend dierbaar is. Ook wil ik graag mijn begeleidster Dr. Annabelle Dufourcq bedanken voor haar tijd, geduld en zorgvuldige blik.



## 1. Levinas' project in *Totaliteit en Oneindigheid*

De geëngageerde Frans-joodse filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995) is een van de markantste denkers van deze tijd. Over de jaren heen is de belangstelling voor Levinas' denken toegenomen en is zijn gedachtegoed een belangrijk referentiepunt geworden voor discussies binnen diverse disciplines zoals de filosofie, theologie, sociale en politieke theorie, kunsttheorie, pedagogie, verpleegkunde enzovoort.<sup>6</sup> Maar wat was precies Levinas' project? In dit hoofdstuk wordt Levinas' project uit zijn eerste hoofdwerk besproken, met inbegrip van de notie van de scheiding. De deelvraag luidt: Wat is de betekenis van de gescheidenheid in *Totaliteit en Oneindigheid*?<sup>7</sup> Om deze vraag te beantwoorden wordt eerst Levinas' kritiek op de westerse filosofie globaal uitgelegd. Vervolgens verschuift de aandacht naar de interioriteit van het zelf, alvorens ik de exterioriteit van de Ander bespreken zal.

### § 1.1 Kritiek op de westerse filosofie

Met de verschikkingen van de Tweede Wereldoorlog nog in zijn geheugen gegrift, publiceerde Levinas in 1961 zijn eerste magnum opus, en tevens staatsdoctoraat, getiteld: *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. In 1987 werd dit boek vertaald in het Nederlands door Theo de Boer en Chris Bremmers en uitgebracht onder de titel *Totaliteit en Oneindigheid: Essay over de exterioriteit*. Het boek is geschreven tegen de achtergrond van de Tweede Wereldoorlog. Levinas, die de oorlog eerst als tolk in het Franse leger en later als krijgsgevangene van de nazi's heeft meegemaakt, merkt op dat zijn denken beheerst wordt door een "voorgevoel van de naziverschikking en de herinnering daaraan".<sup>8</sup> Gedurende vijftien jaar schreef Levinas aan dit zwaargewicht, wat de dichtheid, de verschillende betekenislagen en

---

<sup>6</sup> Simon Critchley en Robert Bernasconi, *The Cambridge Companion to Levinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 5.

<sup>7</sup> In wat volgt zal ik de afkorting 'TO' gebruiken.

<sup>8</sup> Emmanuel Levinas, *Het menselijk gelaat*, red. Adriaan Peperzak (Bilthoven: Ambo, 1969), 29. Zie ook Emmanuel Levinas, *De Plaatsvervanging*, red. Theo de Boer (Amsterdam: Het Wereldvenster Baarn, 1977), 16.

de vele thematische variaties deels verklaart.<sup>9</sup> Hoewel Levinas vóór de publicatie van TO al een aantal boeken en essays op zijn naam had staan, was het pas met dit werk dat hij internationaal op de kaart werd gezet.

In TO begint Levinas zijn onderzoek nogal abrupt wanneer hij meteen opmerkt dat het van het grootste belang is om te weten of de mens het slachtoffer is van de moraal, of niet.<sup>10</sup> Valt er nog wel te spreken over zoiets als ‘moraliteit’ of ‘ethiek’ nu de Shoah onderdeel is van de geschiedenis?<sup>11</sup> Bovendien, is oorlog een historische willekeurigheid of is ‘oorlog’ iets dat noodzakelijkerwijze in het denken verankerd is geraakt?<sup>12</sup> Misschien is de vrede gewoon maar een tijdelijke wapenstilstand, een illusie, de uitzondering die er op de oorlog wordt gemaakt. Het is namelijk de oorlog die de (gangbare) moraal belachelijk maakt, die niet alleen historisch is, maar ook filosofisch van aard. Volgens Levinas kan de westerse filosofie van Parmenides tot en met Heidegger gekenschetst worden als een ontologie, een oorlog die door het denken raast.

Levinas’ wijsbegeerte kan dan ook begrepen worden als één lange kritiek op de klassieke ontologie (zijnsleer). Op een paar uitzonderingen na<sup>13</sup> is de westerse filosofie volgens hem een ‘ontologie’ geweest “een herleiding van het Andere tot het Zelfde ... die het verstaan van het Zijn mogelijk maakt”.<sup>14</sup> De klassieke ontologie is ontstaan bij de oude Grieken, die van oudsher het ideaal hebben gehad

---

<sup>9</sup> Levinas’ gedachtegoed is geïnspireerd door Husserl, Heidegger, Plato, Descartes, Kant en Bergson, maar ook Russische schrijvers zoals Poesjkin, Gogol, Toergenev, Tolstoj en Dostojevski en werken zoals *De Odyssee* van Homeros. Bovendien was Levinas zeer begaan met het Jodendom, behalve filosofische werken publiceerde hij diverse Talmoedcommentaren.

<sup>10</sup> Emmanuel Levinas, *Totaliteit en oneindigheid: Essay over de exterioriteit*, vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers. (Amsterdam: Boom, 2018), ix.

<sup>11</sup> In TO gebruikt Levinas ‘ethiek’ en ‘moraal’ door elkaar.

<sup>12</sup> Emmanuel Levinas, *Ethisch en Oneindig: Gesprekken met Philippe Nemo*, red. C.J. Huizinga en R. Bakker (Kampen: Kok Agora, 1987), 8.

<sup>13</sup> Levinas spreekt over het Platoonse idee van het Goede, Plotinus’ idee van het Ene, en Descartes’ idee van het Oneindige.

<sup>14</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 37. Het Andere (*Autrui*) kan geassocieerd worden met de Ander/het menselijk gelaat/Oneindigheid/transcendentie/exterioriteit, terwijl het Zelfde (*Le Même*) synoniem is aan het zelf/de totaliteit/eindigheid en op een ander niveau de interioriteit. Laat ik hier meteen opmerken dat ondanks het onderscheid dat ik zojuist heb aangebracht, Levinas traditionele dichotomieën koste wat kost wil voorkomen. Dualismen behoren volgens hem namelijk tot de totaliteit, de gesloten wereld van het denken vanuit het Zijn. Het gaat Levinas om de Ander ‘buiten’ elke totaliteit.

om totale kennis te hebben van de werkelijkheid, en hierdoor het Andere (de Ander)<sup>15</sup> steevast bij het Zelfde (het zelf) hebben ondergebracht. De ontologie is het filosofisch denken van identiteit, een toe-eigenend denken, waarbij de Ander steeds onder het juk van een rationeel begrepen eenheid, een identiek Zijn, geplaatst wordt.<sup>16</sup> De ‘ontologie’ is hier dus overeenkomstig aan het Zijn, dat gedomineerd wordt door het denken van een totaliteit.<sup>17</sup>

Wat Levinas wil laten zien is dat bij de klassieke ontologie, waarbij de Ander tot het zelf wordt herleid, een persoon slechts gedefinieerd wordt in relatie tot een *totaliteit*. Totaliseren houdt in dat *ik* de wereld tot *mijn* wereld maak, en de belevingswereld van een ander persoon op zo’n manier begrijp dat deze in *mijn* wereldbeeld past.<sup>18</sup> Wij spreken over het *totaliteitsdenken* wanneer gedacht wordt dat het zelf en een ander mens identiek aan elkaar zouden zijn. Door het totaliteitsdenken is de andere mens niet meer betekenisvol vanuit zijn eigen uniciteit (uniekheid), maar wordt betekenis toegekend op basis van een vergelijking, een neutrale middenterm, die het verschil neutraliseert en de mens tot het eigen zelf (Zijn) herleidt, van waaruit vervolgens gelijkaardige betekenissen worden afgeleid.<sup>19</sup> Het is het ‘terugkerend’ denken, zoals de ‘re-flectie’, het terugbuigen is naar onder andere zichzelf. Het zelf kan zich een persoon voorstellen, thematiseren of conceptualiseren en hierdoor herleiden tot zichzelf. “De totaliteit is er voor het Ik, dat alles aangrijpt om het denkend in zich op te

---

<sup>15</sup> In het Frans gebruikt Levinas ‘autre’ voor objecten of dingen en ‘autrui’ voor andere personen. In het algemeen gebruikt Levinas ‘autrui’ om de Ander (met hoofdletter om diens andersheid te benadrukken) te duiden.

<sup>16</sup> Hier verwijst ik naar Martin Heidegger (1889-1976). Heidegger bracht dan wel een onderscheid aan tussen de totaliteit van de zijnden (*das Seiende im Ganzen*) en het Zijn (*Sein*) en bedacht bovendien het Er-zijn (*Dasein*) als alternatief voor het moderne autonome subject, uiteindelijk mocht het niet baten. Volgens Levinas zou Heidegger nog steeds zijn uitgegaan van een uniform Zijnsbegrip waarbij alles (inclusief de Ander) alsnog onder het anonieme Zijn geschaard werd. Adriaan Peperzak, *To the Other, An introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas* (Lafayette: Purdue University Press, 1993), 16.

<sup>17</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 12.

<sup>18</sup> Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis, *Levinas Kopstukken in de Filosofie*. (Rotterdam: Lemniscaat, 2005), 8.

<sup>19</sup> Jan Keij, *Eenvoudig gezegd: Levinas* (Kampen: Kok Agora, 1993), 65.

nemen.”<sup>20</sup> Het zelf haalt de wereld naar zich toe. Alles wat in beginsel verschillend is, wordt ondergeschikt gemaakt aan de begrippelijkheid van een denkend ‘Ik’, waar anderen worden gecategoriseerd en ‘uitgedacht’.

Levinas is kritisch ten opzichte van het totaliteitsdenken, omdat het ten koste gaat van (onze verbinding met) een ander persoon, die niet ontmoet wordt, maar wordt gereduceerd tot de narcistische denkwereld van het zelf. Zo kunnen we bijvoorbeeld denken aan alle situaties waarbij mensen instrumenteel worden ingezet. De mens wordt dan niet als doel op zichzelf beschouwd, zoals Kant onderschrijft, maar slechts als middel, ten gunste van het eigen bestaansproject. Levinas’ schrijft hier vanuit zijn oorlogservaringen, waarbij hij het totaliteitsdenken vooral bij het antisemitisme terugzag. Het is het uitbuiten, onderdrukken of beheersen van hetgeen ‘anders’ is dan ‘ik’. Het is de toxische tendens van het denken dat de Ander tot mentaal bezit, tot object van kennis, maakt.<sup>21</sup>

Levinas constateert dat deze herleiding van de Ander tot het zelf zich voltrekt temidden van de moraal, vandaar dat hij wil weten of de mens hier niet de dupe van is. In TO gaat hij daarom op zoek naar de *zin* van de ethiek<sup>22</sup>, naar waar zoiets als morele waarde eigenlijk vandaan komt. Volgens hem is dit geen

---

<sup>20</sup> Emmanuel Levinas, *Het menselijk gelaat*, red. Adriaan Peperzak (Bilthoven: Ambo, 1969), 7.

<sup>21</sup> Om dit te nuanceren: bij Levinas is er op een gematigde manier wel een gerechtvaardigde plaats voor de ontologie, alleen niet wanneer deze absoluut gemaakt wordt. We kunnen echter aannemen dat Levinas in de westerse filosofie precies deze gewelddadige tendens zag. Adriaan Peperzak, *Beyond: the philosophy of Emmanuel Levinas* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1997), 225.

<sup>22</sup> Bij Levinas kan ethiek niet worden opgevat zoals dit gebruikelijk is in de deugd-ethische of deontologische theorieën over wat de juiste handeling betreft. Veeleer probeert Levinas de *betekenis* van de ethiek te achterhalen, een oorsprongservaring die voor-bewust is en die maakt dat de mens als zodanig ‘ethisch’ wordt/is. Dit staat in contrast met de westerse filosofie waarin vele denkers claimen dat de ethiek alleen relevant is wanneer daar vanuit een rationeel en vrij wezen over wordt nagedacht. Volgens deze traditie, waarvan Aristoteles een voorbeeld is, kan alleen een ‘vrij’ mens zingeving geven aan het goede leven. Immers, een mens kan nadenken, reflecteren, evalueren, en steeds het juiste midden van de deugden trachten te vinden. Maar wat als de menselijke conditie in eerste instantie niet zozeer ‘actief’ en ‘rationeel’ is, maar ‘passief’ en ‘gevoelig’? En wat als de mens niet vrij, maar wel verantwoordelijk is? Hoe kan er dan over ‘ethiek’ worden gedacht? Zoals we zullen zien geeft Levinas hier zowel in TO als in AZ antwoord op.

gedachteconstructie of natuurwet, maar is het gesitueerd in relatie met de Ander, onze medemens.<sup>23</sup>

Zodoende verdiept Levinas zich in de wijze waarop het zelf zich tot de Ander kan verhouden, zonder dat de andersheid van de Ander tot het zelf zal worden herleid en zonder dat het zelf zich in deze verhouding zal verliezen. Hij vraagt zich af: “[h]oe kan het Zelfde, als egoïstisch optredend, in relatie treden tot een Ander zonder hem meteen van zijn andersheid te beroven? Wat is de aard van die betrekking?”<sup>24</sup> Levinas verwijst hiervoor naar het *aan-gene-zijde-van-het-Zijn* waar de mens onmogelijk kan worden uitgedacht.<sup>25</sup> Binnen de totaliteit, waarin alles kan worden gedacht, geldt de Ander dan als degene die met geen woord meer kan worden ingepast. Nog even, en ik zal deze dimensie proberen te duiden, maar niet voordat ik iets over het zelf verteld heb.

## § 1.2 Een fenomenologie van de interioriteit

### Levinas en Husserl

Welnu, in TO maakt Levinas geen gebruik van bepaalde premissen die leiden tot een logische gevolgtrekking en uiteindelijk een sluitend argument, integendeel, zijn gedachtegang is veeleer retorisch en dichtertlijk gestemd. Jacques Derrida vergelijkt Levinas' gedachten in TO met een golf die, ongeacht het thema, met terugkeer en herhaling tot een steeds dieper inzicht reikt.<sup>26</sup> Het inzicht dat Levinas naar voren wil brengen, zo stel ik hier voorlopig vast, is dat *de Ander er eerder is dan het zelf*. Levinas wil laten zien dat er *in* de interioriteit van de mens vormen van heteronomie<sup>27</sup> bestaan die doen vermoeden dat de mens geen solipsistisch<sup>28</sup> wezen is.

---

<sup>23</sup> Duyndam en Poorthuis, *Levinas*, 13.

<sup>24</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 31.

<sup>25</sup> In TO spreekt Levinas ook over *de-overkant-van-het-Zijn*.

<sup>26</sup> Jacques Derrida, *Geweld en Metafysica*, vertaald door Dirk de Schutter (Kampen: Kok Agora, 1996), 32.

<sup>27</sup> Terwijl 'autonomie' onder andere gaat over de zelfbeschikking van het subject dat zichzelf de wet stelt, ligt de aandacht bij Levinas bij de 'heteronomie', waar juist de Ander centraal staat.

<sup>28</sup> Het solipsisme (van 'solus': alleen en 'ipse': zelf) is de leer die stelt dat het zelf alleen bestaat.

Echter, hoe kan deze Ander worden gedacht? Zoals we namelijk zojuist zagen, kan de ontmoeting onmogelijk plaatsvinden binnen het totaliteitsdenken. De Ander mag niet tot mentaal bezit worden gemaakt. *Hoe dan wel?* Een eerste stap kan alvast gezet worden door te constateren dat Levinas een nieuwe ontologie bedenkt, een die niet aanvangt bij het totaliteitsdenken, maar die de subjectiviteit fundeert in de zintuigelijke sfeer. Het subject is bij Levinas in eerste instantie niet een ‘denkend’ subject – zoals er in de traditionele filosofie vaak over het rationele subject gesproken wordt – maar een ‘gevoelig’ subject. Het is dankzij deze gevoeligheid dat de Ander ontmoet kan worden, bij wijze van spreken *buiten het denken om*.

In TO wordt de interioriteit beschreven door een fenomenologische analyse van deze gevoelige subjectiviteit.<sup>29</sup> Het zijn de relaties die in een later stadium door de Ander ‘onderbroken’ zullen worden.<sup>30</sup> Om dit te begrijpen zullen we een ruime aanloop moeten nemen en eerst even iets moeten vertellen over de fenomenologie van de Duitse filosoof Edmund Husserl (1859-1938), waar Levinas zich zowel bij aansluit als tegen afzet.

Zoals velen van ons waarschijnlijk weten, staat de fenomenologie voor de ‘leer van de verschijnselen’. Het is een filosofische stroming en tegelijkertijd methode die ernaar streeft om *Zu den Sachen selbst* te gaan, terug naar de zaken zelf, namelijk de ervaring en niet allerlei abstracte principes. De fenomenoloog bestudeert de werkelijkheid om te duiden hoe deze in de *concrete ervaring* aan ons verschijnt. In navolging van Franz Brentano (1838-1917) ontwikkelde Husserl daarom een beschrijving van het menselijk bewustzijn van binnenuit als ‘intentionaliteit’. Intentionaliteit betekent dat het bewustzijn altijd bewustzijn is *van iets* (een bepaald fenomeen). Het bewustzijn is vanuit zichzelf altijd al gericht op de wereld, waardoor de wereld én het bewustzijn tegelijkertijd gegeven zijn. Bovendien is daar altijd een bepaalde betekenishorizon aanwezig, bijvoorbeeld een bepaald perspectief of een verwachtingshorizon die maakt dat ‘objecten’ altijd op

---

<sup>29</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 112.

<sup>30</sup> James Mensch, *Levinas's Existential Analytic: A commentary on Totality and Infinity* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2015), 74.

een bepaalde manier aan het ‘subject’ verschijnen. Met zijn intentionele analyses heeft Husserl geprobeerd de zingevende betekenis-horizonten te ontcijferen waarin deze fenomenen verschijnen.

Levinas ontleent veel aan Husserl, maar is ook kritisch op hem. Levinas heeft kritiek op Husserl omdat hij vanuit een centraal perspectivistisch middelpunt in de ervaring *alle* relaties in de wereld zou hebben afgeleid. De Husserliaanse notie van het intentionele bewustzijn zou te theoretisch zijn. Iets vanuit het intentionele bewustzijn ‘voorstellen’ zorgt er namelijk voor dat de Ander tot object van re-presentatie wordt, waardoor de andersheid van de Ander tot het zelf wordt herleid.<sup>31</sup> De Ander wordt dan beschreven als een alter ego, een andere versie van mijzelf. Hierdoor zou Husserls fenomenologie behalve idealistisch ook solipsistisch zijn.

Voor de goede orde, en zodat we Levinas door deze paragraaf heen goed blijven begrijpen, zal ik nu alvast even vooruitblikken: terwijl Levinas de intentionele analyse van Husserl namelijk overneemt en hier zijn eigen invulling aan geeft, wil hij *uiteindelijk* de aandacht vragen voor hetgeen zich ‘achter’ de fenomenen bevindt. Hij wil zich richten op de dimensie die voorafgaat aan de intentionaliteit van het bewustzijn (en niet gevat kan worden als een concept). Levinas wil laten zien hoe de Ander voorafgaat aan het denken, en weerstand biedt tegen *alle* pogingen tot re-presentatie.<sup>32</sup>

Doch, vóórdat hij dit kan laten zien – in de passages over het gelaat – is het eerst noodzakelijk dat hij de interioriteit van het zelf zo goed mogelijk ontgint, opdat de Ander ontvangen kan worden (wederom: buiten het denken om). Dit is de reden dat hij in TO in de sectie over de interioriteit de fenomenologie nog trouw blijft. Laten we daar nu eerst even naar kijken.

---

<sup>31</sup> Iets ‘voorstellen’ kan hier begrepen worden als iets representeren/conceptualiseren/thematiseren/aanwezig-stellen in het intentionele bewustzijn enzovoort.

<sup>32</sup> We zouden ook kunnen zeggen dat Levinas geïnteresseerd is in de-oorsprong-vóór-de-oorsprong. Bovendien, met Heidegger (zie voetnoot 15) zouden we kunnen zeggen dat Levinas achter de Heideggeriaanse ontologische Zijns horizon wil gaan.

### De genieting, woning en het vrouwelijke

In TO bedenkt Levinas een nieuwe ontologie die hij ‘interioriteit’ ofwel ‘innerlijkheid’ noemt.<sup>33</sup> Een van de eerste lagen van de interioriteit, degene die als voedingsbodem voor alle andere relaties kan worden beschouwd, is die van de ‘genieting’.<sup>34</sup> Voor Levinas is de mens primair een genietend zintuiglijk wezen.<sup>35</sup> Genieten is het *leven van...* waarbij een andere energie wordt omgezet in de *eigen* kracht.<sup>36</sup> In het vervullen van behoeften wordt in de genieting bijna alles (met uitzondering van de Ander) tot dit zelf geassimileerd, vandaar dat Levinas het genietend subject ook wel een ‘naïef egoïsme’ noemt. Het is een subject “zonder oren ... als een hongerige maag”, nog ‘doof’ voor hetgeen Anders is.<sup>37</sup> Het is een wereld waarbij het zelf nog niet geïnterrumpeerd geworden is door de Ander, een wereld zonder ethiek.

In de genieting is men gehecht aan het leven en voedt men zich zonder dat hier een bewuste voorstelling van wordt gemaakt.<sup>38</sup> De interioriteit van het zelf ontstaat in de passiviteit van het genieten, het is een bewustzijn zonder reflectie, waarbij de mens vooreerst zintuiglijk op zichzelf betrokken is. Het is iets dat van binnenuit ontstaat, een zich oprollen en naar binnen keren, de samentrekking van het levensgevoel waarbij het subject geniet zonder bijgedachten en zichzelf tot centrum van het leven maakt.<sup>39</sup> Het genieten is een zelfgenoegzaam bestaan, het *ieder voor zich*.<sup>40</sup>

Voor Levinas geldt de genieting als de eerste verzelfstanding van het subject. De genieting zorgt ervoor dat het subject niet samenvalt met de wereld, maar ervan gescheiden blijft. Het is een ‘atheïstische’ scheiding, waarbij het

---

<sup>33</sup> Vanwege de reikwijdte van deze scriptie zal ik alleen het meest essentiële van de interioriteit beschrijven, hetgeen belangrijk is voor de ontvangst van de Ander. De interioriteit is dan ook heel genuanceerd en omvat onder andere analyses over het elementale, psychisme, genieting, wonen, vrouwelijke, arbeid, bezit en voorstelling.

<sup>34</sup> Mensch, *Levinas's Existential Analytic*, 74.

<sup>35</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 141-142.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 113-114.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 121-122.



genietend subject zich handhaaft in het bestaan zonder zich (nog) te verhouden tot de Ander, en zonder te participeren in een totaliteit.<sup>41</sup> Dankzij de genieting spreekt Levinas over de uniciteit van het subject dat zonder genus bestaat, zonder de individuatie te zijn van een concept. Dat wil zeggen dat de uniciteit van het genietend subject ontstaat door de *afwijzing van elk concept*.<sup>42</sup> Levinas bedenkt in TO dus een intentionaliteit zonder thema, waarbij deze gevoelige interioriteit onherleidbaar is tot de totaliteit.

Vanuit de genieting ontstaat de ‘woning’, de plek waar men aanspreekbaar is, en tegelijkertijd gescheiden mag blijven. Zoals de genieting is ook de woning een aspect van het zintuiglijke en onderdeel van de gevoelige interioriteit. De woning is van belang; zonder zou het subject namelijk slachtoffer zijn van de totaliteit.<sup>43</sup> De woning verstevigt de scheiding en zorgt ervoor dat het subject nog verder verzelfstandigd raakt.<sup>44</sup> Het is een binnenwereld die zich afscheidt van de buitenwereld, een ‘voor-zichzelf’ die tegelijkertijd ‘in-de-wereld’ is.

Paradoxaal genoeg is de geslotenheid tegelijkertijd de voorwaarde voor de opening naar de buitenwereld. Bij de woning is enerzijds de gescheidenheid belangrijk (de deur die gesloten is), en anderzijds de opening, zodat zich in de interioriteit een *shock* kan voordoen (de deur die open is): “[e]r moet een heteronomie optreden die aanspoort tot een andere bestemming dan dit animale genoegen scheppen in zichzelf.”<sup>45</sup> Er moet zich een andere wet kunnen openbaren die de assimilatie van het genietend subject kan *onderbreken*.

In TO wordt deze onderbreking mogelijk dankzij de metafoor van het vrouwelijke.<sup>46</sup> Met de vrouw doet Levinas een poging om condities te articuleren voor een innerlijkheid die ontvankelijk is voor de ontmoeting met de transcendente Ander. De vrouw is nog niet de Ander van het gelaat, maar de onpersoonlijke ander.

---

<sup>41</sup> Ibid., 146.

<sup>42</sup> Ibid., 121.

<sup>43</sup> Ibid., 161.

<sup>44</sup> Christina Hack, *Een verrukkelijke zwakte: het vrouwelijke in het denken van Emmanuel Levinas* (Kampen: Kok Agora, 1990), 79.

<sup>45</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 157.

<sup>46</sup> Ibid., 164.

Met het vrouwelijke bevindt het subject zich in het ‘veld van de intimiteit’.<sup>47</sup> Het vrouwelijke is een warm gastvrij onthaal, geborgenheid, vertrouwdheid, het is de stille taal die de woning leefbaar maakt.<sup>48</sup> De vrouw zorgt ervoor dat de binnenruimte bewoonbaar wordt gemaakt. Het is de vrouw die de voorwaarde is van inkeer en het wonen, die de interioriteit voorbereidt op de komst van de Ander in gastvrijheid.<sup>49</sup> Alhoewel het vrouwelijke in TO nogal ambivalent is, wordt duidelijk dat het de grens bewaakt tussen de interioriteit en de exterioriteit.<sup>50</sup> Laten we nu naar deze laatste kijken.

### **§ 1.3 De exterioriteit van de Ander**

#### De Ander

Wie is nu die ‘Ander’ die ook wel de Oneindige of transcendente wordt genoemd? Het eerste dat we moeten weten, om Levinas ten opzichte van zijn tijdgenoten toch enigszins een positie aan te meten, is dat hij een ‘differentiëdenker’ is. Differentiëdenkers bieden weerstand tegen filosofen die het Andere/verschil ondergeschikt maken aan het Zelfde/identiteit. Voor differentiëdenkers zoals Levinas, maar ook Gilles Deleuze (1925-1995) of Jacques Derrida (1930-2004) is er iets ‘onwillekeurig’ in de werkelijkheid. Het gaat in iets intuïtiefs, onbewust of ongedacht, dat niet door het denken zelf kan worden geverifieerd. Het is het verschil dat niet begrepen kan worden vanuit het denken dat vertrekt vanuit het Zelfde/identiteit. Dit komt doordat het Andere/verschil (voor-)oorspronkelijker is.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Ibid., 163.

<sup>48</sup> Ibid., 163.

<sup>49</sup> Ibid., 163. Hack, *Een verrukkelijke zwakte*, 33.

<sup>50</sup> Ibid., 163-164.

<sup>51</sup> Als we het zouden omdraaien, en het Zelfde/identiteit oorspronkelijker zou zijn, zou men in Levinas’ optiek slechts naar zichzelf verwijzen en zou het Andere/verschil herleid worden. Pluraliteit/veelheid zou dan tot eenheid worden teruggebracht, zoals bij het totaliteitsdenken. Levinas legt het primaat bij het Andere/verschil als *voorwaarde* van het Zelfde/identiteit. Wat betreft het argument hiervoor is het misschien wel zoals Theo de Boer het aangeeft, namelijk: “[h]et bewijs leveren voor het bestaan van de Ander is de existentie van iemand bewijzen tegen wie je het altijd al hebt.” Theo de Boer, *Tussen filosofie en profetie* (Baarn: Ambo, 1988), 17.

Levinas legt dus het primaat bij het Andere/verschil dat ook als de Ander wordt gedacht. Het sleutelbegrip hier is ‘alteriteit’. Alteriteit is het onontkoombaar anders-zijn van de Ander en geeft uitdrukking aan de Ander die méér is dan de som der delen.<sup>52</sup> De alteriteit van de Ander – het buitensporige van de exterioriteit – kan onmogelijk geïntegreerd worden in de interioriteit van het subject. Dit is het originele van de notie van alteriteit: de Ander kan ermee onmogelijk onder één noemer geplaatst worden en hierdoor kan de Ander *als* Ander gerespecteerd en/of beschermd worden. De notie van alteriteit vertrekt dus vanuit de Ander-als-Ander, en niet vanuit het zelf.

Behalve de alteriteit van de Ander, constateert Levinas ook een absoluut ‘verschil’ tussen de Ander en het zelf.<sup>53</sup> Iedereen heeft een eerste-persoons perspectief dat ervoor zorgt dat de Ander nooit geheel in mijn ruimte aanwezig is.<sup>54</sup> Voordat we abstraheren en gelijkenissen tussen mensen constateren, is er verschil en beschouw ik anderen als ‘niet-ik’ en mijzelf als ‘ik’.<sup>55</sup> Niet alleen is er een verschil tussen het zelf en de Ander, bovendien is er een verschil in de manier waarop men van elkaar onderscheiden is en in die zin is het verschil dus absoluut. In TO beschrijft Levinas de notie van alteriteit middels het gelaat van de Ander, en middels de Oneindigheid.<sup>56</sup> Laten we eerst kijken naar het gelaat.

### Het gelaat & de schaamte

Welnu, de manier waarop de Ander zich in TO meldt is middels het menselijk gelaat.<sup>57</sup> In TO is het gelaat c.q. het aangezicht (*le visage*) een centrale notie, het gelaat is het meest persoonlijke van de ‘Andere’ mens. Ik zal eerst vertellen wat het gelaat in ieder geval niet is. Het gelaat is niet het gezicht. Het gelaat heeft geen

---

<sup>52</sup> Benda Hofmeyer, “Isn’t Art an Activity that Gives things a Face?,” *Image and Narrative* 18 (2007): 2.

<sup>53</sup> Joachim Duyndam, “Sincerely Me. Enjoyment and the Truth of Hedonism,” in *Radical Passivity, rethinking ethical agency in Levinas*, redactie Benda Hofmeyer (Heidelberg: Springer, 2009), 74. Zie ook Duyndam en Poorthuis, *Levinas*, 17-19.

<sup>54</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 32.

<sup>55</sup> Ibid., 15, 17-19.

<sup>56</sup> Op een andere laag is dit het metafysisch verlangen voor het Andere die, in tegenstelling tot de ontologische behoefte, nooit vervuld wordt.

<sup>57</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 46

fysionomische vorm en valt niet samen met het uiterlijk, de re-presentatie of het imago van het persoon. Wij worden al aangedaan door het gelaat, nog vóórdat we de kleur van iemands ogen hebben waargenomen!<sup>58</sup> Het gelaat gaat voorbij aan wat gezien of begrepen wordt en is geen fenomeen dat in het intentionele bewustzijn kan verschijnen; het gelaat is méér dan dat.

Het gelaat is een blootstelling en schamelheid, een naaktheid die gemaskeerd wordt door intonatie of door een bepaalde houding aan te nemen.<sup>59</sup> Op hetzelfde moment waarop het gelaat is blootgesteld en het subject bijna verlost wordt tot het verrichten van ontologisch geweld, spreekt het gelaat: *Gij zult niet doden*.<sup>60</sup> Wellicht helpt een beknopte situatieschets hier. Hiervoor moeten we even terugblikken naar het subject van de genieting. Voor het genietend subject is de wereld en het hele schouwspel gegeven. In het *leven van...* wordt alles tot voeding geabsorbeerd, totdat plotseling de Ander opduikt! Het genietend zelf wil de Ander tot de innerlijke sfeer gelijkmaken en verteren, maar kan zich van deze Ander geen meester maken. Levinas spreekt van ‘resistentie tegen het grijpen’; die Ander die niet geassimileerd kan worden (en die niet in het bewustzijn aanwezig kan worden gemaakt).<sup>61</sup> Het gelaat is een *gebod* dat verbiedt om te moorden en waardoor het zelf iets ontdekt dat het onmogelijk kan incorporeren of bezitten: de Ander die vanuit de Hoogte<sup>62</sup> komt.<sup>63</sup>

Alhoewel het gelaat ‘verheven’ is, is het tegelijkertijd ook ‘armer’ dan het subject. Dit is de reden waarom Levinas ook spreekt van de misère of de smeekbede. Het genietend subject wordt geraakt door ‘de vreemdeling’, ‘de weduwe’ en ‘de wees’ (Bijbelse uitdrukkingen voor hen die hulpbehoevend zijn) en wordt erdoor van zijn stuk gebracht. “Het wezen dat zich uitdrukt doet zich gelden, maar precies door in zijn nood en naaktheid – in zijn honger – een beroep

---

<sup>58</sup> Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 68.

<sup>59</sup> Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 68, 69.

<sup>60</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 213

<sup>61</sup> *Ibid.*, 211, 182.

<sup>62</sup> In TO wordt de verwijzing naar de Hoogte niet uitgewerkt. In AZ is de Hoogte een verwijzing naar Plato’s idee van het Goede, de Ander, het Goddelijke enzovoort.

<sup>63</sup> Doordat het zintuiglijk subject het gelaat in passiviteit treft, kan Levinas afstand nemen van de filosofieën der totaliteit.

op mij te doen, zonder dat ik doof kan zijn voor zijn appèl”.<sup>64</sup> Tegen wil en dank wordt het zelf geraakt door de oproep van de Ander die *interveniert* in het genietend schouwspel. We zouden kunnen zeggen dat dit aan de kern raakt waar de subjectiviteit ethisch betrokken zou (kunnen) worden gemaakt.

Wanneer de oproep van de Ander op het schouwspel inbreekt, worden de naïviteit en spontaniteit van het genietend egoïsme namelijk *ter discussie gesteld*.<sup>65</sup> De oproep van de Ander ‘stoort’ en ‘onderbreekt’ het genot waardoor het zelf niet langer kan vertoeven in zijn/haar/hen zelfgenoegzame cocon. Denk hier bijvoorbeeld aan een dakloze die om een aalmoes vraagt en wiens prangende ogen de armoedige levensomstandigheden beklemtonen. De mens wordt lichamenlijk door de oproep aangedaan, ook al zou het de situatie in diens gedachten (achteraf) proberen te ontlopen. De oproep is een ‘inbreuk’ van de Ander op het zintuiglijk niveau, die zowel ontwapenend als confronterend werkt. Het genietend subject wordt door de Ander in het egoïsme getroffen, waardoor diens assimilerende kracht *begrensd* wordt en waardoor het ontdekt dat over die grens zich nog een andere werkelijkheid bevindt.

Bij wijze van spreken heeft het subject ruimte ingenomen zonder te beseffen dat die misschien wel voor iemand anders was vrijgemaakt. Door de Ander zal het genietend subject het eigen egoïsme onder ogen moeten komen en zich moeten afvragen of zijn bestaan wel gerechtvaardigd is: mag het de wereld wel zo toe-eigenen? Betekent deze levenswijze niet een beknelling voor het leven van anderen?<sup>66</sup> Dát de mens ruimte nodig heeft, betekent namelijk nog niet dat het er

---

<sup>64</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 214. Behalve in deze quote, zal ik de term ‘oproep’ gebruiken voor het ‘appèl’, zodat de termen overeenkomen met die in latere hoofdstukken.

<sup>65</sup> Ibid., 37.

<sup>66</sup> Denk hier bijvoorbeeld aan de erbarmelijke levensomstandigheden van fabrieksarbeiders in derdewereldlanden die mede veroorzaakt worden door de hebzuchtige consumptiedrang van het Westen. Of denk aan het toekomstig vertier van het WK voetbal in Qatar in 2022, waar al zo’n 6500+ arbeidsmigranten hun leven voor de bouw van het stadion hebben moeten geven en waarbij velen weggijken. Overigens, hoe persoonlijker de oproep, hoe waarschijnlijk het is dat de mens erdoor aangedaan wordt. E.g. de grote getallen in Qatar lijken niet op te wegen tegen die éne Deense voetballer, Christian Eriksen, die op tv een hartaanval kreeg.

het alleenrecht op heeft.<sup>67</sup> Het gebod dat uitgaat van het gelaat is ethisch geladen<sup>68</sup> en zorgt ervoor dat het genietend subject uit het egoïsme getrokken wordt en, ondanks zichzelf, de beweging richting de Ander maakt.

Doordat het genietend subject door de Ander geraakt wordt, herkent het in zichzelf de tendens tot geweld en *schaamt het zich*. Het is de “schaamte waarin de vrijheid in haar uitoefening zelf haar eigen moordzucht ontdekt.”<sup>69</sup> De schaamte zorgt ervoor dat het subject teruggeworpen wordt op zichzelf, de schaamte geldt als een eerste-afstand-tot-zichzelf.<sup>70</sup> In de ontmoeting met de Ander wordt hier iets gerealiseerd dat de egoïstische spontaneïteit van het genietend subject dus onmogelijk zelf kan verwezenlijken: het niet-samenvallen van zichzelf, en het zichzelf kritisch kunnen bekijken. Het is dan ook *de schaamte die het geweten verwekt*. De onderbreking van de oproep zorgt ervoor dat het geweten (*la conscience morale*)<sup>71</sup> ontwaakt wordt. Het geweten is iets dat het subject overkomt, daar waar het gevoelig voor de Ander is. Door de onrust die daaruit voortkomt zal vervolgens het bewustzijn (*la conscience théorique*) ontstaan en zal de redelijkheid, de voorstelling, het denken, worden opgewekt.

Laat ik ter verheldering even een aantal cruciale punten nader uitwerken. Ten eerste is het gelaat “betekenis zonder context”<sup>72</sup> die geen betekenis verleent op grond van een bepaald sociaal netwerk, maar *betekent vanuit zichzelf*. Levinas beschrijft het gelaat als ‘kath’auto’, het *drukt zich uit* buiten elke rationele orde.<sup>73</sup> Zoals de lezer misschien al wel aanvoelt, is het dus niet het subject dat de context bepaalt van waaruit het denkt en betekenis geeft, maar blijkt de Ander, zonder context, de context van het subject te zijn.

In het fenomenologisch kader zouden we kunnen stellen dat Levinas de vraag stelt naar de verborgen betekenis-horizonten waarvan het intentionele

---

<sup>67</sup> Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 94-95.

<sup>68</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 213, 234.

<sup>69</sup> Ibid., 84.

<sup>70</sup> Jan Keij, *Levinas in de praktijk* (Zoetermeer: Klement, 2012), 120-121.

<sup>71</sup> Jan Keij, *De filosofie van Emmanuel Levinas* (Kampen: Uitgeverij Klement, 2006), 272.

<sup>72</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 14.

<sup>73</sup> Ibid., 14, 46, 207. *Kath’auto* is een Platoonse term die gebruikt wordt om een vorm te beschrijven die nog onbewerkt is, zoals bij de ideeën.

bewustzijn leeft, de vraag naar de *mogelijkheidsvoorwaarde van het denken*, hetgeen zijn filosofie zo revolutionair maakt! Levinas' filosofie zorgt er namelijk voor dat de fenomenologie in een *crisis* raakt en elke fenomenologische beschrijving ontregeld raakt.<sup>74</sup> We zouden kunnen stellen dat het gelaat zich daar openbaart waar de ontologische totaliteit 'breekt', waar het te gebrekkig is in het duiden van de werkelijkheid.<sup>75</sup>

Ten tweede, en in aansluiting hierop, wil ik benadrukken dat de oproep van de Ander voorafgaat aan het denken. De oproep bereikt het subject namelijk in het voorgebied van het intentionele bewustzijn, dat wil zeggen in de levende lichamelijke. Het geraakt-zijn is primair, het voelen, of na-gloeien dat voor de tweede keer in het bewustzijn plaatsvindt, is secundair. Het subject voelt dus eigenlijk wanneer het geraakt-zijn al voorbij is. Eenmaal aangekomen in het denken, verschijnt het geraakt-zijn slechts als interpretatie.<sup>76</sup>

Ten derde, voor Levinas is 'schaamte' een ethische provocatie, hetgeen de vrijheid van het genietend egoïsme in staat van beschuldiging stelt en tekenend is voor de ontvangst van de oproep, hetgeen een transformatie ten opzichte van het genietend/wonend egoïsme mogelijk maakt. Dit omslagpunt is van belang, laat ik dit daarom even preciseren. Wanneer het schouwspel door de Ander onderbroken wordt, ondergaat het genietend subject namelijk een belangrijke *transformatie*. Het subject wiens oorsprong in het genietend zelf-voelen lag, wordt door de onderbreking opnieuw geconditioneerd en krijgt erdoor een nieuwe betekenisstructuur aangereikt. Levinas' subject-in-wording lijkt dus te berusten in een binaire oppositie van vóór en na de 'inbreuk'.

Vóór de inbreuk van de oproep heeft het subject nog niet het vermogen om de Ander in gastvrijheid te ontvangen, omdat het a-ethisch (maar niet on-ethisch) is, dat wil zeggen een *naïef* egoïsme dat slechts op het eigen lichamenlijk bestaan betrokken blijkt te zijn en zich (nog) niet verhoudt tot dat wat werkelijk 'anders' is. Na de inbreuk van de oproep is het subject echter niet langer a-ethisch, maar

---

<sup>74</sup> William Large, *Emmanuel Levinas and Maurice Blanchot: Ethics and the Ambiguity of Writing* (Manchester: Clinamen Press, 2005), XII.

<sup>75</sup> Levinas, *De Plaatsvervanging*, 14.

<sup>76</sup> Keij, *Levinas*, 211.

‘ethisch’, dat wil zeggen gestript van de egoïstische tendensen.<sup>77</sup> Het subject kan de centripetale beweging doen laten omkeren in een centrifugale kracht, waarbij de zelfgerichte interesses worden afgeweerd en men tot Goedheid wordt gebracht.

Het verbod om te moorden maakt dit echter niet onmogelijk. Het gelaat is naakt en fijngevoelig en als men zou willen, kan het de oproep negeren, bijvoorbeeld wanneer het gelaat te indringend bevonden wordt of bedreigend overkomt. Men kan het gelaat ook vernietigen door mensen binnen een bepaalde context of algemene noemer te plaatsten (e.g. totaliteitsdenken). Wie weigert om op de oproep in te gaan, onderdrukt de ethische transcendentie, sluit zichzelf op in de eenzaamheid en doet de Ander als ‘Ander’ kwaad. Echter, wie de oproep aanvaardt, accepteert de verantwoordelijkheid en bevindt zich aan *gene-zijde-van-het-Zijn*. In dat geval houdt de ethische verbinding stand. Wanneer de oproep van de Ander aanvaard wordt, zal het subject diens egoïstische neigingen proberen te rechtvaardigen.<sup>78</sup> Het is een vorm van communicatie die apologetisch is en die duidelijk maakt dat men niet voor zichzelf bestaat.<sup>79</sup>

### Het gesprek & het onderricht

In TO zijn het ‘gelaat’ en het ‘gesprek’ aan elkaar verwant. Levinas wil laten zien dat de transformatie van het subject gegrondvest is in de ‘onderbreking’ van de Ander in het ‘gesprek’. De ethische relatie wordt gearticuleerd door het spreken. Het is namelijk dankzij het gesprek dat de alteriteit van de Ander niet tot het zelf wordt herleid. De niet-allergische betrekking tot de alteriteit van de Ander, hetgeen de vraag aan het begin van dit hoofdstuk beantwoordt, is het *spreken* of het *onderricht*.<sup>80</sup> Het is de ethische betrekking die de alteriteit van de Ander intact laat, een betrekking tussen twee ‘gescheiden’ termen waarbij de Ander voor het zelf

---

<sup>77</sup> Benda Hofmeyr, “From Activity to Radical Passivity: Retracing Ethical Agency in Levinas,” *Monokl* 8-9 (2010): 98, 99.

<sup>78</sup> Mensch, *Levinas's Existential Analytic*, 33.

<sup>79</sup> Levinas associeert de het gesprek ook wel met Goedheid/vriendschap/gastvrijheid.

<sup>80</sup> De vraag: “Hoe kan het Zelfde, als egoïstisch optredend, in relatie treden tot een Ander zonder hem meteen van zijn andersheid te beroven? Wat is de aard van die betrekking?” Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 31.



ontoereikend blijft.<sup>81</sup> Ik moet hier voorzichtig zijn, dit is namelijk geen empirisch spreken, maar de *mogelijkheid van het spreken*, boven wat er gezegd wordt. Het spreken met de Ander is vooreerst getuigenis afleggen van de Ander nog vóórdat ik mijn mond geopend heb. Het gaat niet om de gesproken woorden, maar om de context(en) waarin zij gesproken worden. Voordat er één woord is gesproken, is die oorspronkelijke ethische dimensie er al.<sup>82</sup>

In gesprek zijn met de Ander betekent een uitdrukking ontvangen, waarin hij/zij/hen élk ogenblik de idee overschrijdt die het denken zou kunnen krijgen.<sup>83</sup> In gesprek leert het subject iets dat het niet zelf kan hebben geproduceerd of ontdekt, iets dat het bevattingsvermogen van het zelf te buiten gaat.<sup>84</sup> Levinas associeert het gelaat/spreken dan ook met het onderwijs, of wat hij noemt: ‘onderricht’. “De betrekking tot de Ander of het Spreken is een niet-allergische betrekking, een ethische betrekking ... dat ontvangen spreken is onderricht.”<sup>85</sup> Dit onderricht heeft niet dezelfde aard als de Socratische maieutiek, waarbij inzichten onderwezen worden die altijd al in de mens besloten liggen en middels de vroedvrouwkunde ‘gebaard’ moeten worden (e.g. de rede, kennis of herinnering, die overigens zoals Odysseus allemaal bij zichzelf terugkeren), maar is een *openbaring* die iets ‘vreemds’ introduceert in het denken dat er eerder niet was.

### De idee van Oneindigheid

Welnu, dit ‘vreemds’ is de idee van Oneindigheid, waar we nu naar zullen kijken. Het gelaat van de Ander komt vanuit de Hoogte, de dimensie van het Goddelijke die ook wel *de idee van de Oneindigheid* genoemd wordt. Het is een notie die Levinas ontleent aan René Descartes (1596-1650). In zijn meditatie maakt Descartes gebruik van twee soorten metafysische opvattingen. Enerzijds gaat het daarbij om het ‘ik denk’ van het *cogito*, waarbij het *Zijn* begrepen wordt als

---

<sup>81</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 32, 207. Zie ook Anna Strhan, “‘Bringing me more than I can contain...’: Discourse, Subjectivity and the Scene of Teaching in Totality and Infinity,” *Journal of Philosophy and Education* 41 (2008): 413

<sup>82</sup> Large, *Emmanuel Levinas*, 10.

<sup>83</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 46.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 46.

*gedacht-zijn* en het denken voorafgaat aan de structuur van de werkelijkheid (het primaat ligt hier bij het subject). Anderzijds betreft het de idee van Oneindigheid die de mens in zichzelf aantreft, maar als eindigheid niet zelf kan hebben voortgebracht. De mens heeft een aangeboren idee van Oneindigheid (iets volmaakter dan de eindigheid) dat het niet zelf geproduceerd heeft, maar dat veroorzaakt is door een Oneindig-zijnde ‘buiten’, die erdoor de eenzaamheid van het cogito opheft. Het betreft datgene dat aan het denken voorafgaat: de idee van Oneindigheid, ofwel ‘God’.<sup>86</sup> Alhoewel Levinas’ Descartes’ cogito bespreekt, ligt het zwaartepunt voor hem toch bij de Oneindigheid. Zo merkt hij op dat het cogito steunt op het Andere, dat het Oneindige in de ziel heeft gelegd.<sup>87</sup>

Levinas gebruikt Descartes’ idee van Oneindigheid om de Ander te definiëren. Zo stelt hij vast dat het subject iets in zichzelf aantreft dat het niet heeft verwekt, en dat niet tot de orde van het denken behoort. “Het Oneindige is het absoluut Andere”<sup>88</sup>, het is het ‘surplus’ ten opzichte van de totaliteit, het méér ten opzichte van al dat kan worden gedacht, het overschot aan Zijn – het Andere, de exterioriteit – boven de voorstelling of het kennen uit. De Oneindigheid staat geen voorstelling of re-presentatie toe en *overschrijdt het denken waardoor het wordt gedacht*.<sup>89</sup> Het is deze gedachte die het denken overschrijdt dat Levinas fascineert, omdat ze een betrekking beschrijft die altijd ontsnapt aan het idee dat ik ervan heb. Dit wil zeggen dat men wordt aangedaan door iets (zoals we hebben gezien is dit de oproep van de Ander), maar dit niet rationeel kan ontvangen, omdat het niet in de eindigheid (van het denken) past.

Dankzij de Oneindigheid is men betrokken op de alteriteit van de Ander *buiten* de gesloten systeemstructuur van de totaliteit, ontvankelijk voor een werkelijkheid anders-dan-zichzelf. Levinas associeert de idee van Oneindigheid met de transcendentie. De transcendentie van de Ander is de *voorwaarde* van het denken. Het is datgene dat het subject zowel *overstijgt*, als eraan *voorafgaat*. De

---

<sup>86</sup> In een poging om het Oneindige te onderbouwen: hoe zou ik er een idee van kunnen hebben als het niet daadwerkelijk bestond?

<sup>87</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 86-87

<sup>88</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 44

<sup>89</sup> Ibid., 16. Eigen nadruk.

transcendentie is het ‘surplus’ van de alteriteit van de Ander die de Zijnsfeer ontregelt en ervoor zorgt dat het denken voor zichzelf ontoereikend blijft. Met de Oneindigheid wil Levinas uitdrukking geven aan de alteriteit-ervaring die nimmer tot de totaliteit kan worden herleid.

### Ethiek & verantwoordelijkheid

Voor Levinas betekent ethiek aan de basis voor-een-Ander-bestaan.<sup>90</sup> We mogen het hebben over ‘ethiek’ wanneer er een omkering plaatsvindt van het op-zichzelf-betrokken subject. Ethiek heeft te maken met ‘kritiek’: “De vreemdheid van de Ander is onherleidbaarheid tot Mij, tot mijn gedachten en bezittingen – voltrekt zich precies als een ter discussie stellen van mijn spontaniteit, als ethiek.”<sup>91</sup> Het impliceert een kritische houding die optreedt onder het gezag van het gelaat van de Ander, een ter discussie stellen van zichzelf, en de verantwoordelijk als gevolg daarvan.<sup>92</sup> Levinas beschouwt verantwoordelijkheid als iets waarbij het subject uitgekozen is om *groter te worden dan zichzelf*, om zorg te dragen voor onder andere andermans lijden.

Wanneer het egocentrisme ter discussie gesteld wordt, ontstaat er een dimensie van asymmetrische verantwoordelijkheid. De ontmoeting is er niet een van symmetrie, waarbij de Ander gelijk zou zijn, maar is asymmetrisch: er bestaat een niveauverschil tussen de Ander en mij. Het is de onmogelijkheid om jezelf van buitenaf te zien of over jezelf te praten, zoals je dat over anderen kunt.<sup>93</sup> Deze ongelijkheid in de asymmetrische relatie is niet het verschil aan eigenschappen, zij gaat vooraf aan de eigenschappen die een ander persoon van mij onderscheidt.<sup>94</sup> Om deze asymmetrie te duiden parafraseert Levinas vaak de Russische schrijver Fjodor Dostojevski (1821-1881) die in zijn *Gebroeders Karamazov* opmerkt dat

---

<sup>90</sup> Ibid., 287.

<sup>91</sup> Ibid., 37.

<sup>92</sup> Ibid., 81.

<sup>93</sup> Ibid., 49.

<sup>94</sup> Ibid., 207.

iedereen verantwoordelijk is voor alles en iedereen, maar *ik meer dan de anderen*.<sup>95</sup> Er is een verantwoordelijkheid voor eenieder, maar die tegelijkertijd méér voor mij alleen geldt. Hoewel het (ethisch) subject niet kan kiezen of het verantwoordelijk is of niet, het subject is verantwoordelijk en wordt ‘verplicht’ om naar de Ander te luisteren, kan het wél kiezen welke invulling het eraan geeft.

## **§ 1.4 Radicale gescheidenheid**

In TO zal menig Levinas-lezer worden verrast door de complexe en intrigerende gedachtegang. Het probleem waar Levinas in TO mee worstelt, is om de exterioriteit van de Ander te definiëren die niet slechts de dialectische tegenhanger is van de interioriteit van het zelf, maar verderstrekkend is en geldt als een doorbreking van de cirkelgang der totaliteit, een situatie die de totaliteit zelf ‘conditioneert’.<sup>96</sup> De dubbelzinnigheid komt vooral naar voren wanneer Levinas stelt dat ‘de scheiding’ binnen de interioriteit de ‘ruptuur’ betekent van de totaliteit, een scheiding die reeds het gebeuren is van de Oneindigheid zelf. Wat bedoelt Levinas hiermee?

Om deze vraag te beantwoorden, beschouwen we even het *woord-vooraf*. In het woord-vooraf merkt Levinas namelijk op dat, hoewel hij het primaat legt bij de Ander als Oneindigheid, het boek begrepen moet worden als een *verdediging van de subjectiviteit gefundeerd in de idee van het Oneindige*.<sup>97</sup> Laat ik dit even rustig uitleggen. Zoals we hebben gezien beschrijft Levinas de subjectiviteit uit meerdere sferen die gezamenlijk de ‘interioriteit’ constitueren. Welnu, wat Levinas ons wil laten zien is dat de interioriteit noodzakelijk is opdat de Ander werkelijk ‘anders’ mag zijn: “[d]e andersheid is slechts mogelijk uitgaande van mij”.<sup>98</sup> Het is *dankzij* deze innerlijke sferen dat het mogelijk wordt om de Ander en diens alteriteit te respecteren. De atheïstische scheiding van de interioriteit kan daarbij begrepen

---

<sup>95</sup> Emmanuel Levinas, *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, red. Jill Robbins (California: Stanford University press, 2001), 112.

<sup>96</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 15,183.

<sup>97</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 16.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 33.

worden als *positieve voorwaarde* voor het ontvangen van de oproep van de transcendente Ander.<sup>99</sup>

Zo is de scheiding van de genieting belangrijk om tenminste twee redenen. De eerste is dat men erdoor separeert van de wereld en verzelfstandigd raakt. De tweede betreft het feit dat het gaat om een scheiding die is gebaseerd op de zintuiglijkheid, waardoor het subject van de totaliteit gescheiden blijft. Het is bij de gratie van die passieve subjectiviteit van het zintuiglijk genieten (voorafgaand aan het denken) dat het subject ‘getransformeerd’ kan worden, dat wil zeggen de ‘inbreuk’ van de Ander kan ondergaan en waardoor het geweten en bijgevolg het denken ontstaat. Het denken ontstaat daarbij op grond van een contradictie, van een ambivalentie die zelf *ondenkbaar* is. Het denken ontstaat op basis van een absoluut verschil, een verschil als niet-relatie (op-zichzelf-staan), maar tegelijk toch in-relatie-zijn (ethische-betrekking).

Maar hoe te spreken over de Ander die radicaal anders is (los-van-mij) waar ik mij tegelijkertijd toe verhoudt? Is dit geen contradictie op zich? Sluit het een het andere niet uit? Het antwoord hierop is ja, en nee. De niet-allergische betrekking gaat uit van twee onafhankelijken: twee scheidingen. Het respecteren van de alteriteit is daarbij alleen mogelijk wanneer men ervan uitgaat dat het ‘zelf’ en de ‘Ander’ behalve van de totaliteit óók van elkaar gescheiden zijn. Juist dankzij deze dubbele scheiding kan er een betrekking zijn waar de betrokkenen ‘anders’ mogen zijn, en waar de alteriteit van de Ander niet het gevaar loopt van vernietiging door annexatie.

---

<sup>99</sup> Met betrekking tot hoofdstuk 2 voel ik mij genoodzaakt om een kanttekening te maken bij het *Woord-vooraf* uit TO waarin Levinas zich er tamelijk van bewust lijkt te zijn dat er een bepaald onvermogen bestaat te articuleren hetgeen hij te ‘zeggen’ heeft. Zodra een auteur een tekst loslaat wordt er namelijk een ‘scherm’ opgetrokken tussen de auteur en de lezer, en is de tekst vatbaar voor verschillende interpretaties. Vandaar dat hij met dit Woord-vooraf, dat achteraf geschreven is, afstand bewaart tot zijn eigen werk. Levinas wil het gezegde ‘herroepen’ zodat dit scherm doorbroken wordt. Echter, of dit in TO lukt moet nog maar blijken: het Woord-vooraf kan het scherm transparanter maken, het is desalniettemin een *ander* scherm/tekst, ook al zal de afstand tussen de auteur en de lezer wellicht wat worden verkleind. Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 21. Zie ook Peperzak, *To the Other*, 122. In AZ zal de ‘herroeping van het gezegde’, een onmisbare rol spelen, een ‘herroeping’ die in TO in zekere zin dus al aanwezig is.

Tussen het zelf en de Ander blijft dus sprake van een gescheidenheid. Wederom: de scheiding van het genietend zelf is onmisbaar, omdat het de *mogelijkheidsvoorwaarde* is voor het ontvangen van de oproep van de Ander. Dit geeft Levinas ook aan wanneer hij schrijft dat de andersheid van de Ander getrotseerd wordt vanuit het egoïsme, of wanneer hij aangeeft: “[h]et spreken veronderstelt een ik, een gescheiden bestaan in genieting”.<sup>100</sup> Het is dus dankzij het zelf in de genieting, dat het subject door de Ander ter discussie gesteld kan worden en daarmee ‘ethisch’ kan zijn.

Zoals uit het voorgaande is gebleken, komt de ethiek tot uiting in het ‘spreken’. Het spreken is de ethische niet-allergische betrekking waar Levinas naar op zoek was, het spreken als onderricht.<sup>101</sup> Dit onderricht veronderstelt daarbij een asymmetrie tussen het zelf en de Ander, een afstand. Dat wil zeggen dat ook ná de transformatie bij het ethisch-subject sprake blijft van een gescheidenheid. Dit wordt duidelijk wanneer Levinas schrijft: “Het gesprek... die de afstand tussen mij en de Ander laat bestaan, de radicale scheiding in stand houdt die verhindert dat zich weer een totaliteit vormt”.<sup>102</sup> De Ander blijft altijd ‘anders’ dan ‘ik’.

De ontmoeting met de Ander als alteriteit (die het denken overschrijdt) wordt ook wel beschreven als een niet-ervaring, paradoxaal genoeg *een betrekking die zich aan elke relatie onttrekt*. Dit betekent dat het zowel *dankzij* als *ondanks* de radicale gescheidenheid is dat de Ander zich aan de relatie met het zelf absolveert, dat wil zeggen dat telkens wanneer men elkaar treft het ‘zelf’ en de ‘Ander’ zich losmaken uit de gedeelde vorm waarin zij verenigd zijn. De Ander onttrekt zich aan elke relatie, op dezelfde manier als waarop het Oneindige zich niet in de totaliteit ophoudt. “Het Zelfde en het Andere staan in betrekking tot elkaar en maken zich tegelijk los van deze betrekking, blijven absoluut gescheiden. De idee van het Oneindige vereist deze scheiding.”<sup>103</sup> Mensen binden en breken. De afstand wordt dus behouden en niet overbrugd.

---

<sup>100</sup> Ibid., 125, 234.

<sup>101</sup> Ibid., 46.

<sup>102</sup> Ibid., 33.

<sup>103</sup> Ibid., 105.

Het antwoord op de hierboven gestelde vraag luidt kortom dus ‘ja, en nee’: het één sluit het ander niet uit. Eén ding is absoluut zeker: het is een betrekking waarbij niet kan worden uitgegaan van een totaliteit. Levinas noemt het ook wel een “relatie zonder relatie”<sup>104</sup> die niet binnen de ontologie kan worden gedacht en waarbij er geen fusie tussen het zelf en de Ander is. De ‘relatie zonder relatie’ wordt door Levinas ‘religie’ genoemd, om daarmee niet zozeer het theologische, maar het voor-bewuste intermenselijke te duiden.<sup>105</sup> “De *religie* fundeert deze formele totaliteit”<sup>106</sup>, waarmee hij bedoelt dat de ‘Oneindigheid’ constituerend is voor de ‘totaliteit’.

Anders gezegd: de interioriteit van het (ethisch) zelf is alléén mogelijk dankzij de inbreuk van de Ander als exterioriteit.<sup>107</sup> Er moet immers een inbreuk zijn, wil het subject-in-wording ‘ethisch’ worden en tot verantwoordelijkheid kunnen worden opgeroepen. Enerzijds gaat het dus om de exterioriteit van de Ander die absoluut vreemd blijft, anderzijds is die exterioriteit de mogelijksvoorwaarde voor de betekenisgeving van de ethische subjectiviteit. Het is de Ander die het subject uit het egoïsme bevrijdt. Om het gemakkelijker te verwoorden, is het Oneindige méér dan de eindigheid van de totaliteit of, zoals het bekende adagium van Levinas luidt, gaat de ethiek (metafysica) vooraf aan de ontologie.<sup>108</sup> In wat volgt zullen we zien dat AZ zowel gelijkenissen als verschillen vertoont met dit eerste hoofdwerk.

---

<sup>104</sup> Ibid., 80.

<sup>105</sup> Ibid., 30.

<sup>106</sup> Ibid., 81.

<sup>107</sup> Leora Batnitzky, “Encountering the Modern Subject in Levinas,” *Yale French studies* 104 (2004): 18.

<sup>108</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 215.

## 2. Levinas' project in *Anders dan zijn*

### § 2.1 Derrida en Levinas

In 1974 verscheen Levinas' tweede hoofdwerk: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, dat in 1991 in het Nederlands vertaald werd door Ab Kalshoven als *Anders dan zijn of het wezen voorbij*.<sup>109</sup> Alhoewel het in AZ niet expliciet naar voren komt, is het zeer waarschijnlijk dat Levinas AZ schreef als reactie op het essay van Jacques Derrida, getiteld *Geweld en Metafysica* (1996)<sup>110</sup>, waarin Derrida Levinas' onderzoek uit TO stevig ondervraagde.

Met meta-categorieën als het 'Zelfde' en het 'Andere' lijkt Derrida zich af te vragen of Levinas wel werkelijk met het ontologisch Zijns-denken heeft kunnen breken. Kan Levinas met recht beweren dat de Ander werkelijk 'anders' is gebleven, wanneer deze Andere/Ander/Oneindigheid *in contrast* met het Zelfde/zelf/totaliteit wordt gedacht? Zorgt deze oppositionele structuur er niet alsnog voor dat de Ander binnen de Zijnsfeer wordt gebracht, als afgeleide van ontologische talige structuren? Anders gezegd: Wanneer over de Ander gesproken wordt in een boek en deze beschreven wordt, wordt die Ander dan niet alsnog door het denken ingekapseld en uitgedacht?

Door verschillende rollen aan te nemen (en zich onder andere te vermommen als Husserl, Hegel, Heidegger, maar ook Socrates en Kierkegaard) laat Derrida in zijn essay zien dat Levinas helemaal niet zo ver afstaat van het westerse totaliteitsdenken als hij had getracht. Zoals die van zijn opponenten, is ook Levinas' filosofie gedoemd om te worden opgenomen in de talige structuren van het Griekse denken. Ondanks het feit dat Levinas het *aan-gene-zijde* ter sprake wil brengen, lijkt hij dit in TO slechts in het ontologisch kader, in de taal van het *Zijn*, te doen. Hierdoor is de Ander niet werkelijk 'anders', maar een andere versie van mijzelf, een alter ego. Het gevolg hiervan is dat Levinas' denken in TO alsnog aan solipsistisch en reductionistisch gedachtegoed raakt. Dankzij Derrida heeft Levinas

---

<sup>109</sup> In wat volgt zal ik hiervoor de afkorting 'AZ' gebruiken.

<sup>110</sup> Vanwege de reikwijdte van deze scriptie zal Derrida's essay hier niet uitgebreid worden besproken.



inzicht gekregen in de gebreken van zijn eigen filosofie die vooral betrekking hebben op de inherente barrières van de filosofische taal. In AZ lijkt hij dan ook indirect te reageren op de ondervraging die hij van Derrida op het eerste hoofdstuk kreeg.

In AZ doet Levinas opnieuw een poging om de niet-te-herleiden mens te denken. Voor eens en altijd wil hij de dialectiek van het Zelfde en het Andere achter zich laten om werkelijk het ‘Andere’ van de Ander te denken, zonder in het ontologisch taalgebruik verstrikt te raken. Zoals in het begin van het boek is aangegeven, gaat het hem niet om het Niet-Zijn, maar om het ‘Andere’ van het ‘Zijn’, het ‘Andere’ als zodanig: de ethisch-metafysische realiteit van het *Anders dan Zijn*. Het *Anders-dan-Zijn* is daarbij een verwijzing naar het hoogste idee bij Plato: de idee van het Goede, dat zich *aan-gene-zijde-van-het-Zijn* bevindt, en de voorwaarde van elk denken is.<sup>111</sup> Meer dan in TO is Levinas’ filosofie in AZ gevormd door twee tradities: de Griekse, en de Joodse traditie. Levinas wil het Griekse denken in de Joodse wijsheid vertalen, een traditie die het Goddelijke woord, ofwel de Oneindigheid, het Anders-dan-Zijn, voorbij elk concept levend houdt.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> In aansluiting hierop: in Plato’s dialoog *De Sofist* wordt een onderscheid gemaakt tussen ‘Zijn’ en ‘Niet-zijnde’, waarbij het Niet-zijnde niet begrepen moet worden als het tegenovergestelde van het Zijn. Met andere woorden: het Niet-zijnde is niet ‘niets’ (Plato 258b). Wanneer we het Niet-zijnde proberen te beschrijven, stuiten we echter op een probleem. Plato schrijft: “Besef je dan dat wat op zichzelf niet bestaat, onmogelijk goed kan worden uitgedrukt, worden gezegd of worden gedacht, maar ondenkbaar, onzegbaar, onuitsprekelijk en onverklaarbaar is?” (Plato. 238c). Het punt hier is dat zodra wij beginnen te spreken over het Niet-zijnde, de taal dit Niet-zijnde dreigt af te leiden aan de hand van het Zijn, terwijl het eigenlijk aan dit Zijn zelf ontsnapt. (Een soortgelijk argument als in de dialoog *De Sofist* kan men overigens vinden bij Derrida, die aangeeft dat zodra wij spreken over *différance*, wij veronderstellen dat dit een zijnde is die kan worden ondergebracht bij eenheid, terwijl de taal die wij gebruiken er juist voor zorgt dat *différance* ontsnapt). Echter, als het Niet-zijnde ontsnapt, hoe kunnen wij dit dan begrijpen? Het antwoord dat Plato hierop geeft is dat het Niet-zijnde verwijst naar het ‘Anders-zijn’ of het ‘verschillend-zijn’ (Plato 257b). Hij gaat op zoek naar de grens van zijn eigen redelijkheid en stelt de vraag naar datgene dat juist ‘niet ‘denkbaar’ is. Hier kunnen we de verbinding maken met Levinas, hij is immers op zoek naar het ‘Andere’ van het ‘Zijn’. Dit Andere van het Zijn gaat voorbij aan het Zijn en kan niet binnen deze Zijnsfeer worden gedacht. Plato. “De Sofist.” In *Verzameld Werk*. Vertaald door Xaveer de Win en Hans Warren. (Amsterdam: Bert Bakker, 1997), 44, 76, 77, 78.

<sup>112</sup> In de Joodse traditie is het woord ‘God’ niet-intentioneel, het woord als zodanig verbreekt met de verwijzing ernaar. Dit wil zeggen dat God ontsnapt aan elke voorstelling of concept ervan.

In wat volgt zal worden uitgelegd hoe Levinas de Goddelijke dimensie van het *Anders dan Zijn* dat niet binnen de Zijnssfeer kan worden gedacht toch toegankelijk probeert te maken. De deelvraag luidt: Hoe wordt het *Anders-dan-Zijn* gedacht? Om deze vraag te beantwoorden is het van belang om eerst te begrijpen *hoe* Levinas denkt. Inzicht in zijn methodiek zal ons namelijk helpen om zijn recalitrante en soms nogal cryptische stijl van filosoferen wat beter te begrijpen. Daarom sta ik eerst stil bij de denkbeweging(en) die er in AZ worden gemaakt en beschrijf ik daarna het ontologisch Gezegde en de ethische Zegging, om vervolgens verder op deze laatste in te gaan.

## **§ 2.2 Methode**

Wie Levinas leest waagt een sprong in het diepe. Levinas is een onsystematisch denker wiens noties elkaar niet logischerwijs opvolgen, zoals in een filosofisch systeem, maar met elkaar in verband worden gebracht zonder dat er ooit een synthese, die deze noties wel lijken te veronderstellen in *de Substitutie*, aan de lezer wordt verschaft.<sup>113</sup> Deze aaneengeschakelde noties hebben een belangrijke functie, namelijk dat het ‘begrip’ van de lezer voortdurend uitgesteld of opgeschort wordt. Levinas’ concepten zijn dan ook *nóóit* af. De ene notie verwijst terug naar een andere, die er op zijn beurt weer nauw mee verbonden is (*M* is gerechtvaardigd door *L*, gerechtvaardigd door *K* enzovoort).<sup>114</sup> Het gevolg hiervan is dat men nooit ofte nimmer een eenduidig antwoord krijgt op de vraag *wie* de Ander nu werkelijk *is*. Wat Levinas de lezer wél toekent zijn gefragmenteerde beschrijvingen van een subjectiviteit die hij het *Andere-in-het-Zelfde* noemt en die hij onder andere in het hoofdstuk, *de Substitutie*, beschrijft.

Behalve aaneengeschakeld, worden noties ook beschreven door middel van hyperbolen. De hyperbool is een methode van exces in de filosofische argumentatie. Het is de ‘emfase’, het spreken met nadruk of overdrijving, dat zich richt op hetgeen niet te expliciteren valt, omdat het voorafgaat aan de thematisering,

---

<sup>113</sup> E.g. beschuldiging/bezetenheid/achtervolging/gijzelaarschap/trauma.

<sup>114</sup> Benjamin Hutchens, *Levinas: A Guide for the perplexed* (New York: Continuum Books, 2004), 4.

de voorstelling of de re-presentatie: het Andere/de Ander die niet behoort tot de “begrijpelijke sfeer ter exploratie”<sup>115</sup>. Een voorbeeld van zo’n hyperbolische uitspraak is een “passiviteit die passiever is dan enige passiviteit.”<sup>116</sup> Zo’n type uitspraak kan niet rationeel bevat worden en zorgt ervoor dat het denken ontwricht raakt. Hyperbolische uitspraken zorgen ervoor dat het voorstellingsvermogen van de lezer enerzijds geprikkeld, en anderzijds tegengewerkt wordt, zodat het denken dit vreemde niet kan toe-eigenen en door dit ophitsen en overweldigen eronder zal komen te bezwijken. Dit is dan ook exact de bedoeling: om geijkte gedachtepatronen te inverteren en vooraf aan het Zijn, vooraf aan het bewustzijn, te gaan.<sup>117</sup>

Door gebruik te maken van de hyperbool en gefragmenteerde beschrijvingen van de subjectiviteit brengt Levinas in AZ de alteriteit van de Ander steeds nadrukkelijker naar de voorgrond.<sup>118</sup> Het is dankzij de hyperbool dat uitdrukking gegeven kan worden aan het metafysisch surplus dat boven de ontologische taal prevaleert en de mens ontvankelijk voor de Ander verklaart. Levinasiaanse noties zijn dan ook niet eenvoudig bepaald, maar eerder ‘overbepaald’. Het is de “overdeterminering van de ontologische categorieën die hen in ethische termen omzet”<sup>119</sup> en waardoor de noties steeds meer aan betekenis winnen en er nieuwe gedachten over ontstaan. Het zijn gedachten waarvan de betekenis ononderbroken opschuift en wier betekenis bovendien verwijst naar iets anders: de alteriteit van de Ander die bij uitstek *niet* kan worden gedacht. In AZ is er geen uiteindelijke structuur. Noties worden dan ook steeds hartstochtelijker beschreven, onderling met elkaar vergeleken en in zo’n mate opgezweept dat uiteindelijk niets is wat het lijkt en tijdens het lezen de grond onder onze voeten verschuift.

---

<sup>115</sup> Emmanuel Levinas, *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, Vertaald door Ab Kalshoven. (Dordrecht: Ambo, 1991), 47.

<sup>116</sup> Ibid., 33.

<sup>117</sup> Ibid., 274. Zie ook Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 7.

<sup>118</sup> Theo de Boer, *De Hemel weet hoe* (Nijmegen: Valkhof Pers, 1999), 37.

<sup>119</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 167.

### **§ 2.3 Het Gezegde en de Zegging**

In AZ wil Levinas ons meenemen naar het Anders-dan-Zijn, dat zich vóór het Zijn bevindt en het discours van de gesproken taal overschrijdt. Echter, Levinas beseft zich (waarschijnlijk dus naar aanleiding van Derrida) dat deze Goddelijke dimensie alleen kan worden gedacht wanneer hij een terminologie ontwikkelt voor hetgeen *niet* binnen het Zijn kan worden gedacht. Daarom wordt het gelaat<sup>120</sup> uit TO op de achtergrond geplaatst en vervangen wordt door het ontologisch *Gezegde (le Dit)* en de ethische *Zegging (le Dire)* die daar nauw mee verbonden is.<sup>121</sup> Het is dankzij dit extra niveau van de Zegging dat Levinas kan voorkomen dat de Ander gereduceerd wordt.

Het Gezegde bevindt zich aan ‘deze kant’, dat wil zeggen het domein van de ontologie of het Zijn. De ontologie, zo hebben we in het eerste hoofdstuk gezien, is karakteriserend voor de westerse filosofie en staat voor het denken van de totaliteit.<sup>122</sup> Het Gezegde kan gekenmerkt worden door fenomenen die zich manifesteren in het bewustzijn en waardoor het subject al denkend de wereld beheerst. Voorbeelden hiervan zijn het thematiseren, narratief, discours, de voorstelling of de re-presentatie. Het is de logos als een *Bei-sich-selbst-sein*, een denkend bewustzijn dat pretendeert voor zichzelf transparant te zijn. Het Gezegde is het domein van het meten, vergelijken en weten, interpreteren en begrijpen, conceptualiseren, categoriseren en objectiveren. Het Gezegde is wat ik hier nu doe, wanneer ik Levinas’ filosofie door middel van een discours voor de lezer beschrijf. Met het Gezegde wordt de werkelijkheid actief in een propositionele taal omgezet en/of in een taalsysteem vastgelegd.<sup>123</sup>

Terwijl het Gezegde zich aan ‘deze kant’ ophoudt, bevindt de *Zegging* zich aan de ‘andere kant’, op een meer affectieve voor-bewuste laag.<sup>124</sup> De Zegging gaat

---

<sup>120</sup> In AZ spreekt Levinas over het ‘van-aangezicht-tot-aangezicht’.

<sup>121</sup> In AZ zal het ‘Gezegde’ het ‘Zijn’ vertegenwoordigen, en de ‘Zegging’ het ‘Anders-dan-Zijn’.

<sup>122</sup> Simon Critchley, *The problem with Levinas*, red. Alexis Dianda (Oxford: University Press, 2015), 76.

<sup>123</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 21. Zie ook Keij, *Levinas*, 218.

<sup>124</sup> Het is de Zegging die geassocieerd wordt met de Ander/gelaat/Oneindigheid enzovoort uit TO.

vooraf aan het Gezegde en taalsystemen en is niet het kennen van het Zijn.<sup>125</sup> De Zegging geeft uitdrukking aan het ‘zich-blootstellen’ aan de Ander, een ontbloting-van-de-ontbloting zonder dat die reflectie er achteraf bij komt kijken. De Zegging kan niet onthuld worden in het bewustzijn, omdat het een voor-oorspronkelijke geraaktheid is, de dialoog-vóór-de-dialoog, de voorwaarde die iedere vorm van (talige) communicatie mogelijk maakt.<sup>126</sup> Het diepste van de Zegging valt dan ook niet onder woorden te brengen, omdat het ‘onzegbaar’ is, omdat de Zegging een surplus is ten opzichte van hetgeen er wordt gezegd.<sup>127</sup> Bij het onderscheid tussen het Gezegde en de Zegging krijgt de laatste het primaat. Onze toewijding aan de Ander vangt aan bij Zegging, en niet bij het Gezegde, die er desalniettemin onlosmakelijk mee samenhangt. Ik zal dit preciseren.

## **§ 2.4 Vertalen en Verraden**

In AZ articuleert Levinas zijn gedachten dankzij de dubbele betekenislaag: het ontologisch Gezegde, en de ethische Zegging die daaraan voorafgaat.<sup>128</sup> Het frappante hiervan is dat Levinas het primaat legt bij de ethische Zegging, maar geforceerd wordt om dit binnen het domein van het ontologisch Gezegde te doen. De Zegging is voorbestemd om beschreven te worden in het Gezegde.<sup>129</sup> Om de Zegging (de oproep van de Ander) hoorbaar te maken, moet men namelijk spreken of schrijven over de Zegging.<sup>130</sup>

Echter, zodra men begint te spreken/schrijven, wordt de Zegging ondergeschikt gemaakt aan het Gezegde en raakt de Zegging zelf verstrikt in de gewelddadige ontologische categorieën van de taal.<sup>131</sup> De Zegging leent zichzelf aan het Gezegde en laat zich erdoor reduceren. De Zegging moet noodzakelijkerwijze worden uitgedrukt met behulp van een thematische of

---

<sup>125</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 110.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 34, 35, 281-282, 79.

<sup>127</sup> Keij, *Levinas*, 219.

<sup>128</sup> Critchley, *Problem*, 76.

<sup>129</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 63, 79.

<sup>130</sup> Critchley, *Problem*, 73, 76.

<sup>131</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 21.

conceptuele inhoud, maar wordt hierdoor vertaald en gestold in het Gezegde, dat de Zegging als zodanig zelf verraadt!<sup>132</sup>

Alhoewel de Zegging voorafgaat aan het Gezegde en onmogelijk met het Gezegde samenvalt, is deze herleiding onontkoombaar.<sup>133</sup> Het taalmisbruik is een noodzakelijk verraad, “de prijs die op de manifestatie staat”.<sup>134</sup> Het is de (filosofische) onvermijdelijkheid van het thematiseren van taal. Dit wordt door Levinas dan ook erkend als een methodologisch probleem voor zijn eigen filosofie.<sup>135</sup> Levinas beseft zich al te goed dat wanneer hij de ethische Zegging probeert te beschrijven zijn filosofie onontkoombaar een ontologisch Gezegde wordt en zijn eigen voornemen, om het ‘Andere’ van het Zijn te denken, weerlegd wordt. Op deze manier zorgt dit taalspel voor een contradictie in Levinas’ eigen werk.<sup>136</sup> Het is de reden dat het Goddelijke *Anders-dan-Zijn* alleen op een ambivalente manier gearticuleerd kan worden, namelijk via een omweg.<sup>137</sup>

Met de omweg wil Levinas een *anders spreken* leren verstaan, door wat hij het *vertalen en verraden* noemt.<sup>138</sup> In de ontmoeting laat de Ander iets achter dat geïnterpreteerd en vertaald wordt. Wat echter blijkt is dat niet alles in taal kan worden omgezet: “het Gezegde wordt de Zegging, door deze in zich op te nemen, nog niet de baas”.<sup>139</sup> De ethische Zegging kan niet zomaar het zwijgen worden opgelegd.<sup>140</sup> Er is namelijk een soort exces, iets dat overblijft, een ‘ethisch residu’ van de taal, het ‘surplus’ van de Zegging over het Gezegde.<sup>141</sup> Het gaat hier om een ‘surplus’ dat het bewustzijn en diens betekenisgeving steeds overschrijdt en er

---

<sup>132</sup> Critchley, *Problem*, 73.

<sup>133</sup> Peperzak, *To the Other*, 29.

<sup>134</sup> Critchley, *Problem*, 73. Zie ook Levinas, *Anders dan Zijn*, 21.

<sup>135</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 22.

<sup>136</sup> Critchley, *Problem*, 76.

<sup>137</sup> Critchley, *Problem*, 73.

<sup>138</sup> Levinas gebruikt het Franse reflexivum *se trahir* dat zowel ‘zich verraden’ als ‘verraden worden’ betekent. Een reflexivum is een ander woord voor een wederkerend voornaamwoord, waarbij het voornaamwoord terugverwijst naar het onderwerp van dezelfde zin. Levinas, *Anders dan Zijn*, 271.

<sup>139</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 281.

<sup>140</sup> Critchley, *Problem*, 77. Levinas, *Anders dan Zijn*, 77.

<sup>141</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 155, 162.

bovendien constituerend aan is. Het ‘surplus’ van de Zegging dat voorafgaat aan het ontologisch Gezegde en erboven uitstijgt, is verwant aan een ‘spoor’.<sup>142</sup>

Het ‘spoor’ kan begrepen worden als een ‘afwezigheid’ die nooit aanwezig is geweest, of een ‘aanwezigheid’ van hetgeen al voorbijgegaan is. In het voorbijgaan heeft God<sup>143</sup> een ‘spoor’ achtergelaten in het aangezicht van de naaste en is het subject getuige van de Oneindigheid.<sup>144</sup> Dit spoor is een affectief affect dat voorafgaat aan taalsystemen en concepten, een ‘surplus’ dat gegeven-en-niet-gegeven is en dat nooit in de herinnering aanwezig kan worden gemaakt. In het volgende hoofdstuk zal het spoor in verband worden gebracht met verwante noties (e.g. trauma). Voor nu is het echter alleen van belang te weten dat Levinas met het ‘spoor’ de *inbreuk* wil laten zien die de ethische Zegging op het ontologisch Gezegde maakt. Het spoor zorgt ervoor dat er altijd méér gezegd wordt dan hetgeen er wordt verteld, of dat er altijd méér gezegd wordt dan er staat.<sup>145</sup>

Welnu, om deze onderbreking van de Zegging te laten zien, dient het geweld van het verraad ongedaan gemaakt te worden. Het is hierbij noodzakelijk dat Levinas’ discours in AZ – dat een onderbreking tot stand brengt – onderbroken wordt.<sup>146</sup> Om dit te bewerkstelligen, probeert Levinas het Gezegde ‘on gezegd’ te maken.<sup>147</sup> Door het ‘on gezegd’ maken van het Gezegde worden filosofische proposities teruggeroepen met de bedoeling het surplus van de Zegging bloot te leggen als het ‘Andere’ van het ontologisch Gezegde. Met andere woorden, Levinas wil het Gezegde, dat gezegd wordt en daarmee de Zegging verraadt, herroepen

---

<sup>142</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 147.

<sup>143</sup> Voor de overzichtelijkheid: God kan hier begrepen worden als het Anders-dan-Zijn. Hutchens, *Levinas*, 118. Bovendien verwijst God bij Levinas naar Plato’s idee van het Goede/de Hoogte/de Ander/de Oneindigheid.

<sup>144</sup> Emmanuel Levinas, *Tussen ons: Essays over het denken-aan-de-ander*, vertaald door Ab Kalshoven. (Baarn: Ambo, 1994), 82.

<sup>145</sup> Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 20. Overigens: zoals we zo zullen zien vertegenwoordigt de ‘inbreuk’ op een ander niveau de onderbreking van het *Andere-in-het-Zelfde* die door de Ander tot verantwoordelijkheid opgeroepen wordt.

<sup>146</sup> D.H. Brody, “The logic of Ethical Ambiguity in ‘Otherwise than Being or Beyond Essence’,” *Research in Phenomenology* 25 (1995): 184.

<sup>147</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 255.

zodat het ‘surplus’ van de ethische Zegging, ook al is dit misschien voor even, vanuit de tekst zelf naar de voorgrond treedt.<sup>148</sup>

Dit is de heimelijke ontknoping achter het filosofisch taalspel in AZ: Levinas probeert binnen de grenzen van de taal de ethische Zegging tot leven te wekken. Hiervoor dient de Zegging gezegd te worden, maar tegelijkertijd ‘on-gezegd’ te worden, dat wil zeggen ‘ont-zeggen’ (*dé-dire*) om het surplus van de Zegging te onttrekken aan de structuren die voor de ontologie zo typerend zijn.<sup>149</sup> Levinas beroept zich hiervoor op het Griekse scepticisme, een stroming uit de oudheid die zelf-weerlegend is. Dankzij de herroeping van het Gezegde kan de Zegging beschermd worden tegen ontificatie en zal de ethiek niet tot ontologie worden gemaakt.

Volgens Levinas is elke thematisering een sofisme, richtend op het Niet-Zijn of het Zijn, en daarmee een vorm van verraad. Het is volgens hem de opdracht van de filosofie om dit verraad, telkens opnieuw, zichtbaar te maken. Het verraden van het verraad, het ongedaan maken van het Gezegde (als gezegd) is cruciaal om de ethische Zegging eer aan te doen. Immers, indien het Gezegde niet zou worden teruggefloten, zouden we ons alsnog begeven in het domein van de ontologie of het Zijn. De oproep van de Ander, vanuit het Anders-dan-Zijn, zou dan onmogelijk kunnen resoneren.

Al met al wil Levinas het ‘onzegbare’ ter sprake brengen, zodat men met een ontworteld denken meer ontvankelijk voor de Ander raakt. Doorheen AZ wordt de Zegging dan ook gecombineerd met het hyperbolische ethisch taalgebruik van onder andere de beschuldiging-bezetenheid-achtervolging-gijzelaarschap-trauma dat Levinas heeft ontwikkeld om het surplus<sup>150</sup> steeds dwingender uit de tekst te extraheren. Al schrijvend probeert Levinas met een bijna ritmisch proza, dat op momenten hypnotiserend kan zijn, de dimensie van het Anders-dan-Zijn te laten

---

<sup>148</sup> Ibid., 23. Eigen nadruk.

<sup>149</sup> Bijvoorbeeld iets voorstellen/re-presenteren/conceptualiseren/thematiseren/aanwezig-stellen.

<sup>150</sup> Het surplus komt op meerdere niveaus terug: e.g. bij de Zegging/Ander/verantwoordelijkheid.



doorklinken, waarbij het raadselachtige boek zelf functioneert als ‘denkoefening’ en uitvoering van deze aspiratie.<sup>151</sup>

### **3. De Substitutie in *Anders dan zijn***

We weten nu dat Levinas het primaat legt bij de ethische Zegging, die voorafgaat aan het ontologische Gezegde. Het zal de lezer niet ontgaan zijn dat ik inhoudelijk nog niet veel over de Zegging verteld heb. Voordat ik dit doe is een inleidende opmerking hier op zijn plaats. Het blijkt namelijk een behoorlijke uitdaging te zijn om de Zegging te beschrijven. Dit komt doordat *elke beschrijving* die eraan gegeven wordt onvermijdelijk zal worden gefossiliseerd binnen een talig systeem (zoals nu hier), terwijl juist *alles* eraan gelegen is om eraan vooraf te gaan.

In de poging om de Zegging te beschrijven, krijg ook ik dus indirect te maken met een soort verraad. In de opmars van deze paragraaf moet ik de lezer dus waarschuwen; ondanks het feit dat de woorden me geheid tekort zullen schieten, zal ik proberen de ethische Zegging te verwoorden, zodat de oorspronkelijke betekenis (van de betekenis)<sup>152</sup> ontketend kan worden uit de gedachteconstructies die de tekst mogelijk hebben gemaakt. Bovendien zal vanuit het tekstcorpus van AZ onderzocht worden hoe Levinas subjectiviteit herdefinieert, wat de implicaties hiervan zijn voor de scheiding in AZ en in hoeverre dit een ontwikkeling is ten opzichte van TO.

#### **§ 3.1 De Substitutie – de Teruggang**

Om het onderzoeksveld af te bakenen is het bevorderlijk om te onthouden dat AZ een bezinning is op de ethische subjectiviteit. De vraag die Levinas in dit tweede hoofdstuk op de achtergrond stelt, gaat dan ook over de conditie van de ethische subjectiviteit die door de Ander van zijn/haar/hen à propos kan worden gebracht.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 11, 263, 274.

<sup>152</sup> Het ‘betekenen-van-het-betekenen’ of de ‘oorsprong-vóór-de-oorsprong’.

<sup>153</sup> In AZ kan de term ‘subject’ eigenlijk beter niet gebruikt worden aangezien er een ethische subjectiviteit is die voorafgaat aan het subject. Levinas is hier echter niet consistent in. Om toch het onderscheid tussen twee mensen te duiden zal ik ook waar het nodig is de term ‘subject’ gebruiken.

Hoe komt het dat het zelf door de Ander ter discussie gesteld kan worden? En is de ethische ervaring<sup>154</sup> wel mogelijk voor een subject wiens innerlijkheid aanvankelijk (voor de inbreuk) zelfgevormd is? In AZ denkt Levinas dat er op een radicaal andere manier over de Ander (met betrekking tot het zelf) moet worden nagedacht! Levinas wil de Ander denken, zonder dat daar éérs een op-zichzelf-betrokken subject aan te pas komt. Hij wil een Exodus-beweging maken, waarbij men niet bij zichzelf begint en daar ook niet zal terugkeren.

Laten we langzaam afdalen naar de Zegging als het Anders-dan-Zijn: hoe ziet deze dimensie eruit? De Zegging, zo was al geconstateerd, gaat vooraf aan het Gezegde en is een blootstelling aan de Ander waarvan het menselijk bestaan is doordrenkt. De Zegging is pre-ontologisch, dat wil zeggen het vindt plaats ‘buiten het Zijn’, voorafgaand aan ruimte en tijd, en voorafgaand aan het bewustzijn, de representatie, of de voorstelling die van de werkelijkheid gemaakt wordt. We kunnen dus niet vragen naar het *waar* of *wanneer* van deze voor-oorspronkelijke dimensie; dit kunnen we niet weten.<sup>155</sup> Wat we wél weten, zoals uitgelegd, is dat het per gratie van de Zegging is, dat het Gezegde (e.g. het bewustzijn) ontstaat.<sup>156</sup>

In AZ wordt deze Zegging uitgediept aan de hand van het hoofdstuk: *De Substitutie* of zoals er ook naar verwezen wordt: *De plaatsvervangings* of soms: *Plaatbekleding*, wellicht de meest weerbarstige tekst die ooit van Levinas’ hand verschenen is.<sup>157</sup> Het hoofdstuk, waar alle anderen hoofdstukken uit AZ omheen geschreven zijn, vergt veel van de lezer, die alle kanten op gestuurd wordt en geen ankerpunt vindt om zich aan vast te houden tijdens het lezen. De Substitutie is

---

<sup>154</sup> Ervaring’ is hier een dubbelzinnig woord, aangezien de Ander zich in AZ niet toont aan een ‘ervarend’ subject. De ervaring *is* er al, nog voordat de mens dit goed en wel beseft.

<sup>155</sup> Zouden we dit wel vragen, stuiten we op een epistemologische descriptieve manier van denken, alsof het subject altijd al op een bepaalde manier gevormd is. Wat in zo’n beschrijving echter ontbreekt, is onderzoek naar het *mechanisme* van deze vorming van de ethische subjectiviteit, hetgeen Levinas juist probeert te adresseren. Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), 85-86.

<sup>156</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 185.

<sup>157</sup> Er zijn verschillende versies van tekst *De Substitutie*. In deze scriptie heb ik gebruikgemaakt van *De Plaatsvervangings*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. Theo de Boer (1977) en het vierde hoofdstuk: *De Substitutie*, uit *Anders dan Zijn*, vertaald door Ab Kalshoven (1991).

associatief, paradoxaal, en verre van lineair geschreven.<sup>158</sup> Ik moet hier de lezer dus gelijk beschermen tegen hoge verwachtingen: Levinas' methode berust niet op de logica van het denken en een opeenvolging van argumenten zal ik dus niet kunnen geven. Wat ik wel zal beschrijven is hoe het hoofdstuk *de Substitutie* in het teken staat van de ethische betrekking tot de Ander, die 'ouder' is dan de betrekking van het zelf tot zichzelf (als denkend bewustzijn en/of redelijke rationale orde)<sup>159</sup> en hoe Levinas hiermee het solipsisme van het toneel afveegt. Bovendien zal ik met de gelijknamige notie beschrijven hoe *de substitutie*, zo stel ik hier voorlopig vast, betekent dat het lot van de Ander het mijne geworden is.<sup>160</sup> Dit raadsel wordt extra interessant wanneer Levinas schrijft: "de substitutie bevrijdt het subject van de benauwenis, dat wil zeggen: van het aan zichzelf vastgeketend zijn."<sup>161</sup> De vraag is: hoe wordt dit gerealiseerd en wat is de betekenis hiervan?

#### De Substitutie en de passiviteit

Laat ik beginnen bij het begin van het hoofdstuk, waar Levinas schrijft over zijn streven om een "subjectiviteit weer te geven als niet reduceerbaar tot bewustzijn en thematisering".<sup>162</sup> De spil waar alles om draait is om een ethische subjectiviteit te denken die niet tot het bewustzijn kan worden herleid. In het bijzonder ageert Levinas hiermee tegen Husserl en Hegel, die de subjectiviteit hebben gefundeerd in het bewustzijn of het zelfbezit waardoor de Ander altijd bij het zelf terugkeert (en begint) en daardoor achtergesteld of zelfs helemaal vergeten worden is! Zoals we in het eerste hoofdstuk hebben gezien, is voor Levinas de 'terugkeer naar

---

<sup>158</sup> Een paradox is niet hetzelfde als een contradictie: een paradox weerhoudt de onherleidbaarheid van de tegenstelling en zorgt ervoor dat de term van zichzelf beroofd wordt, terwijl de contradictie de tendens heeft om een beweging te maken richting (of ten opzichte van) 'identiteit'.

<sup>159</sup> Thomas Carl Wall, *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*, ingeleid door William Flesch. (New York: State University Press, 1999), 32, 36.

<sup>160</sup> Voor het onderscheid tussen het hoofdstuk en de notie zal ik alleen bij het hoofdstuk een hoofdletter gebruiken. Daarnaast, ondanks het feit dat er veel overlap is, zal ik me voornamelijk concentreren op het vierde hoofdstuk: *de Substitutie*.

<sup>161</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 180.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 147.

zichzelf' altijd een vorm van geweld. Wanneer de Ander gedacht wordt vanuit het zelf, zal de alteriteit van de Ander hoe dan ook geschonden worden.<sup>163</sup>

Behalve de filosofieën van de totaliteit, moet in AZ ook Spinoza het ontgelden. In AZ stelt Levinas opnieuw een nieuwe ontologie voor en ontleent hij hiervoor veel aan Spinoza, die het bestaan (mensen, dieren, planten enzovoort.) karakteriseert aan de hand van de *conatus essendi* (zijnsverlangen); de inspanning om te volharden in het Zijn en van het voortbestaan zeker te zijn. Die zijnsdrang mag er dan wel zijn, Levinas zal deze Zijnstoestand, het *Esse als inter-esse*, ontcrachten ten gunste van het blootstelling-aan-de-Ander, de *des-interesse* voor het zelf.<sup>164</sup> In AZ wil Levinas een dieptedimensie van de subjectiviteit naar voren brengen. Met *de substitutie* zal hij daarom trachten vóór het reflecterende bewustzijn te gaan.

Gemakkelijk is dit natuurlijk niet. Immers, op soortgelijke wijze als waarop Levinas zich afvroeg hoe de 'Zegging' tot uitdrukking kon komen binnen het domein van het 'Gezegde', vraagt hij zich nu af: "[h]oe is in het bewustzijn een lijden mogelijk ofwel een Passie, waarvan de actieve bron niet – en op generlei wijze – binnen het bewustzijn valt?"<sup>165</sup> Met andere woorden, hoe een passiviteit te duiden die voorafgaat aan de 'activiteit' van het intentionele bewustzijn (een passiviteit die bovendien de mogelijksvoorwaarde van dit bewustzijn is)? Volgens Levinas is dit alleen mogelijk wanneer subjectiviteit op een alternatieve manier benaderd wordt en dus *niet* in termen van intentionaliteit.<sup>166</sup>

Bij dit vraagstuk zijn er een paar noties die onmisbaar zijn: de substitutie en de passiviteit (1), de oproep (2) de teruggang (3) de lichamelijke (4) en de verantwoordelijkheid (5). Laat ik als eerste iets vertellen over de substitutie en de passiviteit. Immers, de ethische Zegging wordt verbonden aan de passiviteit, die ten grondslag ligt aan de substitutie voor de Ander, oftewel de substitutie is alleen

---

<sup>163</sup> Zie 1.1

<sup>164</sup> Levinas, *Ethisch en Oneindig*, 79. Zie ook Riessen, *Van zichzelf bevrijd*, 128, 157.

Levinas, *Anders dan Zijn*, 18, 82, 170.

<sup>165</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 150.

<sup>166</sup> Voor de notie van intentionaliteit zie 1.2.

mogelijk dankzij de radicale passiviteit van de subjectiviteit.<sup>167</sup> Het is een “ommekeer van het bewustzijn”, een passiviteit die verschilt van de intentionaliteit.<sup>168</sup> Hoe moet dit begrepen worden?

Om een beginnetje te maken, is het merkwaardig dat de notie van passiviteit in de westerse filosofie vaak onbelicht gebleven is en dat wanneer er wél over werd nagedacht ‘passiviteit’ niet zelden in de mal van de ‘activiteit’ gegoten werd. De verklaring hiervoor is de verleidelijke paradox van passiviteit. Passiviteit bestaat namelijk uit meerdere lagen en facetten en kan niet zomaar gethematiseerd worden.<sup>169</sup> Elke thematisering zorgt er namelijk voor dat ‘passiviteit’ weer in de ‘activiteit’ van het intentioneel bewustzijn geplaatst wordt, terwijl het hier juist aan voorafgaat (zoals de Zegging voorafgaat aan het Gezegde). Passiviteit ‘denken’ is in zekere zin dus onmogelijk, aangezien de ‘activiteit’ van het denken de ‘passiviteit’ als zodanig ongedaan maakt. Dit is dan ook wat het conceptualiseren ervan zo moeilijk maakt: wie thematiseert, is haar al kwijt, is al buiten de absolute passiviteit geraakt.<sup>170</sup> Voor zover het ‘denken’ een activiteit is, bevindt men zich dus altijd in drijfzand wanneer men denkt, spreekt of schrijft over passiviteit.

Toch is het ontzettend belangrijk dat we hierbij stilstaan, de radicale passiviteit van de subjectiviteit waar Levinas over spreekt, resulteert namelijk in de substitutie voor de Ander. We zouden kunnen zeggen dat dankzij de passiviteit, de substitutie voor de Ander geschiedt, nog vóórdat het denken erdoor is geraakt. Bij de substitutie maakt het zelf zichzelf dus niet een voorstelling van de Ander, alsof het door middel van een (empathische) act de belevingswereld van de Ander begrijpelijk zou proberen te maken. Integendeel, substitutie is een non-interventie waarbij men ondanks zichzelf altijd al uit-de-plaats-gedreven is en zich op de ‘plaats’ van de Ander gesteld vindt.

---

<sup>167</sup> Peperzak, *To the Other*, 29.

<sup>168</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 149.

<sup>169</sup> Bettina Bergo, “Radical Passivity in Levinas and Merleau-Ponty (Lectures 1954).” In *Radical Passivity, rethinking ethical agency in Levinas*, redactie Benda Hofmeyer (Heidelberg: Springer, 2009), 31.

<sup>170</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 176.

Om dit wat concreter te maken; stel je eens voor dat je een grote, schilderachtige schemerige kamer inloopt waarin wat meubels zijn opgeslagen. Zodra je de kamer inloopt heb je een bepaald gevoel ten opzichte van de omgeving, vooral als je ervan uitgaat dat je alleen ben. Maar als je dan *opeens* uit een ooghoek opmerkt dat in de hoek van de kamer een mens in een leunstoel ligt te slapen, transformeren de ruimte en jouw gevoel onmiddellijk tot iets geheel anders! Plotseling verhoud je je tot iemand die er eerst niet was.<sup>171</sup> Met deze situatie in ons achterhoofd kunnen we ons vast wel de schrik voorstellen wanneer we ontdekken dat er nog iemand anders aanwezig was. Hoewel het in AZ niet noodzakelijk is dat de ontmoeting met de Ander in een concrete werkelijkheid plaatsvindt, is dit voorbeeld wel typerend voor het shockeffect dat met de Ander gepaard gaat. Het gaat om de *schok* van het bewustzijn, die voorafgaat aan het *bewustzijn* van de schok.<sup>172</sup> Voorafgaand aan het bewustzijn is er *passiviteit* waardoor men opgeroepen wordt om te verschijnen, zonder zich op het denken te kunnen beroepen.<sup>173</sup> Laten we even kijken naar die oproep.

### De oproep

In AZ wordt de oproep ook wel ‘traumatisch’ genoemd. Levinas wil hiermee aangeven dat de mens getroffen wordt nog vóórdat deze zich een beeld kan vormen van wat er op hem/haar/hen afkomt, men wordt getroffen *ondanks zichzelf*.<sup>174</sup> De oproep dringt zich aan ons op, maar kan nergens een begripsmatige conceptuele betekenis krijgen en ook achteraf kan het onmogelijk door het bewustzijn worden ingehaald. “Het subject wordt aangedaan zonder dat de bron van de aandoening zich weer tot thema van weer-tegenwoordigstelling laat maken.”<sup>175</sup> Men ondergaat een inbreuk die men niet kan begrijpen en niet kan plaatsen. Door het trauma is er iets ‘vreemds’ dat in het hart van de subjectiviteit achterblijft en waartoe het zich

---

<sup>171</sup> Keij, 210-211.

<sup>172</sup> Boer, Hemel, 37.

<sup>173</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 185.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 148.

niet kan verhouden. Het trauma overvalt de mens en zorgt ervoor dat de continuïteit van het bewustzijn verstoord raakt.<sup>176</sup>

Het gaat hier om een oproep die voor het bewustzijn nog geen betekenis heeft, omdat het bewustzijn zelf te laat is; er gebeurde iets ingrijpends, maar het subject was niet geheel aanwezig bij zichzelf en *uit-fase-geraakt*. Er is dan ook geen tijd in het heden om van deze oproep kennis te nemen. Het trauma behoort tot een onheuglijk verleden dat (met betrekking tot de ‘ervaring’) nooit heden geweest is.<sup>177</sup> Het trauma laat zich niet samenbrengen of synchroniseren in een op tijd gebaseerd bewustzijn of in de herinnering, maar is diachronisch d.w.z. vindt plaats buiten de tijd.<sup>178</sup> We hebben het hier over de pre-ontologische *voorgeschiedenis van ethische subjectiviteit*.

In deze pre-ontologische dimensie wordt de voorgeschiedenis van de subjectiviteit geconstitueerd door een passiviteit die voorafgaat aan de mogelijkheid van het eigen handelen. Dit wil zeggen dat het ‘zelf’ onmogelijk zijn eigen oorsprong kan zijn. Op an-archische<sup>179</sup> wijze wordt de subjectiviteit door de oproep van de Ander bepaald, zonder dat men hier een keuze in heeft gemaakt. Men wordt opgeroepen om te reageren op de Ander die hem/haar/hen *gegijzeld houdt*. De oproep van de Ander kan het zelf meedogenloos ‘achtervolgen’ en ‘gijzelen’,

---

<sup>176</sup> Astrid Thoné, “*Van Passiviteit naar Passie: eros en lichamelijke in het werk van Emmanuel Levinas*” (PhD diss., Radboud Universiteit Nijmegen, 1999), 29-30.

<sup>177</sup> Voor de verdere uitwerking van de notie van het ‘trauma’ verwijst Levinas in AZ naar de oer-impressie (proto-impressie) bij Husserl. Dit is het *kentheoretische* niveau in AZ. Heel beknopt: de oer-impressie gaat over als oorsprong van het bewustzijn als een bepaalde voor-bewuste gevoeligheid, een ‘levend-heden’ of ‘nu-punt’. Voor Husserl ligt de oer-impressie binnen de horizon van het herstel, terwijl voor Levinas, zoals het trauma, de oer-indruk buiten het levende-heden ligt en het onmogelijk kan worden teruggehaald. Levinas plaatst de oer-indruk buiten de intentionaliteit (en dus ook buiten de tijd). Het is voor hem een ‘aanwezige-afwezigheid’ die hij beschrijft door middel van het ‘spoor’, zoals we dat in hoofdstuk 2 even kort hebben gezien. Daarnaast (m.b.t. het trauma), verwijst Levinas ook naar de psychoanalyse, ook al geeft hij hier een geheel eigen invulling aan. Levinas, *Anders dan Zijn*, 58-63.

<sup>178</sup> Cathrine Bjørnholt Michaelsen, “Tracing a Traumatic Temporality,” *Levinas Studies* 10 (2015): 48-49.

<sup>179</sup> An-archisch is Grieks voor ‘zonder begin’ (en dus ook zonder eind), het is een term die verwijst naar iets zonder eerste oorzaak, een bestaan zonder begin. Voor Levinas verwijst het an-archische naar de ontwrichting van de orde van het zelf, een ontwrichting zonder dat hier een nieuwe orde voor in de plaats komt.

waarbij degene die door de Ander gegijzeld wordt beantwoordt aan de oproep nog vóórdat het besluit om dit te doen.

De traumatiserende oproep van de Ander wordt beantwoordt met “*Kijk, hier heb je mij (Me voici)* instaannd voor alles en iedereen.”<sup>180</sup> of in het Hebreeuws, zoals de profeet van God getuigt met *Hineni: Zie mij*. De ethische subjectiviteit antwoordt aan de Ander ex nihilo, uit het niets, zelfs nog voordat het de Ander heeft gehoord, zelfs nog voordat het de Ander *als* Ander kan herkennen.<sup>181</sup> Het uitwendige, dat niet bevat kan worden, wordt mijn ‘innerlijke’ stem, die me uit mijn eigen mond beveelt.<sup>182</sup> Levinas beschrijft het antwoorden als een “passiviteit van het blootstaan dat niet tot vorm kan komen”, het antwoorden zonder besluit mijnerzijds.<sup>183</sup> Alvorens de Ander in het bewustzijn verschijnt wordt men al door de Ander in beslag genomen.<sup>184</sup>

Medemenselijkheid, zoals naastenliefde ontstaat dus niet op grond van een rationeel bewustzijn, maar vanuit een radicale passiviteit als een soort onderhuidse overgevoeligheid die inherent is aan het mens-zijn. De substitutie is een zich beschikbaar stellen voor de Ander, hetgeen geen denkende, maar ethische houding is. Het is een Goedheid ondanks zichzelf, die zijn eigen vrijgevigheid nog niet eens aanvaard heeft, een zich-beschikbaar-stellen dat lijden is.<sup>185</sup>

### De teruggang

Een van de belangrijkste passages in *de Substitutie* schijnt de passage over de teruggang te zijn, vandaar dat ik nu deze passage zal beschouwen.<sup>186</sup> Allereerst is het belangrijk om te kijken naar de oorspronkelijke Franse betekenis van *de teruggang*, namelijk *réurrence*, een term die meer dan de Nederlandse vertaling een ‘herhaling’ impliceert. Met de teruggang krijgen we te maken met een beweging die steeds terugkeert en die gemaakt wordt om beneden de

---

<sup>180</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 166.

<sup>181</sup> Wall, *Radical Passivity*, 46.

<sup>182</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 210.

<sup>183</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>186</sup> Critchley, *Problem*, 82.



fenomenologische subject-object-relatie te raken, een beweging die afdaalt naar de “oorsprong van de oorsprong”.<sup>187</sup>

Met de teruggang wordt een beweging gemaakt van het bewustzijn naar datgene dat eraan voorafgaat. De passage wordt dan ook gekoppeld aan de vooroorspronkelijke Zegging.<sup>188</sup> De teruggang kan begrepen worden als een beweging terug-uit, van het zelf van de reflectie (aangeduid als *Moi*), naar de diepere pre-ontologische laag van de ‘Zelfheid’, die ook wel het ‘Zich’ of het ‘absolute zelf’ wordt genoemd (aangeduid als *soi*). Deze Zelfheid verwijst naar de mens die in staat van beschuldiging is gesteld en daardoor door het welbevinden van de Ander bewogen wordt.<sup>189</sup>

Aangezien deze beschuldiging in AZ nog voorafgaat aan het zelf<sup>190</sup>, is het onontbeerlijk dat de subjectiviteit – die in TO nog een innerlijkheid was – in AZ opnieuw moet worden uitgedacht. Waar Levinas in TO gebruikmaakt van het onderscheid tussen het ‘zelf’ en de ‘Ander’ en de Ander zich openbaart *voor* het zelf in gescheidenheid, eerst in het genieten/wonen en dan in het gesprek, wordt deze betrekking in AZ opnieuw gedefinieerd. In AZ verwerpt Levinas elk dichotomisch ontologisch onderscheid tussen de ‘Ander’ en het ‘zelf’. In AZ is de Ander niet meer een realiteit die oneindig ver van de mijne verwijderd is, maar een enigma van de Ander *in* het zelf, ofwel het *Andere-in-het-Zelfde*.

Met de teruggang tracht Levinas duidelijk te maken hoe er een beweging van inkeer gemaakt wordt, een “zelfinkeer, die zelf niet het voorrecht heeft de akt van inkeren te zijn”.<sup>191</sup> Levinas beschrijft hier een beweging die geen zelfreflectie is.<sup>192</sup> De teruggang is namelijk een contractie, een lichamelijke samentrekking naar binnen toe, waarin men op het lichaam teruggeworpen wordt zonder de mogelijkheid om zichzelf daarin te identificeren. Het is een “incarnatie van het

---

<sup>187</sup> Boer, *Tussen filosofie*, 104.

<sup>188</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 160.

<sup>189</sup> Boer, *Tussen filosofie*, 75.

<sup>190</sup> Het zelf is synoniem voor het Zelfde/Zijn/ontologie/totaliteit/bewustzijn/ego/ik.

<sup>191</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 160.

<sup>192</sup> Renée van Riessen, *Erotiek en dood* (Kampen: Kok Agora, 1991), 221.

subject – van vóór enige reflectie”.<sup>193</sup> Een kanttekening is hier op zijn plaats, er is in de teruggang namelijk niet éérst een identiteit/zelf tot stand gekomen, die vervolgens in vervreemding verloren zou gaan – en waarbij er in de tussentijd de mogelijkheid zou bestaan om naar zichzelf terug te keren, zo’n identificerende terugkeer zou immers weer een totaliteitsbeweging impliceren – de teruggang is een beweging van inkeer waarbij men teruggeworpen wordt tot vóór het vertrekpunt, tot vóór het bewustzijn en tot vóór het ontologisch gescheiden individu.<sup>194</sup>

De teruggang is belangrijk omdat die resulteert in een samentrekking waardoor het zelf uit elkaar springt of splijt, waardoor er een breuk is van de identiteit. In radicale passiviteit wordt de identiteit van het zelf door de Ander opengebroken, “tot splijtens toe” opdat subjectiviteit als het ethische *Andere-in-het-Zelfde* bestaat.<sup>195</sup> Met subjectiviteit als het Andere-in-het-Zelfde tracht Levinas iets te beschrijven dat binnen de grenzen van de identiteit niet te houden is.<sup>196</sup> *In het ondergáán van de gevoeligheid die haar vermogen tot ondergaan te boven gaat, in de pijn en kwetsbaarheid, voel ik het andere in mij, in het hart van mijn eigenlijke identificatie.*<sup>197</sup> Wat Levinas hiermee wil aangeven is dat de ‘identiteit’ van het zelf bestaat uit de ‘alteriteit’ van de Ander. Of andersom: dat de alteriteit van de Ander behoort tot de structuur van de subjectiviteit. Hij laat zien dat de mens *ongelijk-is-aan-zichzelf*, wat ook wil zeggen: *in asymmetrie met zichzelf*. Daarom schrijft Levinas dat het zelf verontrust wordt door de Ander.<sup>198</sup> Het zelf en de Ander kunnen niet met elkaar samen zijn, doch zijn dit (on)omkeerbaar. Het zelf en de Ander zijn (on)verenigbaar.

Door de Substitutie wordt de identiteit van het zelf op zijn kop gezet en keert Levinas het subject als het ware binnenstebuiten.<sup>199</sup> Het zelf is blootgesteld aan de

---

<sup>193</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 162.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 166, 168.

<sup>195</sup> *Ibid.*, 33, 153, 154, 157.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 180. Citaat gecondenseerd en lichtelijk aangepast.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 154, 157-159, 168.

<sup>199</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 167.

alteriteit van de Ander, maar dan wel inwendig: van binnenuit. De mens is ondanks zichzelf onderworpen aan de alteriteit van de Ander die van buiten opgelegd, zich ‘binnenin’ bevindt. Hier moeten we even een nuance aanbrenge. Dit is namelijk behoorlijk paradoxaal bij Levinas: buiten is binnen, binnen is buiten, waarbij dit overigens niet in geometrische ruimtelijke termen, maar vanuit intermenselijke relaties, moet worden opgevat.<sup>200</sup> De Zelfheid is “in zichzelf ook al buiten zichzelf”<sup>201</sup> schrijft Levinas, een enigszins tegenstrijdige en onhandige formulering waarmee hij wil aangeven dat de ontmoeting van ‘buitenaf’ opgelegd, in de ongenaakbare afgelegene diepte *ondergaan* wordt.<sup>202</sup>

Het gaat hier om een passiviteit die niet in een act kan worden omgezet. ‘Passiviteit’ staat dus niet tegenover de ‘activiteit’ van het denken, maar is een hyperbolische *passiviteit die passiever is dan enige passiviteit*.<sup>203</sup> Het gaat hier om een passiviteit die passief is ten opzichte van zichzelf en daardoor alleen kan worden ondergaan, d.w.z. dat men ertoe moet ontwaken.<sup>204</sup> Daarom spreekt Levinas over het subject in de oorspronkelijke etymologische zin van het woord: ‘Sub-jectum’<sup>205</sup>, van het Latijnse ‘subiectum’ of het Griekse hypokeímenon (ὕποκειμενον), dat zoiets betekent als ‘ondergelegene aan’, of ‘dat wat onder ligt’. In Levinas’ terminologie is dit aan de Ander *onderworpen zijn*.

Levinas geeft verschillende voorbeelden om de ethische subjectiviteit te duiden, waarvan het meest pregnante voorbeeld wellicht de metafoer van het ‘moederschap’ is, waarbij het zwangere lichaam voor de Ander pijn lijdt.<sup>206</sup> Bij het moederschap wordt de Ander onder het hart gedragen en zien we hoe de Ander met het zelf, de moeder, verstrengeld is als Andere-*in*-het-Zelfde, zonder er absoluut mee geïdentificeerd te worden (de moeder is het kind niet) en zonder dat de Ander

---

<sup>200</sup> Boer, *Tussen filosofie*, 59.

<sup>201</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 152.

<sup>202</sup> Benda Hofmeyr, “Radical Passivity: Ethical Problem or Solution?” in *Radical Passivity, rethinking ethical agency in Levinas*, redactie Benda Hofmeyr (Heidelberg: Springer, 2009), 17.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 33, 177, 178.

<sup>204</sup> Wall, *Radical Passivity*, 1.

Adriaan Peperzak, “Emmanuel Levinas,” In *De vele gezichten van de fenomenologie*, Redactie Ciano Aydin (Kampen: uitgeverij Klement, 2007), 106-107.

<sup>205</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 169.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 121, 155.

tegenover het zelf staat (ook al is de moeder degene die het kind draagt).<sup>207</sup> Een ander voorbeeld is het ‘ouder-worden’, zonder hiermee te hebben ingestemd. Het ouder-worden is tekenend voor de passiviteit: het verstrijken van de tijd als iets dat de mens overkomt.<sup>208</sup> Het laatste voorbeeld is de ‘in-spiratie’, verwijzend naar de ademhaling die op en neer gaat, nooit vredig is en daarmee verwijst naar de aantrekking-en-afstoting van het Andere-*in*-het-Zelfde.<sup>209</sup>

### De lichamelijke

In AZ is de lichamelijke belangrijk: het Andere-*in*-het-Zelfde zorgt er namelijk voor dat ik in mijn diepste wezen aan de Ander ben verknoopt, nog voordat ik aan mijn eigen lichaam gebonden ben.<sup>210</sup> Het gaat hier om een voorbewuste gevoeligheid. Ongeacht of het bewustzijn gericht is op zelfbezit, maakt het lichaam dit ‘zelfbezit’ absoluut onmogelijk, doordat het voortdurend aan de Ander (in mij) *weggegeven wordt*. Het is het lichaam dat tekenend is voor de passiviteit, maar wel een passiviteit die het *geven* mogelijk maakt. Het is de intrige van het lichaam dat pijn lijdt door-de-Ander (lijden) of voor-de-Ander (de onvrijwillige zelfopoffering). Het is dankzij de lichamelijke dat de mens deelheeft aan het Anders-dan-Zijn.<sup>211</sup>

Het lichaam is radicaal blootgesteld aan de Ander zonder “achtergedachten”. Dankzij het lichaam voelen we, dwars door het denken heen, waar we aan toe zijn. Het lichamelijke bestaan is ontvankelijkheid, kwetsbaarheid, een openheid zonder terughoudendheid.<sup>212</sup> Dankzij het lichaam, *ons* lichaam, zijn wij vergroeid met de mensen om ons heen, of zij in de directe omgeving zijn of

---

<sup>207</sup> Ibid., 117, 119, 121, 153, 158.

<sup>208</sup> Ibid., 33, 83, 84, 158.

<sup>209</sup> Ibid., 167, 253, 256.

Voor mijzelf heb ik ook een interpretatie bedacht om de dieptedimensie van het Andere-*in*-het-Zelfde te duiden: iemand liefhebben die niet meer in je leven is. Een gevoel dat wel-en-niet-aanwezig-is, mijmerend, tegen de achtergrond van het denken waarvoor het ondraaglijk is. De inbreuk die ondergaan wordt en, naarmate het meer ‘verleden’ wordt, met elke gijzelneming minder krachtig wordt.

<sup>210</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 117.

<sup>211</sup> Riessen, *Van zichzelf bevrijd*, 158-159.

<sup>212</sup> Boer, Hemel, 15.

niet. Levinas spreekt ook over de ethische incarnatie, de Ander die *onderhuids* leeft, het vol-van-de-Ander zijn.<sup>213</sup> Zo kunnen we bijvoorbeeld in ons lichaam gevoelens ontdekken voor mensen aan wie we het liefst helemaal niet (meer) willen denken of kunnen we gevoelens ontdekken voor mensen die ons doen opleven. Het zijn gevoelens die zich kunnen vastzetten in ons lichaam en die zich soms onuitgenodigd kunnen aankondigen. In het blootgesteld zijn aan de Ander voltrekt zich een uitbreiding van deze gevoeligheid.<sup>214</sup>

### **§ 3.2 Uniciteit en Gescheidenheid**

#### Uniciteit en verantwoordelijkheid

Wat maakt ons dan precies uniek? Wat zorgt ervoor dat twee mensen, die in de Substitutie beiden een *Andere-in-het-Zelfde* zijn, in de dimensie van het Anders-dan-Zijn toch van elkaar onderscheiden blijven? Het antwoord hierop is dat het subject *uitverkozen* is tot verantwoordelijkheid. In *de Substitutie* wordt de ethische subjectiviteit tot verantwoordelijkheid voor de Ander opgeroepen.<sup>215</sup> De verantwoordelijkheid die het Andere-in-het-Zelfde voor de Ander draagt, verwijst naar de mens die van binnenuit gespleten is, geen kern heeft en zichzelf daarin voor de Ander gesubstitueerd ziet. Levinas heeft een primaire verantwoordelijkheid in het vizier die aan alles voorafgaat, die zich altijd al afspeelt tussen twee subjecten en die *altijd al* aanwezig was.<sup>216</sup>

Zoals bij de Zegging, gaat het eveneens om een ‘surplus’, het gaat om een verantwoordelijkheid die verder strekt dan de logos van het antwoord.<sup>217</sup> Het is een onbegrensde Oneindige verantwoordelijkheid die de mens schuldig maakt, zelf nog vòòr hij/zij/hen ook maar iets heeft gedaan, of hiervoor een keuze heeft gemaakt! In alle onschuld wordt men schuldig verklaard. Men kan deze schuld niet

---

<sup>213</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 83, 167

<sup>214</sup> Doorheen AZ wordt deze ethische gevoeligheid steeds radicaler beschreven: van de ‘gevoeligheid’ (hoofdstuk 2) naar de ‘Nabijheid’ (hoofdstuk 3) tot de ‘Substitutie’ (hoofdstuk 4).

<sup>215</sup> Ibid., 163.

<sup>216</sup> Peperzak, *Vele gezichten*, 107.

<sup>217</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 147, 150, 219.

kwijtschelden en er wordt altijd meer verwacht dan men ooit verwezenlijken kan.<sup>218</sup> Levinas hecht grote waarde aan de niet-wederkerigheid van de substitutie, waarbij we verantwoordelijk zijn voor iedereen, maar tegelijkertijd niet hetzelfde van anderen mogen verwachten.

De ethische subjectiviteit is dus uniek dankzij de oproep tot verantwoordelijkheid.<sup>219</sup> Levinas schrijft: “*Mijn substitutie. Zo doet de substitutie aan de naaste zich voor: als de mijne.*”<sup>220</sup> Het is namelijk in de substitutie dat ik – en niemand anders! – op onvervangbare wijze *opgeroepen wordt* om voor de Ander verantwoordelijk te zijn.<sup>221</sup> Het uitverkozen worden, of zoals Levinas het noemt: “de uniciteit van de geroepene”<sup>222</sup> geldt hier dus als individualiseringsprincipe. Er is niemand die mij zou kunnen vervangen, “[n]iemand kan zich substitueren aan mij, die mijzelf aan iedereen substitueer”, waarmee Levinas wil aangeven dat de oproep die de mens ontvangt niet-uitwisselbaar is.<sup>223</sup> Deze niet-uitwisselbaarheid bestaat juist hierin dat ik mijzelf aan-de-Ander substitueer.<sup>224</sup>

Levinas legt uit dat men onvervangbaar kan zijn en tegelijkertijd geen plaats kan hebben. “De verantwoordelijkheid voor een Ander is de plek waar de niet-plaats van de subjectiviteit zich laat situeren”.<sup>225</sup> Levinas noemt het ook wel een ‘on-plaats’, de plaats die de Ander bij voorbaat al in mij heeft opgeëist en *waar het uit-de-plaats-gedreven worden de substitutie aan de Ander is.*<sup>226</sup> Mijn betrekking tot de Ander is een ‘non-relatie’, een ‘niet-relatie’ die ik paradoxaal genoeg ben (en niet ben).<sup>227</sup> In het substitueren voor de Ander ontstaat een non-identiteit (of niet-identiteit) van het ik met zichzelf, het zelf wordt dan ook beschreven als een

---

<sup>218</sup> Ibid., 163.

<sup>219</sup> Ibid., 167, 207, 178, 289.

<sup>220</sup> Ibid., 182.

<sup>221</sup> Ibid., 155.

<sup>222</sup> Ibid., 289.

<sup>223</sup> Ibid., 182.

<sup>224</sup> Ibid., 170.

<sup>225</sup> Ibid., 27-28. Eigen nadruk.

<sup>226</sup> Ibid., 161-162.

<sup>227</sup> Wall, *Radical Passivity*, 34. Eigen nadruk.

‘uniciteit-zonder-identiteit.’<sup>228</sup> Het gaat hier over een ‘relatie-zonder-relatie’ die paradoxaal genoeg toch een ‘relatie’ is. Door de substitutie aan de Ander ontsnapt het zelf aan elke conceptuele relatie.<sup>229</sup>

Het onvermogen om in *mijn substitutie* voor anderen door anderen gesubstitueerd te worden, wordt door Levinas aangeduid als een *anonieme Ander* in mij. “Hij draagt zijn naam als van een ander geleende naam, als pseudoniem, als pro-nomen”.<sup>230</sup> Levinas wil ons laten zien dat de Zelfheid al verantwoordelijk is nog vóórdat het een eigen naam heeft. Er is hier dus niet een persoonlijk ‘zelf’ die verantwoordelijkheid neemt, alsof dit een keuze zou zijn. Integendeel, Levinas zinspeelt op de anonieme vreemdeling in mijzelf. Het is de passiviteit van het blootgesteld zijn aan de Ander in mij die als vreemdheid geldt en waartegen ik onmogelijk onverschillig kan zijn, waarop ik hoe dan ook zal antwoorden.

Paradoxaal genoeg is het echter als ‘alienus’, ‘outcast’ of ‘vreemdeling’ dat de mens *niet* van zichzelf vervreemd is.<sup>231</sup> Om dit te verhelderen: waar binnen de ontologie (Zijn) de betrekking tussen het zelf en de Ander slechts gearticuleerd kan worden als toe-eigening of als vervreemding, en beiden een terugkeer tot het zelf impliceren, staat dit in contrast met de ethisch-metafysische dimensie (Anders-dan-Zijn) waarbij Levinas spreekt over een *zelfverlies* die niet vervreemdend, maar juist *bevrijdend* is. We zullen zo kijken naar dit zelfverlies en deze zelfbevrijding; eerst nog even iets over de scheiding.

### De scheiding in AZ

Het is namelijk opmerkelijk dat er bij dit Andere-*in*-het-Zelfde nog wel steeds sprake is van een separatie of scheiding. Echter, de (dubbele) scheiding die Levinas in TO nog zo sterk benadrukte, wordt in AZ veel spaarzamer gebruikt, en bovendien in een heel ander paradigma! In tegenstelling tot de dubbele scheiding van het subject-in-wording én de Ander in TO, verschuift in AZ de gescheidenheid naar de

---

<sup>228</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 91. Zie ook Emmanuel Levinas, *Humanisme van de andere mens*, red. Adriaan Peperzak (Kampen: Kok Agora, 1990), 128-152.

<sup>229</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>230</sup> *Ibid.*, 155-156.

<sup>231</sup> *Ibid.*, 94, 164.

uniciteit van de oproep die tot de “substitutie in gescheidenheid, dat wil zeggen verantwoordelijkheid” leidt.<sup>232</sup> Het klinkt paradoxaal, een scheiding in de substitutie, maar wanneer we ons twee mensen inbeelden, gaat het hier over twee excentrische singulariteiten die allebei gedecentraliseerd zijn geraakt en niet tot elkaar gereduceerd kunnen worden: de Ander die zich op niet-reduceerbare wijze kath’auto uitdrukt en de ethische subjectiviteit van het Andere-in-het-Zelfde die tot een onvervangbare verantwoordelijkheid opgeroepen wordt. De Ander is nabij, maar nooit nabij genoeg; de naaste wordt mij nooit eigen. Het bijzondere hieraan is dat beiden om substitutie vragen, maar tegelijkertijd wederkerigheid verbieden.

Het is belangrijk om te benadrukken dat deze scheiding in AZ cruciaal is. Zonder enige vorm van separatie zou er geen verschil meer kunnen bestaan tussen de ethische subjectiviteit als het Andere-in-het-Zelfde (die wij in de substitutie allemaal zijn) en de transcendente Ander die ons gegijzeld houdt. Bijgevolg zou er geen onderscheid meer gemaakt kunnen worden tussen twee mensen en de uniciteit van de niet-te-herleiden-mens verloren gaan. Het is dus dankzij het opgeroepen worden dat Levinas er in AZ voor zorgt dat de scheiding haar intrede doet en dat de alteriteit van de Ander (te weten: het ‘Andere’ *in* het ‘Zelfde’) gewaarborgd blijft, niet in de immanentie van het zelf opgaat en niet in de asymmetrische relatie verdwijnt.<sup>233</sup> Eveneens is het dankzij deze gescheidenheid dat ook de uniciteit van het Andere-in-het-Zelfde standhoudt.

### Zelfverlies

We begonnen dit hoofdstuk met het raadsel over de substitutie, die het subject bevrijdt van het aan-zichzelf-vastgeketend-zijn en nu is de cirkel bijna rond. Het is namelijk dankzij de substitutie dat het reflectieve zelf (*Moi*) bevrijd raakt van diens tautologische naar-zichzelf-verwijzende identiteit. In de substitutie aan de Ander is het ware zelf een ‘Zelfheid’ (*soi*) een pre-ontologische ethische subjectiviteit<sup>234</sup> die gestalte geeft aan een betrekking tot de Ander die *ouder is* dan de betrekking van

---

<sup>232</sup> Ibid., 88. Eigen nadruk.

<sup>233</sup> Het zelf is synoniem aan het Zelfde/Zijn/ontologie/totaliteit/bewustzijn/ego/ik enzovoort.

<sup>234</sup> Gijzelaarschap/*Andere-in-het-Zelfde*/verantwoordelijkheid.



het reflexieve zelf-tot-zichzelf.<sup>235</sup> “In de verantwoordelijkheid voor de anderen gaat de verhouding tot het niet-ik vóór enige verhouding van het Ik met zichzelf”.<sup>236</sup> Dit wil zeggen dat mijn relatie met de Ander voorafgaat aan die met mijzelf.

Mijns inziens wil Levinas ons met de ‘teruggang’, de ‘substitutie’ en het ‘Andere-in-het-Zelfde’ wijzen op een terugkerende beweging waarbij de mens zich onafgebroken van de eigen nucleus ontdoet. Het is een *onteigening van het zelf*, waarbij de schoonheid niet gelegen is in het zelfbezit, maar in de kwetsuur die niet op zelfbevestiging uit is (het gekwetst worden gaat nog aan het zelfgevoel vooraf).<sup>237</sup> Het is het zich zo verregaand van het zelfbezit ontdoen, dat men niet meer rondom zichzelf graveert, maar door het excentrisch zwaartepunt enkel voor-de-Ander bestaat.<sup>238</sup>

De mens leeft met iets dan ‘menseigen’ is, maar dat het onmogelijk begrijpen kan, waardoor zoiets als ‘identiteit’ eigenlijk het zoeken is naar de juiste verhouding ten opzichte van de aanhoudende ontwrichting ervan. Het is het *leven met een identiteit die zich aan zichzelf verbijt*<sup>239</sup>, een ontregeling die zich niet weer laat vastleggen in een rationele orde. De oprechtheid van het zich-blootstellen, de kwetsbaarheid, pijn, gevoeligheid, aanraking, overgave, het des-interesseren voor zichzelf zonder daarbij iets terug te verwachten.<sup>240</sup> Het is de transcendentie: zover buiten jezelf gaan dat je jezelf achterlaat.<sup>241</sup>

### Reflectie over het zelfverlies

Eerlijkheid gebiedt te zeggen dat tot op heden ik dit zelfverlies niet altijd even bevrijdend ervaar (als het überhaupt volledig te ‘ervaren’ is). Zelfbevrijding heeft voor mij meestal te maken met het niet-meer-vastgekleusterd-zijn aan iets dat niet-meer-is. Ik dien mijzelf dan bijvoorbeeld uit het verleden te bevrijden. Dit doe ik o.a. door ervanuit te gaan dat mijn ‘zelfgevoel’ geconstrueerd is en tot stand

---

<sup>235</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 180.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>238</sup> *Ibid.*, 161, 38.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>240</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>241</sup> *Ibid.*, 256.

gekomen op basis van taalkundige en psychologische gewoonten in een bepaalde culturele en sociale context. Het zijn namelijk de gedachten die illusies opwerpen over een afgescheiden en onveranderlijk zelf waar we aan gehecht raken en die, in een vergankelijke wereld, de diepste oorzaak van het lijden is. Het gaat mij er dan om deze mentale constructie te deconstrueren en ontcrachten zodat er hopelijk een keer ‘niets’ overblijft, d.w.z. een leeg en ongeconditioneerd bewustzijn vrij van enige re-presentatie. Het verschil tussen kijken en *Zien*.

Jammer genoeg is deze vorm van zelfverlies/zelfbevrijding zeer zeldzaam. Tot dusverre ben ik er nog niet achter gekomen hoe deze non-dualistische ‘ruimte’ voorafgaand aan het denken voor altijd betreden kan worden. Aanwijzingen vind ik in de lichamelijke en het durven toegeven dat ik eigenlijk helemaal niet weet wie dit ‘Ik’ is. Het opschorten van het oordeel is hierbij van belang, wil ik het ervaren dat ik vooreerst lichamen in de wereld ben.<sup>242</sup>

Een meer minimale vorm van zelfbevrijding kan zich overigens ook op een ietwat rationelere manier manifesteren, bijvoorbeeld wanneer ik (dit is een ander ‘ik’ dan hierboven) mezelf in de toekomst projecteer, om vanuit deze denkbeeldige ‘hersenschim’ terug te kijken naar het moment waarin ik me dan bevind om de vraag te stellen hoe dit toekomstig zelf de dingen zou (willen) zien. Het is dan niet relevant of dit toekomstig-zelf ‘echt’ is of niet, het is meer een soort denkoefening voor dat-wat-nog-niet-is, maar wel zou kunnen zijn.

Als Levinas nog leefde zou ik hem waarschijnlijk een brief hebben geschreven, om te vragen tot hoever die Ander (in onszelf) mag worden doorgedacht. Hoort literatuur, muziek of kunst hier ook bij? Het reizen, de liefde of de vriendschap? Alle zouden namelijk kunnen bijdragen aan (tijdelijke) zelfbevrijding/zelfverlies. Zo kan ik mijzelf vergeten in de muziek, zoals ook een mooi verhaal het bestaan lichter kan maken. Een verhaal kan ons oproepen, maar op wie, en hoe, antwoord ‘ik’ dan?

---

<sup>242</sup> Hier ben ik erkentelijk aan Alan Watts (1915-1973), Jiddu Krishnamurti (1895-1986), en Dōgen Zenji (1200-1253).

### **§ 3.3 De ontwikkeling van TO naar AZ**

In het voorgaande hebben we gezien dat Levinas in AZ veel waarde hecht aan de gescheidenheid van het Andere-in-het-Zelfde. Zoals besproken heeft Levinas de scheiding niet alleen hoog in het vaandel staan om de uniciteit van het Andere-in-het-Zelfde te waarborgen, maar ook ten behoeve van het respecteren van de alteriteit van de Ander. Nu dat we dit weten, zal de ontwikkeling van TO naar AZ worden onderzocht, opdat de paradigmaverschuiving en de notie van scheiding daarin verduidelijkt wordt.

#### Subjectiviteit van TO naar AZ

Laat ik beginnen bij de meest indrukwekkende ontwikkeling van TO naar AZ: de herdefiniëring van de subjectiviteit. Waar in TO de ‘Ander’ zich openbaart voor een ‘zelf’ dat al geconstitueerd is: een subject wiens egoïsme door de Ander een halt toegeroepen wordt en waardoor het de mogelijkheid krijgt om ethisch te worden, is dit anders in AZ. In AZ verwerpt Levinas telkens iedere voorafgaande subjectbasis – o.a. door de herroeping van de Zegging – en is de mens altijd al uit de eigen kern gestoten en gedecentraliseerd geraakt. Met andere woorden: in AZ is subjectiviteit ‘excentrisch’ waardoor het centrale middelpunt, dat in TO nog in vraag gesteld werd, verdwenen is.

Aansluitend hierop zou Levinas’ gedachtegang in beide hoofdwerken gekarakteriseerd kunnen worden aan de hand van een ‘interruptie’, ‘onderbreking’, ‘storing’, of ‘(in)breuk’. Ten grondslag aan het zelf en de Ander (TO) of het Andere-in-het-Zelfde (AZ) ligt namelijk een ‘breuk’. De lokalisering van dit breukmoment verschuift wel tussen de twee hoofdwerken. In een notendop: in TO vindt de onderbreking plaats nadat er éérst een zelf geconstitueerd is, terwijl in AZ de inbreuk gelokaliseerd wordt nog vóórafgaand aan een zelf. In dit latere hoofdwerk gaat het dus niet zozeer om de inbreuk over een afstand, maar om de predispositie voor alteriteit binnenin de ethische subjectiviteit als het Andere-in-het-Zelfde.

Hoewel beide boeken spreken over het uitverkozen worden, en Levinas de uniciteit (het uniek-zijn) van ieder individueel mens benadrukt, verschilt de wijze

waarop hij hier invulling aan geeft. In TO schrijft hij over de “uniciteit van een ik”<sup>243</sup> terwijl hij in AZ schrijft over de “uniciteit van de geroepene”<sup>244</sup> die van-de-plaats-gedreven-wordt, en daardoor uitmondt in een “Uniciteit zonder identiteit”.<sup>245</sup> Beide werken verwijzen naar het ‘onvervangbaar-zijn’. Er is wél een belangrijk verschil: in TO wordt de notie van uniciteit nog ontologisch uitgelegd, als de interioriteit van het zintuiglijk genietend subject dat onherleidbaar is tot een totaliteit, terwijl in AZ de uniciteit verwijst naar oproep en de onvervangbare verantwoordelijkheid in de substitutie, zoals ik dat zojuist heb uitgelegd.

### Passiviteit – oproep

Alhoewel Levinas’ wijsgerig denken in zijn twee hoofdwerken verschilt, zijn er ook overeenkomsten: in beide boeken verzet Levinas zich tegen alle filosofieën die subjectiviteit tot het Zelfde hebben herleid.<sup>246</sup> Bovendien legt hij het primaat bij de ‘passiviteit’ van het lichamelijk bestaan en niet bij de ‘activiteit’ van het bewustzijn. Het is opmerkelijk dat in AZ de dimensie van passiviteit meer naar voren komt dan in TO. Waar Levinas zich in TO zich concentreert op het gesprek als ‘contact’ over afstand, is deze dialogische ethiek in AZ minder vanzelfsprekend. In AZ wordt de lichamelijke ontvankelijkheid voor de Ander meer aan de orde gesteld. Dit komt doordat in AZ vooropgezette ontologische structuren op geen enkele manier meer houdbaar zijn.

In AZ heeft Levinas geprobeerd het ontologisch taalgebruik achter zich te laten, zodat de appellerende structuur van de oproep beter naar voren komt. Met de subjectiviteit die tot radicale passiviteit geworden is, lijkt men zich dan ook onmogelijk tegen de oproep te kunnen verzetten (in TO kan men de oproep nog negeren). In AZ is de oproep inherent aan elk mensenleven, of we de Ander in de concrete werkelijkheid treffen of niet. Men wordt door de Ander opgeroepen uit een voor-oorspronkelijke dimensie, “beschikkend over niets dat hem een kans

---

<sup>243</sup> Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid*, 330.

<sup>244</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 289.

<sup>245</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>246</sup> Het Zelfde is synoniem aan het zelf/Zijn/ontologie/totaliteit/bewustzijn/ego/ik enzovoort.

verschafft om niet toe te geven aan de provocatie”, het is hetgeen de voorgeschiedenis van de ethische subjectiviteit constitueert.<sup>247</sup>

De ontwikkeling zien we overigens ook terug in het ethisch taalgebruik (waarmee hij afstand neemt van het ontologisch taalgebruik). We kunnen hier verschillende voorbeelden van geven. Bijvoorbeeld de ‘gastvrijheid’ (TO) die verandert in het ‘gijzelaarschap’ (AZ) en waarbij de mens bij wijze van spreken tot achter de voordeur door de Ander, die als een dief bij mij is binnengeslopen, verontrust wordt.<sup>248</sup> Een ander voorbeeld is de ‘kwetsbaarheid’ van het gelaat van de Ander (TO), die verandert in de kwetsbaarheid van de subjectiviteit als Andere-in-het-Zelfde (AZ). Het is een kwetsbaarheid die in AZ dus ook expliciet tot de subjectiviteit behoort. Andere voorbeelden zijn de ‘openbaring’ van de Ander (TO) die verandert in het ‘enigma’ (AZ) of de ‘verantwoordelijkheid’ in AZ die primair is en die, in tegenstelling tot TO, nog voorafgaat aan een zelf.

In TO staat de Ander centraal, terwijl in AZ de aandacht verschuift naar het Andere-in-het-Zelfde waarbij het brandpunt bij uitstek bij de ‘relationaliteit’ ligt. Er kan dus een omgekeerde beweging worden geconstateerd. Dit is cruciaal! Immers, doordat in AZ de ‘beschuldiging’, ‘achtervolging’ het ‘gijzelaarschap’ enzovoort nog vóórafgaan aan het zelf, kan Levinas met méér bewijskracht dan in TO beweren dat de mens *zich altijd al relationeel tot de Ander (in zichzelf) verhoudt*. Het zelf bestaat niet op-zichzelf, maar is al onderheven aan de Ander nog vóóordat het überhaupt een zelf wordt. Het zelf heeft *alles* te maken met de Ander die dit zelf oproept! Dankzij dit inzicht wordt het duidelijk dat de mens niet alleen op de wereld is.

### Methode

In AZ wil Levinas met zijn hyperbolisch ethisch taalgebruik het Andere-in-het-Zelfde dusdanig opdrijven dat het uitloopt op een complete paradox die onmogelijk

---

<sup>247</sup> Levinas, *Anders dan Zijn*, 155.

<sup>248</sup> *Ibid.*, 184, 212. Benda Hofmeyr, “Passivity”, 112.

(door het denken) kan worden opgelost. Dit zien we ook terug in de methode. Waar Levinas in zijn eerste hoofdwerk nog aanvangt met de fenomenologische methode en deze doorheen TO steeds meer lijkt te overstijgen – het gelaat is een openbaring en geen fenomeen dat verschijnen kan – rijst in AZ de vraag op of Levinas nog wel een fenomenoloog is. Immers, in AZ ontwikkelt hij met zijn ethisch taalgebruik een trans-fenomenologie en probeert hij het *onbeschrijflijke te beschrijven*: een voor-oorspronkelijke ethische subjectiviteit die niet tot het bewustzijn kan worden herleid.

Hoewel er verschillen zijn tussen de twee hoofdwerken, wil Levinas zowel in TO als in AZ laten zien dat de Ander er ‘eerder’ is dan het zelf. Hij wil laten zien dat de Ander de (voor-)oorspronkelijke betekenisgever is van het zelf, waardoor het solipsisme verwerpelijk geworden is. Het verschil is dat dit hem in TO niet lukt door het ontologisch taalgebruik, maar dat hij in AZ hier (meer) in geslaagd lijkt te zijn.

Natuurlijk zijn er ook bezwaren. Het belangrijkste is misschien wel dat van Paul Ricoeur (1913-2005), die in zijn boek *Soi-même comme un Autre* (1990), in het Engels vertaald als *Oneself as Another* (1992), een kritische lezing van AZ geeft. In zijn studie vraagt Ricoeur zich af of de mens de oproep wel ‘eigen’ kan maken, aangezien Levinas met zijn radicale passiviteit voorafgaat aan de reflexieve structuur en hij de receptiviteit dus niet heeft gedacht.

Wanneer we Levinas de vraag zouden stellen of hij dit niet vergeten is, zou hij hoogstwaarschijnlijk antwoorden dat het niet zozeer draait om het zelf die de identiteit door middel van de Ander ontplooiën kan (zoals bij Ricoeur bij wie de ethische betrekking op wederkerigheid en symmetrie gebaseerd is), maar om de *onteigening van de identiteit* in de ethische betrekking die asymmetrisch en niet-wederkerig is. Levinas wil aandacht vragen voor het ‘verschil’ voorafgaand aan de ‘identiteit’, het beantwoorden van de oproep voorafgaand aan het denken, voorafgaand aan het bewustzijn van de inbreuk ervan.

## Conclusie

Deze scriptie ging over de betekenis van de scheiding in AZ en de ontwikkeling tussen Levinas' twee hoofdwerken. In het eerste hoofdstuk hebben we de betekenis van de dubbele scheiding in TO onderzocht en geconstateerd dat beide onmisbaar zijn. Voor het 'egoïstisch-subject' is de scheiding belangrijk zodat het van de totaliteit én van de Ander gescheiden blijft en tot 'ethisch-subject' getransformeerd wordt. Voor de Ander is de gescheidenheid belangrijk opdat diens alteriteit gerespecteerd wordt en niet tot 'zelfbezit' zal worden herleid. Beide termen hebben betrekking op elkaar (d.m.v. de relatie-zonder-relatie) en roepen elkaar op, maar blijven tegelijkertijd gescheiden.

In het tweede hoofdstuk hebben we n.a.v. Derrida gezien dat Levinas met meta-ontologische categorieën van het Zelfde en het Andere nog steeds in het Zijnsdenken gevangen blijft. Dit is de reden hij de ethische Zegging bedenkt om daarmee aan het Anders-dan-Zijn te raken.

Dit brengt ons bij het derde hoofdstuk, waarin we zijn afgedaald naar de voorgeschiedenis van de ethische subjectiviteit en gezien hebben hoe het 'zelf' dusdanig van-de-plaats-gedreven is dat het zich altijd al aan de Ander gesubstitueerd heeft en waardoor het tot verantwoordelijkheid opgeroepen wordt. Zoals we hebben gezien is het dankzij de oproep tot verantwoordelijkheid dat er in AZ nog een 'gescheidenheid' is waardoor de niet-te-herleiden-mens uniek blijft.

De vergelijking tussen TO en AZ is daarbij betekenisvol geweest omdat het hierdoor duidelijk werd dat de Ander (in het zelf), het zelf van zichzelf bevrijdt, waardoor het zelf niet solipsistisch is. Het denken, begiftigd met de rede, kan dan wel veinzen, de wereld aan zichzelf gelijkstellen en pretenderen dat het het 'vreemde' vertrouwd kan maken, vooreerst is er een plaatsvervangend lijden waarbij het zelf tot diep in het hart voor-de-Ander pijn lijdt. Het is het lichaam dat in de ethische houding aan de Ander ter beschikking wordt gesteld.

Ik dank Levinas voor de inspiratie!

## Bibliografie

### a. Primaire literatuur

Levinas, Emmanuel. *Anders dan zijn of het wezen voorbij*. Vertaald door Ab Kalshoven. Dordrecht: Ambo, 1991.

Levinas, Emmanuel. *De Plaatsvervanging*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Theo de Boer. Amsterdam: Het Wereldvenster Baarn, 1977.

Levinas, Emmanuel. *Ethisch en Oneindig: Gesprekken met Philippe Nemo*. Vertaald door C.J. Huizinga en ingeleid door R. Bakker. Kampen: Kok Agora, 1987.

Levinas, Emmanuel. *Het menselijk gelaat*. Vertaald en ingeleid door Adriaan Peperzak. Bilthoven: Ambo, 1969.

Levinas, Emmanuel. *Humanisme van de andere mens*. Vertaald en ingeleid door Adriaan Peperzak. Kampen: Kok Agora, 1990.

Levinas, Emmanuel. *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Redactie Jill Robbins. California: Stanford University Press, 2001.

Levinas, Emmanuel. *Totaliteit en oneindigheid, Essay over de exterioriteit*. Vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers. Amsterdam: Boom, 2018.

Levinas, Emmanuel. *Tussen ons: Essays over het denken-aan-de-ander*. Vertaald door Ab Kalshoven. Baarn: Ambo, 1994.

### b. Secundaire literatuur

Batnitzky, Leora. "Encountering the Modern Subject in Levinas." *Yale French studies* 104 (2004): 6-21.

Bergo, Bettina. "Radical Passivity in Levinas and Merleau-Ponty (Lectures 1954)." In *Radical Passivity, rethinking ethical agency in Levinas*. Redactie Benda Hofmeyer, 31-52. Heidelberg: Springer, 2009.

Boer, Theo de. *De Hemel weet hoe*. Nijmegen: Valkhof Pers, 1999.

Boer, Theo de. *Tussen filosofie en profetie*. Baarn: Ambo, 1988.

Brody, D.H. "The logic of Ethical Ambiguity in 'Otherwise than Being or Beyond Essence'." *Research in Phenomenology* 25 (1995): 177-203.



- Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Critchley, Simon, en Robert Bernasconi. *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Critchley, Simon. *The Ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: University Press, 1999.
- Critchley, Simon. *The problem with Levinas*. Redactie Alexis Dianda. Oxford: University Press, 2015.
- Derrida, Jacques. *Geweld en Metafysica*. Vertaald door Dirk de Schutter. Kampen: Kok Agora, 1996.
- Duyndam, Joachim en Marcel Poorthuis. *Levinas. Kopstukken in de Filosofie*. Rotterdam: Lemniscaat, 2005.
- Duyndam, Joachim. "Sincerely Me. Enjoyment and the Truth of Hedonism." In *Radical Passivity, rethinking ethical agency in Levinas*. Redactie Benda Hofmeyer, 67-78. Heidelberg: Springer, 2009.
- Hack, Christina. *Een verrukkelijke zwakte: het vrouwelijke in het denken van Emmanuel Levinas*. Kampen: Kok Agora, 1990.
- Hofmeyr, Benda. "From Activity to Radical Passivity: Retracing Ethical Agency in Levinas." *Monokl* 8-9 (2010): 97-117.
- Hofmeyer, Benda. "Isn't Art an Activity that Gives things a Face?" Levinas on the Power of Art. *Image and Narrative* 18 (2007): 1-10.
- Hofmeyr, Benda. "Radical Passivity: Ethical Problem or Solution?" In *Radical Passivity, rethinking ethical agency in Levinas*. Redactie Benda Hofmeyer, 15-30. Heidelberg: Springer, 2009.
- Hutchens, Benjamin. *Levinas: A Guide for the perplexed*. New York: Continuum Books, 2004.
- Keij, Jan. *De filosofie van Emmanuel Levinas*. Kampen: Uitgeverij Klement, 2006.
- Keij, Jan. *Eenvoudig gezegd: Levinas*. Kampen: Kok Agora, 1993.
- Keij, Jan. *Levinas in de praktijk*. Zoetermeer: Klement, 2012.

- Large, William. *Emmanuel Levinas and Maurice Blanchot: Ethics and the Ambiguity of Writing*. Manchester: Clinamen Press, 2005.
- Mensch, James. *Levinas's Existential Analytic: A commentary on Totality and Infinity*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2015.
- Michaelsen, Cathrine Bjørnholt. "Tracing a Traumatic Temporality." *Levinas Studies* 10 (2015): 43-78.
- Peperzak, Adriaan Theodoor. *Beyond: the philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1997.
- Peperzak, Adriaan. "Emmanuel Levinas." In *De vele gezichten van de fenomenologie*. Redactie Ciano Aydin, Kampen: uitgeverij Klement, 2007.
- Peperzak, Adriaan. *To the Other, An introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. Lafayette: Purdue University Press, 1993.
- Plato. "De Sofist." In *Verzameld Werk*. Vertaald door Xaveer de Win en Hans Warren. Amsterdam: Bert Bakker, 1997.
- Riessen, Renée van. *Erotiek en dood*. Kampen: Kok Agora, 1991.
- Riessen, Renée van. *Van zichzelf bevrijd*. Amsterdam: Sjobbolet, 2019.
- Strhan, Anna. "'Bringing me more than I can contain...': Discourse, Subjectivity and the Scene of Teaching in Totality and Infinity." *Journal of Philosophy and Education* 41 (2008): 411-430.
- Thoné Astrid. "*Van Passiviteit naar Passie: eros en lichamelijke in het werk van Emmanuel Levinas*." PhD diss., Radboud Universiteit Nijmegen, 1999.
- Wall, Thomas Carl. *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*. Ingeleid door William Fleisch. New York: State University Press, 1999.