



Universiteit
Leiden
The Netherlands

De grenzen van ethiek: een kritiek op het differentiedenken van Levinas

Folman, Felix

Citation

Folman, F. (2023). *De grenzen van ethiek: een kritiek op het differentiedenken van Levinas*.

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [License to inclusion and publication of a Bachelor or Master thesis in the Leiden University Student Repository](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3600304>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

De grenzen van ethiek: een kritiek op het differentiedenken van Levinas

Scriptie Master Filosofie

Master Modern European Philosophy

Maart 2023

Felix Folman s1709070

Rozemund Uljée



**Universiteit
Leiden**
Geesteswetenschappen

Inhoudsopgave

Inleiding 3

Methodologie 5

Hoofdstuk 1: De Ander voor Levinas 6

1.1 Kritiek op de Westerse filosofie 6

1.2 De Ander 8

1.3 Verantwoordelijkheid 10

1.4 Het gesprek 12

1.5 Ethiek als eerste filosofie 14

1.6 Ethiek en politiek voor Levinas 15

Hoofdstuk 2: Over Absolute Alteriteit 16

2.1 Husserls intersubjectiviteit 17

2.2 Heideggers ontologie 26

Hoofdstuk 3: Ethiek en Politiek 30

3.1 De Derde 30

3.2 Alteriteit voor subjectiviteit 32

3.3 Onvoorwaardelijkheid 34

3.4 Een deductie van ethiek naar politiek 35

3.5 Een herziene relatie tussen ethiek en politiek 37

3.6 Husserls intersubjectiviteit 38

3.7 Heideggers notie van Zijn 40

3.8 Een vervlechting van ethiek en politiek 41

Conclusie 44

Bibliografie 49

Inleiding

Emmanuel Levinas pleit in zijn filosofie voor een ethische houding waarin de ander centraal staat. De andere persoon is voor Levinas een absolute Ander, die vanuit die alteriteit een beroep doet op onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid. De onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid voor de absolute ander staat aan het begin van Levinas' filosofische overwegingen. Volgens Levinas wordt men in de ontmoeting met de ander opgeroepen om de ander niet te onderdrukken, om recht te doen aan het zijn van de ander, nog voordat er een begrip is van een eigen subjectiviteit. Deze oproep tegen onderdrukking is het fundament van Levinas zijn denken; verantwoordelijkheid nemen voor de ander is volgens Levinas het meest fundamentele aan wat het betekent om mens te zijn. Dit plaatst Levinas in een unieke plek in de geschiedenis van de moderne Westerse filosofie. Hij stelt namelijk dat ethiek eerste filosofie is.

Toch doet Levinas bepaalde politieke uitspraken die naar mijn mening niet in overeenstemming zijn met de ethiek waar hij voor pleit. Ethiek is voor Levinas namelijk altijd voorafgaand aan de context van politieke determinatie. Ethiek is voor Levinas 'pure goedheid' waarin er onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid voor een ander wordt genomen. Dit gaat voor Levinas altijd vooraf aan de politieke dimensie, waarin sprake is van bemiddeling, afweging, en opoffering. Als Joodse denker stond Levinas positief tegenover een Israëlische en Zionistische staat, en is het opmerkelijk dat hij zich uitliet over bepaalde politieke gebeurtenissen, zoals het bezoek van de president van Egypte Anwar Sadat aan Jeruzalem in 1977. Levinas noemt dit een 'trans-historisch moment' dat het begin is van vrede. (Levinas, 1994, p. 193). Het erkennen van een Israëlische staat door buurland Egypte is vanuit Israëlisch perspectief pure goedheid omdat het volgens Levinas een afwijzing is van geweld en het begin van verzoening. (Levinas, 1994, p. 193). Echter, deze zelfde erkenning van de staat Israël is vanuit Palestijns perspectief een nachtmerrie. Het erkennen van Israël door buurland Egypte is een politieke beslissing die het bestaan van Palestina in gevaar brengt en direct leidt tot onderdrukking van de Palestijnen. Levinas schrijft over het nemen van onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid voor de Ander, maar is vanuit Israëlisch perspectief de Ander waar Levinas over schrijft, niet juist de Palestijn?

De onderdrukking die deze politieke beslissing tot gevolg heeft staat naar mijn mening in contrast met de ethiek die fundamenteel is aan de filosofie van Levinas. Dit is waarom de uitspraken van Levinas over de Egyptische president zo opmerkelijk zijn. Ethiek gaat voor Levinas namelijk nadrukkelijk vooraf aan de context van politieke determinatie, omdat er in de politieke dimensie altijd al sprake is van calculatie en opoffering. Een politieke situatie kan dan niet puur ethisch zijn. De uitspraken van Levinas over deze politieke situatie tonen aan dat er in een complexe politieke situatie een frictie ontstaat tussen de ethiek waar hij voor pleit en politieke keuzes. Voor Levinas is de ethische dimensie nadrukkelijk voorafgaand aan de politieke dimensie, omdat de verantwoordelijkheid voor de Ander voorafgaat aan calculatie en subjectiviteit.

Ik zal beargumenteren dat uit het feit dat vrede en gastvrijheid voor de één tegelijkertijd onderdrukking is voor de ander blijkt dat de politieke dimensie zich niet achteraf aan de ethische dimensie bevindt, maar dat die er altijd al is. Met andere woorden: ik beargumenteer dat er een leegte is tussen het ethische project van Levinas en de politieke dimensie. De ethische relatie die Levinas beschrijft blijft namelijk beperkt tot een *face-to-face* ontmoeting waarin twee mensen tegenover elkaar staan. De aanwezigheid van een derde persoon of partij is dan problematisch omdat er niet altijd aan beide partijen recht kan worden gedaan, wat onderdrukking zou voorkomen. Wanneer Levinas dan een ethische dimensie geeft aan een politieke gebeurtenis is dit niet in lijn met zijn eigen project, omdat hij nadrukkelijk stelt dat ethiek voorafgaat aan een politieke context. Naar mijn mening betekent dit dat Levinas' ethische project geen voldoende basis kan vormen voor complexe politieke situaties. Want is politiek niet juist de plek waar ethiek tot uiting komt?

Vanuit de filosofie van Husserl en Derrida zal ik beschrijven waarom absolute alteriteit zoals Levinas die beschrijft niet mogelijk is, en dus geen alleenstaande basis kan zijn voor ethiek. Ik zal beargumenteren dat ethiek altijd al verbonden is met de eventuele aanwezigheid van een derde persoon, een begrip van subjectiviteit, en een begrip van het 'zijn' zelf. Dit leidt ertoe dat de ander altijd al in een bepaalde context wordt bekeken, waardoor ethiek zich niet vooraf kan bevinden aan politiek. Door te beargumenteren wat de tekortkomingen zijn van het ethische project van Levinas zal ik aanduiden wat de grenzen ervan zijn, waar het politieke begint, en op welke punten ethiek en politiek met elkaar verstrengeld zijn. Ik zal vervolgens concluderen dat

ethiek en politiek niet los staan van elkaar, maar dat ethiek en politiek altijd al met elkaar verweven zijn.

Methodologie

Om de grenzen van het differentiedenken van Levinas aan te duiden beroep ik me op Levinas' werk *Totaliteit en Oneindigheid* (1961) en zijn beschrijving van de Ander in hoofdstuk 1. Hierin wordt Levinas zijn plek in de geschiedenis van de Westerse filosofie duidelijk, met name op het gebied van alteriteit. Levinas hanteert namelijk een begrip van absolute alteriteit, wat in contrast staat met de geschiedenis van de Westerse filosofie. Ik zal Levinas' kritiek op Husserl en Heidegger aanwenden om aan te tonen op welke manier Levinas zich afzet tegen deze traditie. Hieruit blijkt dat ethiek aan het begin van filosofische overwegingen staat voor Levinas, wat ertoe leidt dat ethiek voorafgaat aan de politieke dimensie.

In hoofdstuk twee bekritiseer ik Levinas' interpretatie van Husserl en Heidegger aan de hand van het denken van Derrida. Om dit te doen beroep ik me op het hoofdstuk "Violence and Metaphysics" (in: *Writing and Difference*, Derrida, 1967). Hierin beargumenteert Derrida dat er een begrip nodig is van subjectiviteit en ontologie om met de ander in relatie te treden, en ethiek dus mogelijk te maken. Derrida legt hier een focus op Husserls theorie van intersubjectiviteit. Op basis daarvan beargumenteer ik dat absolute alteriteit zoals Levinas die beschrijft niet mogelijk is. Dit is van belang omdat naar mijn mening ethiek zich niet vooraf kan bevinden aan subjectiviteit, ontologie, en politiek, zoals Levinas in zijn project stelt.

In hoofdstuk drie zal ik beargumenteren dat het problematisch is dat Levinas ethiek en politiek als afzonderlijk ziet. Aan de hand van het werk *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) zal ik duidelijk maken dat Levinas de ander, wat ik noem "contextloos" bekijkt. Levinas bekijkt de ander dan als op zichzelf staand, als een absoluut, buiten een bepaalde context. Levinas bekijkt de ander als contextloos door enerzijds alteriteit als logisch voorafgaand te stellen aan een notie van subjectiviteit, en anderzijds door de ander buiten de context van politieke determinatie te beschouwen. Ik beargumenteer dat het contextloos bekijken van de ander de reden is dat voor Levinas ethiek zich gescheiden verhoudt tot politiek. Vervolgens zal ik aan de hand van de ar-

gumenten van Derrida in “Violence and Metaphysics” (1967) beargumenteren waarom dit problematisch is, en waarom er een frictie ontstaat tussen Levinas zijn beschrijving van ethiek en politiek. Ten slotte concludeer ik dat er een herziene interpretatie van zowel alteriteit en de relatie tussen ethiek en politiek noodzakelijk is, en een meer coherent beeld geeft van de relatie tussen alteriteit, ethiek, en politiek dan het project van Levinas.

Hoofdstuk 1: De Ander voor Levinas

In dit hoofdstuk beschrijf ik op welke manier Emmanuel Levinas’ filosofie over alteriteit radicaal verschilt met de geschiedenis van de Westerse filosofie. Levinas levert in zijn werk *Totaliteit en Oneindigheid* (1961) veel kritiek op de traditie van fenomenologie en ontologie in de Westerse filosofie. Deze kritiek is van belang om zijn beschrijving van de andere persoon te kunnen doorgronden. In dit hoofdstuk verduidelijk ik deze kritiek aan de hand van de fenomenologie van Husserl en de ontologie van Heidegger. Hierdoor wordt het duidelijk waarom Levinas’ filosofie verregaande implicaties heeft op het gebied van verantwoordelijkheid en ethiek. Ik verklaar in de laatste sectie van dit hoofdstuk wat de relatie tussen ethiek en politiek voor Levinas zelf betekent, juist omdat hij stelt dat ethiek eerste filosofie is.

1.1 Kritiek op de Westerse filosofie

In de nasleep van de Tweede Wereldoorlog geeft Emmanuel Levinas opnieuw vorm aan wat het betekent om mens te zijn. Vanuit ethisch perspectief pleit hij voor een filosofie waarin de verantwoordelijkheid voor de andere persoon aan het begin staat van filosofische overwegingen. In zijn werk *Totaliteit en Oneindigheid* (1961) stelt hij dat de gehele geschiedenis van de Westerse filosofie vanuit het ik redeneert. Levinas stelt dat de complete geschiedenis van de Westerse filosofie een *Egologie* is geweest. (Levinas, 1961, p. 39). Volgens Levinas is in de geschiedenis van de Westerse filosofie het ik het begin geweest van filosofische redenering. Alles wat het ik kan ervaren wordt dan gezien als een totaal van fenomenen; hoe de dingen aan *mij* verschijnen, hoe ze zich tot

mij verhouden. De buitenwereld wordt dan gezien als iets wat het ik kan ervaren en kan leren kennen. Het ik beweegt naar buiten toe en probeert de wereld 'eigen' te maken, de wereld te omvatten en ook weer terug te brengen naar het ik. Volgens Levinas overheerst, *totaliseert* het ik de wereld; het ik probeert de wereld in te kapselen in het eigen bewustzijn. Het grootste kritiekpunt van Levinas op de traditie van de Westerse filosofie is dat dit ook met andere personen gebeurt. De Westerse filosofie probeert volgens hem ook de Ander *eigen* te maken. Met andere woorden: de Westerse filosofie probeert de Ander te reduceren tot het Zelfde, het domein van het eigen ik. Dit is volgens Levinas echter niet mogelijk, omdat het niet mogelijk is om de Ander te begrijpen zoals men dingen in de wereld kan begrijpen. De Ander is volgens Levinas *radicaal* anders, en kan niet in dezelfde categorie van Zijn geplaatst worden als de wereld of als het ik. Dit is waarom Levinas de Ander met een hoofdletter aanduidt¹: de Ander is niet alleen anders dan ik, maar *radicaal* anders.

Levinas ziet Husserl en Heidegger als de vertegenwoordigers van deze geschiedenis van de Westerse filosofie. De andersheid van de wereld wordt volgens Levinas in hun filosofie opgeschort en gereduceerd tot hoe het zich tot het ik verhoudt. Levinas stelt: 'De mogelijkheid om te bezitten, dat wil zeggen om de andersheid op te schorten van wat alleen maar in eerste instantie en met betrekking tot mij anders is - is de *modus* van het Zelfde.' (Levinas, 1961, p.30).

Levinas beargumenteert dat de Westerse filosofie tot op heden ook een ontologie is geweest. Heidegger wordt door Levinas beschouwd als representant van de ontologie. Ontologie is het filosofisch onderzoek naar het Zijn zelf. Volgens Levinas houdt dat in dat er een gemeenschappelijke deler wordt aangenomen die het ik en het Andere tot het Zelfde reduceert, tot een instantie van het Zijn zelf. Levinas stelt dat ontologie alle individualiteit in het algemeen opschort. Levinas schrijft: 'De Westerse filosofie is meestal een ontologie geweest: een herleiding van het Andere tot het Zelfde, door bemiddeling van een neutrale middenterm die het verstaan van het zijn mogelijk maakt.' (Levinas, 1961, p. 37). Het instellen van een neutrale middenterm doet compleet af aan alle individualiteit volgens Levinas. Hij schrijft:

¹ In het Frans maakt Levinas de distictie tussen "autre" en "Autrui", waarin "Autrui" puur op een menselijke ander betrekking heeft. Levinas duidt de absolute ander dus aan als "l'Autrui"). Het aanduiden van de ander met een hoofdletter is een constante benadrukking van de absolute andersheid van de Ander voor Levinas.

‘De relatie met het zijn, die zich afspeelt als ontologie, bestaat erin het zijnde te neutraliseren om het te begrijpen of aan te grijpen. Het is dus geen relatie met het andere als zodanig, maar de herleiding van het Andere tot het Zelfde.’ (Levinas, 1961, p. 40).

Als het Zijn zelf het eerste aspect van de filosofie is dan worden alle dingen die *zijn* onderdeel gemaakt tot een gemeenschappelijkheid. Volgens Levinas tast dit alle individualiteit aan omdat alles dat anders is dan wordt gereduceerd tot een modus of instantie van dezelfde gemeenschappelijkheid. Volgens Levinas maakt de geschiedenis van de Westerse filosofie hier een kritieke fout. Hij stelt dat de Ander juist diegene is die niet geobjectiveerd kan worden. De Ander *kán* niet eigen gemaakt worden voor Levinas, juist omdat de Ander radicaal anders is. De Ander mag en kan niet worden gereduceerd tot een instantie van het ik, zoals bij een egologie. Ook kan er volgens Levinas niet vanuit ontologisch oogpunt worden beargumenteerd dat de Ander tot een gemeenschappelijke deler kan worden gereduceerd: het Zijn zelf. Juist omdat de Ander radicaal anders is kan deze niet in dezelfde categorie van Zijn worden geplaatst als het ik. In de ontologie denkt men in een *totaliteit*: iets dat alles dat anders is reduceert tot een geheel waar alles onderdeel van uitmaakt. De ontologie doet af met alle individuele verschillen en plaatst alle dingen die zijn onder dezelfde categorische deler. Volgens Levinas doet dit geen recht aan de absolute alteriteit van de Ander.

1.2 De Ander

Levinas stelt dat de Ander het totaliserende ego dat wordt gehanteerd in de geschiedenis van de Westerse filosofie doorbreekt. Juist het ‘proberen te omvatten’ van het ego is niet mogelijk bij de Ander. Het ego stuit namelijk op iemand compleet buiten zichzelf. Levinas spreekt hier van een onderbreking van de solipsistische dialectiek van het bewustzijn (Levinas, 1961, p. 209). In de ontmoeting met de Ander wordt het ego geconfronteerd met de andersheid van de Ander. De Ander heeft volgens Levinas *absolute alteriteit*. Levinas stelt: ‘Het absoluut Andere, dat is de Ander.’ (Levinas, 1961, p. 32). De Ander beschikt namelijk over een bepaalde ontoegankelijkheid. Dit houdt in dat er een deel is van de Ander waar het ego geen toegang tot heeft. De Ander *kan* ook geen onderdeel zijn van dezelfde neutrale middenterm, omdat dat zou veronderstellen dat er

een bepaalde gelijkheid tussen het ego en de Ander zou zijn. Het ik en de Ander zijn geen onderdeel van een groter geheel waar zij beiden toe behoren. Het is de Ander die door middel van zijn absolute andersheid duidelijk maakt dat het ik de Ander niet kan totaliseren. Levinas stelt: 'Het vermogen van het Ik kan de afstand die door de andersheid van het Andere wordt aangeduid niet overbruggen.' (Levinas, 1961, p. 31). De Ander verschijnt aan mij vanuit een onkenbare oneindigheid, welke mij opschrikt uit mijn egoïstische manier van zijn. Ik besef me dan dat ik niet meer het middelpunt ben van het bestaan, van de wereld. Levinas beargumenteert dat er in deze ontmoeting een metafysisch verlangen ontstaat dat wordt verdiept door deze ontmoeting met de Ander (Levinas, 1961, p. 26). Het is het verlangen naar het bovenzinnelijke, naar iets wat we (nog) niet weten. Het is volgens Levinas de beweging van het vertrouwde naar het ons vreemde. De mens verlangt naar een oneindigheid, een 'verder'-heid die hij vindt in de Ander, waar hij mee in aanraking komt in de ontmoeting. Dit verlangen, deze beweging naar de Ander toe, heeft dan niets met behoefte te maken. Met het woord behoefte spreken we nog over een wereld die voor mij is, die om mij draait. Het komt terug bij het zelf als een behoefte die vervuld kan worden.² Behoeft is de originele vorm van identificatie die Levinas egoïsme noemt: *Ik heb dan ergens behoefte aan.* (Levinas, 1961, p. 119). Levinas gebruikt dan ook expliciet het woord verlangen om naar het metafysisch verlangen naar het absoluut andere te verwijzen, omdat een verlangen voorbijgaat aan het concept van economie. (Peperzak, 1991, p. 444). Hetgeen dat verlangd wordt (het verlangde) verdiept het verlangen juist in plaats van dat het het vervult (Levinas, 1961, p. 26). Dit verlangen ontstaat uit de verschijning van de Ander. De Ander komt namelijk niet tot mij vanuit een context, uit de wereld, maar de Ander duidt zichzelf aan vanuit een radicale alteriteit, uit een oneindigheid. De Ander kondigt zichzelf aan. Een fundamenteel aspect voor Levinas is hier het gelaat van de Ander. Hij ziet het gelaat van de Ander als een openbaring van deze eigen essentie; de Ander manifesteert zichzelf als een fysiek gelaat maar dit is slechts een uitdrukking van zijn transcendente essentie. De verschijning van het gelaat van de Ander is als het openbaren van iets dat vreemd is voor het ego en waar het ego geen macht over heeft. De verschijning van de Ander is een eerste spreken dat tot discours kan leiden. Levinas

² Dit is een reactie op de notie van verlangen en begeerte in Hegel's *Fenomenologie van de Geest* (1807). In Hegel is begeerte of verlangen iets dat bevredigd kan worden. (Zie: 1807, p.120-121). Levinas levert hier kritiek op in *Totaliteit en Oneindigheid* (1961) omdat volgens hem verlangen in Hegel neerkomt op behoefte.

schrijft: 'De relatie met het gelaat is geen kennis van een object. De transcendentie van het gelaat is tegelijkertijd zijn afwezigheid uit die wereld waarin het binnentreedt, zijn ballingschap, zijn conditie van vreemdeling, berooide of proletariër.' (Levinas, 1961, p. 75). Het gelaat van de Ander is transcendent, het gaat verder dan de fysieke wereld van het hier en nu. Van dit gelaat gaat een bepaalde kwetsbaarheid uit. De absolute alteriteit van de Ander manifesteert zich in een fysiek iets waar ik wél macht over zou kunnen hebben. Levinas spreekt over een naaktheid van het gelaat van de Ander. (Levinas, 1961, p. 74). De kwetsbaarheid van het gezicht is als een smeken om hem niets aan te doen. De ethische dimensie van de openbaring van de Ander dient zich nu aan in deze ontmoeting van aangezicht tot aangezicht. Ik heb echter geen toegang tot de Ander in zijn alteriteit. De Ander verschijnt dus niet aan mij als een fenomeen dat zich tot het ego verhoudt, maar de Ander openbaart zich aan mij waarna ik mij tot de Ander moet verhouden. De Ander kan niet omschreven worden in fenomenologische termen. (Peperzak, 1991, p. 442). Mijn bewustzijn wordt bevraagd door de Ander in de zin dat het wordt bevraagd als vertrekpunt van waaruit ik de wereld kan kennen en overheersen. Het eigen ik bevragen of betwijfelen als vertrekpunt van waaruit ik de wereld kan kennen is tegelijkertijd het verwelkomen van de Ander als absolute Ander. De openbaring van de Ander is een pleidooi om de Ander te verwelkomen, om de Ander te erkennen en verantwoordelijkheid voor de Ander te nemen.

1.3 Verantwoordelijkheid

In de geschiedenis van de Westerse filosofie heeft het schrijven over moraliteit en ethiek altijd op een zekere welwillendheid van het ik berust. Het nemen van verantwoordelijkheid heeft in deze traditie te maken met de sympathie of welwillendheid van het subject. In hoeverre het subject ethisch handelt zegt dan wat over diens kwaliteiten als persoon. Een ethische handeling is dan een handeling richting een ander die ook betrekking heeft op de kwaliteiten van het subject. Volgens Francois Raffoul (2010) draait Levinas deze notie van verantwoordelijkheid om in zijn filosofie. Raffoul stelt dat het ethisch appèl tot verantwoordelijkheid van de Ander, dat Levinas introduceert, zich afspeelt voordat ik mijzelf kan identificeren als een vrij handelende persoon. (Raf-

foul, 2010, p. 163). Het is de Ander die een beroep doet op mijn verantwoordelijkheid omdat de Ander zich aan mij openbaart als absoluut anders. Het ethisch engagement komt dus niet voort uit het ik. Dit was in de geschiedenis van de Westerse filosofie wel het geval volgens Levinas. Levinas draait dit om in zijn werken. Raffoul stelt: 'De auteur wordt de respondent.' (Raffoul, 2010, p. 164). Verantwoordelijkheid komt dan niet voort uit het ego, maar ontstaat in de Ander en de oproep die de Ander aan mij doet. De verantwoordelijkheid voltrekt zich ongevraagd aan mij, juist omdat deze van buiten mijzelf komt vanuit een absolute alteriteit. De Ander kijkt mij aan en zegt met zijn blik, met zijn kwetsbaarheid die voortkomt uit zijn openbaring: 'Dood mij niet.' (Levinas, 1961, p. 213). Het is als ik de Ander zie in zijn andersheid, als ik hem erken als iets wat niet getotaliseerd kan worden door mijn subjectiviteit, onmogelijk om hem te doden vanuit ethisch perspectief volgens Levinas. Ik kan hem zijn andersheid nooit afnemen, er is altijd een deel van de Ander waar ik niet bij kan, waar ik niet over kan beschikken en mij niet eigen kan maken. Het gebod van de Ander is een gebod om hem in zijn absolute alteriteit te erkennen en hem in zijn kwetsbare fysieke toestand te waarborgen. Het is een ethische weerstand tegen onderdrukking. Op het moment dat ik de Ander erken als absoluut anders gehoorzaam ik aan dit gebod. Dit komt dan voort uit het verlangen naar de Ander als absoluut andere en uit het beroep op verantwoordelijkheid wat de Ander op het ego doet. Levinas beweert dat het metafysisch verlangen naar de absolute Ander het verlangen is naar het goede. Het is het verlangen naar het andere, naar het onbekende, zonder het eigen te willen maken. Levinas schrijft:

Het gesprek en het Verlangen waarin de Ander zich als gespreksgenoot aandient, als degene over wie *ik geen* macht *kan* hebben, die ik niet kan doden, conditioneren deze schaamte waarin ik, als ik, geen onschuldige spontaniteit ben, maar usurpator en moordenaar. Aan de andere kant is het oneindige, de Ander als Ander, niet gelijk aan een theoretische idee van een ander ik, alleen al om deze eenvoudige reden dat het mijn schaamte oproept en zich aandient als boven mij staande. (Levinas, 1961, p. 84).

Hieruit blijkt dat Levinas de relatie met de Ander ziet als asymmetrisch, de Ander is niet slechts een Ander ik, maar iemand die zich aandient als boven mij staande, die mij een appèl doet, die schaamte in mij oproept dat ik de Ander in mijn totaliserende vrij-

heid tegelijkertijd overheers.³ Op het moment dat ik zeg: 'Ik ben hier, ik ben vrij', zit daar een keerzijde aan dat ik met mijn aanwezigheid een bepaald egocentrisme met mij meebreng dat de Ander probeert te totaliseren. Het ik is overheersend in zijn vrijheid om dingen tot zich te nemen. Dingen worden dan een relatie tot het ik. De Ander stelt juist dit punt ter discussie. Met zijn aanwezigheid en de openbaring van zijn Oneindigheid laat de Ander blijken dat mijn naïeve spontaniteit van het 'hier ben ik' gewelddadig is omdat het de Ander totaliseert. Levinas stelt dat het besef hiervan door het verschijnen van de Ander het begin is van de moraliteit, hij schrijft: 'De moraal begint wanneer de vrijheid zich willekeurig en gewelddadig voelt, in plaats van zich door zichzelf te rechtvaardigen.' (Levinas, 1961, p. 85). Nog voordat er sprake is van een begrip van een subjectiviteit is de Ander er al die een beroep doet om hem niet te overheersen. De verantwoordelijkheid voor de Ander gaat dan aan mijn spontane vrijheid vooraf en voorbij. De verantwoordelijkheid voor de Ander gaat voor Levinas vooraf aan een begrip van subjectiviteit.

1.4 Het gesprek

Wanneer de Ander zich aan mij openbaart en een beroep doet op verantwoordelijkheid is dit het begin van een dialoog. Ik kan antwoord geven aan de Ander en zijn beroep op mij. Levinas stelt dat de taal het begin is van een ethische relatie, hij schrijft: 'De aspiratie het Andere te kennen en te bereiken wordt vervuld in de relatie tot de Ander, die zich nestelt in de relatie van de taal waarvan het wezenlijke het aanspreken, de *vocativus* is.' (Levinas, 1961, p. 67). Juist door het openbaren van het gelaat van de Ander kan ik met de Ander in gesprek treden. De kwetsbaarheid van het gelaat van de Ander spreekt in de puurste vorm tot mijn verantwoordelijkheid. Ik kan antwoorden op deze eerste opening van een dialoog. De kwetsbaarheid van het gelaat laat zien dat ik verantwoordelijkheid en verplichting heb om hem niets aan te doen in zijn fysieke kwets-

³ Deze asymmetrie is ook een kritiek op het concept van 'fenomenologische horizon' van Husserl en Heidegger. Het concept van fenomenologische horizon houdt in dat dingen altijd ervaren worden in relatie tot de 'horizon' waarin het wordt waargenomen. Dus volgens Husserl en Heidegger worden dingen altijd ervaren door het perspectief van de waarnemer. Door deze asymmetrie te hanteren gaat Levinas hier tegenin, en beargumenteert dat de ander hieraan ontsnapt. De ander dient zich aan als boven mij staande, en verhoudt zich daarom buiten het concept van een eerste-persoons-perspectief. Een begrip van de ander is dan logisch voorafgaand aan een notie van een fenomenologische horizon.

baarheid. Dit spreken met de Ander komt voort uit absoluut verschil. Het antwoorden naar de Ander is al een erkenning van zijn bestaan, van zijn absolute andersheid. De Ander wordt dan in zijn heterogeniteit gehandhaafd. De Ander is namelijk dan niet iets wat ik probeer te omvatten, maar diegene met wie ik spreek. De exterioriteit tekent zich af door de taal, daarin bestaat de relatie tot de Ander. De taal sticht een relatie die niet reduceerbaar is tot de subject-object relatie: de *openbaring* van het Andere. (Levinas, 1961, p. 72). De aangesproken Ander is niet iemand die ik me zelf voorstel, de Ander is niets dat ik al weet of ken. Het spreken tot de Ander veronderstelt dat ik een gesprek aan kan gaan met hem, dat wij elkaar dingen kunnen vertellen. Het veronderstelt een pluraliteit zonder dat we tot dezelfde generalisatie kunnen worden genoemd. De dialoog met de Ander veronderstelt pure alteriteit volgens Levinas. Er is iemand *buiten* mij, die radicaal anders is dan ik. Levinas schrijft: 'De betrekking van de taal veronderstelt de transcendentie, de radicale scheiding, de vreemdheid van de gespreksgenoten, de openbaring van het Andere aan mij.' (Levinas, 1961, p. 73). Door met de Ander is gesprek te treden erken ik hem dus al in zijn alteriteit, in zijn vreemdheid voor mij, stelt Levinas. De taal is dan altijd het antwoorden aan een oproep tot verantwoordelijkheid. Het eigen zijn van het ego is gevormd door de oproep van de Ander tot verantwoordelijkheid en krijgt betekenis in het antwoord.

Levinas beschrijft het antwoorden van het ik naar de Ander als een radicale vrijgevigheid van het ik naar de Ander. Het is het nemen van verantwoordelijkheid zonder dat ik er zelf iets voor terug wil. Er kan dan worden gesteld dat de handeling naar de Ander niet *economisch* is. (In termen van Derrida betekent dit dat dit een handeling is waar het subject zelf niets voor terugkrijgt of verwacht wat terug voor te krijgen. Het antwoord aan de Ander is in dat opzicht niet transactioneel.)⁴ Antwoorden aan de Ander is dan puur buiten het Zelf treden. Volgens Levinas verhoudt het ego zich dus eerst tot de Ander, en dan pas tot zichzelf. Hoe het ego zich tot de Ander verhoudt is daarom het eerste punt van het menselijk bestaan en het eerste punt van de filosofie voor Levinas. Verantwoordelijkheid nemen is dan het antwoorden aan de Ander.

⁴ Zie: *Given Time, Counterfeit Money* (Derrida, 1991)

1.5 Ethiek als eerste filosofie

Ethiek wordt door Emmanuel Levinas dan gezien als primaire filosofie. (Levinas, 1961, p. 335). Vooraf aan een begrip van subjectiviteit doet de Ander al een ethisch appel op mij. De ontologie, de vraag wat het betekent om te bestaan komt volgens Levinas ook na deze ethische oproep van de Ander. De vraag wat ik voor de Ander kan doen, wat het betekent om mij tot de Ander te relateren is dan primair aan de vraag wat het betekent om als ik te bestaan. Dit betekent dat de ontologie na de relatie met de Ander komt en wordt getekend door de relatie met de Ander. Ethiek is eerste filosofie voor Levinas omdat de relatie met de Ander vormend is voor wat het betekent om te bestaan. Het ego komt met de Ander in relatie te staan voordat er een relatie is met het Zijn zelf, voor Levinas. Omdat de Ander niet in dezelfde categorie van Zijn kan worden geplaatst kan men pas over het Zijn zelf nadenken nadat deze Ander zich aan mij heeft geopenbaard en ik met hem in gesprek ben getreden. Levinas stelt: "Dit 'zeggen tot de Ander' - deze relatie met de Ander als gespreksgeenoot, deze relatie met een *zijn-de* - gaat aan alle ontologie vooraf. Het is de uiteindelijke relatie binnen het zijn." (Levinas, 1961, p. 42). Voor Levinas kan het bestaan per definitie dus al worden gezien als ethisch. De mens is niet eerst subject voordat het zich tot het bestaan en tot de wereld verhoudt, de mens bestaat eerst in relatie tot de Ander waarin hij tot mijn verantwoordelijkheid voor hem spreekt. Deze relatie is zoals we gezien hebben asymmetrisch. De intersubjectiviteit is niet die van subject tot subject die op gelijke voet, in dezelfde categorie van Zijn zich tot elkaar verhouden. De Ander bevindt zich in dat opzicht boven, en logisch voorafgaand aan het ik. Het Zelfde en het Andere zijn volgens Levinas radicaal gescheiden. De Ander komt vanuit een ontoegankelijkheid, en er kan dus geen totaliteit gevormd worden waartoe de Ander en het ik beiden behoren, zoals het Zijn zelf. Levinas schrijft: 'Vóór de onthulling van het zijn in het algemeen, als grondslag van de kennis en als zin van het zijn, bestaat de relatie met het zijnde dat zich uitdrukt; vóór het niveau van de ontologie bestaat het ethische niveau.' (Levinas, 1961, p. 215). Voordat het ego zich tot zichzelf als subject kan verhouden, en voordat het ego zich tot het Zijn zelf kan verhouden spreekt de Ander al tot het ego, doet de Ander een beroep op verantwoordelijkheid vanuit een radicale alteriteit en oneindigheid. De ontmoeting

met het gezicht van de Ander is het begin van het bewustzijn als identiteit voor Levinas. Het ik vormt zijn eigen subjectiviteit vanaf het moment dat het in relatie staat tot de Ander. De relatie met de Ander kan dus gezien worden als fundamenteel aan van wat het betekent om te *zijn* voor Levinas, het is de grondslag van het Zijn zelf. Ethiek kan dan worden gezien als het beginpunt van de filosofie.

1.6 Ethiek en politiek voor Levinas

In de voorgaande sectie is het duidelijk geworden dat ethiek voor Levinas eerste filosofie is omdat voor Levinas de Ander een absolute alteriteit is. Nog voordat het ego zich kan verhouden tot een begrip van subjectiviteit of tot het Zijn zelf doet de absolute Ander al een beroep op mijn verantwoordelijkheid om de Ander niet te onderdrukken. Dit staat in contrast met wat er volgens Levinas in de geschiedenis van de Westerse filosofie altijd beargumenteerd is, namelijk dat het ego het beginpunt is van filosofische overwegingen. Voor Levinas zijn Husserl en Heidegger de vertegenwoordigers van de geschiedenis van de Westerse filosofie. Levinas beargumenteert dat hun filosofie geen recht doet aan de alteriteit van de Ander en als gevolg de Ander inherent onderdrukt. Levinas stelt juist dat de Ander diegene is die niet onderdrukt mag worden, en dat men waakzaam moet zijn om onmenselijkheid te vermijden en te voorkomen. (Levinas, 1961, p. 27). De relatie met de Ander komt vooraf aan de verhouding tot het eigen ego en tot het Zijn zelf voor Levinas. De verantwoordelijkheid voor de Ander is zo fundamenteel dat deze voorafgaat aan het domein van keuzes. Politieke keuzes bevinden zich voor Levinas altijd achteraf aan de ethische verantwoordelijkheid voor de Ander, omdat de verantwoordelijkheid voor de Ander voorafgaat aan calculatie en afwegingen. Levinas pleit dus voor het feit dat ethiek eerste filosofie is omdat de Ander een absolute ander is die een beroep doet op onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid. Ethiek is voor Levinas dan altijd voorafgaand aan politiek.

Hoofdstuk 2: Over Absolute Alteriteit

In dit hoofdstuk zal ik beargumenteren waarom de ander geen *absolute* Ander kan zijn,⁵ en het dus niet mogelijk is dat de ethische relatie met de ander zich vooraf bevindt aan subjectiviteit, ontologie, en politiek. Aan de hand van Husserls theorie van intersubjectiviteit zal ik beargumenteren dat er een bepaalde voorkennis van het eigen ego nodig is om met de ander in relatie te kunnen treden. Husserl schreef in 1931 zijn werk *Cartesian Meditations*, waarin hij de relatie tussen het 'ego' en een 'alter-ego', uitwerkt. Derrida's lezing van Husserl, die hij uitwerkt in "Violence and Metaphysics" (1967), kan gezien worden als een reactie op de kritiek van Levinas op Husserl. In dit werk beargumenteert Derrida dat juist het beschrijven van de ander als 'alter-ego' de alteriteit van de ander niet reduceert, maar waarborgt. Dit is voor mij van groot belang om aan te tonen dat absolute alteriteit zoals Levinas beschrijft niet houdbaar is. In dit hoofdstuk zal ik ook Derrida's reactie op de kritiek van Levinas op Heidegger gebruiken. Ik zal de argumenten van Derrida raadplegen om te beargumenteren dat er altijd al een begrip van het Zijn nodig is om met de ander in relatie te kunnen treden. Levinas beargumenteerde dat het onderbrengen van het ego en de ander in een gedeelde gemeenschappelijkheid inherent onderdrukkend is, omdat het geen recht doet aan de alteriteit van de ander. Ik zal beargumenteren waarom er wel al een bepaald begrip van het Zijn zelf nodig is om met de ander in relatie te kunnen treden, en de ethische relatie met de ander zich dus niet vooraf aan ontologie kan bevinden. In dit hoofdstuk komt dan naar voren dat de ander geen absolute ander kan zijn. Dit is van belang omdat dit betekent dat ethiek zich niet vooraf kan bevinden aan subjectiviteit, ontologie, en politiek. Ik zal beschrijven hoe Derrida vanuit zijn methode van deconstructie aan toont op welke manier Levinas zijn filosofie meer weg heeft van de fenomenologie van Husserl en van de ontologie van Heidegger dan dat Levinas zelf denkt. Ik toon dan aan dat ethiek zich niet volledig buiten de fenomenologie en ontologie kan verhouden.

⁵ Omdat voor Levinas het aanduiden van de Ander met een hoofdletter een constante benadrukking is van de absolute alteriteit van de ander, zal ik wanneer ik beargumenteer dat de alteriteit van de ander niet absoluut is, de ander dan ook niet met een hoofdletter aanduiden.

2.1 Husserls intersubjectiviteit

Levinas beschrijft de ander als een ander die absoluut anders is. Ik stel hier ter discussie of de ander wel absoluut anders kan zijn vanuit fenomenologisch opzicht. Moet ik hem niet herkennen als een subject, als een mens, als iemand die vergelijkbaar is met mijzelf? Een vervolgvraag hierop is de vraag of het wel mogelijk is om ethisch te handelen jegens iemand die compleet vreemd voor mij is. Moeten we niet een begrip hebben van wat het betekent om *ik* te zijn, voordat we de ander kunnen herkennen als een persoon jegens wie we ethisch kunnen handelen? Levinas beargumenteert als reactie op de Westerse traditie dat de ethische relatie met een absolute ander logisch voorafgaand is aan een begrip van subjectiviteit. Alteriteit is dan een noodzakelijke voorwaarde om subjectiviteit te kunnen begrijpen. Er is dan volgens Levinas een begrip nodig van wat anders is, voordat er een begrip kan zijn van wat subjectiviteit is. Maar ik ben van mening dat er eerst een mate van subjectiviteit noodzakelijk is om ethisch te kunnen handelen jegens de ander. Er is naar mijn mening dan een begrip van 'ik-zijn' nodig om de ander te kunnen herkennen als iemand jegens wie ik ethisch dien te handelen. Ik zie subjectiviteit dan als logisch voorafgaand aan een begrip van alteriteit. Het voorafgaand stellen van een begrip van alteriteit aan een begrip van subjectiviteit is dan niet temporeel voorafgaand maar logisch voorafgaand: met betrekking tot de voorwaarden die nodig zijn om iets te kunnen begrijpen.

Levinas ziet Husserl als een van de representaties van het denken in een egologie. Husserl stelt namelijk in zijn fenomenologie dat we pas kennis van de wereld kunnen verkrijgen vanuit de subjectieve ervaring. Volgens Husserl verhoudt het ego zich tot de wereld in hoeverre de dingen als fenomenen aan het ego *verschijnen*. (Husserl, 1931, p. 20). Husserl beargumenteert dat het niet mogelijk is om objectieve uitspraken te doen over dingen in de wereld, maar dat deze altijd gebonden zijn aan de subjectieve ervaring. Dingen in de wereld bestaan voor Husserl altijd vanuit subjectief oogpunt; hoe het ego zich verhoudt tot de wereld is dan het enige wat we over de wereld kunnen zeggen. De fenomenologie is een methode die de structuren tussen het subject en de ervaring van de wereld onderzoekt, om van daaruit achter de essentie van het subject zelf te komen. Het ego is voor Husserl dus het beginpunt van filosofische redenering omdat het de oorsprong is van waaruit ik mezelf tot de wereld verhoud. Husserl

beargumenteert dat vanuit deze subjectieve ervaring het Ego kennis kan krijgen van anderen, van de ander. Dit is volgens Husserl echter geen kennis zoals we die van een object verkrijgen. Husserl stelt dat we de ander moeten herkennen als 'een ego zijnde' voordat we hem op die manier kunnen behandelen. Het ego moet voor Husserl inzien dat de ander een wezen is dat zich net als ik tot de wereld verhoudt: ook een ego. Husserl stelt dat de ander een *alter-ego* is. (Husserl, 1931, p. 94). Het ego moet eerst een begrip hebben van wat het betekent om een ego te zijn voordat het ego de ander kan herkennen als een zijnde dat ook een ego is, en een eigen bewustzijn heeft. Het ego spiegelt dus zijn eigen begrip van ego-zijn om te bevatten wat de ander is. Husserl stelt:

'There becomes constituted an ego, not as 'I myself', but as mirrored in my own Ego, in my monad. The second ego, however, is not simply there and strictly presented; rather is he constituted as 'alter ego' - the ego indicated as one moment by this expression being I myself in my ownness.' (Husserl, 1931, 94).

Voor Husserl is er dus een begrip nodig van wat ik zelf ben, alvorens ik een ander kan herkennen als ook een ego zijnde. Er is een pre-conceptie nodig van een eigen subjectiviteit, van een eigen ego voordat ik iemand kan herkennen als een ander. De ander voor Husserl is dan niet een radicale alteriteit zoals voor Levinas, maar een *alter-ego*, een zijnde dat *is* net zoals dat ik *ben*. Het ego heeft een bepaald beeld van hoe het zelf bestaat, en kan van daaruit een analogie trekken naar hoe de ander bestaat. We moeten de ander herkennen als ook een ego zijnde; als een modificatie van de manier waarop ik *ben* (Husserl, 1931, p. 116).

Levinas schrijft in *Totaliteit en Oneindigheid* (1961, p. 32) over de *absolute* alteriteit van de ander, maar ik beargumenteer aan de hand van de fenomenologie van Husserl dat juist de notie van absolute alteriteit niet houdbaar is. Ik beargumenteer dat de ander pas herkend kan worden als een subject met een bewustzijn, waar je ethisch naar behoort te handelen, wanneer het ego een begrip heeft van wat het betekent om zelf een subject te zijn. In de fenomenologie van Husserl moet het ego eerst een begrip hebben van op welke manier het ego zelf een subject is voordat het ego de ander kan herkennen als een subject. (Husserl, 1931, p. 95).

Levinas levert forse kritiek op de fenomenologie van Husserl: hij stelt dat de fenomenologie de ander tot een fenomeen of verschijning maakt voor het ego wanneer

we eerst een pre-conceptie van een eigen subjectiviteit hebben. De ander wordt volgens Levinas dan gereduceerd tot slechts een verhouding tot het ego, als iets wat ik in mijzelf vind. (Levinas, 1961, p. 38). De absolute alteriteit van de ander wordt volgens Levinas dan getotaliseerd door het ego. Alleen als we de ander erkennen in zijn radicale alteriteit en hem niet tot een instantie van het eigen ego maken, kunnen we spreken over een ethische relatie met de ander, stelt Levinas. Hij stelt dat de ander juist vanuit een oneindige alteriteit aan het ego verschijnt en dan vanuit een eigen ontoegankelijkheid een beroep doet op de verantwoordelijkheid. De ander voor Levinas is voorafgaand aan het begrip van zelf *bestaan*, en als er een conceptie van een eigen subjectiviteit nodig is voordat we hem kunnen herkennen, zou dit af doen aan diens radicale alteriteit omdat we de ander dan reduceren tot het Zelfde (Levinas, 1961, p. 33). Het is dus niet mogelijk volgens Levinas dat de ander gezien wordt als een alter-ego. Levinas stelt: 'Het ik als ander is geen Ander.' (Levinas, 1961, p. 29). De ander zou niet meer radicaal anders zijn als we kennis over hem verkrijgen in de ervaring en we ons eigen begrip van ik-zijn spiegelen om de ander te herkennen als een subject. Het concept alter-ego leidt volgens Levinas tot een gewelddadig onderdrukken van de andersheid van de ander in een overheersende sfeer van het absolute 'ik'. Als de ander als alter-ego wordt beschouwd dan staat het *alter* slechts voor een modificatie van het ik in zijn eigen eigenheid, volgens Levinas. De ander wordt dan als een object benaderd, en niet als een ander die voor zichzelf is (Levinas, 1961, p.66). Levinas stelde dat de relatie met de ander juist een asymmetrische relatie is; de ander komt tot mij vanuit een oneindigheid waar het ego niet bij kan. Het ego kan voor Levinas de ander niet kennen zoals het dingen in de wereld kan kennen. Hierom is het volgens Levinas niet mogelijk dat het ego alleen in de ervaring kennis kan opdoen van hoe de ander aan het ego verschijnt. Dit is dan ook het uitgangspunt van Levinas: Er is in de fenomenologie van Husserl geen ruimte voor ethiek wanneer de ander niet als absolute Ander wordt beschouwd maar als een alter-ego.

Derrida beargumenteert echter dat Husserl wel ruimte heeft voor ethiek in zijn fenomenologie (Derrida, 1967, p. 123). Hij stelt dat ethische waarden voor Husserl ook waarden zijn die men verkrijgt vanuit fenomenologisch bewijs van de ander. Het ego voor Husserl krijgt dan wel kennis van de ander als van een fenomeen, maar verkrijgt op die manier ook kennis op ethisch gebied, omdat de ander vervolgens erkend wordt

als een subject, en niet als object (Husserl, 1931, p. 91). Het is volgens zowel Derrida als Husserl dus niet zo dat ethiek niet mogelijk is als men kennis over de ander verkrijgt in de ervaring. De ander is niet alleen *voor mij* als ik kennis over hem verkrijg in de ervaring. De ander wordt herkend en erkend als een eigen subject zijnde dat voor zichzelf bestaat en de wereld ervaart als een eigen ego. Husserl stelt:

I experience them at the same time as *subjects for this world*, as experiencing it (this same world that I experience) and, in so doing, experiencing me too, even as I experience the world and others in it. I experience the world (including others) - and, according to its experiential sense, *not* as (so to speak) my private synthetic formation but as other than mine alone, as an *intersubjective* world. (Husserl, 1931, p. 91).

Wat Husserl hier verklaart is dat hoewel het ego het beginpunt is van filosofisch onderzoek voor hem, de wereld waarin dat ego bestaat door Husserl niet gecategoriseerd wordt als een wereld voor alleen dat ego. In die wereld worden anderen ervaren voor wie de wereld net zo is. Deze anderen zijn voor zichzelf ook het beginpunt van filosofisch onderzoek en van de ervaring *voor hen*. Ze worden ervaren als zijnden met een eigen subjectiviteit. De ander is dan nadrukkelijk niet alleen een verhouding tot mijzelf voor Husserl, maar is een alter-ego dat net zo is als dat ik ben. De wereld wordt voor Husserl gezien als een *intersubjectieve* wereld waarin het ik en de ander op een gelijke ondergrond bestaan, waar de ander herkend wordt als een eigen subject zijnde. Dit betekent voor Husserl dus niet dat ethiek niet mogelijk is, omdat de alteriteit van de ander juist wordt gewaarborgd in het beschouwen van de ander als alter-ego.

Derrida sluit zich hierbij aan, en alhoewel Derrida over het algemeen niet als een Husserliaan kan worden gezien, verdedigde hij keer op keer de notie van intersubjectiviteit zoals Husserl die introduceerde in *Cartesian Meditations*.⁶ Op het aspect van alteriteit en intersubjectiviteit lijkt Derrida het compleet eens te zijn met Husserl. Derrida zegt namelijk zelf ook in een interview met Richard Kearney in de jaren '90: 'So from the point of view of Husserls fifth *Cartesian Meditation* I remain a strict phenomenologist.' (Kearney, 1999, p. 71). Derrida stelt verder:

⁶ Voor een aantal bevestigingen van Derrida van de Husserliaanse theorie van intersubjectiviteit, zie: *Adieu to Emmanuel Levinas*, Derrida, p. 51., *The Gift of Death*, Derrida, p. 78., "Violence and Metaphysics" in *Writing and Difference*, Derrida, p. 153.

‘In the fifth Cartesian Meditation, Husserl insists that there is no pure intuition of the other as such; that is, I have no originary access to the alter-ego as such. I should go, as you know, through analogy or appresentation. So the fact that there is no pure phenomenon, or phenomenality, of the other or alter-ego as such is something which I think is irrefutable.’ (Kearney, 1999, p. 71).

Derrida beargumenteert dat het benoemen van de ander als alter-ego van Husserl juist niet betekent dat de ander beroofd wordt van zijn alteriteit, maar dat het die alteriteit waarborgt. Derrida stelt dat de *analogische appresentatie* van Husserl ongeëvenaard is in het waarborgen van de alteriteit van de ander. Hij is van mening dat de notie van intersubjectiviteit in Husserls filosofie een meer coherent beeld geeft van de relatie tussen het ego en de ander dan het Levinasiaanse model (Anderson, 2016, p. 219). Juist als de ander wordt gezien als een alter-ego wordt ervan uitgegaan dat de ander een ontoegankelijke eigen subjectiviteit heeft. Derrida schrijft verder over Husserl: ‘He is concerned with describing how the other as *other*, in its irreducible alterity, is presented to me.’ (Derrida, 1967, p. 153). Volgens Derrida is de ander dan niet *absoluut* anders in de filosofie van Husserl, maar desalniettemin wordt de ander herkend als anders *dan ik*. Om de ander te benaderen als *ander* moeten we hem zien als een alter-ego. Husserl zelf stelt dat wanneer de ander benaderd wordt als alter-ego, dat dit niet slechts een spiegeling van het eigen ego is, maar dat dit überhaupt nodig is om de ander te zien als een ego voor zichzelf. Husserl stelt dat het ego het fenomeen van de ander kan benaderen via analogische appresentatie. Derrida stelt dat de analogische appresentatie van Husserl niet slechts een spiegeling is van het eigen ego, zoals Levinas bekritiseerde, en de ander dus niet reduceert tot hetzelfde. Hij schrijft:

‘The necessary reference to analogical appresentation, far from signifying an analogical and assimilatory reduction of the other to the same, confirms and respects separation, the unsurpassable necessity of mediation. If I did not approach the other by way of analogical appresentation, if I attained to the other immediately and originally, silently, in communion with the other’s own experience, the other would cease to be other. (Derrida, 1967, p. 154).

Als het ego de ander precies zo waar kon nemen als dat hij is, dan zou het ego directe toegang hebben tot de ander. Als de ander zich volledig in dezelfde dimensie zou bevinden als de fenomenen, dan zou het ego inderdaad de ander kunnen omvatten met

het bewustzijn en 'eigen' kunnen maken. Dit zou betekenen dat de ander zijn andersheid zou verliezen, en zich volledig in dezelfde dimensie zou bevinden als het ego. Dit zou juist de ander reduceren tot het Zelfde. Husserl en Derrida beargumenteren echter dat het beschouwen van de ander als alter-ego er juist voor zorgt dat het deel van de ander dat *niet* toegankelijk is voor het ego, gewaarborgd wordt. Husserl stelt juist dat we in het waarnemen van de ander geen directe toegang hebben tot de ander in zijn geheel, zoals we bijvoorbeeld wel met objecten in de wereld hebben. Men heeft in het zien van de ander als alter-ego geen directe toegang tot de ander als ego zijnde. Het oorspronkelijke beginpunt van de ander vanuit eerste-persoons-perspectief naar de wereld toe, zal nooit mijn beginpunt zijn of kunnen zijn. De essentie van een ego is dat het een onvervangbaar perspectief is. De analogie die Husserl trekt is niet het direct spiegelen van mijn begrip van wat het betekent om een ego te zijn, maar gaat erover dat zowel het ego als de ander een eerste-persoons-perspectief naar de wereld toe hebben. Er is een onoverkomelijke absentie in mijn relatie tot de ander, omdat er iets van de ander *niet* is in de fysieke wereld van het hier en nu. Er is een zijde van de ander die ik niet direct kan waarnemen omdat de ander een 'psychofysiek' object is volgens Husserl. (Husserl, 1931, p. 98). We hebben dus geen directe toegang tot de ander op zichzelf, en om een begrip te krijgen van de ander moet het via analogie of appresentatie. De conditie voor de mogelijkheid van de verschijning van een ander is dat er een fundamenteel gebrek aan toegang is tot de *positie* van die ander. We moeten hier een Cartesiaans dualisme vermijden: het is niet dat ik geen toegang heb tot het alter-ego omdat er een non-fysisch deel is van de ander waar ik niet bij kan, maar het gaat er om dat het perspectief van de ander subjectief en eigen is, waardoor het per definitie niet mijn perspectief kan zijn. Het gaat hier niét om een scheiding tussen lichaam en geest, maar slechts over de positie en het perspectief van de ander dat onvervangbaar is. Derrida schrijft: 'The stranger is infinitely other because by his essence no enrichment of his profile can give me the subjective face of his experience from his perspective, such as he has lived it.' (Derrida, 1967, p. 155). Volgens Derrida wordt door middel van de analogische appresentatie van Husserl de ander juist herkend als een eigen subjectiviteit waar het ego geen toegang toe heeft. Derrida citeert Husserl:

“They, the other egos however, are not simple representations or objects represented within me, but precisely ‘others’ ... ‘subjects for this same world ... subjects who perceive the world ... and who thereby experience me, just as I experience the world and in it, ‘others’ (Cartesian Meditations)” (Derrida, 1967, p. 123).

Derrida erkent dat Husserl de ander niet reduceert tot ‘slechts’ een fenomeen in zijn beschrijving van de ander als alter-ego, omdat de ander als alter-ego wordt gezien als een subject en niet slechts een object. Verder stelt hij dat we vanuit de subjectieve ervaring pas kennis kunnen krijgen van de ander. We moeten dus kijken naar hoe ik de ander waarneem om het überhaupt over de ander te kunnen hebben. Derrida stelt dat het noodzakelijk is dat de ander verschijnt voordat je hem kan respecteren in de ervaring en in de taal (Derrida, 1967, p. 123). Hij stelt dat we het niet zouden kunnen hebben over een ander en geen besef kunnen hebben van een ander als er geen fenomeen zou zijn van een ander (Derrida, 1967, p. 123). Voor Derrida is het dus noodzakelijk dat er een begrip is van het ego als het startpunt van filosofisch onderzoek, omdat de ander herkend moet worden in de ervaring voordat er met de ander in relatie getreden kan worden. Volgens Derrida moet ik de ander hier wel beschouwen als een ego, als een fenomenologisch beginpunt dat niet mijn beginpunt is, omdat ik de ander anders juist zou reduceren tot een fenomeen zoals een object. We moeten een begrip hebben van het ik, van het ‘ego’, voordat ik de ander kan zien als mens en rekening met hem kan houden; voordat ik verantwoordelijkheid voor hem kan nemen. We moeten voor Derrida een pre-conceptie van een subjectiviteit hebben voordat de ander herkend kan worden als een ander, alvorens het ego in een ethische relatie met de ander kan treden. Het beschouwen van de ander als alter-ego maakt volgens Derrida de ethiek juist mogelijk in de filosofie van Husserl. Derrida stelt over Husserl:

‘He seeks to recognize the other as Other only in its form as ego, in its form of alterity, which cannot be that of things in the world. If the other were not recognized as a transcendental alter ego, it would be entirely in the world and not, as ego, the origin of the world. To refuse to see in it an ego in this sense is, within the ethical order, the very gesture of all-violence.’ (Derrida, 1967, p. 125).

Derrida stelt verder dat wanneer men de ander beschouwt als absolute Ander zoals in de filosofie van Levinas, de ander volledig buiten het ik zou staan. De alteriteit van de

ander wordt door Derrida altijd al geduid in de taal, ik kan *over* de ander spreken als ander omdat ik een begrip heb van wat een ego is, van wat ik zelf ben en wat in relatie tot mij anders is. *Anders* en *hetzelfde* conditioneren elkaar altijd in hun betekenis volgens Derrida. Iets kan alleen anders voor mij zijn als ik een begrip heb van hetzelfde, van dat wat *niet-anders* is. Er is voor Derrida dus een begrip nodig van ego, van wat het Zelfde is, voordat ik de ander kan zien als anders. Het ik en de ander zouden niet meer met elkaar in relatie kunnen treden als de ander absoluut anders zou zijn. De ander zou dan zijn eigenschap 'andersheid' verliezen omdat 'andersheid' altijd anders moet zijn ten opzichte van het ik voor Derrida. Derrida stelt dat de ander voor Levinas alleen anders kan zijn als ik hem kan herkennen als ego, en dus in zekere zin hetzelfde is als ik (Derrida, 1967, p. 127). Derrida stelt dat we de ander volgens Levinas namelijk nog moeten herkennen als een subject, en niet als een steen, of een boom (Derrida, 1967, p. 125). Levinas maakt dus een kritieke fout volgens Derrida, want dit betekent dat de ander niet radicaal anders kan zijn; als de ander wel radicaal anders zou zijn zou ik hem niet meer herkennen als een subject zijnde. Wortham (2010) schrijft over Derrida: "As Derrida puts it, crucially: 'the other cannot be absolutely exterior to the same without ceasing to be other'" (Wortham, 2010, 142). Voor Derrida kan de ander dus niet absoluut anders zijn dan ik omdat hij dan zijn status als 'andere' zou verliezen. Als de ander helemaal buiten mijn kenvermogen zou vallen zou ik niet met de ander in relatie kunnen treden. En als ik de ander niet zou herkennen als ook een ego zijnde zou ik ook geen verantwoordelijkheid voor de ander kunnen nemen volgens Derrida.

Volgens Levinas is kennis verkrijgen over de ander vanuit fenomenologische waarneming een egologie. Het ego beschouwen als beginpunt van filosofische redenering neemt de mogelijkheid tot ethiek weg voor Levinas omdat het de ander reduceert tot een verhouding tot het ego. Het is volgens Levinas dus niet wenselijk om te spreken over de ander als iets waar ik in de waarneming kennis over verkrijg. De metafysica en de ethiek zouden dan worden onderworpen aan een filosofie van het ego. Wortham (2010) stelt echter dat de metafysica van Levinas (en daarbinnen de ethische relatie met de ander) zich niet geheel buiten de fenomenologie kan verhouden (Wortham, 2010, p. 149). Wortham (2010) stelt dat er altijd al een waarneming vanuit het ik moet zijn om de ander tot anders-dan-ik te kunnen herkennen. Als we de ander als radicaal anders

beschouwen zoals in de filosofie van Levinas, zou dit betekenen dat het ik niet meer met de ander in relatie zou kunnen treden omdat de ander dan 'op zichzelf' een absoluut zou zijn. De ander is dan 'pure exterioriteit', en zou dan niet meer herkend kunnen worden als 'anders dan ik', omdat de ander zich volledig buiten het ik zou bevinden.

Derrida stelt dat de ander niet absoluut anders kan zijn, omdat de ander moet worden herkend als een zijnde dat anders is dan ik. Derrida beargumenteert dat *anders* en *hetzelfde* altijd relationeel zijn. Dit betekent dat absolute alteriteit überhaupt niet mogelijk is, omdat andersheid altijd andersheid is *ten opzichte van iets*. Dit heeft tot gevolg dat er dus een pre-conceptie van het zelfde, van een eigen ego nodig is voordat de ander herkend kan worden als anders-dan-ik, en als een eigen ego. De ander kan dus volgens Derrida niet absoluut anders zijn, omdat iets niet in zijn essentie anders kan zijn. Iets kan namelijk niet anders dan zichzelf zijn (Derrida, 1967, p. 126). Het ego en de ander conditioneren elkaar altijd in wat ze zijn ten opzichte van elkaar voor Derrida. De ander kan zich volgens Derrida dus niet geheel buiten het ego verhouden, omdat het ego een begrip moet hebben van wat niet-anders is, voordat het ego kan begrijpen wat wél anders is. Er is dus eerst een pre-conceptie van een subjectiviteit van het ego nodig. Uit de filosofie van Husserl en Derrida blijkt dat het noodzakelijk is dat de ander herkend moet worden als een ego voordat we ethisch kunnen handelen naar de ander. Het is volgens Derrida dus niet mogelijk om ethisch te handelen naar iets dat compleet vreemd voor mij is, waar Levinas juist voor pleit.

In de afgelopen sectie is gebleken dat het beschouwen van de ander als alter-ego zoals in de fenomenologie van Husserl er niet toe leidt dat ethiek niet mogelijk is, wat Levinas beweerde. Om de ander te benaderen als ander moeten we hem juist benaderen als alter-ego, door middel van analogische appresentatie. Dit leidt er juist toe dat de eigenheid van de ander als subject gewaarborgd wordt. Ook heb ik aan de hand van de noties van Derrida beargumenteerd dat anders en hetzelfde altijd relationeel zijn. De ander moet dus altijd herkend worden als anders-dan-ik. Dit betekent dat absolute alteriteit zoals Levinas beschrijft niet mogelijk is. Dit heeft tot gevolg dat het betekent dat ethiek zich nooit logisch voorafgaand kan bevinden aan een notie van subjectiviteit. Voordat het ego een ethische relatie aan kan gaan met een ander is er altijd al een begrip nodig van wat het betekent om 'ego' te zijn. Een pure metafysische aanwe-

zigheid van de ander, vooraf aan een begrip van subjectiviteit, zoals in het model van Levinas, is dan niet mogelijk. Er is dan een bewustzijn van een eigen subjectiviteit nodig voordat de ander via analogische appresentatie benaderd kan worden als een subject dat beschikt over een onvervangbaar eerste-persoons-perspectief. Dit betekent dat ethiek zich niet volledig vooraf aan-, en buiten de fenomenologie kan verhouden.

Hoofdstuk 2.2: Heideggers ontologie

In deze sectie zal ik ingaan op Derrida's argumenten in *"Violence and Metaphysics"* (1967) en beargumenteren waarom ethiek zich niet buiten de ontologie kan verhouden. Dit betekent dat ethiek niet vooraf kan komen aan de ontologie, zoals Levinas beweert. Dit betekent wederom dat alteriteit niet absoluut kan zijn, omdat de ander altijd binnen de context van het Zijn zelf moet worden bekeken.

Levinas beweert dat de Westerse filosofie een prioriteit van het Zijn stelt boven de dingen die zijn. Levinas doelt op de ontologie van Heidegger, die hij ziet als belangrijkste representatie van het denken in een ontologie. Heidegger stelt dat voordat er uitspraken gedaan kunnen worden over de dingen die zijn, het noodzakelijk is om filosofisch onderzoek te doen naar het Zijn zelf. Voordat men zich bezig kan houden met het bewustzijn van de mens en hoe zich dat tot de fenomenen verhoudt, is het van belang dat er onderzoek wordt gedaan naar het Zijn zelf, en hoe het Zijn zelf verankerd is in de structuren van ons denken. De ontologie kan voor Heidegger dan ook als eerste filosofie gezien worden. De ontologie van Heidegger is diep betrokken bij de vraag wat het betekent om te bestaan. Heidegger stelt dat alle existenten, alle zijnden, het Zijn zelf als gemeenschappelijke deler hebben, en dat alles wat *is* altijd al in relatie staat tot het Zijn zelf. Als men dan filosofisch onderzoek wil doen naar bijvoorbeeld alteriteit en ethiek, moet men altijd al een begrip hebben van wat het Zijn zelf is. Volgens Levinas maakt deze prioriteit van het Zijn zelf in de geschiedenis van de Westerse filosofie de ethiek ondergeschikt aan de ontologie. (Levinas, 1961, p. 40). Heidegger stelt dat het Zijn zelf primair is aan alle dingen die zijn, en volgens Levinas betekent dit dat het Zijn zelf dan een prioriteit of hiërarchie heeft boven de dingen die zijn. Levinas stelt dat dit onderdrukkend is voor de dingen die zijn, waaronder de ander. De ontologie zou de

andersheid van de ander reduceren tot een instantie van het Zijn zelf. Levinas zet zich dan ook fel af tegen de ontologie van Heidegger, hij stelt: 'We stellen ons dus ook radicaal tegenover Heidegger, die de betrekking tot de ander ondergeschikt maakt aan de ontologie.' (Levinas, 1961, p. 90).

Derrida stelt vervolgens de vraag of er wel een verschil is tussen het Zijn zelf en de dingen die zijn. Kunnen we wel spreken over een soort 'prioriteit' van het Zijn over dat wat *is*? Derrida gaat tegen Levinas in, en stelt dat er alleen een hiërarchie van prioriteit kan zijn tussen twee vastgestelde dingen (Derrida, 1967, p. 170). Omdat volgens Derrida het Zijn zelf niks *is* buiten *dat wat is* kan het Zijn zelf op geen enkele manier voorafgaan aan de dingen die *zijn*. Dus ook de ethische relatie kan niet achteraf komen aan het Zijn zelf (Derrida, 1967, p. 136). Het Zijn zelf is niets buiten de existenten waarin het Zijn zelf zich manifesteert, volgens Derrida. Hij beargumenteert dat het Zijn zelf pas bestaat in de dingen die zijn. Het Zijn zelf heeft dan geen macht over de relatie met de ander. Het Zijn zelf is dan geen onderdrukkend concept dat meer fundamenteel is dan de existenten. Tot het Zijn zelf behoren doet niet af aan alteriteit, en reduceert niet alles tot het Zelfde, volgens Derrida (1967, p. 140). Het Zijn zelf staat volgens Derrida juist alle andersheid toe om te bestaan. Het Zijn zelf is transcategorisch. Elke bepaling of determinatie zoals die van de ethische relatie bijvoorbeeld, veronderstelt de gedachte aan het Zijn zelf. Hoe kunnen we anders betekenis ontleenen aan anders-zijn, als een andere zelf, en de verantwoordelijkheid die ik voor een ander kan nemen? Derrida stelt dat het voorrecht van het bestaan van een existent in zijn eigen essentie (de ander anders laten zijn en waarborgen in zijn alteriteit) de noodzaak van een begrip van het Zijn zelf met zich meebrengt (1967, 141). Als het begrip van het Zijn zelf met zich meebrengt dat men iets kan 'laten zijn' in zijn eigen essentie en existentie, dan betekent dat dat het Zijn zelf altijd al te maken heeft met alteriteit, en dat het Zijn zelf dus ook al met de alteriteit van de ander te maken heeft. Om de ander te zien als 'anders-dan-ik' is er dus altijd al een begrip van het Zijn zelf nodig. Inzien dat de ander bestaat in een eigen determinatie, dat de ander beschikt over een eigen essentie en alteriteit, is een vereiste om de ander te kunnen waarborgen in deze alteriteit, en dus om ethisch te handelen jegens de ander. Er is volgens Derrida ook geen overkoepelende categorie 'Zijn' want het Zijn zelf is niets buiten zijn existenten. Het Zijn zelf heeft volgens Derrida geen macht op zichzelf en kan de existenten dus ook niet onderdrukken. Volgens

Derrida is het dan niet correct dat we over de ontologie kunnen praten alsof het de alteriteit van de ander onderdrukt, of afdoet aan alle individuele verschillen. Het Zijn zelf is altijd uitgedrukt in de dingen die zijn, we kunnen het Zijn zelf en de zijnden niet los van elkaar zien. Er is dan een begrip van het Zijn zelf nodig wanneer er in relatie getreden wordt met iets dat is, waaronder de ander. Om de ander te kunnen zien in zijn essentie is er dan altijd al een begrip nodig van het Zijn van de ander. Derrida stelt dan ook: 'To know the existent is to have comprehended the Being of the existent' (Derrida, 1967, p. 97). Volgens Derrida is er dan niets onderdrukkend aan het Zijn zelf, omdat er altijd al een begrip van het Zijn zelf nodig is om iets te herkennen als bestaand in een bepaalde determinatie of non-determinatie. Alteriteit is dan altijd al gemoeid met een begrip van het Zijn zelf.

Levinas beargumenteert dat de ontologie van Heidegger de alteriteit van de ander onderdrukt. Hij meende dat de ander dan onderdeel wordt gemaakt van dezelfde gemeenschappelijkheid als alle zijnden. Derrida stelt juist dat de relatie met de ander niet mogelijk is zonder dat er een begrip is van het Zijn zelf. Want, hoe moet ik de ander herkennen als ander als ik geen pre-conceptie heb van het bestaan zelf? Het is volgens Derrida noodzakelijk om iemand te herkennen als *bestaand* voordat er in relatie getreden kan worden met diegene. Derrida toont aan dat het filosoferen over het Zijn zelf niet in zichzelf onderdrukkend is, zoals Levinas meent. Een begrip hebben van het Zijn zelf is neutraal en noodzakelijk, stelt Derrida. Hij beargumenteert dat de ontmoeting met het gelaat van de ander een relatie is met iets dat *is*, met een zijnde. Derrida stelt dat het behoren tot het Zijn zelf dan ook niets zegt over de menselijke essentie. Daarbij stelt hij dat een relatie tussen zijnden alleen mogelijk is als het Zijn zelf bestaat (Derrida, 1967, p. 143). Pas als twee dingen *zijn* kunnen ze met elkaar in relatie staan. Het is dus nodig om een bepaald begrip van het Zijn zelf te hebben voordat we met iemand in relatie kunnen treden, voordat we diegene kunnen waarnemen en ertegen kunnen spreken. Ik moet in de veronderstelling zijn dat iets bestaat, en dus een begrip hebben van wat het betekent om te bestaan (wat Zijn is), pas dan kan ik de ander erkennen in zijn eigen bestaan en 'laten zijn' in zijn eigen determinatie.

Het is voor Derrida onmogelijk dat de ander een puur metafysische aanwezigheid is voordat de ander in relatie kan treden met het ego. De ander moet altijd al tot het Zijn zelf behoren, en voordat het ego met de ander in relatie kan treden moet de

ander herkend worden als *bestaand*. Dit vereist dat er een pre-conceptie nodig is van het Zijn zelf. De concepten 'het Zijn zelf' en de 'zijnden', zijn dus altijd onlosmakelijk met elkaar verbonden. Derrida stelt dan ook: 'Het Zijn zelf bestaat niet voordat de existensen bestaan' (Derrida, 1967, p. 144). Derrida zoekt dus in zekere mate aansluiting bij de ontologie van Heidegger, in de zin dat hij van mening is dat een pre-conceptie van het Zijn zelf noodzakelijk is om de ander te kunnen herkennen als zijnde. Derrida beargumenteert dat een begrip van het Zijn zelf altijd al van toepassing is op de filosofie, en dus ook bij ethiek en alteriteit. Derrida stelt namelijk dat ontologie in zichzelf niet onderdrukkend is, en dus niet afdoet aan de andersheid van de ander, omdat het Zijn zelf altijd al betrokken is bij de determinatie van de alteriteit van de ander. Derrida stelt dat het dus noodzakelijk is om een begrip van het Zijn te hebben voordat de ander herkend kan worden als anders. Derrida beargumenteert zelfs dat ethiek niet geopend zou kunnen worden zonder een notie van het Zijn zelf. (Derrida, 1967, p. 170). Er is een begrip van het Zijn zelf nodig voordat men dingen kan herkennen als bestaand, en als anders. Een begrip hebben van het Zijn zelf is dan altijd al betrokken bij het waarborgen van de ander in zijn alteriteit. Het anders 'laten zijn' van de ander, van anderen, is de eerste stap die dialoog en de ontmoeting van aangezicht tot aangezicht mogelijk maakt volgens Derrida (Derrida, 1967, p. 146). In deze zin is een begrip van het Zijn zelf non-geweld (Derrida, 1967, p. 146). Een pre-conceptie van het Zijn zelf hebben is het begin van de ander zien als anders-dan-ik en noodzakelijk om hem niet te overheersen vanuit mijn eigen zijn. De ontologie van Heidegger is dan niet het onderdrukken van de mogelijkheid tot ethiek, maar staat dan juist aan het begin van de mogelijkheid tot ethiek. Het is dan niet mogelijk dat de ander een pure metafysische aanwezigheid is, die buiten de context van het Zijn zelf wordt bekeken, zoals Levinas stelt. De ander moet altijd al herkend worden als een zijnde, en als anders (een bepaalde determinatie van het Zijn). De absolute alteriteit waar Levinas voor pleit is dan niet mogelijk, omdat de ander altijd binnen de context van het Zijn zelf moet worden bekeken. Hieruit blijkt ook dat ethiek zich niet buiten de ontologie kan verhouden, omdat er altijd al een begrip van het Zijn zelf moet zijn in het aangaan van een relatie met de ander.

Hoofdstuk 3: Ethiek en Politiek

In dit hoofdstuk beargumenteer ik waarom het problematisch is dat Levinas ethiek en politiek als afzonderlijk ziet. In *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) wordt het duidelijk dat hij de ander wat ik noem “contextloos” bekijkt, en dat de verantwoordelijkheid voor de ander vooraf komt aan een politieke determinatie. Levinas bekijkt naar mijn mening de ander buiten de context van politieke determinatie. Dit betekent dat ethiek voor Levinas vooraf en voorbij gaat aan politiek. Ik ben van mening dat politiek niet gereduceerd kan worden tot de ethische ontmoeting met de ander, maar dat ethiek en politiek altijd al met elkaar verweven zijn. In dit hoofdstuk zal ik beargumenteren op welke manieren de ander door Levinas contextloos wordt bekeken, waarom dit betekent dat ethiek voorafgaat aan politiek voor Levinas, en waarom dit naar mijn mening problematisch is. Ten slotte zal ik een herziene interpretatie van de relatie tussen ethiek en politiek aandragen, gebaseerd op het denken van Husserl, Heidegger, en Derrida.

3.1 De Derde

Na *Totaliteit en Oneindigheid* (1961) schrijft Levinas het werk *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974), waarin hij expliciet de politieke dimensie aankaart. Dit werk is voor een deel een respons op het hoofdstuk “Violence and Metaphysics” in het werk *Writing and Difference* (1967) van Derrida (Ombrosi & Zagury-Orly, 2018, p. 63). In dit hoofdstuk stelt Derrida de vraag wat de aanwezigheid van een derde persoon voor gevolgen heeft op het gebied van verantwoordelijkheid. De mogelijkheid van het verschijnen van een derde persoon heeft volgens Derrida altijd al afwegingen en calculaties tot gevolg. Dit leidt volgens Derrida tot vragen: voor wie heeft het ego meer verantwoordelijkheid? Wie heeft er ethische prioriteit? En op welke manier verhouden de tweede en de derde persoon zich onderling? Derrida beargumenteert dat Levinas te weinig aandacht besteedt aan de politieke dimensie. (Derrida, 1967, 138).⁷ Volgens Derrida heeft de mogelijkheid van een derde persoon altijd al gevolgen op het gebied van ethiek, omdat men door de aanwezigheid van de derde altijd al voor keuzes gesteld

⁷ Zie ook: ‘Adieu to Emmanuel Levinas’ (1999).

wordt. De mogelijkheid van de aanwezigheid van een derde is voor Derrida dus altijd al politiek.

De vraag op welke manier men verantwoordelijkheid heeft voor een derde persoon is een van de punten van Derrida die Levinas poogt te beantwoorden in het werk *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974). Levinas stelt dat de derde persoon ook een ander is die zich al aandient op het moment dat de eerste ander zich aandient. Chronologisch gezien is het volgens Levinas dus niet zo dat eerst de ander zich aandient, en dan pas de derde. Levinas stelt dat door de aanwezigheid van de derde gerechtigheid begint: 'It is the third man with which justice begins' (Levinas, 1974, p. 150). Hieruit blijkt dat Levinas zelf ook stelt dat de aanwezigheid van een derde vragen over hiërarchie en afwegingen tot gevolg heeft. De aanwezigheid van een derde wekt een drang naar gerechtigheid op, volgens Levinas, omdat de derde het ego doet verlangen om recht te doen aan een veelheid van anderen. Hier ontstaat volgens hem het verlangen om voor alle anderen dezelfde verantwoordelijkheid als voor de eerste ander te nemen. Levinas ziet de verantwoordelijkheid die er voor de ander is in de *face-to-face* relatie namelijk als een voorbeeld voor de relaties met alle anderen. Hij stelt dan ook dat er geen verschil dient te worden gemaakt in het nemen van verantwoordelijkheid voor de ander of voor de derde. Levinas stelt namelijk: 'Justice remains justice only when there is no distinction between those close and those far off. But in which there also remains the impossibility of passing by the closest' (Levinas, 1974, p. 159).⁸ Levinas heeft het dus over een verantwoordelijkheid die voorafgaat aan politieke keuzes tussen een tweede of een derde persoon. Er moet voor hem geen verschil gemaakt worden tussen de eerste ander, of de tweede, tussen zij die ver weg zijn en zij die dichtbij zijn. Politiek kan dan voor Levinas alleen rechtvaardig zijn als het onmogelijk is om je ogen te sluiten voor de enkele, eerste ander. Dit betekent dat het appel van de ander voorafgaand is aan het domein van politiek: overwegingen en beslissingen. In *Otherwise than Being and Beyond Essence* (1974) beargumenteert Levinas namelijk dat de verantwoordelijkheid voor de eerste ander als model geldt voor de relatie met de derde, en alle anderen. Levinas beschrijft namelijk dat in het zich aandienen van de derde, er geen keuze gemaakt hoeft te worden tussen de tweede en de derde, en dat het ego

⁸ Dit zijn bijbelse uitspraken van Levinas, zoals hij die ook doet in zijn 'Beyond the verse: Talmudic Readings and Lectures' (1994).

zich net zo verhoudt tot alle anderen, als dat het ego zich tot de eerste ander verhoudt. Hij spreekt in *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) dus nog steeds over een onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid voor de ander, en deze verantwoordelijkheid komt volgens hem *vooraf* aan enige vorm van bemiddeling of calculatie (die de aanwezigheid van een derde tot gevolg zou hebben). Dit betekent dat voor Levinas ethiek duidelijk vooraf komt aan politiek, alhoewel hij wel stelt dat politiek uit deze ethische relatie met de ander voortvloeit. De ethische relatie met de eerste ander is voor Levinas dus een voorbeeld voor alle relaties binnen de politieke dimensie. De verantwoordelijkheid voor de ander ontsnapt dan voor Levinas aan de politieke determinatie. Levinas plaatst ethiek als voorafgaand aan- en losstaand van politiek. Politiek is dan een afgeleide van de ethische relatie met de ander maar het ethische zelf is nog niet met politieke beslissingen of de politieke determinatie gemoeid. Dit komt omdat naar mijn mening Levinas de ander op twee manieren contextloos bekijkt. In de volgende secties zal ik beargumenteren op welke manieren Levinas de ander buiten de context van politieke determinatie bekijkt.

3.2 Alteriteit voor subjectiviteit

De ander wordt naar mijn mening contextloos bekeken omdat er op het moment van het zich aandienen van de ander en de bijkomende verantwoordelijkheid nog geen sprake is van een subjectiviteit en een pre-conceptie van een eigen ego. In de introductie van *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) schrijft Lingis, de vertaler van het werk:

‘In a somewhat parallel way, the exposedness to alterity is taken by Levinas to be prior to the openness to the sensible, given beings - and even to the nothingness or clearing in which they are articulated. Subjectivity is opened from the outside, by the contact with alterity. Before subjectivity is a locus posited by Being for its own manifestation, it is a support called up or provoked to respond to alterity.’ (Levinas, 1974, xxvii)

Er ontstaat voor Levinas dus pas een notie van subjectiviteit nadat het ego in contact komt met alteriteit. De ander wordt dus ‘contextloos’ bekeken omdat er nog geen sprake is van een subjectiviteit is voordat er contact is met alteriteit. Het lijkt alsof Levinas

hier nog steeds gebruik maakt van een soort absolute alteriteit, zoals in *Totaliteit en On-eindigheid* (1961). Naar mijn mening is er hier namelijk nog steeds sprake van een alteriteit die op zichzelf staat. Er is voor Levinas namelijk pas sprake van een subjectiviteit nadat er in de ontmoeting met de ander alteriteit wordt vernomen. Maar dit betekent dat de kritiek van Derrida nog staat: iets kan niet op zichzelf anders zijn (Derrida, 1967, p. 126). Want als er geen begrip is van wat het 'zelfde' is, subjectiviteit dus, hoe kan men iets dan begrijpen als anders-zijnde? In het voorgaande hoofdstuk heb ik aan de hand van Husserl en Derrida beargumenteerd dat absolute alteriteit niet mogelijk is, en dat er altijd al een begrip van een subjectiviteit nodig is voordat er alteriteit kan worden vernomen. Toch schrijft Levinas over een primaire alteriteit voordat er een begrip is van subjectiviteit. Morgan schrijft over Levinas zijn beschrijving van alteriteit in *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974):

'Levinas' conception of selfhood differs. For him, our individual selfhood is originally filled up with otherness, so to speak. We are, as he puts it, "substitution" for the other, deputies or surrogates or proxies first and foremost.' (Morgan, 2016, conclusion).

En Levinas zelf schrijft: 'Subjectivity is a subjection to the force of alterity.' (1974, p. xxvii). Dit betekent dat voor Levinas in *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) alteriteit nog steeds vooraf komt aan subjectiviteit. Er ontstaat namelijk pas subjectiviteit nadat de ander zichzelf aandient vanuit een alteriteit. Maar als er geen begrip van een eigen subjectiviteit is kan er geen kennis over de ander worden vernomen in de ervaring. En dat betekent dat de ander dus nog tot het ego komt vanuit een soort metafysische aanwezigheid. Dit heeft tot gevolg dat de ander contextloos wordt bekeken door het ego, omdat er geen subjectief oordeel over de ander kan worden geveld in de *face-to-face* ontmoeting. Er is alleen een pure verantwoordelijkheid voor de ander, en nog geen begrip van een eigen ego. Levinas schrijft: 'I am extracted from the concept of the ego, and am not measured by being and death, that is, escape the totality and structures. I am reduced to myself in responsibility, ...' (1974, p. 167). Levinas beargumenteert dus dat er al verantwoordelijkheid voor de ander is voordat er een begrip is van ik-zijn. Voordat er een begrip van een ego is is er al verantwoordelijkheid, en is er eigenlijk *alleen* die verantwoordelijkheid.

3.3 Onvoorwaardelijkheid

De tweede manier waarop de ander contextloos wordt bekeken in Levinas zijn denkwerk is het feit dat hij ook in *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) nog spreekt over een *onvoorwaardelijke* verantwoordelijkheid voor een ander (1974, p. 124). Deze onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid is voor Levinas primair en voorbijaand aan subjectiviteit en ontologie, en ook aan de aanwezigheid van een derde die de politieke keuze tot gevolg heeft. De verantwoordelijkheid voor de ander is voor Levinas origineel. Levinas spreekt over de transcendentie van de ander (1974, p. 140). Transcendentie is een van Levinas zijn woorden voor de spontaniteit van de verantwoordelijkheid van de ander. Deze verantwoordelijkheid dient zich aan; de verantwoordelijkheid voor de ander wordt opgeroepen door het zich aandienen van de ander. Puur door het naderen van de ander wordt het ego al met deze verantwoordelijkheid geconfronteerd. De verantwoordelijkheid voor de ander is volgens Levinas voorafgaand aan de vrijheid of bewustzijn van het ego (Levinas, 1974, p. 138). We *kieszen* er volgens Levinas dus niet voor om verantwoordelijk te zijn. Dit is van cruciaal belang, want dit betekent dat voor Levinas de verantwoordelijkheid voor de ander nog steeds primair is aan de politieke dimensie. Op het moment dat er keuzes moeten worden gemaakt; tussen het ik en de ander, tussen de tweede en de Derde, spreken we over politiek. De transcendentie van de ander ontsnapt dus aan het politieke domein omdat de verantwoordelijkheid voor de eerste ander onvoorwaardelijk is. Levinas schrijft: 'for my responsibility for the other commands me before any decision, before any deliberation.' (Levinas, 1974, p. 166). Hieruit blijkt dat Levinas in *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) nog steeds schrijft over een verantwoordelijkheid die voorafgaat aan elke vorm van een keuze, en dus aan de politieke dimensie. Levinas bekijkt de ander dus contextloos omdat hij alteriteit voorafgaand acht aan subjectiviteit, en Levinas bekijkt de ander contextloos omdat de verantwoordelijkheid voor de ander voorafgaat aan de politieke keuze. Ook in *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) schrijft Levinas over een onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid voor de ander die afgedwongen wordt in de *face-to-face* ontmoeting. De ander ontsnapt dus aan de politieke keuze voor Levinas.

Dat Levinas de ander buiten de politieke context van het maken van keuzes beschouwt betekent dat Levinas de ethische dimensie primair acht aan de politieke dimensie.

3.4 Een deductie van ethiek naar politiek

Levinas hanteert een bepaalde deductie van de ethische verantwoordelijkheid in de *face-to-face* ontmoeting, naar die voor een veelheid van personen. De verantwoordelijkheid die wordt afgedwongen in de ontmoeting met de eerste ander is een voorbeeld voor hoe men zich dient te verhouden tot alle anderen. De ethische ontmoeting is dan het voorbeeld waar politieke keuzes van afgeleid dienen te worden. Politiek kan dan gezien worden als een derivaat van de ethische verantwoordelijkheid in de *face-to-face* ontmoeting met de ander. Vanuit dit standpunt sluit ik me aan bij de opvatting van Simon Critchley (2014) over de relatie tussen het ethische en politieke in Levinas zijn denkwerk. Critchley ziet de relatie tussen politiek en ethiek in Levinas als volgt:

‘Levinas’s account (of politics) as a kind of deduction or derivation: starting with the face-to-face as foundational for each second-person encounter, Levinas arrives at an account of how social and political institutions, norms and rules, roles and duties, all arise when a third party is acknowledged to exist before the self, alongside each particular other person, and beyond that third party a plurality of others.’ (Morgan, 2016, p. 304).

Critchley beargumenteert hier dat politiek voor Levinas een afgeleide is van ethiek omdat de relaties met alle anderen afgeleid dienen te worden van de ethische verantwoordelijkheid in de *face-to-face* ontmoeting met de ander. Levinas gebruikt dus een relatie met een enkele ander om vorm te geven aan hoe de sociale en politieke relaties met een veelvoud van anderen eruit dienen te zien. Critchley schrijft dan ook: ‘Ethics begins as a relation with a singular, other person who calls me into question and then, and only then, calls me to the universal discourse of reason and justice. Politics begins as ethics.’ (Critchley, 2014, p. 48). Het ethische domein is voor Levinas vormgegeven in de relatie met de eerste ander in de *face-to-face* ontmoeting. Van hoe de relatie met de eerste ander gevormd is, getekend door een verantwoordelijkheid die voorafgaat aan

de subjectiviteit, beweegt Levinas naar een politiek discours toe met een veelheid van anderen. Het politieke domein komt voor Levinas nadrukkelijk na de ethische ontmoeting met de eerste ander, en bevindt zich daardoor duidelijk achteraf aan de ethische dimensie. Het politieke domein kan gezien worden als een afgeleide van de ethische ontmoeting met de eerste ander. Levinas zelf schrijft: 'My relationship with the other as neighbor gives meaning to my relationship with all the others.' (Levinas, 1974, p. 159). Levinas deduceert het politieke domein dus van de ethische ontmoeting met de eerste ander. De gehele politieke dimensie met een veelheid van anderen dient dan te worden afgeleid uit de context van de relatie met een enkele ander. De beschrijving van Critchley over de relatie tussen het ethische en het politieke domein in de filosofie van Levinas is naar mijn mening daarom een juiste en overtuigende beschrijving.

In de vorige secties heb ik beargumenteerd dat de alteriteit die Levinas beschrijft conceptueel onhoudbaar is. In de beschrijving van Levinas van de ander ontsnapt de ander aan de context of determinatie van de politieke keuze. Dit is het geval omdat Levinas stelt dat alteriteit logisch vooraf komt aan subjectiviteit, en omdat de verantwoordelijkheid voor de ander vooraf komt aan elke vorm van keuzes en calculatie. De verantwoordelijkheid voor de ander gaat vooraf aan de politieke determinatie voor Levinas. Levinas benoemt ethiek in *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) nog steeds als eerste filosofie. Ethiek is dan de basis voor politiek voor Levinas. Maar naar mijn mening kan politiek niet worden gereduceerd tot de ethische ontmoeting met een enkele ander. Omdat de ander in die *face-to-face* ontmoeting contextloos, buiten de politieke dimensie wordt bekeken. Levinas zijn denken is dan niet toereikend voor een politieke filosofie. Het is dan problematisch dat hij een politieke gebeurtenis een ethische dimensie geeft in zijn uitspraken over Sadat in 1977, omdat een politieke gebeurtenis niet gereduceerd kan worden tot de ethische relatie met de ander in de *face-to-face* ontmoeting. In de *face-to-face* ontmoeting die Levinas beschrijft wordt de ander namelijk contextloos bekeken. Dit betekent dat het politieke aspect van de derde (calculatie, bemiddeling) door Levinas niet meegenomen wordt in de primaire verantwoordelijkheid voor de ander in de *face-to-face* ontmoeting. Voor Levinas bevindt ethiek zich dus duidelijk vooraf en voorbij aan de politieke dimensie. Wanneer hij een politieke gebeurtenis dan een ethische dimensie geeft is dat problematisch, omdat poli-

tieke situaties niet gereduceerd kunnen worden tot een ethisch moment dat zich nadrukkelijk vooraf bevindt aan een politieke context.

Het feit dat Levinas schrijft over een onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid voor de ander die zich aandient *voor* dat er een begrip is van subjectiviteit, *voor* de ontologie, en *voor* de politieke dimensie, betekent dat het ethische voor Levinas primair en afzonderlijk bestaat aan het politieke. Als Levinas politieke gebeurtenissen dan een ethische dimensie geeft is dit niet in lijn met zijn eigen project. Ik ben van mening dat ethiek altijd al gemoeid is met politiek en niet losstaand of voorafgaand aan politiek bekeken kan worden. Ethiek en politiek zijn naar mijn mening dan altijd al verweven met elkaar.

3.5 Een herziene relatie tussen ethiek en politiek.

De implicatie van het voorgaande is dat de ethische houding waarvoor Levinas pleit in zijn filosofie geen voldoende basis kan bieden in complexe politieke situaties, omdat deze ethische houding zich buiten de politieke dimensie verhoudt. Ik ben van mening dat de filosofie van Levinas daarom niet toereikend is voor een politieke filosofie. Ik heb namelijk gesteld dat het niet mogelijk is dat de ander contextloos kan worden bekeken, buiten de politieke dimensie. De beschrijving van de alteriteit van de ander van Levinas is naar mijn mening niet houdbaar. Juist omdat de relatie met de ander altijd al gemoeid is met kennis van subjectiviteit en ontologie, en de ethische relatie met de ander zich niet 'puur' aan het begin van filosofische overwegingen bevindt, is een filosofie waarin ethiek en politiek altijd met elkaar verweven zijn toepasselijker.

In de afgelopen secties heb ik beargumenteerd dat Levinas in *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) de ander op twee manieren contextloos bekijkt: door alteriteit als logisch voorafgaand subjectiviteit te stellen, en door de verantwoordelijkheid voor de ander vooraf aan het politieke domein van calculatie en bemiddeling te stellen. In de volgende secties zal ik een alternatieve filosofie aandragen waarin de ander wel binnen de context van subjectiviteit en politiek wordt gesteld.

3.6 Husserls intersubjectiviteit

In hoofdstuk twee heb ik beargumenteerd dat het benaderen van de ander als alter-ego zoals in het Husserliaanse systeem van intersubjectiviteit niet betekent dat de mogelijkheid tot ethiek teniet wordt gedaan, zoals Levinas beweerde. Derrida stelt dat het beschouwen van de ander als alter-ego juist noodzakelijk is om recht te doen aan de alteriteit van de ander. Dit betekent ook dat om ethiek mogelijk te maken, we de ander moeten herkennen en benaderen als een ego zijnde met een onvervangbaar eerste-persoons-perspectief. Voor Husserl kunnen we de ander alleen als ander benaderen via analogische appresentatie. We moeten hem herkennen als mens, en als een oorsprong die niet mijn oorsprong is (uit fenomenologisch opzicht). Derrida beargumenteert dat Husserl wel ruimte creëert voor ethiek in zijn beschrijving van de ander als alter-ego. Husserl beschrijft de ander namelijk als een belichaamd wezen dat meerdere zijdes kent, waarvan slechts de ruimtelijke zijde toegankelijk is voor mijn perceptie. Alle andere aspecten van de ander zijn niet toegankelijk omdat dat niet het ruimtelijke lichaam van de ander is, maar juist het subjectieve perspectief van de ander naar de wereld. (Anderson, 2016, p. 208). Het eerste-persoon-perspectief van de ander noemt Husserl de 'originale sfeer' van het ego. (Husserl, 1931, p. 104). Deze is niet toegankelijk voor mij als eigen ego omdat dat nooit mijn perspectief kan zijn. Juist het hebben van een ego duidt het onvervangbare perspectief van de ander aan. Het beschouwen van de ander als een ego is noodzakelijk om de alteriteit van de ander te waarborgen voor Husserl. Husserl stelt dus dat het 'ego' in alter-ego noodzakelijk is om de ander te zien als ander; als een eigen persoon die ik nooit kan zijn omdat het perspectief van de ander nooit mijn perspectief kan zijn. Het spreken over de ander als alter-ego is analogisch omdat het ego via analogie moet invullen dat de ander een onvervangbaar eigen perspectief heeft dat ontoegankelijk is voor het ego. Analogische appresentatie is dus een methode om de ander te benaderen als een eigen ego met een onvervangbaar eerste-persoons-perspectief. Derrida verdedigt de theorie van intersubjectiviteit van Husserl omdat hij van mening is dat het beschouwen van de ander als alter-ego juist méér recht doet aan de alteriteit van de ander dan het Levinasiaanse model van de ander als radicale ander. Door de Husserliaanse theorie van intersubjectiviteit te hanteren wordt alteriteit niet als voorafgaand aan subjectiviteit en ontologie gesteld. Dit is naar mijn

mening van belang om de ander binnen een context te benaderen.

Derrida probeert de Ik-Ander oppositie te doorbreken in plaats van alleen om te draaien, zoals Levinas. (Reynolds, 2001, p. 37). Hij poogt deze oppositie te verbreken door aan te tonen dat subjectiviteit en alteriteit altijd al met elkaar te maken hebben. Het concept van alteriteit is altijd relationeel voor Derrida. Er is namelijk een mate van subjectiviteit nodig om de ander als anders te zien. De ander moet immers herkenbaar zijn als 'anders dan ikzelf' om hem te kunnen herkennen als ander. (Reynolds, 2001, p. 35). Het is volgens Derrida dus niet mogelijk dat alteriteit vooraf komt aan subjectiviteit zoals in de filosofie van Levinas. De ander moet begrepen worden als 'anders-dan-ik', en daar is een bepaald begrip van ik-zijn voor nodig. Het is voor Derrida dus niet zo dat de eigen subjectiviteit van het ego pas achteraf ontstaat aan de alteriteit van de ander, zoals dat voor Levinas het geval is. Voor Derrida betekent dit niet direct dat het ego het absolute beginpunt is van filosofische redenering. Hij sluit zich niet volledig aan bij de fenomenologie, maar probeert juist te laten zien dat de schijnbare oppositie van 'ik' en 'ander' niet tegengesteld is maar dat deze concepten verweven zijn met elkaar. Ik kan alleen 'zelfde' zijn als ik me tegenover iets verhoud dat anders is, en iets kan alleen anders voor mij zijn als ik een begrip heb van wat ik zelf ben (een niet-anders, een zelfde). Derrida verdedigt Husserl dus in zijn beschrijving van intersubjectiviteit, en stelt dat dit een meer coherent verslag van alteriteit is dan de beschrijving van Levinas. (Anderson, 2016, p. 212). De mate van subjectiviteit die Husserl hanteert in zijn theorie van intersubjectiviteit is noodzakelijk om de ander te kunnen zien als anders-dan-ik. Derrida hanteert dan ook een mate van subjectiviteit voordat het ego de ander kan zien als anders, echter stelt hij dat subjectiviteit altijd al geconditioneerd is door andersheid, omdat hetzelfde en het andere elkaar dus conditioneren in betekenis. Ik ben van mening dat de beschrijving van intersubjectiviteit van Husserl en Derrida meer coherent is wat alteriteit betreft dan de beschrijving van alteriteit van Levinas. Om de ander als een ander te benaderen, binnen een bepaalde context, is het noodzakelijk dat alteriteit en subjectiviteit als wederzijds conditionerend worden gezien. De alteriteit van de ander bevindt zich dan niet volledig vooraf aan een notie van subjectiviteit, maar in verhouding tot de determinatie van subjectiviteit van het ego.

3.7 Heideggers notie van Zijn

In "*Violence and Metaphysics*" (1967) probeert Derrida ook de tegengestelde relatie tussen ontologie en metafysica te doorbreken. Hij laat zien dat ontologie in zichzelf niet onderdrukkend is, en dat de studie van het Zijn zelf altijd al te maken heeft met alteriteit, en dus met ethiek. Er is volgens Derrida dan ook altijd een begrip van het Zijn nodig in het aangaan van een relatie met de ander, omdat het ego de ander moet herkennen als iets-dat-is. Dit is van belang om de ander te bekijken binnen de context van het Zijn zelf. Het Zijn zelf is volgens Derrida namelijk altijd al gemoeid met subjectiviteit en alteriteit. Volgens Derrida is het dus noodzakelijk om de ander binnen de context van de ontologie te bekijken, omdat ik de ander moet benaderen als een zijnde dat op een bepaalde manier *is*. Derrida stelt dat het Zijnde zelf niet vooraf kan gaan aan de ander, aangezien het Zijn zelf niets is buiten zijn existents. Er kan dan ook geen hiërarchie in zijn. Derrida stelt: 'There can be an order or priority only between two determined things, two existents.' (Derrida, 1967, 170). Derrida bedoelt dan ook dat het Zijn zelf niet onderdrukkend is voor de alteriteit van de ander. Echter beargumenteert Derrida wel dat een begrip van het Zijn zelf altijd al betrokken is bij het vaststellen van de alteriteit van de ander. Derrida stelt: 'since Being is nothing (determined), it is necessarily produced in difference (as difference)' (Derrida, 1967, p. 188). Ontologie heeft dus volgens Derrida altijd al te maken met differentie. Alteriteit is dus altijd al betrokken bij ontologie, en ontologie bij alteriteit. Een begrip van het Zijn is dan noodzakelijk om iets te herkennen als anders, omdat non-determinatie per definitie al te maken heeft met alteriteit. Het Zijn zelf heeft niets te maken met wel of geen recht doen aan de ander, maar een begrip van het Zijn is essentieel om de ander te herkennen in zijn alteriteit. Een concept van het Zijn is dan ook noodzakelijkerwijs verbonden aan het concept van alteriteit. Het is naar mijn mening dan noodzakelijk dat de ander binnen de context van de determinatie (of non-determinatie) van het Zijn zelf wordt bekeken. Een begrip van het Zijn zelf is van belang om de ander binnen een bepaalde context van ontologie en alteriteit te beschouwen. Derrida toont duidelijk aan dat de ander niet buiten de context van het Zijn zelf bekeken kan worden. Ethiek heeft dan altijd al te maken met ontologie en een pre-conceptie van het Zijn.

3.8 Een vervlechting van ethiek en politiek

Derrida stelt dat er een leemte is tussen de ethiek van gastvrijheid van Levinas en de politieke dimensie. Derrida schrijft: 'this hiatus between ethics (first philosophy or metaphysics-in the sense, of course, that Levinas has given to these words), on the one hand, and, on the other, law or politics.' (Derrida, 1999, p. 20). Voor Derrida is het problematisch dat de ethiek van Levinas het politieke domein niet kan omvatten. Er is een non-passage van het 'pure' ethische domein van de verantwoordelijkheid voor de ander in de *face-to-face* ontmoeting, naar de politieke dimensie van afwegingen met een veelheid van personen. Het is duidelijk geworden dat het ethische domein zich voor Levinas nadrukkelijk vooraf aan het politieke domein bevindt. Volgens Derrida is het noodzakelijk om een herziene interpretatie van de relatie tussen ethiek en politiek aan te nemen. Derrida beargumenteert dat er altijd al bemiddeling en vergelijking plaatsvindt in de ethische dimensie, omdat er geen harde scheidslijn is tussen de 'eerste' ethische relatie met de ander in de urgentie en onmiddellijkheid van de *face-to-face* ontmoeting, en de politieke keuzes waar ik voor word gesteld door een 'derde' persoon. De urgentie van de ethiek houdt zich niet afzijdig in een abstract beginpunt, maar heeft altijd wrijving met politiek. De 'derde' komt niet later maar is er altijd al. En verantwoordelijkheid voor anderen heeft dus altijd al te maken met keuzes. De relatie met de ander bevindt zich naar mijn mening niet in een vacuum voorafgaand aan de realiteit of de ervaring, maar bevindt zich er ín. Derrida stelt dat de politieke gevolgen van het denken over rechtvaardigheid het 'pure' en 'voorafgaande' van de ethische relatie van Levinas contamineren. De politieke dimensie stelt een limiet op de *onvoorwaardelijke* verantwoordelijkheid voor de ander (omdat het die bevraagt en vaststelt). Een onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid is voor Derrida niet mogelijk, omdat de verantwoordelijkheid voor de ander altijd al met calculatie en bemiddeling te maken heeft. Dit betekent dat er dus altijd al politiek van toepassing is op ethiek. Ethiek en politiek zijn dus altijd al verweven met elkaar voor Derrida, en hier sluit ik me bij aan. Het is naar mijn mening noodzakelijk om de ander binnen de context van politieke determinatie te bekijken. De grenzen bij wat ethisch en wat politiek is vervagen dan. Derrida schrijft: 'The border between the ethical and the political here loses for good the

indivisible simplicity of a limit.' (Derrida, 1999, p. 99). Volgens Derrida verhouden ethiek en politiek zich niet zo simpel tot elkaar dat er een duidelijke scheidslijn tussen bestaat. We moeten naar mijn mening toe naar een interpretatie van ethiek en politiek waarin ethiek zich niet in een abstract beginpunt bevindt maar altijd al van toepassing is op politieke situaties. Derrida stelt: 'And perhaps-we will return to this - what is thus announced is a certain appropriating interpretation, indeed a politics of hospitality' (Derrida, 1999, p. 18). Derrida gebruikt Levinas' filosofie voor een eigen interpretatie van een politiek van gastvrijheid, een interpretatie van een politiek die altijd al gemoeid is met de ethische verantwoordelijkheid die Levinas voordraagt in zijn filosofie. Maar ook een ethiek die altijd al gemoeid is met de politieke dimensie. Volgens Derrida is politiek altijd gemoeid met inclusie en exclusie. Er komen dus altijd al grenzen kijken bij ethiek en verantwoordelijkheid.

Naar mijn mening kan politiek niet gebaseerd zijn op enkel de *face-to-face* ontmoeting. De ontmoeting met de ander dwingt verantwoordelijkheid en liefde af, en het is van groot belang om recht te doen aan de alteriteit van de ander; om waakzaam te zijn om de ander geen onrecht aan te doen. Ethiek komt daarom altijd bij politieke verhoudingen kijken. Maar puur de *face-to-face* ontmoeting met de ander is niet genoeg om handelingen binnen een politiek domein op te baseren. Daar komt bij kijken dat politiek altijd al van invloed is op deze *face-to-face* ontmoeting. De manier *waarop* men zich tot de ander verhoudt is altijd in een zekere mate geconditioneerd door politieke beslissingen en vooroordelen. Ethiek is niet een afgezonderd beginpunt, maar altijd al verstrengeld met politiek.

Ik ben van mening dat een notie van ethiek die niet alleen in de *face-to-face* ontmoeting is gecentreerd maar altijd al gemoeid is met politieke keuzes, een treffender beeld geeft van de relatie tussen ethiek en politiek dan het model van Levinas. Ethiek is naar mijn mening altijd al gemoeid met inclusie en exclusie, calculatie en afwegingen. Er moeten altijd al politieke keuzes worden gemaakt in relaties met anderen. Derrida stelt namelijk: "I cannot respond to the call, the request, the obligation, or even the love of another without sacrificing the other other, the other others." (Derrida, 1996, p. 68).

Hieruit wordt duidelijk dat ook Derrida een filosofie waarin ethiek en politiek altijd al met elkaar verweven zijn toepasselijker vindt dan het project van Levinas

waarin hij ethiek als vooraf- en voorbijgaand aan politiek vindt, omdat de relatie met de ander zich niet buiten de context van politieke determinatie kan verhouden.

Ik sluit me aan bij de gedachten van Derrida over de relatie tussen ethiek en politiek, en ben van mening dat ethiek zich niet losstaand verhoudt tot politiek. De ander moet worden benaderd binnen de context van de politieke dimensie van bemiddeling en calculatie. Er is dus geen harde scheidslijn tussen ethiek en politiek, omdat de verantwoordelijkheid voor de ander nooit onvoorwaardelijk kan zijn. De verantwoordelijkheid voor de ander moet worden bekeken binnen een politieke context. De verantwoordelijkheid voor de ander kan zich namelijk niet vooraf bevinden aan de politieke dimensie van calculatie en bemiddeling. De derde conditioneert altijd al in welke mate het ego verantwoordelijkheid heeft voor een ander. Derrida's interpretatie van de wederzijdse verhouding tussen ethiek en politiek geeft naar mijn mening dan een geschikter beeld dan de interpretatie van Levinas.

Daarnaast wil ik verduidelijken dat Levinas zijn oproep tot een ethische verantwoordelijkheid voor de ander geen slechte of onjuiste filosofie is. Het is naar mijn mening een prachtige oproep tot waakzaamheid om de alteriteit van anderen te waarborgen en verantwoordelijkheid voor anderen te nemen. Deze ethische houding van verantwoordelijkheid bevindt zich echter niet puur afzonderlijk, vooraf aan de context van de politieke determinatie, maar is altijd al aanwezig in de afwegingen en calculatie waaruit deze context van politieke determinatie bestaat, en vice versa; politiek en ethiek zijn vervlochten met elkaar. Een interpretatie van de relatie tussen ethiek en politiek waarin geen van deze twee dimensies vooraf komt aan de ander geeft een meer coherent beeld van de onderlinge relatie dan het model van Levinas. Een politieke dimensie die altijd al van invloed is op de ethische dimensie, en vice versa, is geschikter om rekening te houden met complexe politieke situaties waarin er ethisch kan worden gehandeld, waar er altijd al sprake is van keuzes, calculatie, en opoffering. Ethiek kan dan worden gezien als het meest verantwoordelijk proberen te handelen in elke bepaalde situatie, en niet als een abstract beginpunt dat zich vooraf bevindt aan de politieke dimensie.

Conclusie

Het is duidelijk geworden dat Levinas zijn filosofie radicaal verschilt met de geschiedenis van de Westerse filosofie. Vanuit een kritiek van Levinas op zowel de fenomenologie van Husserl als de ontologie van Heidegger is in zijn werk *Totaliteit en Oneindigheid* (1961) gebleken dat voor Levinas ethiek als eerste filosofie gezien kan worden. De verantwoordelijkheid voor de ander is volgens Levinas zó primair dat deze vooraf komt aan fenomenologische of ontologische overwegingen. De alteriteit van de ander is volgens Levinas namelijk *absoluut*. Er is dan een bewustzijn van deze alteriteit voordat er een bewustzijn is van een eigen subjectiviteit, of een begrip van het Zijn zelf. Levinas beweert namelijk dat de filosofie van Husserl en Heidegger de alteriteit van de ander zou onderdrukken. Volgens Levinas zou de mogelijkheid van ethiek dan opgeschort worden. Zijn kritiek op Husserl en Heidegger kan gezien worden als een argumentatie voor zijn stelling dat de ander een absolute ander is, en dat daarom ethiek gezien kan worden als eerste filosofie.

Aansluitend op deze kritiek heb ik aan de hand van de punten van Derrida beargumenteerd dat de notie van absolute alteriteit van Levinas conceptueel niet houdbaar is. Ingaand op de argumenten van Derrida in *"Violence and Metaphysics"* (1967) heb ik beargumenteerd dat de theorie van intersubjectiviteit van Husserl de mogelijkheid van ethiek niet teniet doet, zoals Levinas beweerde. Derrida's verdediging van de Husserliaanse theorie van intersubjectiviteit is een naar mijn mening overtuigend argument dat het benaderen van de ander als 'alter-ego' de alteriteit van de ander juist waarborgt, omdat dit een meer coherent verslag geeft van het onvervangbare eerste-persoons-perspectief van de ander. Om dit eerste-persoons-perspectief van de ander te waarborgen moet de ander benaderd worden via analogische appresentatie. Er is dan een pre-conceptie van een eigen subjectiviteit nodig om de alteriteit van de ander te kunnen herkennen en erkennen, en derhalve te waarborgen. Derrida beargumenteerde dat anders en hetzelfde altijd relationeel zijn. Dit betekent dat om iemand te kunnen herkennen als anders-dan-ik, er een begrip nodig is van wat niet-anders is. Een bewustzijn van een subjectiviteit is dan essentieel alvorens de alteriteit van de ander als zodanig herkend kan worden.

Uit de argumenten van Derrida kan ook worden opgemaakt dat de ontologie van Heidegger niet inherent onderdrukkend is, hetgeen Levinas beweerde in zijn werk *Totaliteit en Oneindigheid* (1961). Volgens Derrida heeft het Zijn zelf geen macht over de dingen die zijn, omdat het Zijn zelf niets is buiten deze existenten. Het Zijn zelf kan dan ook niet onderdrukkend zijn. Inhakend op de argumentatie van Derrida heb ik laten zien dat een begrip van het Zijn zelf noodzakelijk is om de ander in zijn alteriteit te beschouwen, omdat de ander altijd al herkend moet worden als een zijnde dat in een bepaalde determinatie of non-determinatie is. De ander moet dan altijd al binnen de context van het Zijn zelf bekeken worden. Om de ander te beschouwen als ander is er dan altijd al een pre-conceptie van het Zijn zelf nodig. Hieruit blijkt dat ethiek zich dan niet buiten de ontologie kan verhouden. Ethiek kan zich niet vooraf bevinden aan ontologie, omdat er altijd al een pre-conceptie van het Zijn zelf nodig is om de ander te herkennen als op een bepaalde manier *bestaand*. Uit de argumenten van Derrida kan worden opgemaakt dat ethiek zich dan niet volledig buiten de fenomenologie en de ontologie kan verhouden.

Hieruit volgt dat het begrip van absolute alteriteit zoals Levinas dat beschrijft conceptueel niet houdbaar is. Er kan dan gesteld worden dat de ander niet absoluut anders kan zijn, maar dat deze altijd binnen een bepaalde context moet worden bekeken. Levinas doet dit echter niet, en bekijkt de ander naar mijn mening ook in zijn werk *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) contextloos. In dit werk beschrijft Levinas de ander als contextloos door een notie van alteriteit logisch voorafgaand te stellen aan een notie van een subjectiviteit. Ook schrijft Levinas over een *onvoorwaardelijke* verantwoordelijkheid voor de ander. Omdat Levinas alteriteit als logisch voorafgaand stelt aan subjectiviteit, en de verantwoordelijkheid voor de ander onvoorwaardelijk is, kan er gesteld worden dat Levinas de ander buiten een context bekijkt. De verantwoordelijkheid voor de ander gaat dan voor Levinas vooraf aan de dimensie van keuzes, en dus aan de politieke dimensie. Wanneer er keuzes en afwegingen betrokken zijn bij het nemen van verantwoordelijkheid kunnen we spreken over een politieke dimensie, maar dit is voor de relatie met de ander volgens Levinas niet het geval.

Ook is uit het argument van Critchley (2014) duidelijk geworden dat Levinas een deductie gebruikt om van de relatie met een eerste ander naar de relatie met een veelheid van anderen te gaan. De relaties met alle anderen is volgens Critchley in Le-

vinas zijn project een afgeleide van de relatie met de eerste ander. In *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) wordt duidelijk dat voor Levinas de verantwoordelijkheid voor de eerste ander als model gezien kan worden voor de relatie met de derde, en alle anderen. Volgens Levinas is er voor deze eerste ander een onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid die voorafgaat aan enige vorm van keuze, afweging, of calculatie. Levinas bekijkt deze eerste ander dus buiten de context van de politieke dimensie. Inhakend op het commentaar van Critchley heb ik gesteld dat in het project van Levinas de politieke dimensie dan een derivaat wordt gemaakt van het ethische moment met een eerste ander, dat zich vooraf aan de politieke dimensie verhoudt.

Levinas plaatst ethiek dus duidelijk als voorafgaand aan de politieke dimensie. Er is dan een duidelijke grens voor Levinas voor wat ethiek is, en waar het politieke *nog niet* is. Als Levinas dan ethische uitspraken doet over politieke gebeurtenissen, zoals bij zijn uitspraken over Egypte en Israël, is dit problematisch omdat dit niet in lijn is met zijn eigen project. Hieruit blijkt dat er een frictie bestaat binnen Levinas zijn denkwerk tussen ethiek en politiek, omdat ethiek voor Levinas altijd vooraf en voorbij gaat aan politiek. Omdat ethiek altijd te maken heeft met onvoorwaardelijke verantwoordelijkheid voor een ander die zich nog niet in een politieke context bevindt. Wanneer er dan ethische uitspraken worden gedaan over een complexe politieke situatie wordt deze politieke situatie gereduceerd tot een ethisch moment dat zich nadrukkelijk vooraf bevindt aan de politieke dimensie. Politieke gebeurtenissen kunnen naar mijn mening niet worden gereduceerd tot een relatie met een enkele ander die zich nadrukkelijk buiten een politieke context bevindt. Ethiek en politiek bevinden zich naar mijn mening niet los van elkaar, maar zijn altijd al met elkaar verweven. Omdat de ander altijd binnen een context moet worden bekeken, wat ook gebleken is uit de argumenten van Derrida, is ethiek altijd al gemoeid met politiek. Dit betekent dat er een herziene interpretatie van alteriteit nodig is, waarin de ander binnen een context wordt bekeken. De alteriteit van de ander is dan niet absoluut. Dit maakt een herziene interpretatie van de relatie tussen ethiek en politiek mogelijk.

Aansluitend op het laatste hoofdstuk kan er gesteld worden dat er een herziene interpretatie van de relatie tussen ethiek en politiek meer coherent is, waarin de ander binnen een bepaalde context wordt bekeken. Namelijk: binnen de context van de politieke dimensie, waarin er rekening wordt gehouden met calculatie en afwegingen. Bin-

nen de context van het Zijn zelf, waarin de ander altijd al moet worden herkend als zich op een bepaalde manier verhoudend tot het Zijn zelf; in een bepaalde determinatie of non-determinatie. Alteriteit heeft namelijk altijd al te maken met ontologie. En de ander moet worden beschouwd binnen een bepaalde context in relatie tot het begrip van een eigen subjectiviteit, waarin een begrip van alteriteit niet vooraf komt aan een begrip van subjectiviteit. De verantwoordelijkheid voor de ander gaat dan niet vooraf aan iedere vorm van een keuze. Er kan dan niet gesproken worden over een absolute alteriteit, want alteriteit verhoudt zich altijd al tot een bepaalde context waarin deze alteriteit wordt waargenomen. De theorie van intersubjectiviteit van Husserl is dan een coherent alternatief voor de beschrijving van alteriteit van Levinas. Ondanks dat Levinas beargumenteerde dat er in deze theorie geen ruimte zou zijn voor ethiek is dit wel het geval, en volgens Derrida zelfs een meer coherente manier om de alteriteit van de ander te waarborgen dan de absolute alteriteit die Levinas hanteerde in zijn beschrijving van de ander. Anders en hetzelfde conditioneren elkaar altijd in betekenis, dus om alteriteit waar te kunnen nemen is er altijd al een begrip nodig van wat niet-anders is. Een pre-conceptie van een eigen subjectiviteit is dan noodzakelijk. Ook is er een pre-conceptie van het Zijn zelf essentieel om de ander te kunnen herkennen binnen een bepaalde determinatie van het Zijn zelf. Ethiek verhoudt zich dan niet volledig buiten de fenomenologie en ontologie.

Wanneer de ander binnen een bepaalde context wordt bekeken, zal dit er toe leiden dat ethiek zich niet vooraf en losstaand bevindt aan politiek. Ethiek en politiek zijn dan altijd al verweven met elkaar, en er kan dan niet worden gesproken over een *grens* waar ethiek ophoudt, of waar het politieke domein *nog niet* is. Er is dan geen harde scheidslijn tussen de ethische en politieke dimensie. Een interpretatie waarin ethiek en politiek altijd al op elkaar van invloed zijn is dan overtuigender om rekening te houden met complexe politieke situaties, aangezien de relatie met een ander zich nooit buiten een politieke context kan verhouden. In deze interpretatie is er dan altijd al sprake van calculatie en afweging in de ethische dimensie. Dit geeft een meer coherent beeld van de relatie tussen alteriteit, ethiek, en politiek. Ethiek is naar mijn mening altijd al gemoeid met inclusie en exclusie, calculatie en afwegingen. Er moeten dan altijd al politieke keuzes worden gemaakt in relaties met anderen. Ethiek bevindt zich dan niet in een abstract beginpunt buiten de politieke dimensie, vanwaaruit het als een

model geldt voor de relaties met een veelheid van personen, maar de politieke context is dan altijd al van invloed op ethiek. Ethiek heeft dan niet meer te maken met absoluut maar meer met noties van subjectiviteit en contextualiteit. De grenzen tussen ethiek en politiek vervagen dan, en politiek en ethiek bevinden zich in een relatie met elkaar waarin ze altijd met elkaar verwekt zijn.

Bibliografie

Anderson, E. (2016): *Alter Ego: Toward a Response Ethics of Self-Relation*. ProQuest Dissertations Publishing.

Critchley, S. (2014): *The Ethics of Deconstruction Derrida and Levinas* (3rd ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Derrida, J. (1999): *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Derrida, J. (1991): *Given Time: Counterfeit Money*. Vertaald door Kamuf, P. University of Chicago Press

Derrida, J. (1996): *The Gift of Death*. Vertaald door Wills, D. Chicago: University of Chicago Press

Derrida, J. (1967): "Violence and Metaphysics" in *Writing and Difference*, vertaald door Bass, A. Routledge

Dooley, M. & Kearney, R. (1999). *Questioning Ethics : Contemporary Debates in Continental Philosophy*. Routledge.

Hegel, G.W.F. (1807): *Fenomenologie van de Geest*. Vertaald door Visser, W. Uitgeverij Boom 2013.

Husserl, E. (1931): *Cartesian Meditations*, vertaald door Cairns, D. Martinus Nijhoff Publishers

Levinas, E. (1961): *'Totaliteit en Oneindigheid'*, vertaald door de Boer, T en Bremmers, C. Amsterdam: Boom

Levinas, E. (1974): *'Otherwise than Being and Beyond Essence'*, vertaald door Lingis, A. Duquesne University Press.

Levinas, E. (1994): *'Beyond the verse; Talmudic readings and lectures'*, vertaald door G. Mole. Indiana University Press. Bloomington, Indiana.

Morgan, M. L. (2016). *Levinas's Ethical Politics*. Indiana University Press.
<http://www.jstor.org/stable/j.ctt1c3gwwz>

Ombrosi, O., & Zagury-Orly, R. (2018): *Derrida - Levinas: An alliance awaiting the political = une alliance en attente de politique*. Mimesis International.

Peperzak, A. (1991): *The one for the other: The philosophy of Emmanuel Levinas*. *Man and World* 24, 427–459 <https://doi.org/10.1007/BF01248948>

Raffoul, F. (2010): *The Origins of Responsibility (Studies in Continental Thought)*. Indiana University Press.

Reynolds, J. (2001). *The Other of Derridean Deconstruction: Levinas, Phenomenology and the Question of Responsibility*. *Minerva-An Internet Journal of Philosophy*. 5. 31-62.

Taylor, M. C. (1986): *Deconstruction in context : literature and philosophy*. Chicago, Ill. [etc.]: University of Chicago Press.

Wortham, S. M. (2010): *'The discipline of the question': Rereading Derrida's 'Violence and Metaphysics.'* In: *Derrida Today*, 3(1), 137–150. <https://www.jstor.org/stable/48616349>