**De ethiek van Levinas**

**- een onderzoek naar het gelaat van de Ander -**



*Bachelorscriptie*

*juni 2012*

*Aantal woorden: 14781*

**Inhoudsopgave:**

Inleiding: p. 3

Deel 1:

* Hoofdstuk 1: Kritiek op de Westerse filosofie p. 6
* Hoofdstuk 2: Een onstilbaar Verlangen naar de Ander p. 9

Deel 2:

* Hoofdstuk 3: De ‘functie’ van het gelaat p. 14
* Hoofdstuk 4: Kenmerken van het gelaat p. 17
* Hoofdstuk 5: Toepassing zonder criteria p. 22

Conclusie: p. 28

Bronvermelding p. 31

**Inleiding**

**[[1]](#footnote-1)**

*Loesje* wil gewoon zichzelf blijven. Hoe gewoon is dat eigenlijk? Wie bepaalt dat jij jezelf bent en niet hetzelfde als Piet Jansen van drie hoog? Hoeveel invloed heb je hier zelf op? Klopt het dat alleen het individu uitmaakt hoe zijn medemensen hem zien, namelijk als zichzelf?

 De Franse-Joodse filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995) zou deze vraag ontkennend hebben beantwoord. Na de Tweede Wereldoorlog vraagt hij zich af hoe het mogelijk is geweest dat de Shoah heeft plaatsgevonden. Er volgt een bezinning op de filosofische fundamenten van de Westerse samenleving. Volgens Levinas zijn we te ver doorgeslagen in de van Griekenland geërfde denkwijze. De mens wil alles het liefst totaliseren en begrijpen, om het zich zo eigen te maken. Dit geldt niet alleen voor fenomenen, maar ook voor de medemens. Doordat we onze medemensen tot fenomenen maken en bij voorbaat in een hokje plaatsen, doen we geen recht aan hun individualiteit. Voor ons zijn ze niet zichzelf, maar hetgeen wij denken dat ze zijn. Volgens Levinas moeten we onze oude denkwijze van het mentaal bezitten van de Ander[[2]](#footnote-2) achter ons laten. De medemens wordt dan niet meer als fenomeen mentaal gevat, zodat er meer ruimte ontstaat voor de individualiteit van de Ander. De ethiek van Levinas komt erop neer dat we niet proberen de Ander te kennen, maar zijn andersheid in stand houden. Levinas zou het dus met *Loesje* eens zijn dat mensen zichzelf moeten blijven. Volgens de filosoof zijn we daarvoor echter afhankelijk van onze medemens die het toelaat dat we onszelf zijn, namelijk een Ander. De Ander is niet zomaar gelijk te stellen met de voorbijgangers die je op een drukke zaterdagmiddag in de winkelstraat voorbijloopt. Levinas bedoelt met de Ander een persoon die ik juist niet zomaar kan passeren. Iemand die onbewust, via zijn gelaat, een appèl op mij doet waar ik niet aan voorbij kan gaan. Hoe is het mogelijk dat we de ene voorbijganger zomaar voorbij kunnen lopen, terwijl we een naar gevoel krijgen als we bij een bedelaar doorwandelen zonder iets te geven?

 Immanuel Kant formuleerde voor de praktische uitwerking van zijn ethiek een universeel principe dat in elke situatie geldig is, te weten de categorisch imperatief.[[3]](#footnote-3) Met behulp van dit principe kunnen we onze maximes toetsen. Kunnen we bijvoorbeeld willen dat liegen een algemene wet wordt? Het principe geeft ons een richtlijn om de juiste maxime te kiezen. De moeilijkheid van de ethiek van Levinas is dat zo een universeel geldend principe ontbreekt. Volgens hem wordt de relatie met de Ander ethisch wanneer we hem[[4]](#footnote-4) daadwerkelijk ontmoeten via zijn gelaat. We moeten niet proberen de Ander te begrijpen en een beeld van hem te vormen. Het gaat er volgens Levinas om de Ander zijn individualiteit te laten behouden en je steeds door hem te laten verrassen. Hierbij moeten we verrassen niet zien als een onverwachts cadeautje wat we onder de kerstboom vinden. Het gaat er hier om dat we nooit met zekerheid kunnen voorspellen of weten wat een Ander zal doen of zeggen.

De ethiek van Levinas begint dus als een ontmoeting tussen twee personen. Dit lijkt in eerste instantie niet bijzonder. Wordt hier echter niet de basis gelegd van elke morele handeling? Levinas bedoelt hier niet een ontmoeting in de gangbare zin van het woord. Bij hem gaat het om de ontmoeting met de andersheid van de Ander. De Ander doet een appèl op mij om zijn andersheid te respecteren. De bedelaar doet dit appèl op mij, de toevallige voorbijganger niet. Pas als er een bijvoorbeeld een botsing dreigt te ontstaan met deze toevallige voorbijganger wordt er een appèl op mij gedaan. Er vindt een ontmoeting plaats die gevolgd wordt door een zijwaartse beweging ter voorkoming van de botsing. Volgens Levinas drukt de andersheid zich uit in het gelaat van de Ander. We moeten het gelaat niet zien als gelijk aan het gezicht. Een gezicht kunnen we namelijk kwalificeren en benoemen, een gelaat niet[[5]](#footnote-5). Levinas benoemt het gelaat als volgt:

*‘De wijze waarop het Andere zich tegenwoordig stelt, de idee van het*

*Andere in mij te buiten gaande, zullen we ‘gelaat’ noemen.’[[6]](#footnote-6)*

 Een ingewikkelde beschrijving die op dit moment weinig duidelijkheid verschaft. Wat wordt er bedoeld met ‘tegenwoordig stellen’? Wat is precies ‘de idee van het Andere’? Waarom spreekt Levinas hier over ‘het Andere’ in plaats van ‘de Ander’? En wat doet het gelaat met dit ‘idee van het Andere’? Allemaal vragen waarop ik in deze scriptie antwoord hoop te geven. Een volledig begrip van het gelaat zal niet haalbaar zijn, omdat Levinas zich juist afzet tegen de notie van begrip. Daarnaast komen er allerlei vragen omtrent het gelaat bij mij naar boven. Hebben voorwerpen en dieren een gelaat? Doet een slapend of comateus persoon ook een appèl op mij? Kunnen we geraakt worden door het gelaat van een Ander via een foto, video of webcam? Levinas zelf heeft geen antwoorden op deze vragen gegeven. Waarom niet? Zou het mogelijk zijn een aantal toepassingscriteria te formuleren? Ik hoop door aanknopingspunten in zijn teksten de vragen omtrent het gelaat en de toepassing verder te onderzoeken.

In ieder geval geeft Levinas aan dat we door de ontmoeting met het gelaat van de Ander niet in staat zijn om een beeld te vormen van de Ander en deze in een hokje te plaatsen. Het maakt voor Levinas geen verschil of het een ontmoeting is met een bekend of onbekend gelaat. Elke ontmoeting staat op zichzelf. Dat wil zeggen dat er geen universele afspraken of principes zijn te maken om de ontmoeting met het gelaat van de Ander in banen te leiden. We kunnen daarom niet zoals bij Kant onze morele handelingen toetsen aan een universeel principe. Volgens Levinas is de juiste morele handeling af te leiden uit het appèl dat het gelaat van de Ander op mij doet.

In deze scriptie wil ik me verdiepen in Levinas’ filosofie van het gelaat van de Ander. De bespreking hiervan zal gebeuren in twee delen. In het eerste deel zal ik me verdiepen in de ethiek van Levinas. Ten eerste wil ik zijn ethiek in de juiste context plaatsen van tijd en andere filosofen. Daarnaast zal ik uitvoerig proberen zijn ethiek van het gelaat op de juiste manier onder woorden te brengen.

In het tweede deel zal ik dieper ingaan op het gelaat. Wat doet het gelaat en hoe ziet het eruit? Na deze vragen beantwoord te hebben hoop ik vervolgens aanknopingspunten te hebben om de toepassing ervan te onderzoeken. De bevindingen van deze zoektocht zal ik samenvatten in de conclusie die volgt op het tweede deel.

**Deel I:**

**Hoofdstuk 1: Kritiek op de Westerse filosofie**

De wieg van de Joodse denker Emmanuel Levinas (1906-1995) stond in Litouwen. In 1930 is hij naar Frankrijk geëmigreerd en daar krijgt hij in 1931 het Franse staatsburgerschap. Echter met een belangrijke tussenstop in Duitsland. Daar volgt hij vanaf 1923 onderwijs in filosofie. Met name de colleges van Heidegger beïnvloeden hem. Zijn fenomenologie zal een grote invloed op het denken van Levinas hebben. Als tolk in dienst van het Franse leger heeft deze jood zijn Duitse krijgsgevangenschap in de Tweede Wereldoorlog overleefd. Na de oorlog stelde hij zich de vraag hoe het mogelijk was dat de mens elkaar zoveel ellende kon aandoen. Hoe kunnen mensen elkaar zomaar vermoorden?

Levinas bezint zich hiertoe op de Westerse filosofische traditie. Volgens hem berust deze op twee fundamentele pijlers: De Joodse pijler en de Griekse pijler. De Joodse pilaar richt zich vooral op de bijbels-rabbijnse opvattingen[[7]](#footnote-7). Het gaat hier om de relatie met de Ander. Terwijl de Griekse pilaar in het teken staat van het filosofische denken met de nadruk op het weten/kennen.[[8]](#footnote-8) Beide pijlers zijn belangrijk volgens Levinas. Ze moeten in evenwicht met elkaar zijn. Hier ligt het probleem in de maatschappij na de Tweede Wereldoorlog. De voorafgaande eeuwen is er steeds meer nadruk komen te liggen op de Griekse pijler. De relatie met de Ander is op de achtergrond geraakt.

Aristoteles gaf in de Klassieke Oudheid het fundament voor de Griekse pijler. Dit komt tot uiting in één van zijn beroemde uitspraken: *‘Alle mensen streven van nature naar kennis.’[[9]](#footnote-9)* In ‘*Ethica Nicomachea’[[10]](#footnote-10)* werkt hij zijn deugdenethiek uit. Deze ethiek is teleologisch. Het doel wat nagestreefd wordt is ‘het goede’. Deze ethiek geeft antwoord op de vraag: ‘Hoe moet ik leven?’ Volgens Aristoteles worden mensen gemotiveerd om te handelen omwille van een doel. Waarbij geluk het hoogste doel in het leven is. Dit kunnen we als volgt bereiken: door te streven naar kennis, door phronesis: het kiezen van de juiste praktische handeling en door te streven naar genot. Het streven naar kennis is volgens Aristoteles de hoogste vorm. De basis voor de ontologie was gelegd. In het bestaan zal de mens vooral proberen de werkelijkheid te verstaan. Iets wat ze niet begrepen, werd gezien als een gebrek aan begrip.[[11]](#footnote-11) Ook de medemens moest dus volledig begrepen zien te worden. Een bijna onmogelijke opgave, lijkt mij. Men wilde alles om zich heen pakken en tot zich nemen, ze wilden hun omgeving be-grijpen. Immers: kennis is macht! Alles werd gereduceerd tot hetgeen ze al kenden. Het werd geplaatst in de hokjes van de totaliteit die ze reeds begrepen. De ontologie is daarom een filosofie van macht.

Descartes gaf een iets andere invulling aan deze Griekse pijler.[[12]](#footnote-12) Hij is beroemd om zijn uitspraak: ‘*Cogito ergo sum (Ik denk, dus ik ben).*’ Zijn theorie over de werkelijkheid wordt door Levinas egologie[[13]](#footnote-13) genoemd. In tegenstelling tot Aristoteles zullen mensen niet alles reduceren tot een totaliteitsbegrip, maar tot zichzelf.

*‘Sinds de egologie van Descartes (1596-1650) zat de filosofie gevangen, ‘gekluisterd’, in het ‘ik’ (van het ‘ik denk’). Hierin kan de ander hooguit verschijnen als resultaat van mijn denken (cogitatum), als een bewustzijnsinhoud.’[[14]](#footnote-14)*

Het Zelfde reduceert alles tot zichzelf, ook de Ander. Hoewel Levinas kritiek uit op de egologie van Descartes, zal verderop blijken dat hij ook wel wordt geïnspireerd door de idee van het oneindige van deze Franse filosoof. Zowel het totaliteitsdenken van de ontologie en de egologie vormen volgens Levinas een bedreiging voor de Westerse filosofie.[[15]](#footnote-15) Zij hebben een theoretische houding ten opzichte van de werkelijkheid: alles om ons heen moet begrepen worden. De egologie stelt een ‘ik’ centraal, al het andere vormt alleen maar een bedreiging voor de zelfontplooiing. De ontologie geeft zelfs geen ruimte voor het ‘ik’. Alles wordt gezien in het licht van de totaliteit. De kritiek van Levinas op zowel de egologie als de ontologie bestaat erin dat er geen ruimte is voor de Ander.

Hoewel Levinas in eerste instantie een bewonderaar van Martin Heidegger (1889-1976) is, zet hij zich later juist tegen diens filosofie af.[[16]](#footnote-16) Hij kon zich uiteindelijk niet meer vinden in het gedachtegoed van zijn geestelijk vader. Misschien heeft de collaboratie van Heidegger met de Duitsers ook meegeholpen zijn kritiek op diens filosofie te motiveren. Heidegger heeft net als Levinas geprobeerd vat te krijgen op de Westerse filosofie. Zijn kritiek daarop is dat men vanaf Aristoteles zich alleen heeft bezig gehouden met het menselijke bestaan op zich. Er was geen aandacht voor de zin van het bestaan in het algemeen. Heidegger heeft daarom een onderscheid gemaakt tussen het Zelf (Dasein) en de totaliteit van zijnden (zijnde). Het Dasein is daarbij autonoom en blijft daarom in het middelpunt staan. De mens probeert de wereld aan zichzelf te onderwerpen. Hierdoor is er geen ruimte voor de Ander. Levinas heeft de filosofie van Heidegger vanwege het egologische karakter onder de noemer van de hele Westerse filosofie gevat.[[17]](#footnote-17)

Zowel de ontologie als de egologie waar Levinas kritiek op heeft, hebben als doel fenomenen te be-grijpen. De medemens wordt ook als een fenomeen ervaren en daarom als mentaal bezit gezien. Deze visie op de medemens heeft consequenties voor de ethiek. Volgens Levinas zijn de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog mogelijk geweest doordat we onze medemens als mentaal bezit zien. Doordat een Duitse soldaat een Jood alleen als minderwaardig mentaal bezit zag en niet als mens op zich, koste het hem minder moeite de trekker over te halen. De bezinning van Levinas na de Shoah heeft geleid tot de volgende kritiek:

‘*De radikale kritiek van Levinas op de ontologie (…) kan men samenvatten door de uitspraak, dat ze geen recht doet aan de werkelijkheid. Met name heeft ze nog nooit het belangrijkste en meest radikale waarheidsgebeuren getrouw beschreven: de ervaring met de Ander*.’[[18]](#footnote-18)

 We hebben altijd geprobeerd ons de hele wereld toe te eigenen. Alles in onze wereld willen we onder de noemer van het rationeel-begrijpelijke brengen. Doen we nu echter recht aan de hele werkelijkheid? Heeft deze kritiek misschien iets te maken met de twee fundamentele pijlers van de Westerse beschaving? De ontologie en de egologie vertegenwoordigen de Griekse pilaar, waar het filosofische denken met de nadruk op het weten centraal staat. Bestaat er echter nog iets buiten de rationeel-begrijpelijke werkelijkheid, bestaat er iets transcendents? Naast de Griekse pilaar berust de Westerse samenleving ook op de Joodse. Deze vertegenwoordigt het Joodse denken met de nadruk op de relatie met de Ander. Hier zou best het verschil in werkelijkheid kunnen liggen waar Levinas in zijn kritiek op duidt. De Griekse pijler probeert de werkelijkheid van de fenomenen te kennen en te begrijpen. Er is volgens Levinas echter nog een andere waarheid. Deze ligt in de ervaring met de Ander. De Ander overstijgt ons denken en kan dus niet gevat worden. De werkelijkheid van de Ander is van een andere orde dan de werkelijkheid van de fenomenen die we kunnen begrijpen. We doen de werkelijkheid van de andersheid van de Ander teniet als we deze proberen te begrijpen. Deze werkelijkheid, die volgens Levinas het meest radicaal is, kunnen we alleen ervaren en niet begrijpen. Dit noemt hij de ervaring met de Ander. Hier belanden we bij de filosofie van het gelaat. Levinas betoogt dat we door de ontmoeting met het gelaat van de Ander niet meer totaliserend kunnen denken. De werkelijkheid van de fenomenen kunnen we alleen begrijpen met behulp van de taal. Hierdoor kunnen we het totaliseren. De taal schiet echter te kort om de werkelijkheid van de ontmoeting met de Ander te begrijpen. Met als gevolg dat we haar niet kunnen totaliseren. Het waarheidsgebeuren van de ontmoeting met de Ander moet volgens Levinas op de Joodse denkwijze beschreven worden. We moeten haar ervaren en niet proberen te begrijpen. Maar waarom is deze waarheid belangrijker en radicaler dan de waarheid van het begrijpen van de fenomenen? De Westerse filosofie heeft altijd een groter belang gehecht van de Griekse pijler. Levinas geeft aan dat er meer aandacht moet komen voor de Joodse pijler.

De ontologie en egologie hadden de overhand na de Tweede Wereldoorlog. Levinas wil echter weer aandacht voor de relatie met de Ander.

*‘De cirkel van de ontologie is opengebroken. Over het zijn heen heeft zich een epifanie van niet-zijnde voorgedaan.’[[19]](#footnote-19)*

 Dit moeten we natuurlijk niet zien als een historisch kantelpunt. Levinas vroeg zich na de Holocaust af, hoe deze verschrikkingen mogelijk geweest waren. Hij heeft zich toen bezonnen op de Westerse filosofie en geconcludeerd dat er te weinig aandacht was geweest voor de Joodse pilaar. Levinas wil de vraag naar de bedoeling van ethiek opnieuw bezien.[[20]](#footnote-20) De ontologie is hiervoor niet alleen meer toereikend, Levinas stelt de ervaring met de Ander centraal. Met de epifanie bedoelt hij openbaring of verschijning. En niet-zijnde is een ander woord voor de andersheid van de Ander. In dit citaat zegt Levinas dus dat we met de gebruikelijke, van Griekenland geërfde denkwijze niet meer alles kunnen begrijpen. De fenomenen, het zijn, is geen probleem. De werkelijkheid van de Ander kunnen we echter niet met de rede vatten. Levinas ontwikkelt daarom een andere manier om naar de werkelijkheid te kijken. De rede is niet langer het Archimedisch punt.[[21]](#footnote-21)

‘*Om onze situatie in de werkelijkheid te begrijpen, moet men haar niet definiëren, maar zich in een affectieve gesteldheid bevinden, om zijn te begrijpen moet men bestaan. Dit alles schijnt te duiden op een breuk met de theoretische structuur van het Westerse denken.’[[22]](#footnote-22)*

Het Westerse denken tot dan toe werd gedomineerd door de Griekse pijler, waarin zowel fenomenen als medemensen werden getotaliseerd. Dit is een theoretische houding. Alles proberen we met de rede te vatten en te begrijpen. Volgens Levinas kunnen we de werkelijkheid van de ontmoeting met de Ander niet met de Griekse pijler beschrijven. Hij blaast de Joodse pijler daarom nieuw leven in. We moeten de Ander niet tot mentaal bezit willen maken. We moeten daarom meer een praktische instelling krijgen. We kunnen het niet alleen met de rede. We moeten ons actief inzetten. We moeten in-de-wereld-zijn om deze werkelijkheid te leren kennen. We zijn een persoon in deze wereld en laten onze sporen na. Hierdoor kunnen we andere mensen ‘ontmoeten’. Dit ontmoeten bedoelt Levinas niet per definitie letterlijk. Het gaat erom dat we de Ander gewaar worden. Door de ontmoeting met het gelaat van de Ander kunnen we kennis maken met de andere werkelijkheid. Hoe dit precies werkt, zal in hoofdstuk 2 toegelicht worden.

**Hoofdstuk 2: Een onstilbaar Verlangen naar de Ander**

 De Griekse pijler met zijn nadruk op het kennen en begrijpen heeft in de Westerse samenleving de overhand gekregen. De Joodse pijler is zodoende afgebrokkeld, waardoor het fundament voor de samenleving is verzwakt. Deze disbalans moet volgens Levinas hersteld worden. Dit wil Levinas niet bereiken door een nieuwe ethische theorie te vormen. Hij bezint zich op de ethiek en vraagt zich af of en hoe er überhaupt een ethiek mogelijk is. Volgen hem bestaat de werkelijkheid niet alleen uit het begrijpen van fenomenen. Er is ook een andere manier om de werkelijkheid te ervaren. Een manier die de andersheid van de Ander niet opheft.[[23]](#footnote-23) Mensen zijn namelijk geen fenomenen en kunnen daarom niet begrepen worden. Het object wordt in de identiteit van het Zelfde opgenomen, het subject niet.[[24]](#footnote-24) De ervaring met de Ander is volgens Levinas nooit waarheidsgetrouw beschreven.[[25]](#footnote-25) Hierin ziet hij een opdracht, opdat de Joodse pijler weer de waardering krijgt die het zou moeten toekomen.

 De ontmoeting met de Ander kunnen we niet ontologisch beschrijven. Het zal nooit een mentaal bezit van ons worden. Voordat we er ons van bewust zijn heeft de Ander ons al geraakt. Hoe zit dit? Hoe weten we dat er iemand is die zomaar inbreekt in ons wereldje waarin we het zo goed voor elkaar hebben? We zijn ons er namelijk niet van bewust. Alleen door achteraf terug te redeneren komen we het te weten. Doordat we ons er achteraf wel bewust van zijn, omdat we bijvoorbeeld twijfelen of er over nadenken, weten we dat we geraakt zijn.[[26]](#footnote-26) De Ander past niet in ons wereldje en ‘spreekt’ mij hierop aan:

*‘De ordeverstorende Stem die mij roept, is geen object, geen thema, dat ik constitueer en situeer vanuit mijn zingevende bewustzijn. Daarvoor komt mijn zien en horen, mijn willen en kunnen altijd te laat. Het appèl komt van boven, omdat het mij onderste boven werpt. Omdat het mij dieper raakt dan mijn intentioneel bewustzijn, is elk thematiseren, elk theo-logiseren, een praten achteraf, dat slecht indirect getuigenis kan afleggen van wat daaraan voorafgaat…’[[27]](#footnote-27)*

 We zijn dus al aangesproken, voordat we het ons beseffen. Door achteraf terug te redeneren kunnen we constateren dat er iets met ons gebeurde, dat we geraakt werden. Vandaar dat we het niet kunnen begrijpen. We constateren het, maar kunnen het niet beschrijven. De taal schiet te kort. Daarom is er geen begrip van de ervaring met de Ander mogelijk. Iets wat niet in ons bewustzijn is kunnen we niet met ons denken bevatten. Deze werkelijkheid is er dus eerder dan het besef ervan. Dit is een andere werkelijkheid dan de fenomenen die we begrijpen. Als de ordeverstorende Stem in ons bewustzijn komt, proberen we een ver-taal-ing[[28]](#footnote-28) te geven. We proberen onder woorden te brengen wat er in het voorbewuste met ons gebeurde. Hiermee is er dus een einde gekomen aan de solipsistische onrust van het bewustzijn.[[29]](#footnote-29) De visie dat er maar één bewustzijn is dat de wereld in zich opneemt klopt niet meer. We kunnen het niet meer alleen af. Volgens Levinas hebben we zelfs de Ander nodig voor onze eigen subjectiviteit.[[30]](#footnote-30) We hebben de Ander nodig voor onze subjectieve ervaringen. We kunnen de Ander dus niet meer zomaar totaliseren. We moeten hem ervaren, wat alleen mogelijk is door een ‘gesprek’ met hem aan te gaan. Er moet wederzijds contact zijn. Dit kan een blik of gebaar zijn, maar ook gewoon een uitgesproken zin. Voor de bewustwording van deze ervaring met de Ander is de taal een noodzakelijke voorwaarde.

‘*Ik heb tot hem gesproken, d.w.z. het universele zijn dat hij belichaamt, heb ik verwaarloosd, om mij te bepalen tot het bijzondere zijnde dat hij is. De formule ‘voordat ik in relatie tot een zijnde sta, moet ik het als zijn begrepen hebben’ verliest hier haar strikte toepassing: terwijl ik het zijn(de) begrijp, zeg ik tegelijkertijd mijn begrip op.’[[31]](#footnote-31)*

In de ontmoeting met de Ander proberen we niet het universele in hem te zoeken, maar juist het bijzondere wat hem zijn identiteit geeft. Hetgeen een mens de Ander maakt in plaats van een ander. We moeten hierbij oppassen dat we de Ander niet als universeel concept gaan zien. Een concrete Ander is nooit een afspiegeling van het concept van de Ander. Hierdoor zouden we hem namelijk weer begrijpen en dus totaliseren. Iedere Ander moeten we als ‘geval apart’ zien. Het is niet zomaar een toevallige voorbijganger in de winkelstraat, maar een persoon die mij raakt. We zijn geraakt door het appèl van zijn gelaat. In plaats van de monoloog die wij altijd houden om een fenomeen te kunnen begrijpen, moeten we nu de dialoog aan gaan met de Ander om dit appèl te beantwoorden. Een monoloog heft altijd de andersheid op, omdat het zich richt op de totaliteit. In een dialoog blijft de andersheid van beide gesprekpartners bestaan. De Ander wordt daarom niet als fenomeen/begrip aangesproken, maar als een individueel persoon.

Alles wat we niet aan de Ander begrijpen, dat is hijzelf. Levinas noemt dit het zijnde. Dit zijnde kunnen we niet bevatten. Levinas heeft hier de naam ‘de idee van het oneindige’[[32]](#footnote-32) aan gegeven. Dit oneindige is het radicaal en absoluut Andere, wat wij nooit zullen bevatten. De ontologie schiet hier tekort.

*‘Het oneindige is geen objekt van kontemplatie; d.w.z. het valt buiten de maat van het denken waadoor het gedacht wordt. De idee van het oneindige is een gedachte die voortdurend méér denkt dan zij denkt. Een denken dat méér denkt dan het denkt, is Verlangen. Het Verlangen ‘meet’ de oneindigheid van het oneindige.’[[33]](#footnote-33)*

Het oneindige is dus geen fenomeen dat we kunnen vatten. Het stijgt boven het denken uit. Dit noemt Levinas verlangen. Waar vinden we dit idee van het oneindige? Volgens Levinas is het een ervaring. Het is een relatie met de buitenwereld, een ervaring van exterioriteit bij uitstek. In tegenstelling tot het begrijpen van een fenomeen, wat een interieure ervaring is.

‘*De (exterieure, KvO) ervaring, de idee van het oneindige, is te vinden in de verhouding met de Ander (Autrui). De idee van het oneindige is de sociale verhouding.’[[34]](#footnote-34)*

En omdat we naar het idee van het oneindige verlangen, verlangen we in wezen naar de Ander. Waarom verlangen we dan als egoïstische mensen naar de Ander? Het is toch veel gemakkelijker slechts de fenomenen te vatten? De Ander schopt ons wereldje alleen maar omver. Het is eenvoudiger de Ander niet te ervaren. Dit hebben we echter niet voor het zeggen. We hebben gezien dat we de Ander namelijk nodig hebben voor onze subjectieve ervaringen.[[35]](#footnote-35) Hier hoeven we niet bewust moeite voor te doen. We worden namelijk in ons voorbewustzijn geraakt door de epifanie (verschijning) van het gelaat van de Ander. We ervaren in deze ontmoeting met het gelaat van de Ander de idee van het oneindige. We worden dus onbewust geraakt waardoor ons verlangen naar de Ander wordt aangewakkerd. Dit metafysisch verlangen wordt alleen maar groter door de ontmoeting met de Ander. We noemen dit een metafysisch verlangen, omdat het onverzadigbaar is. We zullen altijd naar het oneindige verlangen, zonder dat dit verlangen gestild kan worden. Deze drijfkracht wordt namelijk niet gevoed door een gemis, door een behoefte, maar door het oneindige. *´Het Verlangen ´meet´ de oneindigheid van het oneindige.´[[36]](#footnote-36)*

Door de ervaring met de idee van het oneindige ontstaat er een sociale verhouding. Wanneer we de Ander aanspreken, gaan we een relatie met hem aan. De relatie zorgt ervoor dat we de Ander niet kunnen totaliseren. C.C.F. Gordijn verwoordde dit als volgt: *‘Verlang in het oneindige zo naar de Ander, dat je niet meer bij machte bent machtig te zijn.’[[37]](#footnote-37)*

Het uiteindelijke doel van de ontmoeting met het gelaat van de Ander is de Ander ervaren. Deze ervaring hebben we nodig voor onze eigen subjectiviteit. Doordat we moreel verantwoordelijk voor de Ander zijn, ervaren we zijn geluk en zijn lijden. Deze subjectieve ervaringen maken ons als mens. Doordat we de Ander ervaren, staan we meer in de wereld. Dit constitueert ons als persoon. Een Ander ervaren we pas als we hem ontmoeten. Een voorwaarde hiervoor is dus heteronomie. De Westerse filosofie is echter altijd uitgegaan van een ander soort heteronomie en autonomie. Een heteronomie waarin een heerser de regels voorschreef. Kant bracht hier verandering in. Volgens hem waren we autonoom om ons zelf de wetten voor te schrijven. Levinas breekt hier dus met beide tradities van de Westerse filosofie. Hij ziet heteronomie niet in de zin van voorgeschreven regels, maar in de relatie met de Ander. Uit deze ontmoeting met het gelaat ontstaat een imperatief de Ander niet te totaliseren. Bij het gehoor geven aan dit gebod de Ander niet te be-grijpen komt pas de autonomie om de hoek kijken. Heteronomie gaat bij Levinas dus vooraf aan autonomie.

De hele traditie vanaf Kant krijgt hiermee een andere wending. Er zijn overeenkomsten maar zeker ook duidelijke verschillen tussen Kant en Levinas. C. Chalier vergeleek deze twee filosofen in *‘What Ought I to do? – Morality in Kant en Levinas’[[38]](#footnote-38)* Zowel Kant als Levinas zijn er van overtuigd dat moraal niet op een spontaan gevoel gebaseerd is. Beide zoeken de basis van ethiek ook niet in kennis, maar in het subject. Kant begint met het eindige, het subject. Hij houdt een pleidooi voor de morele autonomie. Mensen moesten zelf nadenken en zich de wet voor schrijven, in plaats van de voorgeschreven regels van kerk en staat naleven. Kant heeft dus vertrouwen in de reflexieve rede van het subject. De categorisch imperatief vormt een leidraad. Dit universele principe houdt rekening met de vrijheid van het handelende subject, maar ook met de zedelijke vrijheid van alle andere mensen. Volgens Kant komt de morele wet vanuit een interioriteit, namelijk vanuit onszelf.

Levinas gaat echter niet uit van het eindige, maar juist van het oneindige, namelijk het Verlangen naar de Ander. Hij vraagt zich af hoe het mirakel tussen twee mensen bestaat. We worden onbewust geraakt door het appèl van de Ander. Dit appèl maakt ons moreel verantwoordelijk, waaruit weer moreel gedrag ontstaat. Verderop zullen we dieper ingaan op deze morele verantwoordelijkheid. Volgens Levinas is er in tegenstelling tot Kant geen universeel principe dat leidend is bij moreel handelen. Levinas pleit in navolging van zijn gedachtegoed voor een ethiek die tegemoet komt aan het individu. Het gaat om de menselijkheid in ieder persoon. Ons moreel gedrag wordt geleidt door de ontmoeting met de Ander. Levinas heeft het daarom over morele heteronomie. Mensen krijgen het morele imperatief van de Ander, vanuit een exterioriteit dus.

Kant gaf een universeel principe dat onafhankelijk van plaats en tijd altijd gold. Dat lijkt in eerste instantie erg belangrijk om aan het relativisme te ontkomen. Volgens Levinas kunnen we ethiek echter niet bouwen op een universeel principe. Deze komt namelijk niet tegemoet aan individuele gevallen. Regelmatig wordt het volgende voorbeeld aangehaald: Als in de Tweede Wereldoorlog de Gestapo aan de deur komt vragen of je onderduikers verbergt, dan zouden we volgens Kant niet mogen liegen. De joden worden uitgeleverd aan de Duitsers, omdat de categorische imperatief stelt dat we niet kunnen willen dat liegen een algemene wet wordt.[[39]](#footnote-39) Levinas kan echter naar dit individuele geval kijken. De verberger ziet het appèl in het gelaat van de onderduiker (de Ander) en wordt zich bewust van zijn verantwoordelijkheid. Er zal in ieder geval een poging gewaagd worden de Gestapo ervan te overtuigen dat ze op dit adres niet verder hoeven te zoeken.

 Wat is deze verantwoordelijkheid waardoor we bereid zijn te liegen? Levinas heeft het over moreel bewustzijn. We worden geraakt door een appèl van de Ander, dat ons vraagt de Ander niet te totaliseren. We moeten ons ver-antwoorden, antwoord geven op het appèl van de Ander.[[40]](#footnote-40) Een individu zijn betekent dat we zelf verantwoordelijk zijn, we kunnen ons hier niet aan onttrekken. Dit noemt Levinas de uniciteit of onvervangbaarheid van het ‘ik’. Niemand kan in onze plaats verantwoordelijk zijn.[[41]](#footnote-41) In tweede instantie is er dus ook bij Levinas, net als bij Kant, sprake van morele autonomie. We moeten onszelf verantwoorden tegenover het appèl van de Ander.

Deze morele verantwoordelijkheid begint bij het appèl van de Ander. Volgens Levinas zorgt de epifanie van het weerloze gelaat van de Ander dat wij ons verantwoordelijk voelen. Met andere woorden: het gelaat doet een appèl op mij. Wat is dit gelaat precies en hoe kan het een appèl op mij doen? Het tweede deel van de scriptie zal hier dieper op ingaan.

Voor nu gaan we ervan uit dat het gelaat van de Ander een appèl op ons doet. Daarmee bevestigt het onze uniciteit en maakt het ons moreel verantwoordelijk. We kunnen nu niet zomaar aan de Ander voorbijlopen. De Ander vraagt ons hem niet te totaliseren en moreel verantwoordelijk voor hem te zijn. Hoe deze morele verantwoordelijk praktisch er precies uitziet, schrijft Levinas niet voor. Er worden geen algemene principes gegeven waarop we kunnen terugvallen. Waarom niet? Als Levinas net als Kant een principe zou formuleren waardoor we in elke situatie kunnen toetsen of we moreel juist handelen, dan moeten wij elke situatie en daarmee de Ander totaliseren. Een universeel principe conceptualiseert de Ander. Hier zet Levinas zich juist tegen af!

De ethiek van Levinas kan als volgt worden omschreven: *‘Via het idee van het oneindige ontspruit er een onstilbaar verlangen naar de Ander en via het gelaat van de Ander wordt het Zelf gewezen op zijn morele bewustzijn. Dat bewustzijn wordt dus voorafgegaan door het verlangen naar het oneindige.’[[42]](#footnote-42)* We moeten de Ander niet willen begrijpen en daarmee totaliseren. Het gaat er volgens Levinas in de samenleving om dat we, als de Ander via zijn gelaat bij ons inbreekt, in zijn waarde laten en moreel verantwoordelijk voor hem zijn. ‘Het gelaat’ is een heel abstract begrip in de ethiek van Levinas. Zonder het meteen volledig te willen begrijpen, zal ik in het tweede deel op zoek gaan naar aanknopingspunten in zijn teksten die ons meer duidelijk kunnen geven over het gelaat.

**Deel II**

**Hoofdstuk 3: De ‘functie’ van het gelaat**

In Deel I is ´het gelaat´ verschillende keren naar voren gekozen. In Deel II zullen we ons hierin verdiepen. Het gelaat is een ‘ongrijpbaar’ verschijnsel. Kunnen we hiervan een volledig begrip krijgen? Is het gelaat een fenomeen wat we op ontologische manier kunnen vatten? Of moeten we in de lijn van Levinas’ filosofie blijven en niet de intentie hebben het volledig te begrijpen? In zijn teksten doet Levinas immers toch een aantal uitspraken over het gelaat. Dit heeft tot doel om zijn filosofie duidelijk te maken, om ons kennis te laten maken met de ‘andere werkelijkheid’. De moeilijkheid is dat hij de werkelijkheid van de relatie met de Ander moet uitleggen aan de hand van de middelen van de werkelijkheid van de ontologie. Deze middelen zijn de oude Westerse traditie van totaliseren met daarbij de taal. Levinas probeert toch met deze middelen de ‘andere werkelijkheid’, die van de relatie met de Ander, tevoorschijn te laten komen.[[43]](#footnote-43) ‘Het gelaat’ zullen we dus nooit volledig begrijpen. We kunnen de werkelijkheid die er achter zit echter wel ervaren.

De ontologie is noodzakelijk om de werkelijkheid van de fenomenen te kunnen begrijpen. Voor ons bewustzijn van deze werkelijkheid ligt echter nog een andere werkelijkheid, die van de ervaring met de Ander. Het gelaat van de Ander verbreekt het traditionele systeem van het vatten. We kunnen niet zoals we altijd dachten aan het gezicht van een ander zien wat ze van plan zijn. In het artikel ‘*Een prettig gezicht*’[[44]](#footnote-44) zegt psycholoog Paul Ekman alle menselijke emoties in kaart te hebben gebracht. Met als doel mensen beroepsmatig te trainen misdadigers te herkennen. De emoties in het gezicht van een ander worden gevat. Volgens Levinas houdt de epifanie van de Ander het vatten echter tegen. De auteur van het artikel, Ike Kamphof, heeft de volgende kritiek op Ekman: de psycholoog vergeet een dimensie. Wij tasten gezichten af, maar deze gezichten kijken ook terug! Gezichten kijken ons aan. Doordat de Ander ons aankijkt of aanspreekt wordt het volgens Levinas onmogelijk om de Ander te totaliseren. We worden geconfronteerd met de andersheid van de Ander, welke we niet kunnen vatten. Door terug te kijken zijn we voor anderen geen toevallige voorbijganger, maar een Ander. Zij zijn niet meer bij machte om mij te totaliseren. Hoe is dit mogelijk? Wat gebeurt er met ons als de Ander ons aankijkt of aanspreekt? Waarom zijn we dan niet meer in staat hem te totaliseren?

*‘Het gelaat daarentegen dringt zich aan mij op zonder dat ik voor zijn appèl doof kan blijven en zonder dat ik het kan vergeten; ik bedoel: zonder dat ik ooit kan ophouden voor zijn ellende verantwoordelijk te zijn. Het bewustzijn verliest zijn eerste plaats. Zo betekent de aanwezigheid van het gelaat een orde(r) die men niet kan afwijzen – een gebod dat de beschikbaarheid van het bewustzijn in zijn loop stuit.’[[45]](#footnote-45)*

 We worden geraakt door dit appèl zonder dat we hier grip op hebben. Het gebeurt in ons voorbewustzijn. We hebben hier volgens Levinas dus geen keuze in, het overkomt ons. Het appèl bestaat uit een imperatief (gebod) de Ander niet te ‘vermoorden’. Het gelaat van de Ander, zo zegt Levinas:

‘*…is dat wat zich leent tot moord en dat wat zich verzet tegen moord. ‘Gij zult niet doden’ houdt een heel programma in, n.l. ‘gij zult me tot leven brengen’. Er zijn 1001 manieren om iemand te doden, het is niet alleen met een revolver dat je de ander doodt, men kan de ander doden door onverschillig te zijn, door hem links te laten liggen, door hem te verlaten.’[[46]](#footnote-46)*

 Het gelaat van de Ander doet dus een appèl op ons om hem niet te vermoorden. Hierbij moet vermoorden niet alleen letterlijk opgevat worden. De epifanie van het gelaat van de Ander beweegt ons ertoe niet te totaliseren. Het appèl afkomstig van dit gelaat doet een beroep op onze verantwoordelijkheid. Deze verantwoordelijkheid moet de leidraad vormen voor ons ethisch handelen. Wij zijn verantwoordelijk voor het welzijn van de Ander, we kunnen dit niet op een ander afschuiven. We mogen de Ander letterlijk niet vermoorden en we zijn er verantwoordelijk voor dat hij kan blijven leven. Indien daar gebrek aan is moet we zorgen voor onderdak, voedsel, kleding enzovoort. Daarnaast mogen we de Ander ook niet figuurlijk vermoorden. Hiermee bedoelt Levinas dat we hem niet mogen totaliseren. We moeten hem zijn eigen individualiteit laten behouden. We zijn verantwoordelijk om hem een individu te laten zijn en niet in een hokje te plaatsen.

‘*Zo betekent de aanwezigheid van het gelaat een orde(r) die men niet kan afwijzen…’[[47]](#footnote-47)*

Waarom niet? Waarom kunnen we dit gebod niet weigeren? We kunnen de ander toch onverschillig voorbij lopen? Hier komen we terug bij de dimensie die Ekman vergat. Wij kunnen naar mensen kijken, maar zij kijken ook terug! Doordat zij terugkijken gebeurt er iets in ons. Dit iets is dat we worden geraakt door het appèl dat de Ander op ons doet. Dit gebeurt in ons voorbewuste, waardoor we het niet bewust kunnen weigeren. Niet alleen mensen die letterlijk terugkijken doen een appèl op ons. We kunnen ons goed voorstellen dat we in een winkelstraat niet al de winkelende personen als Ander zien. Echter als we dreigen te botsen is er oogcontact en besluit één van ons een stap opzij te doen. Of we besluiten beiden een stap opzij te doen, waardoor de dreiging op een botsing toeneemt. Het korte oogcontact is niet meer voldoende. We moeten de Ander nog meer ervaren door meer en langer contact te hebben. Er komt misschien zelfs taal aan te pas. We ervaren de Ander dan nog meer. Het gelaat van de Ander doet dan een appèl op ons de Ander te ervaren. Dit gebeurt doordat hij terug kijkt en/of misschien zelfs terug spreekt. Worden we echter ook geraakt door een persoon die bewusteloos langs de kant van de weg ligt? Deze persoon kijkt niet letterlijk terug. Als wij deze persoon opmerken, voelen we ons echter verplicht om hulp te bieden. We zouden voorzichtig kunnen zeggen dat we toch door deze persoon geraakt worden. Misschien is het niet nodig om letterlijk terug te kijken om geraakt te worden. In Hoofdstuk 4 zullen we dieper ingaan op het gelaat. Voor nu is de notie van belang dat we in ons voorbewuste geraakt worden door het gelaat van de Ander. Het appèl dat hieruit voortkomt is het feit dat er een werkelijkheid tegenover mij staat. Het ontmaskert onze monopolie om alles te totaliseren. Dat lukt namelijk niet met de Ander. We kunnen hem niet begrijpen. Eigenlijk is hij ons dus meester, hij bepaalt. Vandaar dat het een imperatief is. Door dit imperatief worden we verantwoordelijk gesteld. Eigenlijk zijn we gewoon niet inbraakbestendig.[[48]](#footnote-48) We worden verantwoordelijk gesteld, voordat we hebben kunnen besluiten om verantwoordelijk te willen zijn.

 Hoe is het dan mogelijk dat de ene persoon mensen koelbloedig kan vermoorden, terwijl een ander hier kronkels aan overhoud. In de Tweede Wereldoorlog genoot de ene soldaat ervan om joden te mogen vermoorden, terwijl zijn collega jaren later nog last van zijn geweten had.

‘*De volgende anekdote heb ik in heel wat boeken aangetroffen. Himmler is aanwezig bij een executie in Minsk en valt flauw als hij met het bloed is bespat van twee meisjes die onder zijn ogen worden doodgeschoten. Hij zou er als gevolg van die onaangename scène bewust van zijn geworden dat het noodzakelijk was een ander middel te vinden, minder zenuwslopend voor de uitvoerders, om het uitroeien van joden en andere Untermenschen voort te zetten.’[[49]](#footnote-49)*

*‘Heydrich heeft verscheidene van die executies bijgewoond, nu eens in gezelschap van Himmler, dan weer van Eichman of Müller. Tijdens een daarvan heeft een jonge vrouw hem haar baby voorgehouden in de hoop dat hij het kind zou redden. Moeder en kind zijn pal voor hem neergeschoten. Heydrich sloot zich veel meer dan Himmler af voor elke gevoeligheid en viel niet flauw.’[[50]](#footnote-50)*

 Het lijkt erop dat Himmler wel geraakt wordt door het appèl dat de twee meisjes op hem doen. Hij ontkent echter zijn verantwoordelijkheid. Het feit dat hij flauw valt, kan een verklaring zijn voor het geraakt zijn door het appèl van de meisjes. Het lijkt erop dat Heydrich zich hiervoor kan afsluiten. Is het mogelijk dat hij het gebod dat het gelaat van de moeder op hem doet weigert? Wat betekent dat voor de ethiek van Levinas? Als het mogelijk is dat mensen het imperatief kunnen weigeren, dan zullen ze zich ook niet verantwoordelijk voelen. Het volgende gaat dan echter ook op: Als we het gebod niet kunnen weigeren, dan is het ook niet iets waar we verantwoordelijk voor kunnen zijn. Verantwoordelijkheid veronderstelt namelijk dat we de vrijheid hebben ons wel of niet aan het gebod te houden. Er zijn hier dus twee niveaus aan de orde. Het eerste niveau betreft de mogelijkheid en de noodzakelijkheid om in het geweten en de ervaring met de Ander de ethiek te plaatsen. Het tweede niveau betreft de vrijheid en realiteit van het negeren van het geweten. We hebben het in deze scriptie over het eerste punt. Het voert te ver om het punt van vrijheid en verantwoordelijkheid te behandelen. Als de verantwoordelijkheid genegeerd wordt, dan kan de Ander vermoordt worden. Het is dan ook mogelijk de Ander te totaliseren. We zijn dan weer terug bij af. De Griekse pijler heeft de overhand. Hoe is het mogelijk dat de ene persoon wel geraakt wordt door het gelaat van de Ander en zijn buurman niet?

 Hier moeten we allereerst een onderscheid maken tussen mensen zonder geweten en mensen met gewetenswroeging. Sommige mensen zijn in staat hun geweten uit te schakelen doordat ze er bijvoorbeeld van overtuigd zijn dat ze het juiste doen. Ze zijn overtuigd geraakt van een ideologie. Daarvoor kan het bijvoorbeeld nodig zijn om medemensen te vermoorden. Dit lijkt van toepassing op Heydrich. Er zijn echter ook mensen die niet in overeenstemming met hun geweten handelen. Ze beseffen dat het niet goed is wat ze doen en krijgen tijdens of na de handeling last van hun geweten. Deze beschrijving lijkt van toepassing op Himmler. Mensen met gewetenswroeging worden wel geraakt door het appèl van de Ander.

 De filosofie van Levinas gaat uit van voorwaarden waar in principe alle mensen aan voldoen. In principe worden mensen geraakt door het appèl op het gelaat van de Ander. Toch kunnen we constateren dat een kleine groep mensen ongevoelig is voor dat appèl. Volgens Jan Keij[[51]](#footnote-51) kunnen hier psychologisch-fysiologische verklaringen voor zijn, maar ook ethische. Tot de eerste groep behoren ongevoeligheid door pathologie of afweer. Een stoornis als bijvoorbeeld autisme, maar ook afweer uit zelfbescherming kunnen een reden zijn. Bij ethische verklaringen moeten we denken aan het verschuilen achter regels. Men kiest er bewust voor een bepaalde ideologie aan te hangen. Mensen worden misschien wel geraakt, maar kiezen er bewust voor hun verantwoordelijkheid te ontduiken door zich achter regels te verschuilen.[[52]](#footnote-52) Hiervan ‘Befehl ist Befehl’ misschien wel het bekendste voorbeeld is. Daarnaast kan er ook een disbalans zijn tussen verantwoordelijkheid en rechtvaardigheid. Naast de Ander moet er ook rekening gehouden worden met andere anderen. Het kan voorkomen dat het rechtvaardiger is het appèl van de Ander te negeren ten gunste van alle andere anderen.[[53]](#footnote-53) Dit noemt Levinas het probleem van de Derde. Goed zijn voor A kan betekenen dat je B kwaad doet. Situaties kunnen complex worden doordat we soms moeten kiezen tussen verantwoordelijk en rechtvaardigheid.

 We weten nu wat ‘de functie’ is van het gelaat van de Ander. Het doet een appèl op ons, waardoor we ethisch verantwoordelijk voor de Ander worden. Maar wat is dit gelaat? Hoe ‘ziet’ het eruit? We hebben in dit hoofdstuk al kennis gemaakt met de complexiteit van het gelaat. In de lijn van het gedachtegoed van Levinas zal het gelaat van de Ander niet te totaliseren zijn, omdat we dan geen recht doen aan de andersheid van de Ander. We kunnen daarom niet precies omschrijven hoe het gelaat eruit ‘ziet’.

**Hoofdstuk 4: Kenmerken van het gelaat**

De eerste associatie van ‘het gelaat’ is vaak ‘het gezicht’. Het van Dale woordenboek[[54]](#footnote-54) ziet deze twee termen als synoniemen van elkaar. De omschrijving van het gezicht luidt daar: ‘*zijde vh hoofd met ogen, neus en mond*’.[[55]](#footnote-55) Levinas ziet deze omschrijving echter niet als synoniem aan ‘het gelaat’.

Met het gezicht worden fenomenologische beschrijvingen bedoeld van het bovenste en voorste deel van het menselijke lichaam, zoals blauwe ogen, spitse neus en kleine mond. Levinas bedoeld met het gelaat echter iets anders.

*‘Men kan een andere mens zien als iemand die ik nodig heb, als een nuttige of prettige vervuller van een rol of als een al of niet goed funktionerend onderdeel van een sociale ordening. Men kan een ander ook in een esthetisch perspektief plaatsen en zich afvragen welke kleur ogen hij of zij heeft, welke proporties van zijn of haar lichaam zijn, in welke mate zijn romp of gezicht fotogeniek zijn enzovoort. In geen van deze gevallen komt de andersheid van de ander te voorschijn, aangezien al zulke aspekten, die door fenomenologische beschrijvingen verder uitgewerkt en aangevuld worden, weerloos zijn tegenover een zelfheerlijk bewustzijn dat ze opvangt als momenten van een egocentrisch en egologisch zelfbezit.’* [[56]](#footnote-56)

 In de beschreven gevallen kunnen we een omschrijving geven. We kunnen de kenmerken dus begrijpen, tot een mentaal bezit maken. De kenmerken zijn dus weerloos tegenover ons egologische bewustzijn. Het gelaat is niet weerloos hiertegen. Het is zo machtig dat het niet getotaliseerd kan worden. Het komt er op neer dat een ander ons een gezicht toont (of heeft) en de Ander ons zijn gelaat. Met een ander bedoelen we dan de toevallige voorbijganger. Als we hem tegenkomen, kunnen we deze voorbijganger in fenomenologische termen omschrijven. Bijvoorbeeld: Het is de postbode, die er niet verkeerd aan zou doen de post met de fiets te bezorgen in plaats van met de scooter, maar er met zijn blonde haar en blauwe ogen niet onaardig uitziet. De ander is dan ´weerloos tegenover een zelfheerlijk bewustzijn dat ze opvangt als momenten van een egocentrisch en egologisch zelfbewustzijn.´ We plaatsen de ander in een hokje en gaan voorbij aan zijn andersheid. Als we echter contact maken met deze postbode, doordat bijvoorbeeld onze blikken elkaar kruisen, dan toont hij ons zijn gelaat dat we niet kunnen omschrijven. Hij doet recht aan zijn andersheid hij, hij wordt een Ander. Een kenmerk van het gelaat is dus dat het niet door middel van fenomenologische termen te beschrijven is.

 Wordt het niet erg lastig om te begrijpen wat Levinas met het gelaat bedoelt, als we het eigenlijk nooit kunnen begrijpen? Zodra we het denken te begrijpen, begrijpen we het eigenlijk juist niet. Met het begrip hebben we de term namelijk eigen gemaakt, het is een mentaal bezit geworden. Dit is juist het omgekeerde van wat Levinas bedoeld. De werkelijkheid van de Joodse pijler is niet te begrijpen met de middelen, de traditionele begripstaal, van de Griekse pijler.

*‘Alles wat over andersheid, de Ander, mij, God en de tijd naar voren wordt gebracht, verandert onmiddellijk in een schakel* *aloude systematische patronen en verloochent daarmee de waarheid die ermee bedoeld was.´*[[57]](#footnote-57)

Als we ‘het gelaat’ proberen te omschrijven, moeten we bij gebrek aan beter gebruik maken van de traditionele begrippen. De ware werkelijkheid van het gelaat komt dan niet tot zijn recht. We moeten een andere methode vinden om de werkelijke waarheid te achterhalen.

 Tot nu toe hebben we in Deel II gezien wat het gelaat met ons doet. Het doet een appèl op onze verantwoordelijkheid. Daarnaast is een kenmerk van het gelaat dat we het niet kunnen omschrijven door middel van fenomenologische begrippen. Einde hoofdstuk? Een precieze beschrijving is inderdaad niet te geven. Maar Levinas geeft her en der wel enige kenmerken. We zullen de rest van het hoofdstuk dus voortzetten met een opsomming van de kenmerken van het gelaat:

* Het gelaat is niet fenomenologische te beschrijven. Dit hebben we hierboven toegelicht.
* Het gelaat kijkt of spreekt terug. Waarom?

‘*De kracht van anderen om mij in een beeld te bevriezen kom ik alleen te boven door terug te kijken’[[58]](#footnote-58)*

Dit is weliswaar geen citaat van Levinas, maar verwoordt wel deels zijn gedachtegang. Hierbij moeten we wel duidelijk voor ogen hebben dat bij Levinas de beweging niet van anderen richting mij gaat en het ik terugkijkt. Volgens Levinas gaat het om de beweging van de Ander naar mij. Anderen blijven proberen ons te begrijpen en in hokjes te plaatsen. Dit kunnen we alleen voorkomen door ons gelaat te tonen aan diegene. We gaan de ‘dialoog’ aan. Dit in tegenstelling tot wat voorheen in de Griekse pijler gebeurde. Men ging een ‘monoloog’ aan met de ander, mensen werden getotaliseerd.

*‘Het ‘bewijs’ voor de centrale gedachte van Levinas en van zijn kritiek op de westerse wijsbegeerte bestaat in het feit dat een willekeurige ander mij aankijkt of aanspreekt’[[59]](#footnote-59)*

Het gelaat is hierbij niet het instrument om aan te kijken of aan te spreken. Vanuit het gelaat gaat een appèl uit, dit ligt voor het letterlijke aankijken en/of aanspreken. Het aankijken en aanspreken kunnen we wel totaliseren. Iemand kan ons bijvoorbeeld boos of lief aankijken/aanspreken. Het gelaat kunnen we echter niet totaliseren. Het gelaat ligt voor dit spreken en kijken. Hiermee gaan we naadloos over in het volgende kenmerk.

* Het gelaat spreekt of kijkt ons aan. Een gelaat kan ons zowel aankijken als aanspreken.

‘*Wanneer Levinas over het gezicht (visage) van de ander spreekt, bedoelt hij niet de gekompliceerde vorm waarvan men een portret of foto kan maken, maar de blik waarmee hij of zij mij aankijkt: autrui me vise. Evenzo duidt het woord ‘taal’ (langage), dat hij in dit verband bezigt, niet op linguïstische structuren en betekenissen, die geobjektiveerd en wetenschappelijk bestudeerd kunnen worden, maar op het levende spreken, waardoor een ander het woord tot mij richt: autrui me parle.’[[60]](#footnote-60)*

In het Frans betekent ‘viser’ ‘op het oog hebben’. Het heeft dus een diepere betekenis dan ‘kijken’. Het is een gericht-zijn op de Ander. Het gaat niet om het letterlijke kijken of spreken, maar om het moment waarop de Ander zijn blik op mij werpt of het woord tot mij richt. Het gaat niet om de inhoud van het kijken of spreken, maar om het feit dat er een interactie gaat plaatsvinden. Het moment waarop we de Ander gaan ervaren. Dit feit gaat vooraf aan het werkelijke aankijken en/of aanspreken. Dit moment waarop de Ander een blik op mij werpt en/of het woord tot mij richt veroorzaakt een appèl op mij. Wat doet dit appèl? Het antwoord op deze vraag geeft het volgende kenmerk.

* Het gelaat toont de andersheid van de Ander. Doordat het gelaat contact met ons maakt door middel van een blik of een tot ons gericht woord, kunnen wij de Ander niet totaliseren. Het terugkijken of –spreken zorgt ervoor dat we een relatie, in de vorm van een dialoog, aangaan met de Ander. In deze dialoog komt de andersheid van Ander tot uiting.

*‘De andersheid van ‘het Andere’ konkretizeert zich doordat ze zich aandient en opdringt in de ontmoeting met een andere mens.’[[61]](#footnote-61)*

We hebben steeds de neiging de Ander te herleiden tot het Zelfde. Er is dan sprake van een autonoom Ik. Als we kennis maken met het Andere doordat we de Ander ontmoeten, dan komt er ruimte voor heteronomie. In het dagelijks leven hebben we constant de neiging om te totaliseren. Doordat de Ander zich aan ons opdringt wordt deze autonomie regelmatig onmogelijk gemaakt. We kunnen de Ander niet tot een begrip herleiden. In het dagelijks leven schipperen we daarom regelmatig tussen een meer of mindere mate van autonomie en heteronomie. Heteronomie ontstaat doordat we kennis maken met de andersheid van de Ander. Vaak maken we in onze gedachten een voorstelling van de Ander. Dit beeld wordt vaak achterhaalt doordat we de Ander werkelijk ontmoeten. Deze werkelijkheid maakt dan plaats voor onze vooroordelen. De ontmoeting met het gelaat van de Ander, zorgt ervoor dat we deze werkelijkheid ervaren. Een ervaring in het voorbewuste, waar we ons pas later bewust van worden. Hoe is het echter mogelijk dat we de Ander ervaren? Laat de Ander dit zomaar toe? We hebben in Hoofdstuk 3 gezien dat wij niet inbraakbestendig zijn. De Ander doet een appèl op ons in het voorbewuste, zonder dat we hier invloed op kunnen uitoefenen. Hoe is dit andersom? Kunnen we zomaar de andersheid van de Ander ervaren? Hier komen we bij het laatste kenmerk van het gelaat volgens Levinas.

* Het gelaat is naakt. Wat bedoelt Levinas hiermee?

‘*De Ander is geen moment van een geheel. Hij brengt trouwens helemaal geen horizon met zich mee en wordt niet gepresenteerd door een totaliteit, die als zijn achtergrond fungeert. De Ander presenteert zichzelf: hij ziet mij aan; nog voordat hij ook maar één woord heeft gezegd, spreekt zijn gelaat tot mij. De Ander is dus geen fenomeen, waarvan ik de kern, het wezen enz. zou moeten onthullen. Hij heeft geen sluiers om, maar geeft zich bloot zonder dat hij zich van een omhulling hoeft te bevrijden. Zijn gelaat, zijn ogen zijn absoluut onbedekt: naakt.’[[62]](#footnote-62)*

Het gelaat van de Ander heeft geen sluiers en geeft zich bloot, zodat wij het niet kunnen totaliseren. Dit klinkt heel tegenstrijdig. Iets wat naakt is, is toch juist volledig te begrijpen? Het klinkt aannemelijk dat het gelaat van de Ander sluiers heeft, waardoor we hem niet volledig kunnen doorzien en dus niet volledig kunnen begrijpen. Naaktheid biedt toch geen bescherming tegen de totaliserende macht? Juist wel! Met naaktheid bedoeld Levinas dat we ontdaan zijn van alle culturele en plaats- en tijdgebonden kenmerken. Dit werkt twee kanten op. Wij kunnen de Ander niet plaatsen in een bepaalde cultuur, plaats en tijd. En de Ander kan zichzelf niet plaatsen, zodat er voor ons geen vertekend beeld ontstaat.

‘*De rechtstreekse relatie brengt ons in kontakt met een wezen dat niet alleen maar onthuld is, maar van zijn vorm ontdaan, - ontdaan van zijn kategorieëën, een wezen dat naakt geworden is, een substantie zonder kwaliteiten, die door de vorm heenbreekt en een gelaat vertoont.’[[63]](#footnote-63)*

*‘De naaktheid van het gelaat is een kaalheid zonder enige kulturele tooi – een ab-solutie – een tevoorschijnbrengen van zijn vorm die zich terzelfdertijd van die vorm losmaakt.’[[64]](#footnote-64)*

Het naakte gelaat heeft de Ander ontdaan van alles, waarmee hij in bepaalde hokjes geplaatst kan worden. We kunnen hem dus niet meer begrijpen in termen die we voorheen gebruikten. Juist dan lijkt de Ander kwetsbaar te blijven, doordat hij ontdaan is van zijn sluiers. We lijken overgeleverd aan degene met wie we een dialoog aangaan. Het citaat van voetnoot 51 gaat als volgt verder:

‘*De naaktheid van het gezicht dat zich aan mij voordoet, openbaart mij de armoede van mijn naaste (hij is van niets voorzien – ontdaan), maar daarmee tevens een onontkoombaar, soeverein en absoluut gebod. Want door zijn armoede en naaktheid ontmaskert hij mijn narcisme en het monopolie dat ik gevestigd had: ik beleefde alles als mijn bezit en huis; als een universele boom ontnam Ik hem zijn licht en lucht. Maar als ik hem zie zoals hij tevoorschijn komt: dit gelaat dat mij onrechtvaardig verklaart, - dan weet ik: zijn ogen (niet zijn wil of tirannieke zin) gebieden mij hem in mijn huis en wereld en heelal op te nemen als de vreemdeling die gast wordt en zich installeert. Dan heb ik een geweten: nu weet ik, dat niet ik, maar hij beveelt. Hij is mijn Heer.[[65]](#footnote-65)*

Het klopt inderdaad dat de Ander door zijn naaktheid kwetsbaar is. Deze kwetsbaarheid is volgens Levinas echter tevens een imperatief. De naaktheid van het gelaat maakt ons ervan bewust dat wij de neiging heb de Ander te totaliseren. Dit totaliseren is onrechtvaardig ten opzichte van de Ander. Om deze onrechtvaardigheid te voorkomen ligt in de kwetsbaarheid een imperatief de Ander niet te totaliseren en verantwoordelijk voor hem te zijn. De naaktheid van het gelaat maakt ons naast kwetsbaar ook machtig. Zo machtig dat we niet begrepen kunnen worden.

Tot zover de kenmerken. Levinas heeft in zijn werken niet nauwkeurig omschreven hoe het gelaat er precies uitziet. We weten nu dat de Ander door terug te kijken of te spreken zijn andersheid toont via zijn naakte gelaat. Dit voorkomt dat we hem niet fenomenologisch kunnen beschrijven en dus begrijpen. Uit het bovenstaande blijkt dat we nooit een precieze beschrijving kunnen geven van het uiterlijk van het gelaat. Dit komt misschien wel doordat onze taal gewoonweg te kort schiet. Het lijkt erop dat we wel geprobeerd hebben het proces van de morele ontmoeting te omschrijven. Dit is natuurlijk een gevaarlijke onderneming, aangezien we ons dan weer op het terrein van totaliseren begeven. Volgens Levinas moeten we hier ons altijd van bewust zijn en daarom elke situatie als concreet geval zien. Zeker in de praktijk van de rechtvaardigheid en politiek moeten we de idee van het oneindige niet uit het oog verliezen.

Bij het gelaat gaat het er niet om hoe het eruit ziet, het gaat erom wat het met ons doet, namelijk de ware werkelijkheid ervaren. Door de gegeven kenmerken hoe het gelaat zich uitdrukt[[66]](#footnote-66), waardoor we de werkelijke waarheid ervaren. De definitie uit de inleiding is voor ons nu ook begrijpelijk:

*‘De wijze waarop het Andere zich tegenwoordig stelt, de idee van het Andere in mij te buiten gaande, zullen we ‘gelaat’ noemen.’[[67]](#footnote-67)*

Met tegenwoordig stellen bedoelt Levinas het terugkijken of –spreken van de Ander.[[68]](#footnote-68) Het Andere is de werkelijkheid van de Joodse pijler, die tot uiting komt in de Ander. Het gelaat kijkt of spreekt mij aan, waardoor ik de Ander niet kan begrijpen. Het idee van het Andere is te groots voor ons, het ontstijgt mijn bevattingsvermogen. De Ander doet middels zijn gelaat een appèl op ons, om ons op de andere dan de fenomenologische werkelijkheid te richten.

Als we de Ander bijvoorbeeld op straat ontmoeten, ervaren we de Andersheid door middel van zijn gelaat dat ons aankijkt of –spreekt. We hebben in dit hoofdstuk ondervonden dat we niets kunnen zeggen over het gelaat als paradigma. We weten niet precies hoe dit gelaat eruit ziet. We hebben slechts enkele kenmerken gevonden. Hoe komt dit? Hebben we niet goed genoeg gezocht in het werk van Levinas of is er een andere reden? Is het wel de bedoeling van Levinas om precies duidelijk te maken wat het gelaat is en hoe het er precies uitziet? Nee. Levinas kunnen we niet vergelijken met filosofen die een ethische theorie geven die onder te verdelen is in meta-ethiek, descriptieve ethiek en normatieve ethiek. Levinas had als doel het belang van ethiek te herdefiniëren. Het resultaat van zijn werk is daarom niet een theorie met daarin algemene regels, principes en procedures hoe te handelen. We krijgen geen directe normen voorgeschreven, er is geen normatieve ethiek van het gelaat. [[69]](#footnote-69)De bedoeling in deze scriptie was om via de vragen ‘Wat doet het gelaat’ en ‘Hoe ziet het gelaat eruit’ aanknopingspunten te vinden om de toepassing te toetsen. Om zo de vragen te beantwoorden of kunst, dieren en slapende of comateuze personen een gelaat hebben. Nu komen we er halverwege eigenlijk al achter dat we stranden in deze missie. Het is namelijk helemaal niet de bedoeling van Levinas om het gelaat zo precies te omschrijven. Het gaat Levinas om de ethische ontmoeting die we keer op keer opnieuw zullen ervaren. Elke situatie is er één op zichzelf. Een ethische ontmoeting kunnen we daarom niet in een hokje van criteria plaatsen. Dan zijn we namelijk weer bezig met totalisering. Betekent dit nu dat we gefaald hebben in onze missie en Hoofdstuk 5 over de toepassing van het gelaat kunnen overslaan? Ik denk het niet. We kunnen misschien zelfs voorzichtig zeggen dat we al schrijvende erachter zijn gekomen dat we het werk van Levinas weer iets beter begrijpen. Hoofdstuk 5 zal er daarom iets anders uit gaan zien dan oorspronkelijk de bedoeling was. We kunnen kunst, dieren en slapende of comateuze personen niet toetsen aan criteria van het gelaat. We kunnen echter wel kijken of Levinas hier in zijn werken iets over zegt.

**Hoofdstuk 5: Toepassing zonder criteria**

 De anderheid van de Ander drukt zich uit in het gelaat. Het gelaat doet een appèl op mij, zodat ik verantwoordelijk wordt. Levinas heeft het over het gelaat in de context van een één-op-één-ontmoeting met een medemens, de Ander. Hoe zit het echter met het gelaat als we buiten deze grenzen komen? Hebben voorwerpen en dieren een gelaat? Doet een slapend of comateus persoon ook een appèl op mij? Kunnen we geraakt worden door het gelaat van een Ander via een foto, video of webcam? Levinas geeft hierover in zijn werken niets prijs. Inmiddels zijn we erachter dat dit een bewuste keuze is van Levinas. Er is namelijk niets normatiefs te zeggen over het gelaat. Elke ethische ontmoeting moeten we op zich bekijken. We weten bij voorbaat dus al dat we geen duidelijk antwoord kunnen geven op de zojuist gestelde vragen.

**Voorwerpen en kunst**

 Als we in de woonkamer naar onze stoel kijken, doet deze dan een appèl op ons om hem niet onder de horde van andere stoelen te scharen? Zijn wij voor hem verantwoordelijk om hem niet te slopen? En maakt het uit of we het over onze van grootmoeder geërfde lievelingsstoel hebben, of er één zien staan in het magazijn van de bekendste meubelketen van Europa? In ‘het menselijk gelaat’[[70]](#footnote-70) gaat Levinas kort even in op voorwerpen/dingen:

*‘Dat dingen niet méér dan dingen zijn, komt doordat de verhouding die wij met ze hebben, opgaat in begrijpen (…)[[71]](#footnote-71)*

Levinas geeft hier aan dat dingen onder de Griekse pijler vallen. Voorwerpen kunnen we immers begrijpen en daarom totaliseren. Dat betekent dus dat voorwerpen geen gelaat hebben. Zelfs de stoel met emotionele waarde niet. En kunst? De eigenschap van kunst is toch juist dat we het nooit volledig begrijpen? Iedereen ziet er iets anders in? Heeft kunst daarom een gelaat? Kunnen we aan de hand van de kenmerken van het gelaat hier toch iets over zeggen. Het is erg aannemelijk dat kunst niet volledig te begrijpen is. 1-0 voor een bevestigend antwoord op de vraag of kunst een gelaat heeft. Of gaan we hier te snel? Dat we kunst niet begrijpen, geeft aan dat het iets transcendents heeft. Is transcendentie echter alleen mogelijk via een gelaat? Dat we kunst niet altijd begrijpen, wil misschien niet meteen zeggen dat kunst een gelaat heeft. Hoe zit het met de vier overige kenmerken? Kan een schilderij terugkijken of -spreken? Kan het überhaupt een relatie met ons aangaan, en dus een blik tonen of het woord tot ons richten? Kan een schilderij zijn andersheid tonen door middel van zijn naakte gelaat? Ik denk het niet. We zullen in een schilderij elke keer als we het bekijken iets anders zien. En waarschijnlijk ziet de buurvrouw van verderop er weer wat anders in. Maar het klinkt niet aannemelijk dat we een schilderij kunnen ‘ontmoeten’. In ieder geval vindt er geen actie-reactie plaats, er is geen sprake van een dialoog plaats. Er is daarom geen sprake van heteronomie. We kunnen dus niet zeggen dat kunst aan alle kenmerken van een gelaat voldoet. Daarmee zouden we kunnen concluderen dat kunst ons inziens geen gelaat heeft. Hebben we nu niet juist gedaan waar Levinas zo tegen was. We hebben kunst aan bepaalde criteria getoetst en zo geconcludeerd dat het geen gelaat heeft. Levinas geeft echter juist aan dat dit absoluut niet zijn bedoeling is. Elke situatie moeten we op zich bekijken en zeker niet aan algemene criteria toetsen. We kunnen nooit weten en begrijpen of kunst een appèl op ons doet. Dit kunnen we alleen ervaren. Elke situatie of kunstvoorwerp is daarbij weer anders en dus nieuw. Het is dus elke keer weer afwachten of we een geraakt worden door een appèl. De vraag is of dit een moreel appèl is. Als er gekozen moet worden om te handelen ten gunste van een persoon of een kunstvoorwerp, dan kiezen we meestal toch voor de persoon. Als we in een paar luttele seconden moeten kiezen of we onze zoon of het duurste schilderij uit ons brandend huis redden, dan kiezen we (gelukkig) voor onze zoon.

**Dieren**

Met dieren kunnen we wel een dialoog hebben. Niet letterlijk natuurlijk, maar er vindt wel een ontmoeting plaats. Er is sprake van heteronomie. Hoe vaak zeggen we niet dat een kat een zielige blik heeft. Kan een dier een appèl op ons doen om het bijvoorbeeld te laten leven? Dit klinkt erg aannemelijk. Wie kan een katje dat ons zielig aankijkt een rotschop verkopen? Zou dit appèl net als bij de mens via het gelaat worden gedaan? In ‘het menselijk gelaat’ zegt Levinas het volgende:

*‘De mens is het enige wezen dat ik niet kan ontmoeten zonder tegenover hem aan deze ontmoeting zelf uitdrukking te geven.’[[72]](#footnote-72)*

‘*De mens is het enige wezen’* impliceert dat dieren hier buiten de boot vallen. Gaat Levinas hier verder op in? Helaas niet. In de alinea die op dit citaat volgt legt hij slechts uit dat menselijke ontmoeting verschilt van kennis. Er vindt een ontmoeting plaats, die niet tot het begrijpen te herleiden is. Deze ontmoeting vindt plaats door middel van het gelaat. Zou Levinas werkelijk door die ene zin aan het begin van de alinea willen zeggen dat dieren geen gelaat hebben? Dat wordt niet duidelijk. Hij komt er in ieder geval verder niet op terug. Levinas geeft ons dus geen uitsluitsel.

Zonder meteen overhaaste conclusie te willen trekken, kunnen we kijken wat de kenmerken van het gelaat zeggen. Natuurlijk houden we in ons achterhoofd dat er uiteindelijk niet gezegd kan worden of dieren wel of niet en gelaat hebben. Dan zouden we namelijk weer totaliseren. We gaan terug naar de kat met de zielige blik zijn ogen. Betekent dit dat een kat ons kan aankijken? Hij kijkt dan terug en doet daarmee een appèl op ons zodat wij hem niet kunnen totaliseren. Het klinkt aannemelijk. Maakt het uit dat we de kat niet zullen begrijpen, omdat we elkaars taal niet spreken? Dit moet niet uitmaken. Dit kan ook voorkomen als we mensen ontmoeten uit een bergdorp van Tibet. Daar zullen we door de taal en cultuurbarrière moeilijk mee communiceren. Een ontmoeting met een Westerling zal van meer begrijpelijke aard zijn. De ontmoeting met het gelaat van de Ander ligt echter in het voorbewustzijn, voor het begrijpen dus. Het gelaat is naakt, ontdaan van zijn culturele en plaats- en tijdgebonden kenmerken. Het moet dan niet uitmaken of we een bergdorpbewoner uit Tibet of een Westerling ontmoeten. Ze hebben beiden een gelaat dat een appèl op ons kan doen. Terug naar de kat. Kan deze in ons voorbewuste een appèl op ons doen, ongeacht of we met hem kunnen communiceren? Of is dit onmogelijk omdat we niet van hetzelfde soort zijn? Kunnen mensen onderling wel een appèl op elkaar doen, maar dieren niet op mensen? Als iets of iemand een appèl op ons doet, dan betekent dat we hem niet kunnen totaliseren en verantwoordelijk voor hem zijn. Het naakte gelaat toont ons zijn andersheid. Deze uitwerking kan een blik van een kat op ons hebben. In zijn gelaat ligt het imperatief hem te respecteren als individuele kat en verantwoordelijk voor hem te zijn. Een schaaltje melk en een aai op zijn tijd kunnen hier voorbeelden van zijn. Het klinkt aannemelijk dat een kat een gelaat kan hebben. Dit kunnen we echter niet over katten in het algemeen zeggen, we zouden het in elke situatie opnieuw moeten ervaren. Gaat nu het volgende syllogisme op?

Premisse 1: Een kat kan een gelaat hebben.

Premisse 2: Een kat is een dier.

 Conclusie: Alle dieren kunnen een gelaat hebben.

Dit is in theorie een foutieve redenering. En in de praktijk? Kan het zijn dat het ene dier wel een gelaat kan hebben en het andere dier niet? Kunnen we geraakt worden door het gelaat van een mug als we klaar staan met de vliegenmepper? Of kan een reusachtige potvis een appèl op ons doen? Gezien het aantal muggen dat we jaarlijks plat meppen, lijkt het erop dat het appèl van de mug ons in ieder geval niet raakt. Komt dit omdat zijn gelaat te klein is om waarneembaar te zijn? We hebben echter in Hoofdstuk 4 gezien dat we niet weten hoe het gelaat eruit ‘ziet’. We kunnen dus ook niets zeggen over de waarneembaarheid. Een gelaat kunnen we alleen ervaren. Is een mug te klein om een ethische ontmoeting mee te ervaren? Of zit het verschil erin dat een kat dichterbij ons staat. Trekken we dieren voor waarmee we meer hebben of die misschien meer op ons lijken? We voelen ons als mens meer verwant met apen, dan met muggen. Zou het kunnen dat we ons daarom ook anders opstellen ten opzichte van apen? Vinden we daarnaast apen niet meer schattig en mooier dan bijvoorbeeld een pad? Spelen esthetiserende overwegingen een rol bij onze verhouding ten opzichte van dieren? Ik denk dat meerdere aspecten, zowel de grootte, de esthetiek als de verwantschap, mee spelen in de verhouding die we tot dieren hebben. Misschien zijn deze aspecten ook van invloed of we wel of niet geraakt worden door het appèl van een bepaald dier. De stelling dat een kat een gelaat kan hebben kunnen we aannemelijk maken aan de hand van de kenmerken van het gelaat. Of daarmee alle dieren een gelaat kunnen hebben is echter niet te zeggen. Deze vragen zijn niet te beantwoorden. We wisten natuurlijk al van te voren dat dit niet de intentie van Levinas was.

**Boerka**

 Van de vraag naar het gelaat van voorwerpen en dieren gaan we naar de mens. In zijn werken gaat Levinas uit van een ethische ontmoeting tussen twee mensen. Waar liggen hier de grenzen? Kan een persoon met een boerka een appèl op ons doen? In eerste instantie zouden we misschien neigen naar het antwoord ‘nee’. We kunnen deze ander namelijk niet zien. Moeten we echter het gezicht van iemand kunnen zien om de Ander te ervaren? Er zijn citaten die de vraag ontkennend kunnen beantwoorden:

*‘Het bewijs voor de centrale gedachte van Levinas en van zijn kritiek op de westerse wijsbegeerte bestaat in het feit dat een willekeurig ander mij aankijkt of aanspreekt.’[[73]](#footnote-73)*

*‘De Ander gaat de perken van het ervarende bewustzijn te buiten; hij of zij overkomt mij als een stem en blik die mij te machtig zijn. Hij gaat de grenzen van mijn bevattingsvermogen te buiten.’*[[74]](#footnote-74)

 Beide citaten geven aan dat we geraakt kunnen worden door het gelaat van de Ander door middel van een blik of een stem. De blik kunnen we bij een boerka niet waarnemen. De stem echter wel. Dat zou betekenen dat de boerka geen verhindering hoeft te zijn voor een ontmoeting met de Ander. De Ander kan met haar stem nog steeds een appèl op mij doen. Als we deze redenering doorvoeren, zou dat kunnen betekenen dat we geraakt kunnen worden door het appèl van de Ander via de telefoon. De stem zou dan het gelaat van Ander vormen. Is dit juist? Moeten we een persoon ook niet kunnen aankijken? Vindt er ook een ontmoeting plaats als we met elkaar telefoneren? De citaten geven aan dat we het richten van het woord tot elkaar voldoende is. Ook voldoet het aanspreken aan de kenmerken van het gelaat uit hoofdstuk 4. Dit aanspreken is niet fenomenologisch te beschrijven. Daarnaast spreekt het terug, er is een dialoog, nu ook letterlijk. Als laatste is de stem ontdaan van alle culturele tooi, hij is dus naakt en toont daarmee de andersheid van de Ander. Een boerka of een telefoonverbinding lijken dus geen verhindering te vormen voor een ontmoeting met de Ander. De vraag of een persoon aan de andere kant van een webcam een appèl op ons zou kunnen doen zou hiermee ook bevestigend beantwoord kunnen zijn. Maar ook hier valt er natuurlijk niets met zekerheid te zeggen en zullen we elke ontmoeting met de Ander opnieuw moeten ervaren. Het feit of iemand een appèl op doet, volgt niet uit bepaalde criteria, maar uit een ethische ervaring die wij ondervinden.

**Slapende en comateuze personen**

 Hoe zit het met mensen die slapen of in coma liggen? Kunnen zij een appèl op ons doen? In eerste instantie zouden we zeggen dat er sprake moet zijn van heteronomie.

*‘Als blik en levend woord doorbreekt de ander de horizon van het ontologische zien, spreken en denken, en van de fenomenologie die daarmee verbonden is.’[[75]](#footnote-75)*

Een ontmoeting, heteronomie, met een slapend of comateus persoon is lastig. De ander doet namelijk geen appèl op mij. Er is geen blik of levend woord. Als we naar de vijf kenmerken van het gelaat kijken, dan wordt maar aan één kenmerk voldaan. Het gelaat van de persoon die voor ons ligt is naakt. Hij ligt weerloos voor ons en is ontdaan van al zijn tooi. Is dit echter voldoende? We kunnen de persoon fenomenologisch beschrijven. Daarnaast is er geen dialoog. Hij kijkt of spreekt niet terug. De ander kan daarom geen appèl op ons doen. Er wordt dus geen andersheid van een Ander getoond. Het lijkt erop dat de naaktheid niet voldoende is. Doordat er niet voldaan wordt aan de andere kenmerken zouden we kunnen concluderen dat een slapend of comateus persoon ons geen gelaat toont. Natuurlijk zeggen deze kenmerken niets over de werkelijkheid. Misschien is het mogelijk dat we in concrete situaties wel geraakt worden door het appèl van deze personen. We zijn namelijk vaak geneigd ze te laten slapen en ze medische hulp te verlenen. Zou er dan een verschil zijn met een dierbare en een vreemde? In eerste instantie zouden we misschien zeggen dat we eerder geneigd zijn een geliefde te helpen dan een onbekende. Als er echter een appèl wordt gedaan op onze verantwoordelijkheid, dan gebeurt dit in ons voorbewuste. Dat betekent dat de Ander nog niet herkend is. Nadat het appèl in ons bewustzijn komt, kan de herkenning van de persoon er wel voor zorgen dat we ons meer verantwoordelijk voelen. Dit komt echter pas na het appèl.

**Foto en video**

 Dan komen we bij de laatste vraag. Kan een blik op een foto een appèl op ons doen. Het moge duidelijk zijn dat er in deze situatie alleen sprake kan zijn van een blik en geen stem. Geldt hetzelfde citaat als bij het telefoongesprek? Is een blik voldoende om een appèl op ons te doen? Is er echter wel sprake van een blik bij een foto. Kunnen we de blik niet totaliseren omdat er geen werkelijke heteronomie plaatsvindt. Er vindt namelijk geen ontmoeting plaats, er is geen dialoog. De persoon op de foto is overgeleverd aan onze totaliserende macht. Hij voldoet dus niet aan het kenmerk dat hij terug kijkt of spreekt en is dus wel fenomenologisch te beschrijven. We zouden dan tot de conclusie kunnen komen dat een persoon op een foto geen gelaat heeft dat een appèl op ons doet. Hetzelfde zou gelden voor een video. Alhoewel dit medium zowel een blik als een stem kan weergeven, is ook hier geen sprake van heteronomie. Waarom gebruiken hulporganisaties altijd foto’s en video’s van hulpbehoevende mensen om geld in te zamelen? Blijkbaar worden we wel geactiveerd door de persoon op de foto of video om geld te doneren. Hoe is dit dan mogelijk?

 Uit het bovenstaande is duidelijk geworden dat er, zoals we aan het eind van Hoofdstuk 4 al gezegd hadden, geen normatieve ethiek over het gelaat mogelijk is. Of we geraakt worden door het appèl moet in elke concrete situatie opnieuw blijken. Daar zijn vooraf geen criteria van op te stellen. Omdat elke situatie weer op zich bekeken wordt, is er dus ook niet vast te stellen hoe we moeten handelen in de praktijk. We weten alleen dat als we geraakt zijn door de Ander, we verantwoordelijk voor hem zijn.

*‘Levinas zegt nergens hoe wij zouden moeten handelen, hij beschrijft slechts dat het appèl mij oproept tot handelen ten gunste van de ander.’[[76]](#footnote-76)*

Dat we geraakt worden kunnen we niet ontkennen, zoals we in hoofdstuk 2 gezien hebben worden we er ons achteraf bewust van. We zouden kunnen zeggen dat we in de praktijk vanzelf merken wat wel of niet een gelaat heeft. We ervaren namelijk wel of niet een ethische relatie met de Ander. Dit valt niet tot in de puntjes uit te werken in een theorie die voor elke situatie geldt. Het hokjes plaatsen en totaliseren komt dan weer gevaarlijk om de hoek komen kijken. Hetgeen Levinas juist wilde ontwijken. Zijn doel was recht te doen aan de werkelijkheid van de Joodse pijler. Deze werkelijkheid wordt gevormd door de relatie met de Ander. De handicap was dat hij deze werkelijkheid moest proberen te omschrijven met behulp van de begrippen van de Griekse pijler. Hetzelfde geldt voor een onderdeel van deze werkelijkheid, het gelaat. Levinas onthoudt zich van een volledige beschrijving hiervan. Deze is namelijk niet te geven. Doet hij dit wel, dan behoort het gelaat niet meer tot de Joodse, maar tot de Griekse pijler.

**Conclusie**

*‘Je kunt tegenwoordig zoveel worden, dat ik maar gewoon blijf wie ik ben.’* De uitspraak uit de inleiding wekt de indruk dat we zelf bepalen hoe anderen ons zien. Volgens Levinas werkt dit echter niet zo. We hebben gezien dat we juist afhankelijk zijn van anderen die ons respecteren als Ander. De joodse filosoof Levinas kwam met zijn theorie na de Holocaust van de Tweede Wereldoorlog. Het antwoord op de vraag naar het hoe en waarom van deze verschrikkingen lag in een scheefgezakt fundament van de westerse samenleving. Deze samenleving berust op twee pijlers, te weten de Griekse pijler die als basis dient voor onze kennis en de Joodse pijler die de andere werkelijkheid, de relatie met de Ander, vertegenwoordigt.

 Na afloop van de oorlog constateert Levinas een disbalans tussen deze 2 pijlers. Er is de laatste eeuwen teveel aandacht geschonken aan de Griekse pilaar. Door middel van de ontologie en egologie heeft de mens geprobeerd alle fenomenen te verklaren en begrijpen. De medemens werd hierbij ook als fenomeen gezien. De waarheid van de Joodse pilaar heeft te weinig aandacht gekregen. De grootste kritiek op de westerse samenleving van Levinas was dat het de ervaring met de Ander nooit waarheidsgetrouw had beschreven.

 We hebben in hoofdstuk 3 gezien dat deze ervaring ook niet te beschrijven is. Daarmee zouden we deze ontmoeting met de Ander namelijk totaliseren. Levinas pleit ervoor om recht te doen aan de relatie met de Ander, zodat we ons verantwoordelijk voelen voor elkaar. Daarin passen dan geen verschrikkingen van de Holocaust. De Ander ontmoeten we in ons voorbewuste. We worden geraakt door het appèl dat zijn gelaat op ons doet. Begrip van de Ander is hiermee uitgesloten. Dat kan alleen in ons bewustzijn. Hetgeen we niet kunnen vatten aan de Ander noemt Levinas het idee van het oneindige. Als we er eenmaal kennis mee maken, hebben we er een onverzadigbaar verlangen naar. En omdat we in het oneindige zoveel naar de Ander verlangen, zijn we niet meer bij machte machtig te zijn, aldus Gordijn.

 Voor de ervaring van de werkelijkheid van de Joodse pijler is dus heteronomie vereist. De Ander legt een moreel imperatief op ons. Een exterioriteit dwingt ons dus tot een morele handeling. Dit is in tegenstelling tot de categorische imperatief van Kant. Het universele principe is als hulpmiddel voor de autonome mens voor zijn morele handelingen. Het nadeel van de ethiek van Kant is dat het geen recht doet aan individuele gevallen. Alle situaties worden over één kam geschoren. Levinas ziet elke situatie als uniek. De morele handeling kan daardoor in elke situatie anders uitpakken. Het nadeel is echter dat hij daarom geen praktische principes kan geven voor zijn ethiek. Vergelijkbare situaties worden dan verschillend ´behandeld´. Dit kan leiden tot onrechtvaardigheid.

 Het gelaat is een abstract verschijnsel dat we nooit volledig kunnen begrijpen. Als we dit wel denken te kunnen, dan begrijpen we het juist niet. Doordat de Ander terugkijkt of –spreekt, kunnen we hem niet vatten. Dit gebeurt in ons voorbewuste, zonder dat wij daar invloed op hebben. We zijn niet inbraakbestendig en worden daarom misschien ongewild verantwoordelijk gemaakt voor de Ander. Deze ervaring met de Ander vindt plaats door de ontmoeting met het gelaat. Wat dat gelaat precies is omschrijft Levinas niet, omdat het niet te omschrijven en begrijpen is. Hij geeft wel een aantal kenmerken, namelijk:

* Het gelaat is niet fenomenologisch te beschrijven.
* Het gelaat kijkt of spreekt terug.
* Het gelaat kijkt of spreekt ons aan.
* Het gelaat toont de andersheid van de Ander.
* Het gelaat is naakt.

Doordat de Ander terug kijkt of spreekt toont het zijn andersheid via het gelaat. Hiermee wordt voorkomen dat we de Ander fenomenologisch kunnen beschrijven. Dat we niet precies kunnen omschrijven wat het gelaat is, is geen probleem. Het gaat er namelijk niet om hoe het gelaat eruit ziet, maar om wat het met ons doet. Het doet een appèl op ons zodat we verantwoordelijk worden voor zijn andersheid en welzijn. Het is daarom ook niet mogelijk om aan te geven wat precies wel en niet een gelaat heeft. Dan zitten we namelijk weer in de dimensie van de Griekse pijler. We hebben dus geen criteria waaraan we kunnen toetsen of iets of iemand een gelaat heeft. Of er sprake is van een appèl zou uit elke concrete situatie moeten blijken. In Hoofdstuk 5 hebben we geprobeerd toch iets over het gelaat in verschillende situaties te zeggen. Dingen gaan volgens Levinas op in het begrijpen, waardoor het geen gelaat heeft. Kunst begrijpen we niet altijd, maar door het gebrek aan heteronomie zouden we kunnen stellen dat het onwaarschijnlijk is dat kunst een appèl op ons doet. Of dit daadwerkelijke zo is, moet uit de concrete situaties blijken. Het is niet onmogelijk dat bepaalde mensen wel een appèl ervaren bij een kunstvoorwerp.

 Het wordt nog ingewikkelder als we het over dieren hebben. Het is aannemelijk te maken dat dieren die dichtbij ons staan, zoals huisdieren, een appèl op ons zouden kunnen doen. Met bijvoorbeeld hele grote of hele kleine dieren is dat weer moeilijk te zeggen. Zoals gezegd: het moet uit de concrete situaties blijken. Hetzelfde geldt voor situaties bij mensen. Hier kunnen we situaties ook niet aan criteria toetsen. Bij een boerka, telefoon of webcam is er sprake van een stem of een blik die ons kan ‘aanspreken’. Er is sprake van heteronomie. Volgens de kenmerken zouden mensen via gaas of via een telefoon- of internetverbinding een appèl op onze verantwoordelijkheid kunnen doen. De praktijk moet uitwijzen of dit ook daadwerkelijk gebeurt.

 Kijken we naar situaties waar sprake is van een slapend of comateus persoon, dan moeten we concluderen dat er geen sprake is van heteronomie. De conclusie dat ze geen gelaat hebben lijkt echter te voorbarig. Hoe komt het namelijk dat we ons verantwoordelijk voelen voor deze kwetsbare mensen? Hetzelfde geldt voor een foto of video. Er vindt geen ontmoeting plaats, waardoor er sprake kan zijn van een fenomenologische beschrijving. Er zou daarom geen appèl kunnen uitgaan van een foto of video. Toch maken hulporganisaties hier maar al te graag gebruik van bij het werven van donaties.

 Kortom: universele richtlijnen voor het gelaat zijn niet te geven. Levinas onthoudt zich van een volledige omschrijving van het gelaat. Ten eerste is het niet te beschrijven, we kunnen het niet vatten. In hoofdstuk 4 en 5 hebben we dit gezien. Ten tweede was dit ook niet de intentie die Levinas had. Hij is er niet op uit geweest een volledige ethische theorie te geven. Zijn doel was het belang van de ethiek te herdefiniëren. Daarnaast heeft het ook weinig toegevoegde waarde. Het gaat erom te weten dat we geraakt worden door het gelaat. Dit gebeurt in ons voorbewuste. Daarvoor hebben we het helemaal niet nodig om te weten of iets of iemand wel of niet een appèl op ons kan doen. Deze kennis, afkomstig van het bewustzijn, zou namelijk altijd te laat komen. We zijn dan al geraakt. De voorkant toont de conclusie van deze scriptie. Het gelaat is niet te omschrijven. We weten niet hoe het eruit ziet en we hebben geen richtlijnen voor wat wel dan wel niet een gelaat heeft. Het gelaat blijft een mysterie, een idee van het oneindige, een ?, waar we in het oneindige naar zullen verlangen.

**Bronvermelding**

* Aristoteles, *Ethica Nicomachea,* 350 v. Chr.
* L. Binet, *HhhH - Himmlers hersens heten Heydrich,* vertaald door L. van Nes, Meulenhoff bv, Amsterdam, 2011.
* Th. de Boer, *Tussen filosofie en profetie- De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Uitgeverij Ambo, Baarn, 1988.
* R. Burggraeve, *E. Levinas’ metafysisch-ethische herdefiniëring van het subject vanuit Joodse en filosofische achtergronden*, Katholieke Universiteit, Leuven, 1980.
* C. Chalier, *What Ought I to Do?* - *Morality in Kant and Levinas,* translated by J.M. Todd, Cornell University Press, Itaca/London, 2002.
* C.C.F. Gordijn, *Lijf en leven in het hiernumaals*, Lezing Rotary Arnhem op 14-12-1977.
* P. Heij, *Grondslagen van ‘verantwoord’ bewegingsonderwijs, filosofische en pedagogische doordenking van relationeel gefundeerd bewegingsonderwijs,* Uitgeverij Damon, Budel, 2006.
* I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), ed. Theodor Valentiner , Philpp Reclam jun. Stuttgart, 2008.
* I. Kamphof, *Een prettig gezicht,* Trouw, 11-02-2012.

J. Keij, *Zekerheid over onzekerheid – Eigen verantwoordelijkheid bij beslissingen in de zorg,* Elsevier/De tijdstroom, Maarssen, 1998.

* R.C. Kwant, *Wijsbegeerte van de Ontmoeting,* Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1966.
* E. Levinas, *Het menselijk gelaat,* gekozen en ingeleid door Ad Peperzak, Uitgeverij Ambo, Baarn, 1969.

E. Levinas, *Jij die mij aanziet – Een gesprek met de Joodse filosoof Emmanuel Levinas.* Hilversum, IKON, 1986.

* E. Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid,* vertaling T. De Boer, en C. Bremmers, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2012.

D. Perpich, *The ethics of Emmanuel Levinas,* Stanford University Press, 2008, p.124-150.

* A. Peperzak, *Emmanuel Levinas*, HedendaagseFranse filosofen. (Redactie Paul-Laurent Assoun), Assen [etc.], 1987, p.71-91
* [www.daviddekker.com/Philosophy\_Levinas.html](http://www.daviddekker.com/Philosophy_Levinas.html)
* www.vandale.nl

[www.wikipedia.org/wiki/levinas](http://www.wikipedia.org/wiki/levinas)

http://nl.wikipedia.org/wiki/Emmanuel\_Levinas

1. www.loesje.nl [↑](#footnote-ref-1)
2. Levinas gebruikt *Ander* in plaats van *ander*. Hij benadrukt hiermee de onophefbare andersheid van de Ander. Het verschil tussen *Ander* en *ander* zal in de loop van de scriptie duidelijker worden. [www.wikipedia.org/wiki/levinas](http://www.wikipedia.org/wiki/levinas). [↑](#footnote-ref-2)
3. *“Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.”* I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), ed. Theodor Valentiner , Philpp Reclam jun. Stuttgart, 2008, p53. [↑](#footnote-ref-3)
4. Voor ‘hem’ kan ook ‘haar’ gelezen worden. [↑](#footnote-ref-4)
5. In hoofdstuk 4 wordt hier dieper op in gegaan. [↑](#footnote-ref-5)
6. E. Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid,* vertaling T. De Boer, en C. Bremmers, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2012, p. 46. [↑](#footnote-ref-6)
7. Levinas verstaat hieronder de Tenach en de commentaren van de rabbijnen hierop (Talmoed). Christenen zullen bij deze pijler meer refereren aan de Bijbel. [↑](#footnote-ref-7)
8. R. Burggraeve, *E. Levinas’ metafysisch-ethische herdefiniëring van het subject vanuit Joodse en filosofische achtergronden*, Katholieke Universiteit, Leuven, 1980. [↑](#footnote-ref-8)
9. E. Levinas, *Het menselijk gelaat,* gekozen en ingeleid door Ad Peperzak, Uitgeverij Ambo, Baarn, 1969, p. 88. [↑](#footnote-ref-9)
10. Aristoteles, *Ethica Nicomachea,*350 v. Chr.  [↑](#footnote-ref-10)
11. Levinas (1969), p. 88. [↑](#footnote-ref-11)
12. P. Heij, *Grondslagen van ‘verantwoord’ bewegingsonderwijs, filosofische en pedagogische doordenking van relationeel gefundeerd bewegingsonderwijs,* Uitgeverij Damon, Budel, 2006, p. 97. [↑](#footnote-ref-12)
13. http://nl.wikipedia.org/wiki/Emmanuel\_Levinas [↑](#footnote-ref-13)
14. Heij (2006), p. 93. [↑](#footnote-ref-14)
15. Heij (2006), p. 97. [↑](#footnote-ref-15)
16. A. Peperzak, *Emmanuel Levinas,*, HedendaagseFranse filosofen. (Redactie Paul-Laurent Assoun), Assen [etc.], 1987, p.73. [↑](#footnote-ref-16)
17. Peperzak, 1987, p 74. [↑](#footnote-ref-17)
18. Levinas (1969), p. 8. Dit betreft de inleiding van Ad Peperzak. [↑](#footnote-ref-18)
19. Levinas (1969), p. 10. Dit betreft de inleiding van Ad Peperzak. [↑](#footnote-ref-19)
20. D. Perpich, *The ethics of Emmanuel Levinas,* Stanford University Press, 2008, p.125 [↑](#footnote-ref-20)
21. C. Chalier, *What Ought I to Do?* - *Morality in Kant and Levinas,* translated by J.M. Todd, Cornell University Press, Itaca/London, 2002, p. 1. [↑](#footnote-ref-21)
22. Levinas (1969), p. 87. [↑](#footnote-ref-22)
23. Heij (2006), p. 76. [↑](#footnote-ref-23)
24. Levinas (1969), p. 145. [↑](#footnote-ref-24)
25. Levinas (1969), p. 8. Dit betreft de inleiding van Ad Peperzak. [↑](#footnote-ref-25)
26. Heij (2006), p. 101. [↑](#footnote-ref-26)
27. Th. de Boer, *Tussen filosofie en profetie- De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Uitgeverij Ambo, Baarn, 1988, p. 18. [↑](#footnote-ref-27)
28. Heij, 2006, p. 101. [↑](#footnote-ref-28)
29. Levinas, 1969, p. 145. [↑](#footnote-ref-29)
30. Perpich, 2008, p. 129 en 130: *‘It is only because I am for the other, Levinas says, that enjoyment or suffering by another become possible (OB 90). Being for-the-other is the precondition for all other subjective experiences. Substitution as the pre-original for-the-other of responsibility thus appears to be positioned as a condition for the possibility of all subjective experience.’*  [↑](#footnote-ref-30)
31. Levinas, 1969, p. 191. [↑](#footnote-ref-31)
32. Afgeleid van Descartes’ Idee van het Oneindige. ‘*Bij Descartes onderhoudt het ik dat denkt, een relatie met het Oneindige. Deze relatie is er niet een tussen het omvattende en dat, wat erdoor omvat wordt – want het ik kan het Oneindige niet bevatten; ook is het niet een relatie die het omvatte verbindt met het omvattende – want het ik is van het Oneindige gescheiden. Deze zo negatief beschreven relatie – is de idee van het Oneindige in ons.’* Levinas (1969), p. 143 en 144. [↑](#footnote-ref-32)
33. Levinas (1969), p. 147. [↑](#footnote-ref-33)
34. Levinas (1969), p. 145. [↑](#footnote-ref-34)
35. Perpich, 2008, p.129 en 130. [↑](#footnote-ref-35)
36. Levinas (1969), p. 147. [↑](#footnote-ref-36)
37. C.C.F. Gordijn, *Lijf en leven in het hiernumaals*, Lezing Rotary Arnhem op 14-12-1977. [↑](#footnote-ref-37)
38. Chalier, 2002. [↑](#footnote-ref-38)
39. De filosofie van Kant wordt in dit voorbeeld uit zijn context van zijn hele werk gehaald. Allen W. Wood geeft bijvoorbeeld in zijn ‘*Kantian Ethics*’ een andere interpretatie. [↑](#footnote-ref-39)
40. Heij (2006) p. 96. [↑](#footnote-ref-40)
41. Levinas (1969), p. 179. [↑](#footnote-ref-41)
42. www.daviddekker.com/Philosophy\_Levinas.html [↑](#footnote-ref-42)
43. ‘*Alle beschrijvingen van de Ander, het Ik (‘mij’) en de relatie tussen beiden, en alle woorden over uniciteit, onvervangbaarheid, eenmaligheid van het hier-en-nu en dergelijke zijn algemene uitdrukkingen die niet tegen ongewilde veralgemening beschermd kunnen worden. Ook de poging om het taal- en begripseigen van ontologie en fenomenologie te vervangen door een andere logiek kan slechts ten dele lukken. Alle zegging die thematizerend en betogend te werk gaat, verandert onmiddellijk in een gezegde dat gehoorzaamt aan de dwangmatigheid van een konstellatie waarin objektivering, veralgemening, voorstelling, bewustzijn, ervaring, fenomenaliteit, gegevenheid, presentie en kennis het denken leiden. Het is niet mogelijk deze konstellatie ongedaan te maken; men kan er ook niet een paar elementen uithalen. Het is echter wel mogelijk – dit is althans de opzet die Levinas wil verwezenlijken – zó te spreken of schrijven, dat aan de grens van het gezegde een andere ‘werkelijkheid’ ‘te voorschijn komt’, die de betekenis van het gezegde relativeert.’* Peperzak (….), p. 90 en 91. [↑](#footnote-ref-43)
44. I. Kamphof, *Een prettig gezicht,* Trouw, 11-02-2012. [↑](#footnote-ref-44)
45. Levinas (1969), p. 178. [↑](#footnote-ref-45)
46. E. Levinas, *Jij die mij aanziet – Een gesprek met de Joodse filosoof Emmanuel Levinas.* Hilversum, IKON, 1986, p.7. [↑](#footnote-ref-46)
47. Levinas (1969), p. 178. [↑](#footnote-ref-47)
48. Heij (2006), p.113. [↑](#footnote-ref-48)
49. L. Binet, *HhhH - Himmlers hersens heten Heydrich,* vertaald door L. van Nes, Meulenhoff bv, Amsterdam, 2011, p.203. [↑](#footnote-ref-49)
50. Binet (2011), p. 204. [↑](#footnote-ref-50)
51. J. Keij, *Zekerheid over onzekerheid – Eigen verantwoordelijkheid bij beslissingen in de zorg,* Elsevier/De tijdstroom, Maarssen, 1998. [↑](#footnote-ref-51)
52. Men zou zich kunnen afvragen of ethische verklaringen niet terug te voeren zijn op psychologische motieven. Deze vraag is te complex om hier verder op in te gaan. Voor nu leek het mij verhelderend om mensen met een psychologische stoornis te onderscheiden van mensen die er bewust voor kiezen een bepaalde ideologie aan te hangen. Vandaar de indeling in psychologische en ethische verklaringen. [↑](#footnote-ref-52)
53. Dit noemde Levinas het probleem van de Derde. Het voert te ver om daar verder op in te gaan. [↑](#footnote-ref-53)
54. www.vandale.nl [↑](#footnote-ref-54)
55. www.vandale.nl [↑](#footnote-ref-55)
56. Peperzak (1987), p. 78. [↑](#footnote-ref-56)
57. Peperzak (1987), p. 91. [↑](#footnote-ref-57)
58. Kamphof (2012). [↑](#footnote-ref-58)
59. Peperzak (1987), p. 78. [↑](#footnote-ref-59)
60. Peperzak (1987), p. 78. [↑](#footnote-ref-60)
61. Peperzak (1987), p.78. [↑](#footnote-ref-61)
62. Levinas (1969), p. 9. Dit betreft de inleiding van Ad Peperzak. [↑](#footnote-ref-62)
63. Levinas (1969), p. 103. [↑](#footnote-ref-63)
64. Levinas (1969), p. 177. [↑](#footnote-ref-64)
65. Levinas (1969), p. 9. Dit betreft de inleiding van Ad Peperzak. [↑](#footnote-ref-65)
66. Levinas (2012), p. 46. [↑](#footnote-ref-66)
67. Levinas (2012), p. 46. [↑](#footnote-ref-67)
68. Peperzak (1987), p. 78. [↑](#footnote-ref-68)
69. Perpich, 2008, p. 124 en 125. [↑](#footnote-ref-69)
70. Impliceert de titel ‘het menselijk gelaat’ dat alleen mensen een gelaat hebben? Of is de toevoeging ‘menselijk’ juist nodig omdat het in dit werken over mensen gaat en dus niet over het gelaat van dieren? [↑](#footnote-ref-70)
71. Levinas (1969), p. 94. [↑](#footnote-ref-71)
72. Levinas (1969), p. 91. [↑](#footnote-ref-72)
73. Peperzak (1987), p. 78. [↑](#footnote-ref-73)
74. Peperzak (1987), p. 79. [↑](#footnote-ref-74)
75. Peperzak (1987), p. 78. [↑](#footnote-ref-75)
76. Heij (2006), p. 115. [↑](#footnote-ref-76)