

EMMANUEL LEVINAS EN JEAN-PAUL SARTRE OVER INTERSUBJECTIVITEIT

*VRAAGTEKENS BIJ DE OPVATTING VAN
INTERSUBJECTIVITEIT ALS EEN SYMMETRISCHE RELATIE*

R. de Bruijn

Scriptie op basis van het leeronderzoek van Robin de Bruijn (studentnummer 3684679) ter afsluiting van de Bacheloropleiding Wijsbegeerte te Universiteit Utrecht. Onder begeleiding van Dr. Jan Vorstenbosch. Juli 2013.

Samenvatting: In deze scriptie wordt een in de ethiek gangbare opvatting over intersubjectiviteit, de relatie tussen twee subjecten, betwist aan de hand van het werk van de filosofen Emmanuel Levinas en Jean-Paul Sartre. In die opvatting wordt (al dan niet expliciet) intersubjectiviteit beschouwd als een symmetrische relatie, d.w.z. dat de ander geaccepteerd wordt als een gesprekspartner in de ethiek in zoverre hij dezelfde eigenschappen als ikzelf bezit: e.g. rationeel, vrij handelend of in staat tot pijnervaring. Is de ander echter niet wezenlijk anders voor mij, zodat hij niet vanuit mijzelf begrepen kan worden? Beargumenteerd zal worden dat hedendaagse pogingen om intersubjectiviteit meer recht te doen, zoals die van Stephen Darwall, niet slagen. Teruggegrepen zal worden op Emmanuel Levinas' filosofie van de Ander en diens analyse van *het gelaat*, waar intersubjectiviteit wel succesvol als asymmetrische relatie wordt geïdentificeerd. Deze filosofie zal getoetst worden aan Sartres fenomenologische ontologie en diens analyse van *de blik*. Het doel van deze scriptie is om in de vergelijking tussen Levinas' en Sartres filosofieën een alternatieve benadering voor het denken over intersubjectiviteit als kernconcept van de ethiek te vinden.

INHOUD

Inleiding	2
Deel I – Filosofische context.....	6
§1 Levinas’ filosofie van de Ander	6
§2 Bewustzijn, egologie en intersubjectiviteit.....	10
§3 Sartres fenomenologische ontologie	14
Deel II – Het gelaat en de blik.....	18
§4 Het gelaat bij Levinas	18
§5 De blik bij Sartre	25
§6 (On)verenigbare analyses?.....	31
Deel III – Intersubjectiviteit	34
§7 Darwalls second-person standpoint.....	34
§8 Intersubjectiviteit; de alternatieven.....	38
Deel IV – Filosofische reflectie	42
§9 Intersubjectiviteit?.....	42
§10 Intersubjectiviteit en ethiek.....	44
Conclusie.....	47
Literatuurlijst.....	50

INLEIDING

Intersubjectiviteit, uitsluitend¹ begrepen als de relatie tussen subjecten, lijkt een onmisbaar concept te zijn om ethiek te kunnen bespreken. Zijn de meeste morele dilemma's immers niet betrokken op (mijn) handelingen aangaande de ander en ten overstaan van de anderen? Behoren niet moorden, liegen, beroven; redden, beschermen en helpen tot de categorie van de meest overpeinsde handelingen in de ethiek? Ik vermoed, ten eerste, dat mijn handelingen de ander aangaan, omdat de relatie tussen ik en de ander de kern lijkt te vormen van de handeling. Bij moorden is er een moordenaar en een slachtoffer; bij liegen een leugenaar en een bedrogene; bij beschermen een beschermheer en een beschermde, en zo voorts. Ik vermoed ten tweede dat ik mijn handelen dien te rechtvaardigen ten overstaan van de anderen, omdat in de ethiek doorgaans de intuïtie geaccepteerd wordt dat ethiek een verantwoording/rechtvaardiging ten overstaan van de anderen dient te verschaffen. Zeker aangaande handelingen met de zwaarste lading, e.g. moord en bedrog, verwacht men een (morele) verantwoording.

In deze scriptie wens ik deze laatste component, i.e. de verantwoording, dan ook niet ter zijde te schuiven, maar wil ik tonen dat men doorgaans te snel voorbijgaat aan de eerste component, i.e. de relatie tussen ik en de ander. Die wordt in de gangbare opvatting begrepen als een gelijke relatie. Ook het begrip 'intersubjectiviteit' voert al door de prepositie 'inter' een presuppositie in van gelijkheid, maar die lijkt nog te moeten worden gefundeerd. De eerste hoofdhypothese van deze scriptie is dan dat de opvatting van intersubjectiviteit als een symmetrische relatie doorgaans *geponeerd* wordt en niet *gefundeerd* wordt. De tweede hoofdhypothese van deze scriptie is dat aan de hand van Emmanuel Levinas' filosofie de *a priori stelling van gelijkheid* kan worden betwijfeld en dat de relatie van gelijkheid slechts *gefundeerd* kan worden in de *asymmetrische* relatie tussen ik en de ander; die dus *fundamenteel voorafgaat* aan, in Levinas' termen, *de sociale relatie met de derde*.

Dat men in de ethiek inderdaad geneigd is om voorbij te gaan aan de relatie tussen ik en de ander, wil ik aan de hand van de volgende voorbeelden geloofwaardig maken. Ten eerste verschuift Immanuel Kants moraalfilosofie de focus van de externe relatie van het subject met de ander naar 'de interne relatie van het subject met (zijn) rationaliteit'. Kant identificeert de kern van moraliteit namelijk in het *zelfopgelegde* gebod iedere wilsuiting, i.e.

¹ Met deze toevoeging, i.e. dat ik intersubjectiviteit *uitsluitend* begrijp als de relatie tussen subjecten, wil ik de begripsverwarring wegnemen tussen intersubjectiviteit als ethisch begrip, dus (zonder bijzondere connotatie) als relatie tussen ik en de ander, en intersubjectiviteit als taalfilosofisch, wetenschapsfilosofisch of epistemologisch begrip, dus bijvoorbeeld (met bijzondere connotatie) als inter-persoonlijke ruimte van overeenstemming.

maxime, aan de categorische imperatief te onderwerpen.² Kant spreekt dan niet over interpersoonlijke relaties, maar over de rationele vermogens die ieder mens heeft. Deze vermogens stelt de mens in staat om moreel te handelen. Of de gewilde handeling moreel is hangt dan vervolgens niet af van wie die handeling uitvoert en in welke context hij dat doet.

Ook in de rijke traditie van het utilisme lijkt men, zij het op een andere wijze, voorbij te gaan aan de relatie tussen ik en de ander. Hoewel men hier moraliteit wel positioneert in de uitkomst van de handeling en de context dus relevant is, wordt de relatie tussen ik en de ander van ondergeschikt belang gemaakt. Alle (relevante) actoren worden namelijk onder één noemer, in termen van geluk/genot/nut, meegenomen in de afweging of een handeling gerechtvaardigd kan worden.³ Overigens wordt het vermoeden dat het utilisme voorbijgaat aan de relatie tussen ik en de ander bekrachtigd doordat het utilisme, vanuit de abstractie naar bijvoorbeeld genot en lijden, vaak gepaard gaat met het accepteren van dieren als relevante factor in de ethiek. We hebben toch geen intersubjectieve relatie met dieren?

Belangrijker is misschien nog dat de persoon die de handeling ondergaat in beide filosofische stromingen louter wordt geanalyseerd in termen van eigenschappen die toegekend worden aan de handelende persoon: de ander is *ook* een rationeel, autonoom wezen (kantianisme), de ander is *ook* in staat pijn te ervaren (hedonistisch utilisme). Daarmee lijkt de relatie tussen ik en de ander gereduceerd tot een begrijpen van de ander vanuit mijzelf. Het is echter zeer de vraag of het überhaupt mogelijk is om de ander te begrijpen vanuit mijzelf en of dit begrijpen, wanneer het mogelijk is, een fundament kan zijn voor ethiek.

Er zijn echter wel degelijk hedendaagse filosofen die niet voorbij lijken te gaan aan de relatie tussen ik en de ander en die een methode zoeken om *tot de ander te komen*. Stephen Darwall is met zijn filosofie van de *second-person standpoint* waarschijnlijk de meest bekende filosoof die een eerste-persoonsperspectief wil overstijgen.⁴ Het is echter waarschijnlijk dat ook zijn filosofie van de *second-person standpoint* uitmondt in een begrip van intersubjectiviteit als een symmetrische relatie, omdat hij de *second-person standpoint* begrijpt als een positie waarin *ieder* autonoom persoon zich kan plaatsen en waarin ik dus de autonome ander kan vinden. Daarmee lijkt de *second-person standpoint* een identificatiemiddel om gesprekspartners in de ethiek, i.e. autonome personen, te identificeren.

² Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben und erläutert von J. H. von Kirchmann (Berlin: L. Heimann, 1870), pag. 84.

³ Julia Driver, "The History of Utilitarianism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>.

⁴ Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint, Morality, Respect and Accountability* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

Een alternatieve methode om de relatie tussen ik en de ander te duiden, en daarmee tot werkelijke intersubjectiviteit te komen, werd echter al in de twintigste eeuw gezocht. Het was wellicht juist de ontoereikendheid van het argument voor intersubjectiviteit van de vader van de twintigste-eeuwse fenomenologie en inspirator van diverse twintigste-eeuwse filosofische stromingen – Edmund Husserl – die ervoor zorgde dat de twintigste-eeuwse filosofie zo rijk is aan analyses van intersubjectiviteit.⁵

In het bijzonder is het de filosoof Emmanuel Levinas die de relatie tussen ik en de ander centraal stelt in zijn filosofie. In zijn hoofdwerk *Totaliteit en oneindigheid* levert Levinas een fundamentele kritiek op de traditie van de (westerse) filosofie; dat die filosofie altijd totaliserend is en daarmee de Ander opslokt in zijn denken.⁶ Levinas meent dat een opening in deze totaliserende filosofie gelegen is in het inzien van het primaat van de Ander ten opzichte van het Zelf. Een onderzoek naar deze opmerkelijke thesis zal de kern vormen van deze scriptie, omdat ik verwacht dat Levinas' filosofie, waarin de relatie tussen ik en de ander centraal staat, mij in staat zal stellen om vraagtekens te zetten bij de gangbare opvatting van intersubjectiviteit. Mijn onderzoek zal zich richten op het boekdeel "Het gelaat en de exterioriteit", waar Levinas de relatie tussen ik en de ander uitvoerig bespreekt.

Ik zal Levinas' filosofie vergelijken met Jean-Paul Sartres fenomenologische ontologie, omdat de filosofieën van Levinas en Sartre overeenkomsten vertonen, hetgeen niet verassend is omdat Sartre en Levinas in dezelfde periode schreven, i.e. rondom de tweede wereldoorlog, en beiden geïnspireerd waren door o.a. Husserl en Heidegger. Sartres analyse van de blik, die hij uiteenzet in zijn hoofdwerk *Het zijn en het niet*, lijkt dan ook overeenkomsten te vertonen met Levinas' analyse van het gelaat.⁷ Aangezien Sartres analyse van de blik een andere dimensie van intersubjectiviteit lijkt te openen dan Levinas' analyse van het gelaat, verwacht ik dat een debat tussen beide filosofieën een interessant kader voor het denken over Levinas' notie van intersubjectiviteit oplevert.

Voordat ik toekom aan de toetsing van mijn hypothesen, zet ik eerst de filosofieën van Levinas en Sartre in grote lijnen uiteen voor de lezer. De indeling van mijn scriptie is daarom

⁵ Edmund Husserl, "Fifth Meditation, Uncovering of the Sphere of Transcendental Being as Monadological Inter-subjectivity", in *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, unknown), pag. 89-148.

Hoewel Levinas niet de enige filosoof is die Husserls argument voor intersubjectiviteit ontoereikend acht, zijn er (hedendaagse) filosofen die Husserls argument voor intersubjectiviteit wensen te rehabiliteren, zoals:

Alexander Schnell, "Intersubjectivity in Husserl's Work", in *Meta: research in hermeneutics, phenomenology and practical philosophy*, volume II, issue 1 (2010), pag. 9-32.

⁶ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012).

⁷ Jean-Paul Sartre, "De blik", in *Het zijn en het niet, Proeve van een fenomenologische ontologie*, vertaald en van een voorwoord voorzien door Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2007). pag. 347-400.

als volgt; in deel I van deze scriptie zal ik een inleiding geven op de filosofieën van Levinas en Sartre, in deel II zal ik Levinas' analyse van het gelaat en Sartres analyse van de blik onderzoeken, in deel III zal ik mijn hoofdhypothesen toetsen aan de filosofie van Darwall en aan de analyses van het gelaat en de blik en zal ik bovendien toewerken naar alternatieven voor de gangbare opvatting van intersubjectiviteit en in deel IV zal ik afsluiten met een filosofische reflectie op de gevonden alternatieven. In deel IV zal ik tevens terugkomen op de implicaties van mijn onderzoek voor de ethiek, een 'beleefdheid' die de besproken filosofen hun lezers helaas niet altijd hebben gegund.

DEEL I – FILOSOFISCHE CONTEXT

§1 LEVINAS' FILOSOFIE VAN DE ANDER

Ten eerste wil ik het onderscheid tussen *poneren* en *funderen*, zoals ik dat gebruikt heb in de formulering van mijn hypothesen, verhelderen. Onder *poneren* versta ik dat men *a priori* een opvatting van intersubjectiviteit afleidt en dat men vervolgens die *a-priori opvatting* toetst aan de ervaring van de ander. Doorgaans stelt men a priori dat de relatie tussen ik en de ander een relatie van gelijkheid is, hetgeen ik aannemelijk heb willen maken in de inleiding van deze scriptie. Ik kies ervoor te spreken over *poneren*, omdat ik het vermoeden heb dat in de ethiek men doorgaans de relatie tussen ik en de ander niet uitvoerig bespreekt, maar men *ervan uitgaat* dat de ander bijvoorbeeld *ook* rationeel is, omdat men intersubjectiviteit als een symmetrische relatie beschouwt. Dit vermoeden heb ik in mijn eerste hoofdhypothese verwoord, i.e. dat de opvatting van intersubjectiviteit als een symmetrische relatie doorgaans *geponeerd* wordt en niet *gefundeerd* wordt. Onder *funderen* versta ik dan dat men *vanuit* de relatie tussen ik en de ander een opvatting van intersubjectiviteit opbouwt, die vervolgens wel of niet een ethische relatie blijkt te zijn. Mijn vermoeden dat Levinas de methode van het *funderen* hanteert, heb ik verwoord in mijn tweede hoofdhypothese, i.e. dat aan de hand van Emmanuel Levinas' filosofie de *a priori stelling van gelijkheid* kan worden betwijfeld en dat de relatie van gelijkheid slechts *gefundeerd* kan worden in de *asymmetrische* relatie tussen ik en de ander.

In het restant van dit deel van deze scriptie zal ik de filosofische context bespreken die ik nodig heb voor de toetsing van deze tweede hoofdhypothese. Ik zal proberen te achterhalen welke vragen beantwoord dienen te worden alvorens ik mijn onderzoek naar Levinas' analyse van het gelaat en Sartres analyse van de blik kan beginnen. Tevens zal ik proberen te achterhalen welke hypothesen ik mee dien te nemen in mijn onderzoek naar de analyses van Levinas en Sartre.

Ten eerste, waarom is het waarschijnlijk dat Levinas' filosofie geschikt zal blijken om de opvatting van intersubjectiviteit als symmetrische relatie te betwijfelen? Levinas' filosofie staat in het teken van *het doordenken van de asymmetrische relatie tussen ik en de Ander*. Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis gaan in hun inleiding op Levinas' filosofie zelfs zo ver dat zij claimen dat vanwege de aanwezigheid van dit centrale idee in zijn filosofie, Levinas (en Sartre insgelijks) getypeerd dient te worden als een twintigste-eeuwse denker met één kerngedachte, in tegenstelling tot voortwintigste-eeuwse 'allround-filosofen', die zich op

alle vlakken van de filosofie begeven, en tot twintigste-eeuwse methodologen, die een fundamentele kritiek leveren op de gehele methodologie van de filosofie.⁸

Deze claim lijkt echter voor Levinas' filosofie alleen te rechtvaardigen wanneer daarmee wordt gezegd dat deze ontspruit in het denken over de relatie tussen ik en de Ander, maar dat de filosofie die daaruit groeit een rijkdom is aan gedachten die hun oorsprong overstijgen. De manier waarop Levinas' filosofie dat doet, hebben Duyndam en Poorthuis wel treffend verwoord: "Eén centraal punt dat steeds opnieuw wordt ontwikkeld, uitgewerkt, van vele kanten belicht, getoetst en in verband gebracht met andere opvattingen."⁹ Echter, zoals ik ook zal laten zien in deze scriptie, wordt 'die ene kerngedachte' van dusdanig veel originele kanten belicht, dat de daaruit vloeiende gedachten iedere keer een geheel nieuwe dimensie van gedachten lijken te openen.

Maar, wat is nu precies Levinas' filosofie van de Ander?¹⁰ Duyndam en Poorthuis begrijpen Levinas' filosofie *in eerste instantie* als een fundamentele kritiek op de traditie van het westerse denken.¹¹ Levinas laat zien dat het (westerse) denken een *totaliserend* denken is, aldus Poorthuis en Duyndam.¹² *Totaliseren* betekent dat ik de wereld naar mijn handen zet wanneer ik deze begrijp. Wanneer men langer stilstaat bij de term 'begrijpen', is de betekenis van het 'naar mijn hand zetten' al te voelen. De wereld is echter op zich, dat wil zeggen 'buiten ons totaliseren', een *bruut zijn* dat niets anders is dan zijn. Het totaliseren, i.e. begrijpen, is een onvermijdelijke activiteit; het is, zou men kunnen zeggen, de wijze waarop ik in verbinding sta met de wereld. In mijn ervaringswereld kom ik echter niet uitsluitend objecten tegen, *maar ook de ander*. Juist in mijn ontmoeting met de ander tref ik iets *radicaal anders* aan. De Ander *kan* ik wel totaliseren, maar dat *mag* ik niet; zodoende is de fundamentele relatie tussen ik en de Ander een *ethische relatie*.¹³ Levinas zet de relatie tussen ik en de Ander dus in een heel nieuw theoretisch licht.

Waarom wordt 'Ander' geschreven met een hoofdletter? Hoewel Levinas zelf niet

⁸ J. Duyndam en M. Poorthuis, *Levinas*, in de reeks *Kopstukken in de filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2005), pag. 11-15.

⁹ Ibidem, pag. 11-12.

¹⁰ Ik beperk mij in deze scriptie tot Levinas eerste hoofdwerk *Totaliteit en Oneindigheid* en ideeën die al gevonden kunnen worden in zijn vroegere werk *Over de Ontsnapping*. Zijn tweede hoofdwerk *Anders dan zijn of het wezen voorbij* (1974), zie ik als een reactie op kritiek van o.a. Jacques Derrida en als een uitwerking van thema's die Levinas in *Totaliteit en Oneindigheid* heeft laten liggen. Het voert te ver voor deze scriptie om deze thema's te behandelen. Bovendien spitsen wij ons toe op het thema van het gelaat, dat dus gevonden wordt in: Emmanuel Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), pag. 199-271.

¹¹ J. Duyndam en M. Poorthuis, *Levinas*, in de reeks *Kopstukken in de filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2005), pag. 17.

¹² Ibidem, pag. 17.

¹³ Ibidem, pag. 20.

consequent is in zijn gebruik van een hoofdletter in ‘Ander’ en Duyndam en Poorthuis om die reden de hoofdletter achterwegen laten, kan een onderscheid tussen de ander, begrepen als bijvoorbeeld de persoon die ik tref in mijn ervaringswereld, en de Ander, begrepen als transcendentie, bruikbaar zijn om de verschillende stappen in Levinas’ analyse van het gelaat te duiden.¹⁴ Dat mijn relatie met de ander van wezenlijk belang is om tot de Ander te komen, waarmee het belang van intersubjectiviteit behouden blijft, zal ik bij mijn onderzoek naar de analyse van het gelaat onderbouwen. Voor nu is het voldoende te constateren dat een onderscheid tussen de ander en de Ander bruikbaar kan zijn.

Dat het inderdaad aannemelijk¹⁵ is dat aan de hand van Levinas’ filosofie de opvatting van intersubjectiviteit als symmetrische relatie betwijfeld kan worden, blijkt reeds uit de bijzondere positie van de relatie tussen ik en de Ander als een ongelijke relatie in Levinas’ filosofie. Levert Levinas ook expliciet kritiek op de gangbare opvatting van intersubjectiviteit? Duyndam en Poorthuis bespreken een dergelijk argument.¹⁶ Levinas stelt dat ik in eerste instantie de ander niet kan vatten in termen als ‘de mens’. Hiermee lijkt de gelijkstelling *ex nihilo* van mij met de ander als ‘beiden een mens’, i.e. een relatie van gelijkheid, uitgesloten. ‘De mens’ is namelijk een abstractie en voordat abstractie mogelijk is, is eerst een concept nodig om van te abstraheren. Ik ontmoet de ander in mijn ervaringswereld echter niet als concept, maar als een andersheid. De Ander is dan ook niet een concept dat ik kan begrijpen, maar een transcendentie die zich moet *openbaren*. Om de filosofie van de Ander te kunnen ‘begrijpen’, dien ik dus *eerst* in te zien wat het betekent om een ander tegen te komen. Of een abstractie naar ‘de mens’ of een andere term van gelijkheid mogelijk is, kan pas later blijken.

Wanneer Levinas een a priori stelling van de gelijke relatie niet accepteert en wanneer hij stelt dat de Ander zich dient te openbaren, dan zal Levinas toch zeker zelf de relatie tussen ik en de Ander *funderen*? Bovendien wijdt Levinas in zijn hoofdwerk *Totaliteit en oneindigheid* een heel boekdeel aan “Het gelaat en de exterioriteit”.¹⁷ Naar dit boekdeel wordt wel verwezen met *Levinas’ analyse van het gelaat*. In deze analyse van het gelaat bespreekt Levinas de openbaring van het gelaat en de relatie tussen ik en de Ander zeer uitvoerig. Het is

¹⁴ J. Duyndam en M. Poorthuis, *Levinas*, in de reeks *Kopstukken in de filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2005), pag. 13.

¹⁵ Op dit punt in deze scriptie kan ik uitsluitend spreken over aannemelijkheid en waarschijnlijkheid, omdat het eigenlijke onderzoek zal plaatsvinden in deel II van deze scriptie en de toetsing van de hypothesen zal plaatsvinden in deel III van deze scriptie.

¹⁶ J. Duyndam en M. Poorthuis, *Levinas*, in de reeks *Kopstukken in de filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2005), pag. 19.

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), pag. 199-271.

dus zeer waarschijnlijk dat Levinas de relatie tussen ik en de Ander op een of andere wijze fundeert.

Ik ben nu in staat om de volgende deelhypothese te formuleren: Levinas *fundeert* in zijn analyse van het gelaat de relatie tussen ik en de Ander als een relatie van ongelijkheid. Deze deelhypothese zal ik meenemen in mijn bespreking van Levinas' analyse van het gelaat. Poorthuis en Duyndam stellen echter dat Levinas de these van ongelijkheid niet kan *bewijzen*, omdat het gelaat, zoals ik heb gezegd, niet te begrijpen is en zich enkel kan openbaren.¹⁸ Om deze claim te begrijpen dien ik verder in te gaan op de filosofische context van Levinas' analyse van het gelaat.

¹⁸ J. Duyndam en M. Poorthuis. *Levinas*, in de reeks *Kopstukken in de filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2005), pag. 19.

§2 BEWUSTZIJN, EGOLOGIE EN INTERSUBJECTIVITEIT

Om mijn eerste deelhypothese, i.e. dat Levinas in zijn analyse van het gelaat de relatie tussen ik en de Ander als een relatie van ongelijkheid *fundeert*, aannemelijk te maken dien ik de volgende twee vragen te beantwoorden: (1) Hoe kom ik van de ander in mijn ervaringswereld naar de *epifanie*, i.e. de openbaring, van de Ander in het gelaat? (2) Wat is het totaliserende denken *precies*? Om de volle betekenis van deze vragen te begrijpen, is het van belang om, alvorens ik toekom aan mijn onderzoek van de analyse van het gelaat, deze vragen in een filosofische context te plaatsen. De filosofische context zal bestaan uit Edmund Husserls fenomenologie en Jean-Paul Sartres fenomenologische ontologie, omdat zowel Sartre als Levinas reageren op Husserls denken en hun filosofieën mede daardoor overeenkomsten vertonen.¹⁹

Ten eerste wordt de noodzakelijkheid van een *epifanie* begrijpelijk wanneer ik het probleem van intersubjectiviteit in de fenomenologie, zoals dat gevonden wordt bij Edmund Husserl, als beginpunt neem van Levinas' zoektocht naar de Ander. Voor Husserl is onze ervaringswereld een gegeven en dienen we ons niet af te vragen of de fenomenen in onze ervaringswereld werkelijk bestaan buiten onze ervaring. Dit wordt fenomenologische reductie of *epoche*, het tussen haakjes plaatsen van de 'realiteits'-vraag, genoemd. We dienen dan de intentionele structuur, d.w.z. de gerichtheid van het bewustzijn op iets anders dan zichzelf, i.e. de fenomenen, te onderzoeken, aldus Husserl.²⁰

Husserl probeert in de vijfde "Cartesiaanse meditatie" in deze structuur van het bewustzijn de ander te deduceren via de fenomenen.²¹ Husserl zoekt deze deductie in een dubbele waarneming; innerlijk van mijzelf en uiterlijk van de ander. Wanneer ik beide fenomenen combineer zou ik de ander als een andere ik, een *alter ego*, moeten kunnen begrijpen. Husserl neemt dus ook *gelijkheid* als basis van de intersubjectieve relatie. Echter, deze poging van Husserl leidt niet tot intersubjectiviteit; ik kom slechts via een dubbele omweg, namelijk via de fenomenen die ik mijzelf toe-eigen en fenomenen die ik aan de ander toeschrijf, wederom tot een vergelijking van mijn ervaring met die van de ander, zonder

¹⁹ Ook Duyndam en Poorthuis bespreken Husserl als een belangrijke inspirator voor Levinas: J. Duyndam en M. Poorthuis, *Levinas*, in de reeks *Kopstukken in de filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2005), pag. 15-17.

²⁰ Edmund Husserl, "Fifth Meditation, Uncovering of the Sphere of Transcendental Being as Monadological Inter-subjectivity", in *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, unknown), pag. 89-148.

²¹ *Ibidem*, pag. 89-148.

wezenlijk tot het andere bewustzijn te komen.²² Dit ‘probleem van intersubjectiviteit’ bij Husserl levert ook een grote uitdaging voor Levinas, wiens eerste belangrijke werk handelde over de filosofie van Husserl.²³ Hoe meent *hij* immers dat wij toegang hebben tot de Ander?

Moet ik wel naar de ander opzoek vanuit mijzelf? Is de ander niet juist radicaal anders? Het is de dialogische filosofie, met denkers als Martin Buber en Gabriel Marcel, die deze intuïtie als uitgangspunt neemt.²⁴ In de dialogische filosofie wordt de ander als andersheid geponeerd; de ander is een radicale alteriteit. Levinas accepteert een a priori *stelling* van de radicale ander echter niet.²⁵ De ander is niet *als anders te poneren*, dit is immers altijd een beweging vanuit het Zelf; de Ander dient zich te *openbaren*. Waar komt die Ander immers anders vandaan? Zoals we hebben gezien kan de Ander niet gevonden worden door de methode van de fenomenologie. Het is daarom dat Levinas opzoek gaat naar de openbaring, i.e. de *epifanie*, van de Ander in onze ervaringswereld.

Nu begrijp ik waarom Levinas een stap moet maken van de ervaring van de ander naar de epifanie van de Ander. De analyse van het gelaat staat in het teken van de mogelijkheid van een openbaring van de Ander. Voordat ik toekom aan de analyse van het gelaat, dien ik echter nog de tweede vraag te beantwoorden: wie ben ‘ik’ nu precies in de filosofie van Levinas en wat betekent het dat ik totaliseer?

De vraag naar de betekenis van het *totaliseren* wordt wellicht duidelijk als ik Levinas’ filosofie vergelijk met Sartres filosofie en diens commentaar op Husserl. Als het kernthema van Levinas’ filosofie namelijk de relatie tussen ik en de Ander is, dan is de relatie van het bewustzijn tot de wereld het kernthema van Sartres filosofie. Het is precies deze verhouding tussen het ‘brute zijn’ en de menselijke vrijheid die ook Levinas onderzoekt in zijn vroege werk *Over de ontsnapping* en die de grondslag vormt voor het denken over *totaliteit*.²⁶

Ook Sartre is sterk beïnvloed door Husserls fenomenologie. Ook bij hem spelen *intentionaliteit* en *fenomenologische reductie*, zoals ik die zojuist heb besproken, een centrale

²² Hier volg ik de interpretatie van: J. Duyndam en M. Poorthuis, *Levinas*, in de reeks *Kopstukken in de filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2005), pag. 16.

²³ Levinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, verschenen in 1930.

²⁴ J. Duyndam en M. Poorthuis, *Levinas*, in de reeks *Kopstukken in de filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2005), pag. 16-17.

²⁵ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), pag. .

²⁶ De inleider op *Over de ontsnapping*, Ruud Welten, zegt dit letterlijk in zijn inleiding: “Evenals de *Beschouwingen* [een tekst die in deze uitgave voorafgaat aan *Over de ontsnapping*] handelt *Over de ontsnapping* over het probleem van de discrepantie tussen het ‘brute zijn’ en de menselijke vrijheid.” In: Emmanuel Levinas, *Over de ontsnapping*, vert. Rico Sneller en Ruud Welten (Kampen: Uitgeverij Ten Haven, 2005), pag. 17.

rol.²⁷ Sartre levert in *Het ik is een ding* echter ook fundamentele kritiek op Husserls fenomenologie.²⁸ Husserl stelt namelijk dat er een transcendentaal ego nodig is om het bewustzijn tot eenheid te verbinden. Het transcendentale ego is dus de oorsprong van bewustzijn en niet een object van bewustzijn. Sartre doet deze notie, in navolging van o.a. Heidegger en Merleau-Ponty, af als een erfenis van de kantiaanse filosofie en stelt in tegenstelling tot deze traditie dat het bewustzijn spontaan en onpersoonlijk is. Vanwege deze stelling wordt Sartres fenomenologie non-egologisch genoemd.²⁹

Sartres opvatting over het transcendentale ego gaat echter verder dan een afwijzing hiervan. Een tweede gevolg van Sartres non-egologische opvatting van het bewustzijn is namelijk dat het empirische ego, het object van reflectief bewustzijn, een object is zoals ieder ander intentioneel object.³⁰ Het accepteren van deze reductie noemt Sartre een act van *vrijheid*. Het toevlucht nemen in een 'ik' omdat we de spontaniteit van het bewustzijn niet durven accepteren, is dus een act van onvrijheid, een stelling die ten grondslag ligt aan Sartres fenomenologische ontologie, zoals uiteengezet in zijn hoofdwerk *Het zijn en het niet*.³¹

Het is echter zo dat Levinas *totaliseren* ook wel als *egologiseren* typeert. Ben ik dan nu al op een punt terechtgekomen waar Sartre en Levinas onvereenigbaar blijken te zijn? Laat ik nu dan precies onderzoeken wie de 'ik' is in Levinas' filosofie. Ik zal dit doen aan de hand van Levinas' vroege essay *Over de ontsnapping*.³² Ruud Welten schreef een inleiding op dit essay van Levinas, waarin hij een verband legt tussen Sartres vroege werk, waaronder zijn roman *De walging*, en Levinas' *Over de ontsnapping*. Bovendien verdedigt Welten dat Levinas' vroege werk gezien moet worden als een eerste uiteenzetting van de filosofie die in *Totaliteit en oneindigheid* verder zal worden uitgewerkt, hetgeen de bespreking van *Over de ontsnapping* op deze plaats een rechtvaardiging verschaft.

Welten schrijft in zijn inleiding over de 'ik' van Levinas' filosofie: "In dit westerse denken [i.e. metafysica van Plato, Kant, Hegel tot Heidegger], zo legt Levinas gedurende geheel zijn wijsgerige arbeid bloot, sluimert een zelfgenoegzaam Ik, een product van een

²⁷ Thomas R. Flynn, "Sartre", in: *A Companion to Continental Philosophy*, eds. Simon Critchley en William R. Schroeder, pag. 256-268 (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), pag. 256-258.

²⁸ Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego, An Existentialist Theory of Consciousness*, trans. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick (New York: Hill and Wang, 1991), pag. 38-41.

²⁹ Thomas R. Flynn, "Sartre", in: *A Companion to Continental Philosophy*, eds. Simon Critchley and William R. Schroeder, pag. 256-268 (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), pag. 257.

³⁰ Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego, An Existentialist Theory of Consciousness*, trans. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick (New York: Hill and Wang, 1991), pag. 59-93.

³¹ Thomas R. Flynn, "Sartre", in: *A Companion to Continental Philosophy*, eds. Simon Critchley and William R. Schroeder, pag. 256-268 (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), pag. 257.

³² Emmanuel Levinas, *Over de ontsnapping*, vert. Rico Sneller en Ruud Welten (Kampen: Uitgeverij Ten Haven, 2005), pag. 41-71.

opvatting van subjectiviteit dat zich niet bewust is van de gruwelen die het zelf voortbrengt.”³³ Levinas stelt dat in het westerse denken ‘ik’, als een zelfgenoegzaam, i.e. zichzelf afrondend, geheel, wordt afgezet tegen het ‘niet-ik’, dus tegenover het brute zijn, om vrij te zijn van dit brute zijn. Met de afzetting van het ‘ik’ tegenover het zijn, miskent het westerse denken echter het zijn van het ik, i.e. dat het ik zelf *is*.³⁴ Het inzicht van dit zijn van het ‘ik’, verontrust ons, doet ons zelfs walgen, omdat we beseffen gevangen te zijn in het zijn en we wensen te ontsnappen aan het zijn, vandaar de titel *Over de ontsnapping*. Levinas verwoordt dit als volgt: “De ontsnapping is dan ook de behoefte om uit zichzelf weg te trekken, dat wil zeggen, *te breken met de meest radicale en onvermijdelijke ketening: het feit dat het ik zichzelf is*.”³⁵ Welten stelt dat Levinas er niet op uit is om een remedie te bieden voor de behoefte aan ontsnapping; het is een wezenlijk aspect van het ik dat zichzelf is.

Wie *De walging* van Sartre heeft gelezen, ziet direct in dat Levinas en Sartre op dit punt evenveel naar elkaar toe als van elkaar af lijken te schrijven.³⁶ Beide filosofen leggen de nadruk op *het zijn* en de verhouding van het bewustzijn (bij Sartre) en ‘ik’ (bij Levinas) tot dit zijn. Echter, daar waar bij Sartres hoofdpersoon Roquentin de walging opkomt bij het besef van *het zijn van de dingen*, legt Levinas de nadruk op de walging die opkomt bij het besef van *het eigen zijn*, de identiteit van het ik met zichzelf. Ik had echter eerder geobserveerd dat voor Sartre het ‘ik’ een ding is, hetgeen niet eenvoudig te plaatsen is in Levinas’ filosofie. Sartre en Levinas lijken echter eerder beiden een ander aspect van de filosofie te belichten dan dat ze wezenlijk tegen elkaar inspreken. Dat Sartre en Levinas niet gemakkelijk te verenigen zijn op het gebied van het bewustzijn, lijkt dan niet uit te sluiten dat een vergelijking van Sartres analyse van de blik en Levinas’ analyse van het gelaat waardevol is.

Het lijkt dan aannemelijk dat Sartres filosofie voldoende afwijkt van Levinas’ filosofie zodat de filosofen in debat kunnen treden en dat Sartres filosofie voldoende overeenkomt met Levinas’ filosofie zodat de analyses van de blik en het gelaat verenigbaar zouden kunnen zijn. Ik ben dan nu in staat een tweede en derde deelhypothese te formuleren: (2) Sartres analyse van de blik geeft inzicht in een andere dimensie van intersubjectiviteit dan Levinas’ analyse van het gelaat. (3) Sartres analyse van de blik en Levinas’ analyse van het gelaat zijn verenigbaar.

³³ Emmanuel Levinas, *Over de ontsnapping*, vert. Rico Sneller en Ruud Welten (Kampen: Uitgeverij Ten Haven, 2005), pag. 9.

³⁴ *Ibidem*, pag. 48.

³⁵ *Ibidem*, pag. 48.

³⁶ Jean-Paul Sartre, *De walging*, vert. Marianne Kaas (Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers, 1976).

§3 SARTRES FENOMENOLOGISCHE ONTOLOGIE

Om mijn tweede deelhypothese, i.e. dat Sartres analyse van de blik inzicht geeft in een andere dimensie van intersubjectiviteit dan Levinas' analyse van het gelaat, en mijn derde deelhypothese, i.e. dat Sartres analyse van de blik en Levinas' analyse van het gelaat verenigbaar zijn, aannemelijk te maken, dien ik de volgende vragen te beantwoorden: (1) In hoeverre zijn Sartre en Levinas in overeenstemming te brengen over het vraagstuk van de egologie, i.e. is er een centraal 'ik' in het bewustzijn? (2) Hoe komt Sartre van het vertrekpunt van het bewustzijn tot de ander?

Sartres hoofdproject, dat al aanwezig is in *Walging*, werkt hij verder uit in *Het zijn en het niet*.³⁷ De hoofddoelstelling van Sartres project is om het onreducerbare verschil tussen bewustzijn en de wereld te respecteren, zonder te vervallen in een substantiedualisme van lichaam en geest.³⁸ Sartres' fenomenologische ontologie ontvouwt zich in vier stappen, waarin toegewerkt lijkt te worden van de relatie tussen het bewustzijn en de wereld naar de relatie tussen ik en de ander.³⁹ Hoewel de vier stappen op theoretisch niveau inderdaad duidelijk worden gemaakt, dient men niet misleid te worden door deze theoretische vorm: de ander is wel degelijk vanaf het eerste moment in mijn wereld, mijn zijnsvorm is er een van met-de-ander-zijn.

Aan de hand van de inleiding op Sartres denken van Thomas R. Flynn, kan ik de vier stappen van Sartres fenomenologische ontologie bondig bespreken.⁴⁰ In de eerste stap van zijn ontologie maakt Sartre een onderscheid tussen het bewust zijn (l'être-pour-soi⁴¹, i.e. zijn-voor-zichzelf) en het onbewuste zijn (l'être-en-soi, i.e. zijn-in-zichzelf). Dit onderscheid is duidelijk datgene wat het onreducerbare verschil tussen bewustzijn en de wereld respecteert. Vervolgens beargumenteert Sartre dat hij met dit onderscheid niet in een substantiedualisme vervalt, omdat alleen het en-soi bestaat. Het pour-soi is de negatie van het en-soi. Het lijkt paradoxaal dat een existentialist als Sartre, die dus over het zijn nadenkt, maar die bovendien vrijheid als kernconcept van zijn filosofie neemt, stelt dat alleen het en-soi bestaat. Hierop kom ik in de volgende stap terug.

³⁷ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet, Proeve van een fenomenologische ontologie*, vert. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2007).

³⁸ Thomas R. Flynn, "Sartre", in: *A Companion to Continental Philosophy*, eds. Simon Critchley and William R. Schroeder, pag. 256-268 (Oxford: Blackwell Publishers, 1999) pag. 258.

³⁹ Sartres *Het zijn en het niet* valt ineen in vier delen. Ook theoretisch wordt deze indeling in vier stappen gesteund door bijvoorbeeld de analyses van Thomas R. Flynn.

⁴⁰ Thomas R. Flynn, "Sartre", in: *A Companion to Continental Philosophy*, eds. Simon Critchley and William R. Schroeder, pag. 256-268 (Oxford: Blackwell Publishers, 1999) pag. 258-261.

⁴¹ Voorts zal l'être-pour-soi afgekort worden tot 'pour-soi' en zal l'être-en-soi afgekort worden tot 'en-soi'.

Teruggrijpend is het dus zo dat de dingen met zichzelf samenvallen, i.e. zijn-in-zichzelf, maar dat is niet hoe het bewustzijn (het pour-soi) de dingen ervaart. Het pour-soi is immers altijd al in contact met de dingen door zijn projecten (i.e. zijn-in-de-wereld). Doordat het pour-soi opgaat in zijn projecten is het zich alleen impliciet bewust van zichzelf. Wanneer het pour-soi zich beseft dat de dingen zijn-in-zichzelf en niet zijn als dingen voor het pour-soi, dan wordt het pour-soi zich tegelijkertijd bewust van zichzelf en valt het pour-soi niet langer samen met zijn *situatie*, maar treedt op de voorgrond. Dit is de tweede stap.⁴²

Hier is dus al een ontwikkeling zichtbaar in de verhouding tussen het en-soi en het pour-soi, die gecompliceerder is dan ik in de eerste stap stelde. Het pour-soi is in de basis een mogelijke negatie van het en-soi, maar is ook in staat tot projectie. In de verwezenlijking van deze projectie, letterlijk het zichzelf vooruit werpen, stolt het pour-soi, d.w.z. wordt het een ding. Om zijn ware aard te behouden dient deze stolling ook altijd weer genegeerd (i.e. geniet) te worden. Sartres *projectie* is dus niet gelijk aan Levinas' *ontsnapping*, die expliciet geen weg naar een doel of een levensproject is.⁴³ De ontsnapping is een *verlangen* tot *uitgaan*, d.w.z. een verlangen weg van het zijn, en projectie leidt juist tot een wording die geniet moet worden.

Ik zal eerst nog wat langer stilstaan bij de vergelijking tussen Sartre en Levinas, voordat ik toekom aan de derde en vierde stap van Sartres fenomenologische ontologie. Het is namelijk ook niet eenvoudig om te bepalen of het pour-soi, i.e. bewustzijn, kandidaat is voor de functie van het 'ik dat zichzelf is' zoals Levinas dat begrijpt. Het 'ik' is voor Sartre niet het pour-soi, maar een object voor ons bewustzijn. Sartre zet zich immers af tegen het idee van het ego als het centrum van ons bewustzijn. Het bewustzijn lijkt bij Sartre echter nog wel gecentreerd te zijn. Wat is dan de kern van ons bewustzijn? Het antwoord lijkt altijd *of* een oneindige regressie te zijn, i.e. er bevindt zich een transcendentiaal ego achter het bewustzijn, maar wat zit daar dan achter, *of* een reductie, het bewustzijn *is* een transcendentiaal ego. Het is echter ook niet eenvoudig om aan te geven of Sartre of Levinas nu de juiste opvatting heeft van het ik; het is niet eenvoudig beslecht of men nu een egologische of non-egologische opvatting van het bewustzijn moet hanteren. Beide theorieën hebben goede argumenten maar ook gebreken in de argumentatie.

Bovendien slaat Sartre een niet standaard weg in aangaande het bewustzijn in *Het ik is een ding* en heeft ook Levinas geen standaard opvatting van egologiseren met zijn

⁴² Thomas. R. Flynn, "Sartre", in: *A Companion to Continental Philosophy*, eds. Simon Critchley and William R. Schroeder, pag. 256-268 (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), pag. 258-261.

⁴³ Emmanuel Levinas, *Over de ontsnapping*, vert. Rico Sneller en Ruud Welten (Kampen: Uitgeverij Ten Haven, 2005), pagina 46-47.

terminologie van het *totaliseren* en de verhouding van de *totaliteit* tot het *oneindige*.⁴⁴ Het lijkt dan aannemelijk dat zowel Levinas als Sartre een originele opvatting van intersubjectiviteit zullen verdedigen, waarmee mijn tweede deelhypothese aan waarschijnlijkheid wint. Echter, tegelijkertijd lijkt het onwaarschijnlijker dat Levinas en Sartre nog verenigbaar zijn, waarmee mijn derde deelhypothese aan waarschijnlijkheid verliest. Ik zal op deze hypothesen terugkomen in deel II van deze scriptie. Nu zal ik mijn onderzoek eerst, voordat ik overga op analyses van het gelaat en de blik, toespitsen op de tweede vraag die ik als volgt had geformuleerd: Hoe komt Sartre van het vertrekpunt van het bewustzijn tot de ander?

De derde stap in Sartres ontologie, de introductie van het inter-persoonlijke (*l'être-pour-autrui*, i.e. zijn-voor-anderen), speelt een belangrijke rol in het fundamentele gebrek aan identiteit van het *pour-soi*.⁴⁵ Ik heb geconstateerd dat het *pour-soi* zich beseft dat het niet met zichzelf samenvalt, zodra het *pour-soi* de zijnswijze van het *en-soi* inziet. Echter in de verhouding van mijn bewustzijn, i.e. *pour-soi*, tot een ander bewustzijn wordt ik, kort gezegd, geobjectiveerd. Deze objectificatie verschaft ons een identiteit, maar miskent tevens ons zijn als *pour-soi*, d.w.z. het nietende karakter van het *pour-soi*. Hoe Sartre tot deze relatie van mijn bewustzijn tot het bewustzijn van de ander komt, zal moeten blijken uit het aanstaande onderzoek naar Sartres analyse van *de blik*.

Dat de analyse van de blik inderdaad een andere dimensie van intersubjectiviteit belicht dan de analyse van het gelaat, wordt aannemelijk wanneer de rol van de analyse van de blik in Sartres filosofie belicht wordt. Sartre stelt dat ik mij altijd in de wereld bevind, e.g. ik ben een man in Nederland. Dit noemt Sartre mijn *facticiteit*. Ik ben echter ook in staat om de wereld anders te denken dan zoals die is, e.g. waar wil ik morgen zijn? Dit noemt Sartre mijn *transcendentie*. Het menselijk bestaan wordt dus gekenmerkt door de dialectiek van facticiteit en transcendentie. Sartre stelt dat de mens ondanks deze dialectiek met zichzelf wil samenvallen en dat we daardoor de neiging hebben om de dialectiek op te heffen, hetgeen een *leugen* is. *Leugen* duidt Sartre ook wel als *kwade trouw*. Kwade trouw is aan beide kanten van onze dialectiek mogelijk: we kunnen vervallen in facticiteit, e.g. “zo ben ik nu eenmaal (bepaald)”, maar ook in transcendentie, e.g. “als ik iets graag genoeg wil, dan zal het zo zijn”.

De enige weg uit deze leugens is de acceptatie van de dialectiek van mijn bestaan en daarmee de afwijzing van een ‘ik’ dat bepaald is (d.w.z. een *en-soi* is). Ik moet mij daarom

⁴⁴ Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego, An Existentialist Theory of Consciousness*, trans. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick (New York: Hill and Wang, 1991).

⁴⁵ Thomas. R. Flynn, “Sartre”, in: *A Companion to Continental Philosophy*, eds. Simon Critchley and William R. Schroeder, pag. 256-268 (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), pag. 258-261.

richten op de voltooiing van zelfgekozen projecten (i.e. het opgaan van het pour-soi in de situatie), maar ik moet deze projecten ook altijd weer negeren (i.e. de fundamentele activiteit van het pour-soi). Deze uitweg wordt echter zowel mogelijk gemaakt als bedreigd door de aanwezigheid van de ander. De ander objectiveert mij en verleent mij daarmee een identiteit, maar tegelijkertijd ontkent deze identiteit mijn vrijheid, d.w.z. de nietende/projecterende activiteit van het pour-soi. Welnu, de aanstaande analyses van het gelaat en van de blik dienen uit te wijzen of deze dimensie van intersubjectiviteit inderdaad gevonden kan worden in Sartres analyse van het gelaat en of die in overeenstemming te brengen is met Levinas' filosofie.

DEEL II – HET GELAAT EN DE BLIK

§4 HET GELAAT BIJ LEVINAS

Laat ik eerst de rol van de analyse van het gelaat in het project van deze scriptie nog eens verhelderen. De tweede hoofdhypothese van deze scriptie is dat aan de hand van Emmanuel Levinas' filosofie de *a priori stelling van gelijkheid* kan worden betwijfeld en dat de relatie van gelijkheid slechts *gefundeerd* kan worden in de *asymmetrische* relatie tussen ik en de Ander; die dus *fundamenteel voorafgaat* aan, in Levinas' termen, *de sociale relatie met de derde*. De relatie tussen ik en de derde zou overeenkomen met de tweede component van intersubjectiviteit, i.e. dat ik handel ten overstaan van de anderen; hetgeen overigens nog zal moeten blijken uit het aanstaande onderzoek. De asymmetrische relatie tussen ik en de Ander, die overeen zou komen met de eerste component van intersubjectiviteit, zou echter fundamenteel voorafgaan aan de relatie met de derde, omdat de relatie tussen ik en de Ander het ethische fundament zou zijn van de filosofie. Deze these lijkt Levinas echter niet te kunnen bewijzen, omdat een fundament niet gefundeerd kan worden. Het lijkt zo te zijn dat het fundament zich kan tonen door de openbaring, i.e. epifanie, van het gelaat. Mijn eerste deelhypothese heb ik daarom als volgt geformuleerd: Levinas *fundeert* in zijn analyse van het gelaat de relatie tussen ik en de Ander als een relatie van ongelijkheid.

Deze eerste deelhypothese zal ik nu toetsen aan Levinas' analyse van het gelaat, d.w.z. het boekdeel "Het gelaat en de exterioriteit" in *Totaliteit en oneindigheid*.⁴⁶ Ik ben in het bijzonder geïnteresseerd in Levinas' methode. Ik wil immers weten hoe Levinas de fundamentele relatie tussen ik en de Ander kan verdedigen zonder gebruik te maken van een (deductief) bewijs of a priori stelling. De hoofdvraag lijkt dan te zijn: hoe kom ik van de ander in mijn ervaringswereld naar de *epifanie*, i.e. de openbaring, van de Ander in het gelaat?

Ten eerste wil ik mogelijke verwarringen over deze hoofdvraag en mijn eerste deelhypothese wegnemen. Ik wil namelijk benadrukken dat mijn ervaring van de ander bij Levinas *niet voorafgaat* aan de epifanie van het gelaat. Het lijkt echter wel zo te zijn dat Levinas *eerst* dient te verhouden tot de 'dwalingen' van de westerse filosofie, waaronder de beperking tot het Zelfde en daarmee tot de *ervaring* van de ander, *voordat* hij het primaat van het Andere ten opzichte van het Zelfde kan tonen. *Tonen*, want bewijzen kan Levinas de fundamentele ethische relatie tussen ik en de Ander immers niet. De formulering van mijn

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), Levinas' eigen paginering (voorts verkort tot 'Lpag.') 161-225.

eerste deelhypothese lijkt dan misleidend. Het is namelijk niet te verwachten dat Levinas in zijn analyse van het gelaat de relatie tussen ik en de Ander als ongelijke relatie *fundeert*, in die zin dat er een fundament zou zijn voor de relatie tussen ik en de Ander. Ik vermoed wel dat Levinas in zijn analyse van het gelaat het *fundamentele karakter* van de relatie tussen ik en de Ander, i.e. dat de relatie tussen ik en de Ander het absolute fundament is, zal *tonen*.

Ik merk direct op dat ‘tonen’ en ‘gelaat’ woorden zijn die ik associeer met ‘zien’. Ik heb echter nog nooit de andersheid van de ander, i.e. transcendentie, gezien. Is de openbaring van de Ander dan wel een zichtbaar tonen, of een geheel andere openbaring? Deze vraag bespreekt Levinas in het eerste deel van “Het gelaat en de exterioriteit”, i.e. “Gelaat en zintuiglijkheid”.⁴⁷ Levinas constateert dat de zinnen *zien* en *grijpen* een bevoorrechte status zijn verleend in de geschiedenis van de filosofie. “Zoals Heidegger, na Augustinus, onder de aandacht heeft gebracht, hanteren wij de term ‘zien’ zonder onderscheid voor elke ervaring, zelfs als ze andere zintuigen dan het zien inschakelt. En het grijpen hanteren we ook in die bevoorrechte zin.”⁴⁸ Door deze bevoorrechte positie van de zintuigen zien en grijpen heeft *de waarneming* een bevoorrechte positie gekregen ten opzichte van *de gewaarwording*.

Gewaarwording is een subjectieve en kwalitatieve ervaring, die vanwege een dergelijk karakter door hedendaagse filosofen, d.w.z. op het moment dat Levinas schrijft, wordt afgedaan als een abstractie. Kwaliteiten zouden namelijk altijd kwaliteiten van een object zijn, waardoor de gewaarwording van kwaliteiten zonder drager onmogelijk zou zijn of in ieder geval een abstractie van de werkelijkheid. Levinas wil de gewaarwording *rehabiliteren*. Volgens Levinas is dit mogelijk wanneer ik inzie dat niet de *waarneming* maar de *genieting* onze ‘levensbezigheid’ is en dat de genieting *geen functie van objectivering* heeft, maar dat bij *genieten* juist de voorstellingsinhoud oplost in een gevoelsinhoud, i.e. een gewaarwording. De gewaarwording is echter niet zozeer een subjectieve ervaring, maar de ervaring die *voorafgaat* aan de waarneming. “[D]e gewaarwording krijgt weer ‘werkelijkheid’ als we in haar niet de subjectieve tegenhanger van objectieve kwaliteiten zien, maar een genieting die ‘voorafgaat’ aan de kristallisatie van het bewustzijn, van ik en niet-ik, tot subject en object.”⁴⁹

Levinas stelt dat men de focus heeft gelegd op de objecten door de bevoorrechte positie van het zien en grijpen. Daarmee is het niet-ik uitsluitend begrepen als objectiviteit van het object. De rehabilitatie van de gewaarwording houdt in dat gewaarwordingen een transcendentale functie *sui generis* moet worden toegekend, hetgeen betekent dat de

⁴⁷ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), Lpag. 161-167.

⁴⁸ Ibidem, Lpag. 162.

⁴⁹ Ibidem, Lpag. 162.

specificiteit van elke gewaarwording een structuur aanduidt die zich niet noodzakelijkerwijze laat herleiden tot het schema van objecten. Door de bevoorrechte positie van de zintuigen zien en grijpen is echter de nadruk gelegd op het *zijn* van de objecten en is de *fenomenologie van de gewaarwording als genieting* verwaarloosd.

Interessant is dat Levinas het volgende stelt: “Het valt niet te betwisten dat de objectivering zich op bevoorrechte wijze afspeelt in de blik. Niet zeker is dat haar tendens om alle ervaring vorm te geven gegrift staat, en wel zonder dubbelzinnigheid, in het zijn.” Is dit achtereenvolgens een directe *handreiking aan* en directe *kritiek op* Sartre? Hier kom ik op terug bij mijn bespreking van Sartres analyse van de blik.

Teruggrijpend, wil ik opmerken dat Levinas methode nu duidelijk begint te worden. Het is eerst nodig om het gebied van het Zelfde helder te beschrijven, voordat het mogelijk is om ‘open te staan’ voor de epifanie van het gelaat. Dit maakt Levinas mogelijk door ‘dwalingen van de filosofie’ aan het daglicht te stellen. Levinas kan vervolgens teruggrijpen op het grote project, i.e. de ‘zoektocht’ naar de epifanie van het gelaat. Mijn voorgaande opmerkingen zie ik gesteund door het volgende citaat van Levinas:

“We hebben verdedigd dat de genieting – die zich niet schikt naar het schema van de objectivering en van het zien – niet opgaat in de kwalificatie van het zichtbare object. Al onze analyses in het voorafgaande deel [i.e. “Interioriteit en economie”] werden bepaald door deze overtuiging. Tevens werden ze geleid door de idee dat de voorstelling geen werkzaamheid is van de blik alleen, maar van de taal. Maar om blik en taal te onderscheiden, dat wil zeggen blik en ontvangst van het gelaat die door de taal wordt verondersteld, moet het privilege van het zien nader geanalyseerd worden.”⁵⁰

Levinas constateert dat zien een privilege heeft gekregen boven de andere zinnen, omdat de objecten vanuit een lege achtergrond tot mij lijken te komen, waardoor ik geneigd ben een onderscheid te maken tussen het *object dat is* en de *leegte die niet is*. De objecten tekenen zich af tegen de leegte door het licht dat er vanuit mijn perspectief op geschene wordt. De notie van het licht wordt overigens door Levinas niet uitgebreid toegelicht, waardoor het een wat mysterieuze notie blijft.

Deze analyse van het *zien* is echter een dwaling, aldus Levinas. Zo is de leegte geen niets; *er is* namelijk een leegte. “Deze leegte staat [...] niet gelijk met het absolute niets, haar doorschrijden staat niet gelijk met transcenderen.”⁵¹ Hoe kan het dan zijn dat deze dwaling zo

⁵⁰ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), Lpag. 163.

⁵¹ Lpag. 164.

sterk vertegenwoordigd is in de filosofie? Wanneer ik inzie dat de leegte *er is*, komt de leegte terug als een ‘volheid’ die niet gelijk is aan de objecten. Deze volheid beantwoordt namelijk aan geen enkele voorstelling, waardoor het op mij overkomt als een onbepaalde volheid. In deze hoedanigheid doet de leegte mij duizelen. Omdat het *zien in het licht van de objecten* maakt dat we het *er is* van de leegte vergeten, blijven we vasthouden aan deze onjuiste opvatting. De leegte gaat dus niet werkelijk buiten het Zelfde als een negatie van het zijn en de leegte is dus geen transcendentie. Levinas benadrukt nog dat de leegte *aan de dag kwam in de tevredenheid van de genieting* en dat de leegte een modaliteit van de genieting is. Het is voldoende om te constateren dat Levinas met deze uitspraak bevestigt dat de leegte niet de transcendentie is.

Ook “het zien is geen transcendentie”, omdat ik door het zien de objecten kan onderscheiden en daardoor verbanden kan aanbrengen tussen de objecten, waardoor ze in betrekking staan tot elkaar.⁵² “Ze verleent betekenis door de *relatie* die ze mogelijk maakt. Ze ontsluit niets wat, voorbij het Zelfde, absoluut anders zou zijn, dat wil zeggen ‘op zichzelf’.”⁵³ Zowel het zien als de leegte zijn dus niet de radicale andersheid waarnaar Levinas op zoek is.

De radicale andersheid is immers op zichzelf en niet betrokken op de genieting. Maar is niet juist dat mysterieuze licht, dat maakt dat we vanuit onze positie licht schijnen op de objecten, een oorsprong op zich? “Om het bewustzijn van de radicale exterioriteit mogelijk te maken, is een betrekking nodig met datgene wat in een andere zin absoluut van zichzelf afkomstig is. Er is een licht nodig om het licht te zien.”⁵⁴ We kunnen deze exterioriteit echter niet *zien* in de objecten, noch betekent *dat de oorsprong zich oplicht*, dat het zich openstelt zoals objecten een binnenkant kunnen verbergen die men kan vervolgens openstellen. De blik van de ander kan dan ook niet meer zijn dan slechts een glinstering van het gelaat van de ander. Wanneer we de ander zien, *zien* we immers niet zijn transcendentie. “Als het transcendente haaks staat op de zintuiglijkheid, als het openheid bij uitstek is, als het zien ervan het zien is van de openheid zelf van het zijn – dan staat het loodrecht op het zien van vormen en kan het niet uitgelegd worden in termen van contemplatie, noch in termen van praktijk. Het is gelaat, de openbaring ervan, is het woord.”⁵⁵

In het tweede hoofdstuk, i.e. “Gelaat en ethiek”, maakt Levinas duidelijk hoe ik ‘het

⁵² Emmanuel Levinas, *Totaliteit en oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), Lpag. 165.

⁵³ Ibidem, Lpag. 165.

⁵⁴ Ibidem, Lpag. 166.

⁵⁵ Ibidem, Lpag. 167.

gelaat' en 'het woord' moet begrijpen.⁵⁶ Ten eerste is het gelaat “tegenwoordig in zijn weigering om inhoud te worden”.⁵⁷ Het gelaat van de Ander is dus niet het zichtbare gelaat van de ander. De Ander is immers een radicale andersheid die ik niet kan vatten. De Ander blijft zelfs oneindig anders. Precies vanuit de oneindigheid van de Ander komt het gebod niet te doden *en* de uitnodiging tot verantwoordelijkheid. Het gebod is het *woord* dat de openbaring van het gelaat is. De openbaring van het gelaat sticht een *gesprek* en *taal* is dan de aanwezigheid van het gelaat. De fundamentele relatie tussen ik en de Ander is dus een relatie die zich voornamelijk afspeelt op het vlak van ‘onuitgesproken taal’, dat wil zeggen, op het vlak van gebod en verantwoordelijkheid.

Waarom is de Ander oneindigheid? Levinas beargumenteert parallel aan Descartes' ‘ontologische godsbewijs’ dat oneindigheid niet alleen een negatief begrip is, d.w.z. in staat zou zijn het eindige Zelfde teniet te doen, maar ook een positief begrip is dat mij vrijheid verschaft. “Door op te roepen tot verantwoordelijkheid, sticht en rechtvaardigt het de vrijheid.” De oneindigheid is weliswaar een idee, en daarmee niet de werkelijke transcendentie, maar het oneindige “als overschrijding van het eigen denken door zijn inhoud verwezenlijkt de relatie van het denken met datgene wat zijn bevattingsvermogen te buiten gaat, met wat het op elk moment onderwezen krijgt zonder gekwetst te worden”.⁵⁸ Levinas stelt dan: “Ziedaar de situatie die wij ontvangst van het gelaat noemen.”⁵⁹

Ik dien echter wel degelijk het concrete gelaat aan te kijken om het oneindige van de Ander gewaar te worden, maar het is niet het concrete gelaat van de ander dat mogelijk maakt dat het gelaat zich openbaart. “De positie *en face*, de positie bij uitstek, is slechts mogelijk als een moreel in het geding brengen. Deze beweging gaat uit van de Ander. De idee van het oneindige, het oneindige méér gevat in het minder, manifesteert zich in concreto in de gedaante van een relatie tot een gelaat. En alleen de idee van het oneindige houdt de exterioriteit in stand van het Andere met betrekking tot het Zelfde, ondanks deze betrekking.”⁶⁰

Dus, hoe kom ik van de ander in mijn ervaringswereld naar de *epifanie*, i.e. de openbaring, van de Ander in het gelaat? Deze hoofdvraag kan nu worden beantwoord. Ik kan de openbaring van het gelaat *niet zien*, noch kan ik transcendentie *vinden in de leegte*. Wanneer ik dit inzie, is de epifanie van het gelaat mogelijk. De openbaring van het gelaat is

⁵⁶ Ibidem, Lpag. 168-195.

⁵⁷ Ibidem, Lpag. 168.

⁵⁸ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), Lpag. 171.

⁵⁹ Ibidem, Lpag. 171.

⁶⁰ Ibidem, Lpag. 170.

het woord. Dit woord is een gebod niet te doden en een uitnodiging tot verantwoordelijkheid. Dankzij het *gesprek* onderhoudt het gelaat dan een relatie met mij. De fundamentele relatie tussen ik en de Ander is een ethische relatie, omdat de relatie wordt gehandhaafd zonder geweld; doordat de Ander oproept tot verantwoordelijkheid, sticht en rechtvaardigt de Ander mijn vrijheid. Ik verlang dan ook naar de Ander, omdat ik de vrijheid niet in mijzelf vind.

Echter, om werkelijk in relatie te staan met het oneindige van de Ander, dien ik de ander te ontmoeten. De relatie tussen ik en de Ander is asymmetrisch, d.w.z. de Ander blijft ontoegankelijk voor mij en slechts het gelaat openbaart zich in het woord. Ik moet daarom werkelijk in relatie staan tot het gelaat van de (concrete) ander. Er moet namelijk een moreel in het geding gebracht worden, d.w.z. de ander moet een appèl op mij doen, om tot de Ander te komen. Ik kom dus van de ervaring van de ander naar de epifanie van het gelaat door in relatie te staan met het gelaat van de ander waarin het gelaat van de Ander zich openbaart in het *woord*. *In concreto* kan op verschillende wijzen een beroep op mij worden gedaan. De openbaring van het gelaat kan letterlijk een talige uiting zijn, e.g. ‘help mij’, maar dit lijkt mij niet noodzakelijk. Ik denk hier bijvoorbeeld aan het ophouden van de handen door een bedelaar.

Mijn eerste deelhypothese, dat Levinas in zijn analyse van het gelaat de relatie tussen ik en de Ander *fundeert* als een relatie van ongelijkheid, is daarmee aannemelijk gemaakt, mits ik daarmee wil zeggen dat Levinas het fundamentele karakter van de relatie tussen ik en de Ander *toont in zijn analyse van het gelaat*. Tonen betekent dan dat Levinas een methode hanteert waarbij eerst het Zelfde wordt onderzocht ‘om de openbaring van het gelaat mogelijk te maken’ en waarbij vervolgens de openbaring van het gelaat alleen mogelijk blijkt te zijn in de relatie tussen ik en de Ander.

Ik heb echter in mijn inleiding gesteld dat ik, hoewel ik wil tonen dat men doorgaans voorbijgaat aan de relatie tussen ik en de ander, niet voorbij wil gaan aan de tweede component van intersubjectiviteit, dat ik handel ten overstaan van de anderen. Ik heb in mijn tweede hoofdhypothese dan ook gesteld dat de relatie van gelijkheid slechts *gefundeerd* kan worden in de *asymmetrische* relatie tussen ik en de Ander; die dus *fundamenteel voorafgaat* aan, in Levinas’ termen, *de sociale relatie met de derde*. Het is nu dus van belang om te onderzoeken of Levinas de relatie met de derde fundeert in de relatie tussen ik en de Ander.

Levinas benadrukt dat de relatie tussen ik en de Ander ‘van het begin af aan’ geen onderonsje is. “In de ogen van de ander ziet de derde me aan – taal is gerechtigheid.”⁶¹ De

⁶¹ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), Lpag. 188.

relatie tussen ik en de derde komt dus ‘gelijktijdig’ met de relatie tussen ik en de Ander. Echter, de relatie tussen ik en de derde staat niet los van de relatie tussen ik en de Ander, maar is gefundeerd in de relatie tussen ik en de Ander. “Niet dat er eerst sprake is van gelaat en dat vervolgens het zijn dat het manifesteert of uitdrukt zich bekommert om gerechtigheid. De epifanie van het gelaat als gelaat opent de dimensie van de humaniteit.” Dat het gelaat de dimensie van de humaniteit opent, is mogelijk doordat het gelaat ‘naakt’ is, d.w.z. onpersoonlijk is. In het gelaat van de Ander zie ik dus zowel de arme als de vreemdeling.

Is het echter niet opmerkelijk dat Levinas stelt dat het gelaat onpersoonlijk is? Benadrukt Levinas niet juist dat ik in relatie moet staan met de concrete ander om tot de Ander te komen? Intuïtief, zou ik stellen dat het te begrijpen is dat het gelaat van de Ander onpersoonlijk is, omdat het gelaat mij tot verantwoordelijkheid uitnodigt, maar toch zeker niet alleen tot verantwoordelijkheid voor de concrete ander? Toch is het juist het gelaat van de ander – nu hier voor mij – die mij in relatie tot het oneindige plaatst. Hoe de ander zich *precies* verhoudt tot de Ander bij Levinas is dus niet eenvoudig te begrijpen. Een verder onderzoek zou wellicht meer kunnen uitwijzen over de verhouding tussen de ander en de Ander. Een dergelijk onderzoek is echter te omvangrijk om hier te bespreken. Het is nu voldoende om te constateren dat de relatie tussen ik en de derde gefundeerd wordt in de relatie tussen ik en de Ander.

De relatie tussen ik en de derde is een relatie van gelijkheid. Deze gelijkheid wordt mogelijk gemaakt door het inzicht dat de derde mij slechts kan gebieden in zoverre ik zelf kan gebieden. Het gebod dat uitgaat van de derde is dus een gebod om te gebieden. Het effect dat uitgaat van de relatie tussen ik en de derde is dus een aansporing. Deze thesen van Levinas klinken allemaal zeer mysterieus, maar in wezen stelt Levinas niet meer dan dat ik in de ogen van de ander mijn verantwoordelijkheid voor de gehele mensheid, die aan mij verschijnt als de derde, gewaar wordt. De relatie tussen ik en de derde is dus gefundeerd in de relatie tussen ik en de Ander, omdat in de relatie tussen ik en de Ander reeds verwezen wordt naar de derde. “Elke sociale relatie gaat, als een afgeleide, terug op de presentatie van het Andere aan het Zelfde, zonder enige bemiddeling door beeld of teken, slechts door de uitdrukking van het gelaat.”⁶² Dat de relatie van gelijkheid slechts *gefundeerd* kan worden in de *asymmetrische* relatie tussen ik en de Ander; die dus *fundamenteel voorafgaat* aan, in Levinas’ termen, *de sociale relatie met de derde*, wordt dus verdedigd door Levinas.

⁶² Emmanuel Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), Lpag. 188.

§5 DE BLIK BIJ SARTRE

In de vorige paragraaf heb ik onderzocht hoe Levinas het fundamentele karakter van de relatie tussen ik en de Ander heeft verdedigd, zonder die te poneren of te deduceren. Levinas verdedigt dit fundamentele karakter van de relatie tussen ik en de Ander namelijk door een beschrijving te geven van het Zelfde, waarna ‘hij mij laat inzien’ dat het gelaat van de Ander zich uitsluitend kan *openbaren* in het *woord*. Daarvoor heb ik in deel I van deze scriptie aannemelijk willen maken dat een vergelijking tussen Levinas’ analyse van het gelaat en Sartres analyse van de blik waardevol is, omdat Levinas’ filosofie op meerdere plekken overeenkomt met Sartres filosofie. Een debat is echter mogelijk omdat Levinas’ filosofie ook op voldoende vlakken afwijkt van Sartres filosofie. Mijn tweede deelhypothese heb ik daarom als volgt geformuleerd: Sartres analyse van de blik geeft inzicht in een andere dimensie van intersubjectiviteit dan Levinas’ analyse van het gelaat. Ook bij mijn bespreking van Sartres analyse van de blik, zal ik mijn onderzoek toespitsen op de methode van Sartre. Ik wil namelijk achterhalen *of* Sartre de relatie tussen ik en de ander fundeert en, mocht dat het geval blijken te zijn, *hoe* Sartre de relatie tussen ik en de ander fundeert.

De plaats van Sartres analyse van de blik in zijn hoofdwerk *Het zijn en het niet* zegt al veel over de rol van deze analyse in Sartres filosofie: “De blik” is het laatste subhoofdstuk van het eerste hoofdstuk, i.e. “Het bestaan van de ander”, van het derde deel, i.e. “Het voor-de-ander” dat volgt op het tweede deel, genaamd “Het voor-zich-zijn”.⁶³ Het is dus de analyse van de blik die de vragen dient te beantwoorden: (1) *Hoe kan het dat* ik de ander niet (louter) als object waarneem? (2) *Wat betekent het dat* ik de ander niet (louter) als een object waarneem, maar (ook) als mens?

Sartre presenteert de analyse zelf als een lopend vertoog, dus uitsluitend geordend door een alineaverdeling, maar de analyse lijkt uit vier delen te bestaan: ten eerste een opbouw naar een beschrijving van de blik (pagina 347-353), ten tweede een beschrijving van de blik (pagina 354-363), ten derde een analyse van deze beschrijving (pagina 363-395) en ten vierde een positionering van deze analyse ten opzichte van de metafysica (pagina 395-400). Ik wil mij in het bijzonder toespitsen op de eerste delen van Sartres analyse, omdat in die delen naar voren komt hoe Sartre tot de ander komt.

In het eerste deel werkt Sartre toe naar het verschijnen van de blik, die de inbreuk is van de ander in mijn universum. Om dit te begrijpen, dien ik in mijn achterhoofd te houden

⁶³ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet, Proeve van een fenomenologische ontologie*, vert. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2007).

dat de verhouding van het bewustzijn tot de wereld het fundament is van Sartres filosofie en dat deze verhouding zo is dat de dingen in de wereld op-zich zijn (*l'être en-soi*) en het bewustzijn het nietende dan wel projecterende is (*l'être pour-soi*). In dit eerste deel werkt Sartre toe naar de ervaring van de blik, die ik moet begrijpen als de directe relatie tussen mijn bewustzijn en het bewustzijn van de ander, door de ervaring van de aanwezigheid van een ander bewustzijn in mijn ervaringswereld te bespreken.

Wanneer de ander niet aanwezig is in mijn ervaringswereld, ga ik geheel op in mijn handelingen; er is dan dus geen 'ik' aanwezig in mijn bewustzijn, hetgeen Sartre 'het stadium van niet-thetische bewustzijn (van) mezelf' noemt.⁶⁴ In eerste instantie zijn de anderen voor mij objecten, dus minstens een van de modaliteiten van de tegenwoordigheid van de ander bij mij is *objectiteit*. Wanneer dit echter de enige modaliteit is, is het bestaan van de ander hypothetisch. Het is echter (oneindig) *waarschijnlijk* dat de ander een subject is. De objectiteit van de ander dient dus (binnen de grenzen van de *waarschijnlijkheid*) te verwijzen naar "een fundamentele verbinding waarin de ander zich op een andere manier manifesteert dan via de kennis die ik van hem opdoe", namelijk die waarin de ander zich openbaart als 'tegenwoordigheid in persoon'.⁶⁵ Sartre benadrukt dat de objectiteit, i.e. de primaire wijze waarop de ander aan ons verschijnt, verwijst naar een fundamentele *verbinding*, namelijk het met-de-ander-gepaard zijn', en niet naar een afzonderlijk bestaan, "zoals het noumenon zich achter de kantiaanse *Empfindung* bevindt".⁶⁶ Deze relatie tot de ander, die een openbaring is, mag echter niet mystiek zijn, stelt Sartre, vandaar dat Sartre de analyse van de blik aangaat. De hoofdvraag luidt dan: "is er in de dagelijkse werkelijkheid een oorspronkelijke relatie tot de ander waarop ik voortdurend de blik gericht kan houden en die zich bijgevolg aan mij kan openbaren, los van elke verwijzing naar iets onkenbaars van religieuze of mystieke aard?"⁶⁷

Zoals ik heb gezegd, is de wereld in eerste instantie gecentreerd rondom mijn bewustzijn. De ander die zijn intrede doet in mijn gezichtsveld, verhoudt zich echter ook tot de wereld, op die wijze dat de objecten niet naar mij toe zijn gericht, maar er een oriëntatie is die zich aan mijn beheersing onttrekt. De ruimte van de ander is een hergroepering van *mijn* ruimte. De ander is in die vorm een *lek*, omdat zijn standpunt ontoegankelijk is voor mij. "Alles is op zijn plaats, alles bestaat nog steeds voor mij, maar alles is doortrokken van een

⁶⁴ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet, Proeve van een fenomenologische ontologie*, vert. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2007), pag. 354.

⁶⁵ *Ibidem*, pag. 347.

⁶⁶ *Ibidem*, pag. 348.

⁶⁷ *Ibidem*, pag. 348

onzichtbare, versteende vlucht naar een nieuw object.”⁶⁸ Deze relatie is echter nog niet de relatie van mijn bewustzijn tot het bewustzijn van de ander die Sartre *de blik* noemt. De verhouding van de ander tot de wereld is nog steeds een object van kennis voor mij, d.w.z. ik vat hem in termen als ‘de man die de boom ziet’, en in dit stadium is er nog altijd sprake van waarschijnlijkheid, d.w.z. wellicht is de man blind of was het toch geen man. Het lek blijft echter aanwezig en wel precies in zijn ziende activiteit. Het is deze constatering die het begrijpelijk maakt dat een inleiding nodig was op de ervaring van de blik:

“Nu kunnen we antwoorden: indien de object-ander in verbinding met de wereld kan worden gedefinieerd als het object dat *ziet* wat ik zie, moet mijn fundamentele verbinding met de subject-ander kunnen worden herleid tot de mogelijkheid die ik voortdurend heb om door de ander *te worden gezien*. In en door de onthulling van mijn object-zijn voor de ander moet ik de tegenwoordigheid van zijn subject-zijn kunnen vatten. Want net zoals de ander voor het subject-ik een waarschijnlijk object is, kan ik alleen door een vaststaand subject ontdekken dat ik een waarschijnlijk object aan het worden ben.”⁶⁹

Het is dus in de blik van de ander dat ik de ander als subject-zijn kan vatten, maar daarmee ontdek ik ook dat ik een waarschijnlijk object aan het worden ben. Voordat Sartre dan aanvangt met een verdere beschrijving van de ervaring van de blik, benadrukt hij dat de blik niet iets is wat uitsluitend door “twee oogbollen” tot ons komt. Het Oog kan ook een ander object zijn, waarachter een *waarschijnlijk* subject huist. De ander is immers waarschijnlijk een subject, omdat hij eerst als object tot mij komt. Deze twee stappen kunnen niet tegelijk plaatsvinden: “Wanneer ogen je aankijken kun je nooit zeggen of je ze mooi of lelijk vindt en welke kleur ze hebben.”⁷⁰ Ik kan niet de ogen en de blik tegelijk gewaarworden: het is kijken of bekeken worden.

Zoals al uit het citaat was af te leiden verschaft de blik niet uitsluitend de toegang tot het subject-zijn van de ander, maar ook naar het waarschijnlijk object-zijn van mijzelf. “De blik die de *ogen* ongeacht hun aard tonen, is loutere verwijzing naar mijzelf. Wat ik onmiddellijk vat wanneer ik de takken achter me hoor kraken, is niet dat *er iemand is*, maar dat ik kwetsbaar ben, dat ik een lichaam heb dat gewond kan raken, dat ik een plaats inneem en dat ik in geen geval kan weggomen uit de ruimte waar ik weerloos ben, kortom, dat ik

⁶⁸ Ibidem, pag. 350

⁶⁹ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet, Proeve van een fenomenologische ontologie*, vert. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2007), pag. 351

⁷⁰ Ibidem, pag. 353.

word gezien.”⁷¹

Een tussentijdse conclusie aangaande Sartres methode: Sartre komt tot de ander door een beschrijving te geven van de ervaring van de ander. De aanwezigheid van het bewustzijn van de ander in mijn wereld merk ik namelijk doordat het bewustzijn van de ander een lek vormt in mijn ervaringswereld. Wanneer mijn bewustzijn in relatie staat tot een ander bewustzijn, i.e. de blik, dan kan ik, doordat de ander een vaststaand subject is, ontdekken dat ik een waarschijnlijk object aan het worden ben.

Door deze constatering wordt het mijns inziens begrijpelijk dat Sartre zijn project een ‘proeve van een fenomenologische ontologie’ noemt, aangezien Sartre een beschrijving geeft van de ervaring van de relatie tussen mijn *bewustzijn* en het *bewustzijn* van de ander. Echter, hoewel de *ervaring* van de ander als *ook een bewustzijn* geen a priori stelling is van de gelijkheid van de ander (de aanwezigheid van het bewustzijn van de ander wordt immers ervaren), lijkt Sartres analyse van de blik niet tot de radicale alteriteit van de Ander te komen. De ander wordt nog altijd beschreven vanuit mijn ervaring, i.e. vanuit het zien van de ander. Ik heb laten zien dat Levinas beargumenteert dat deze methode ontoereikend is om werkelijk tot de Ander te komen.

Dat Sartre inderdaad niet werkelijk tot de ander komt, maar in de blik van de ander een ‘spiegel’ vindt, blijkt ook uit de daadwerkelijke analyse van de blik. Sartre wil met de analyse van de blik namelijk de volgende vragen beantwoorden: “De blik is dus in de eerste plaats een intermediair dat van mij naar mijzelf verwijst. Van welke aard is dat intermediair? Wat betekent voor mij: gezien worden?”⁷² Ik zal nog kort ingaan op deze vragen, zodat duidelijk wordt welke dimensie van intersubjectiviteit Sartre exact belicht.

De daadwerkelijke analyse van de blik staat overigens ook wel bekend als de beschrijving van de voyeur.⁷³ De situatie is als volgt. Ik luister aan een deur of kijk door een sleutelgat, bijvoorbeeld uit jaloezie. Ik ben alleen en dus op het vlak van het niet-thetische bewustzijn (van) mezelf. Al mijn handelen is dan gericht op een doel, waarmee de gehele wereld een middel is geworden en niet de vorm volgt van causaliteit maar van teleologie. “Mijn bewustzijn kleeft aan mijn daden; het *is* mijn daden.”⁷⁴ Er is op dit moment dus ook nog geen sprake van de aanwezigheid van een ‘ik’ in mijn bewustzijn. Ik ben dan ook mijzelf niet, d.w.z. ik kan mijzelf niet begrijpen als ‘aan de deur luisterend’, omdat ik geheel opga in

⁷¹ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet, Proeve van een fenomenologische ontologie*, vert. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2007), pag. 353.

⁷² Ibidem, pag. 353.

⁷³ Ibidem, pag. 354-363.

⁷⁴ Ibidem, pag. 354.

de situatie. Ik bevind mij geheel op het vlak van de transcendentie; ik ben niets helemaal; “*er is niets anders dan een zuiver niet*”.⁷⁵

Dan hoor ik stappen, waardoor ik weet dat ik gezien wordt. Nu bestaat er dus wel een *ik* in mijn bewustzijn, maar wel een ik dat zijn fundament vindt in de ander, namelijk voor zoverre ik object ben voor de ander. Het ‘ik’ ben ik dus wel, maar het is niet voor mij, maar voor de ander. Ik leer mijzelf dus kennen in zoverre ik mijzelf ontvlucht. “En toch *ben* ik het, ik duw het niet weg als een vreemd beeld, maar het is bij mij tegenwoordig als een ik dat ik *ben* zonder het te *kennen*, want ik ontdek het in de schaamte.”⁷⁶ Wat is de schaamte?

Schaamte is de erkenning dat ik het object *ben* dat door de ander wordt bekeken en beoordeeld. In vergelijking met de situatie van de aanwezigheid van de ander *in* mijn ervaringswereld, is de ander nu niet zozeer een lek, maar stroom *ik ook zelf* weg in *zijn* wereld, waardoor ik een voor-de-ander *ben*. Sartres analyse vindt immers plaats op het vlak van het *zijn*; i.e. de ontologie. In mijn zijn-voor-de-ander ontdek ik een zijnsdimensie van mijzelf die eerst verborgen was voor mijzelf.

Mijn voor-de-ander-zijn is echter zowel een ontdekking als een last. Ik ervaar namelijk in mijn zijn-voor-de-ander niet mijn eigen vrijheid, maar de vrijheid van de ander, die, zoals ik reeds heb geconstateerd, wanneer ik een mogelijk object wordt, een mogelijk subject wordt. “Alles wijst erop dat ik een zijnsdimensie heb waarvan ik ben gescheiden door een radicaal niet: en dat niet is de vrijheid van de ander.”⁷⁷ Toch, stelt Sartre, eis ik de vrijheid van de ander op als mijn vrijheid door een zijnseenheid tussen ik en de ander te bevestigen; ik wil namelijk dat de ander mij een zijn verleent dat ik erken. Ik heb echter voor de ander mijn transcendentie afgelegd en ben een op-zich (i.e. en-soi) geworden. Ook de wereld vormt zich nu naar de verhouding die de ander tussen mij en de objecten ziet, waardoor de wereld voor mij vervreemdt. De wereld was immers geordend naar mijn bewustzijn, d.w.z. in zoverre ik transcendentie ben, en niet naar mijn op-zich-zijn. Dat alles bijeengenomen, stelt Sartre: “In zoverre ik mijn mogelijkheden ben, ben ik wat ik niet ben en ben ik niet wat ik ben, *ik ben* opeens dus iemand. En wat ik ben – en wat me principieel ontsnapt – ben ik *midden in de wereld*, in zoverre deze me ontsnapt.”⁷⁸ Mijn mogelijkheden staan nu dus geheel in het teken van de aanwezigheid van de ander en dat ik ben-voor-de-ander.

Het is voldoende om Sartres analyse van de blik tot hier te bespreken. Ik heb nu twee

⁷⁵ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet, Proeve van een fenomenologische ontologie*, vert. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2007), pag. 355.

⁷⁶ *Ibidem*, pag. 356.

⁷⁷ *Ibidem*, pag. 357.

⁷⁸ *Ibidem*, pag. 359.

zaken aan het licht kunnen brengen: ten eerste dat Sartres analyse van de blik zich afspeelt op het vlak van het zijn, i.e. de ontologie, en ten tweede dat de relatie tussen ik en de ander een zijnswijze tot stand brengt, die mijn objectificatie behelst. Sartres analyse van de blik is duidelijk een onderdeel van een fenomenologische ontologie; Sartre beschrijft de ervaring van de aanwezigheid van een ander bewustzijn die ontologische gevolgen heeft.

Concluderend kan ik stellen dat de analyse van de blik niet leidt tot een openbaring van de radicale alteriteit van de Ander, maar leidt tot een objectificatie van mijzelf. Sartres analyse van de blik vindt dan ook plaats op het vlak van het *zijn*, de ontologie. Levinas had echter gesteld: “Het valt niet te betwisten dat de objectivering zich op bevoorrechte wijze afspeelt in de blik. Niet zeker is dat haar tendens om alle ervaring vorm te geven gegrift staat, en wel zonder dubbelzinnigheid, in het zijn.” Ik vind het moeilijk om deze passage helemaal te begrijpen. Mijn eerste vermoeden is dat Levinas stelt dat, hoewel de objectivering plaatsvindt in de blik, de ethische relatie altijd voorafgaat aan de ontologie. Het zou dan zo kunnen zijn dat Sartres analyse verenigbaar is met Levinas analyse, zij het dat Levinas analyse van het gelaat dan wel voorafgaat aan Sartres analyse van de blik. In de volgende paragraaf zal ik deze gedachten oppakken en mij afvragen of Levinas’ analyse van het gelaat en Sartres analyse van de blik verenigbaar zijn.

Overigens is Sartres analyse van de blik interessant als een alternatief voor een a priori stelling van de relatie tussen ik en de ander. Sartre neemt namelijk de ervaring van een ander bewustzijn en de relatie van mijn bewustzijn tot een ander bewustzijn, i.e. de blik, als fundament voor zijn opvatting van intersubjectiviteit. Hoewel Levinas stelt dat een dergelijke fundering ontoereikend is, kan Sartres methode een bruikbaar alternatief blijken voor de a priori stelling van gelijkheid als de intersubjectieve relatie.

§6 (ON)VERENIGBARE ANALYSES?

Mijn derde deelhypothese, i.e. dat Sartres analyse van de blik en Levinas' analyse van het gelaat verenigbaar zijn, blijkt geen ongebruikelijke hypothese te zijn. Zo verdedigt Martine Heikens, die bezig is met een promotieonderzoek aan de Universiteit van Leiden over kunst en beleving, deze hypothese redelijk adequaat in de lengte van slechts een blog, genaamd "De blik van de ander volgens Sartre, Levinas en Benjamin".⁷⁹ Ondanks dat ik meen uitsluitend aan de hand van mijn eigen onderzoek mijn derde deelhypothese te kunnen toetsen, zal ik mij verhouden tot Heikens analyse, zodat ik een kritische houding tegenover mijn deelhypothese kan behouden.

Heikens zet zeer helder uiteen waarom zij meent dat Levinas' en Sartres analyse van de blik verenigbaar zijn: "Het verschil tussen Sartre en Levinas is dat bij Levinas de blik van de ander geen hostiliteit opwekt, maar gehoorzaamheid. Dit komt omdat de blik van de ander bij Levinas mij *moreel* aanspreekt (mij wijst op mijn plicht), terwijl de blik van de ander bij Sartre mij *ontologisch* aanspreekt (mij wijst op mijn zijn). De twee interpretaties van de blik van de ander kunnen echter naast elkaar bestaan. In sommige gevallen zal de blik van de ander ons objectiveren en ons een bepaalde identiteit opplakken die we al dan niet prettig vinden. [...] In sommige situaties zal de blik van de ander ons echter oproepen om haar in bescherming te nemen. [...] De blik van de ander heeft zowel de kracht om onze vrijheid geweld aan te doen als ons aan te sporen om verantwoordelijkheid te nemen voor de ander."⁸⁰

Ik meen twee opmerkingen te moeten plaatsen bij Heikens analyse. Ten eerste is het gebruik van 'blik' en 'gelaat' verwarrend bij Heikens. Hoewel Levinas de werking van de blik niet ontkent, is het toch het gelaat dat zich openbaart en niet de blik. De epifanie van het gelaat als de uitnodiging van de ander tot verantwoordelijkheid is bovendien een talige uitnodiging. Het blijft van groot belang om taal (gesprek, woord), blik en gelaat bij Levinas gescheiden te houden. Heikens' uitspraken zoals "de blik van de ander die ons oproept om haar in bescherming te nemen" zijn dan niet correct. Echter, het mijns inziens te nonchalante gebruik van de termen bij Levinas door Heikens, neemt niet weg dat Levinas' analyse van het gelaat en Sartres analyse van de blik verenigbaar zouden kunnen zijn.

Ten tweede concludeert Heikens te snel dat Levinas' analyse van het gelaat en Sartres

⁷⁹ Martine Heikens, "De blik van de ander volgens Sartre, Levinas en Benjamin", in *Filosofie.be*, geraadpleegd 30 juni 2013, URL =

<<http://filosofie.be/blog/frans-existentialisme-en-de-status-van/3201/de-blik-van-de-ander-volgens-sartrelevinas-en-benjamin/>>

⁸⁰ Ibidem.

analyse van de blik naast elkaar kunnen bestaan, *omdat* ze ons op een ander vlak aanspreken, d.w.z. respectievelijk het morele en het ontologische vlak. Het is mijns inziens inderdaad dit onderscheid tussen Levinas' analyse van het gelaat en Sartres analyse van de blik die het mogelijk zou kunnen maken dat de analyses verenigbaar zijn, maar niet *omdat ze naast elkaar kunnen bestaan*. Ik zal mijn bevindingen uit de voorgaande paragrafen gebruiken om mijn derde deelhypothese, die ik nu opnieuw heb geformuleerd, te toetsen.

Levinas stelt zeer expliciet dat de ethiek *voorafgaat* aan de ontologie. Daarmee sluit de ethiek de ontologie niet uit; Levinas fundeert de ontologie juist in de primaire ethische relatie. Daarmee wordt echter wel uitgesloten dat de ontologie *naast* de ethiek bestaat. Sartres analyse van de blik vindt plaats op het vlak van de ontologie. Het is immers een analyse van de verhouding van een bewustzijn (i.e. *pour-soi*) tot een ander bewustzijn. De ethiek gaat dus vooraf aan de ontologie, maar die sluit de ontologie zeker niet uit. Is het dan mogelijk dat Sartres analyse van blik *ingepast* kan worden in de filosofie van Levinas?

In eerste instantie lijkt het zeer aannemelijk dat men op verschillende vlakken door de ander benaderd kan worden. Levinas beargumenteert zelfs dat, hoewel de relatie tussen ik en de Ander fundamenteel is en de relatie met de derde hieruit volgt, de relatie met de derde en de relatie met de Ander gelijktijdig zijn. Ook Heikens uitwerking van de verschillende benaderingen lijkt plausibel. Het lijkt zeer aannemelijk dat de ander niet alleen een verantwoordelijkheid bij mij sticht (vanuit zijn oneindigheid), maar dat ik ook geobjectiveerd wordt door de ander (door zijn blik).

Heikens stelt bovendien dat “[h]et verschil tussen Sartre en Levinas is dat bij Levinas de blik van de ander geen hostiliteit opwekt, maar gehoorzaamheid”.⁸¹ Deze analyse van Heikens is correct. Echter, in de voorgaande paragrafen heb ik voldoende aanwijzingen gevonden om te concluderen dat dit onderscheid juist een vereniging tussen Levinas' analyse van het gelaat en Sartres analyse van de blik uitsluit. Bij Sartre is de relatie tussen ik en de ander namelijk een relatie van conflict; ik word gegijzeld door de blik van de ander, i.e. ik word gescheiden van mijn voor-de-ander-zijn door de vrijheid van de ander. De relatie tussen ik en de ander wordt bovendien bepaald door de relatie tussen mijn bewustzijn en het bewustzijn van de ander. De werking van de blik lijkt dus tweezijdig. Intersubjectiviteit is bij Sartre dan een symmetrische relatie van conflict; ik gijzel ook de ander door mijn vrijheid. Bij Levinas is de relatie tussen ik en de Ander, zoals ik heb geconcludeerd in de voorgaande

⁸¹ Martine Heikens, “De blik van de ander volgens Sartre, Levinas en Benjamin”, in *Filosofie.be*, geraadpleegd 30 juni 2013, URL = <http://filosofie.be/blog/frans-existentialisme-en-de-status-van/3201/de-blik-van-de-ander-volgens-sartrelevinas-en-benjamin/>

paragraven, een asymmetrische relatie. De ander is immers oneindig ver van mij verwijderd en daardoor ben ik oneindig verantwoordelijk. Is het dan mogelijk dat ik zowel een symmetrische als een asymmetrische relatie onderhoud met de ander? Deze these lijkt zeer onwaarschijnlijk. Het lijkt dus zeer onwaarschijnlijk dat Sartres analyse van de blik *ingepast* kan worden in Levinas' filosofie.

Wanneer ik terugrijp op mijn uiteenzetting van de filosofische context in deel I van deze scriptie, moet ik bovendien in herinnering roepen dat ik had geconcludeerd dat Levinas' opvatting van *begrijpen als totaliseren* en Sartres *non-egologische bewustzijnsopvatting* niet standaard opvattingen zijn. Het vergt daarom een groot onderzoek om te achterhalen in hoeverre de filosofieën van Levinas en Sartre überhaupt verenigbaar zijn. Het lijkt dan ook zeer onwaarschijnlijk dat Levinas' analyse van het gelaat en Sartres analyse van de blik verenigbaar zijn. Daarmee is echter *niet uitgesloten* dat Levinas' analyse van het gelaat en Sartres analyse van de blik een gezamenlijk toepassing kunnen hebben, zoals Heikens laat zien in haar blog. Wat de status is van een dergelijke toepassing, is echter onzeker.

Wanneer de analyses van Levinas en Sartre dan niet (of in ieder geval niet eenvoudig) verenigbaar blijken te zijn, is de vergelijking tussen Sartre en Levinas dan wel zinnig gebleken? De vergelijking tussen Sartre en Levinas is wel degelijk zinnig gebleken, omdat ik ten eerste heb kunnen constateren dat beide filosofen vanuit de relatie tussen ik en de ander een opvatting van intersubjectiviteit opbouwen die begrepen wordt *vanuit* de relatie tussen ik en de ander en *niet van meet af aan opgelegd wordt* aan de relatie tussen ik en de ander. Sartres analyse van de blik en Levinas' analyse van het gelaat bieden dus beiden een uitgangspunt om kritiek te leveren op de a priori stelling van de gelijke relatie tussen ik en de ander. Deze kritiek lijkt dan te stelen op een kernthese uit de fenomenologie die zowel Sartre als Levinas heeft beïnvloed, i.e. dat een theorie niet opgelegd kan worden aan de ervaring. Ten tweede ben ik tot twee verschillende dimensies gekomen van intersubjectiviteit, die naast elkaar leken te kunnen bestaan. Het is echter zeer onwaarschijnlijk dat Sartres filosofie en Levinas' filosofie verenigbaar zijn. Daarmee is overigens absoluut niet uitgesloten dat uit Sartres analyse van de blik een interessant alternatief kan worden geformuleerd voor de gangbare opvatting van intersubjectiviteit, al blijft die opvatting van intersubjectiviteit dan waarschijnlijk wel onderhevig aan kritiek van Levinas.

DEEL III – INTERSUBJECTIVITEIT

§7 DARWALLS SECOND-PERSON STANDPOINT

De eerste hoofdhypothese van deze scriptie is dat de opvatting van intersubjectiviteit als een symmetrische relatie doorgaans *geponeerd* wordt en niet *gefundeerd* wordt. Onder *poneren* versta ik dat men *a priori* een opvatting van intersubjectiviteit afleidt en dat men vervolgens die *a-priori opvatting* toetst aan de ervaring van de ander. Onder *funderen* versta ik dat men *vanuit* de relatie tussen ik en de ander een opvatting van intersubjectiviteit opbouwt, die vervolgens wel of niet een ethische relatie blijkt te zijn. In de inleiding heb ik aannemelijk willen maken dat veel stromingen in de ethiek voorbijgaan aan de relatie tussen ik en de ander. Het toewerken naar de bevestiging van een hypothese met behulp van bevestigende data wordt echter doorgaans gezien als geen voldoende methode om twijfel over de hypothese weg te nemen. De hypothese moet op het spel staan. Daarom zal ik Darwalls filosofie van de *second-person standpoint* bespreken als een mogelijk tegenbewijs van mijn eerste hoofdhypothese. Darwall lijkt immers niet voorbij te gaan aan de relatie tussen ik en de ander. Te verwachten is dus dat hij zijn opvatting over intersubjectiviteit fundeert.

Ik verwacht echter dat Darwalls opvatting van intersubjectiviteit toch zal uitmonden in een opvatting van intersubjectiviteit als een symmetrische relatie, aangezien zijn filosofie in de kern Kantiaans is en, zoals ik aannemelijk heb willen maken in de inleiding, Kantianen doorgaans anderen als gesprekspartner accepteren in de ethiek dan en slechts dan als de ander *ook* autonoom is. Er zijn dan vier uitkomsten mogelijk van een onderzoek naar Darwalls filosofie: óf Darwall *fundeert* de opvatting van intersubjectiviteit als een *symmetrische* relatie óf Darwall *fundeert* de opvatting van intersubjectiviteit als een *asymmetrische* relatie óf Darwall *poneert* de opvatting van intersubjectiviteit als een *symmetrische* relatie óf Darwall *poneert* de opvatting van intersubjectiviteit als een *asymmetrische* relatie.

Michael D. Barber stelt in “Autonomy, Reciprocity, and Responsibility: Darwall and Levinas on the Second Person” dat zowel Darwall als Levinas de rol van de ‘tweede persoon’ in de ethiek willen benadrukken.⁸² Barber stelt hiermee overigens niets meer dan dat Darwall en Levinas beiden de relatie tussen ik en de ander *een* centrale rol toebedelen in de ethiek. De tweede persoon lijkt namelijk bij Darwall een andere rol te spelen dan bij Levinas. Levinas’ stelling dat in de relatie tussen ik en de Ander de beweging uitgaat van de Ander, i.e. dat de

⁸² Michael D. Barber, “Autonomy, Reciprocity, and Responsibility: Darwall and Levinas on the Second Person”, in *International Journal of Philosophical Studies*, December 2008, Vol. 16 Issue 5, pag. 629-644.

Ander ons uitnodigt tot verantwoordelijkheid, wordt namelijk niet teruggevonden bij Darwall.

Barber richt zich in zijn artikel voornamelijk op de verschillende methoden van Levinas en Darwall. Het eerste tussenkopje van zijn artikel “Presuppositional Versus Phenomenological Methodology” lijkt erop te wijzen dat Barber een bijdrage kan leveren aan de toetsing van mijn eerste hoofdhypothese.⁸³ Had ik immers in de inleiding niet gesteld dat de prepositie ‘inter’ in intersubjectiviteit reeds een *presuppositie* van gelijkheid invoert? Barber constateert dat *reactieve attitudes* een belangrijke rol spelen in Darwalls opvatting van intersubjectiviteit. Kunnen deze *reactieve attitudes* een fundament leveren voor een opvatting van intersubjectiviteit?

Barber stelt dat Darwalls methode een nauwere scoop heeft dan Levinas’ methode en het daarom nog maar de vraag is of *reactieve attitudes* ook *het fundament* van ethiek kunnen zijn. Bovendien lijkt Darwalls opvatting van intersubjectiviteit niet het fundamentele karakter te hebben dat Levinas’ relatie tussen ik en de Ander heeft. Tevens loopt Darwalls betoog in *The Second-Person Standpoint* uiteindelijk uit op een benadrukking van het belang van autonomie en wederkerigheid, kernbegrippen die eerder geassocieerd worden met een individugerichte ethiek dan een werkelijk ethiek van de ander, in tegenstelling tot Levinas’ nadruk op het belang van verantwoordelijkheid, asymmetrie, heteronomie en de beweging van de Ander naar het Ik.⁸⁴

Barber lijkt dus mijn eerste hoofdhypothese te bevestigen. Barber stelt dat ik in eerste instantie nog misleid kan worden door het ‘fenomenologische karakter’ van Darwalls analyses. Hier spelen de *reactieve attitudes*, overigens een terminologie afkomstig van P.F. Strawson, een belangrijke rol. Barber observeert dat Darwall veel gebruik maakt van het voorbeeld waarbij iemand op mijn voet is gaan staan. Direct ga ik ervan uit dat de ander verantwoordelijk is voor zijn daden en dat ik hem verantwoordelijk mag houden voor zijn daden. Deze situatie kan ook omgedraaid worden, zodat ik op de voet van de ander sta en de ander mij verantwoordelijk houdt voor mijn daden. De *reactieve attitude* is dan het kwalijk nemen, het verantwoordelijk stellen van de ander. Volgens Darwall zijn *reactieve attitudes* niet te ontkennen: “Darwall asserts that one cannot easily refuse to see things in second-person insofar as these reactive attitudes ‘are aspects of the human condition that are not optional in any realistic psychological sense’ and the concept of human life without ‘second-

⁸³ Michael D. Barber, “Autonomy, Reciprocity, and Responsibility: Darwall and Levinas on the Second Person”, in *International Journal of Philosophical Studies*, December 2008, Vol. 16 Issue 5, pag. 630.

⁸⁴ Ibidem, pag. 629-633.

person thought and experience is simply unimaginable.”⁸⁵

Echter, hoewel Darwalls analyse kleine overeenkomsten vertoont met fenomenologische analyses, stelt Barber dat een analyse van een alledaagse ervaring, zoals het staan van de ander op mijn voet en het bijgaande verantwoordelijk stellen, absoluut nog geen complete fenomenologische analyse is. Om helder te krijgen waarom Darwalls analyse geen fenomenologische analyse is en Levinas' analyse van het gelaat wel, vergelijkt Barber Darwalls analyse met die van Levinas. Ik heb echter in deze scriptie reeds aangegeven dat Levinas' analyse van het gelaat geen fenomenologische analyse is. Het gelaat dient zich namelijk te openbaren. Deze openbaring gaat voorbij aan (d.w.z. is een kritiek op) de fenomenologie. Dat Barber geen onderscheid maakt tussen fenomenologie en de openbaring van het gelaat is mijns inziens dus incorrect. Barbers constatering dat Darwall zijn opvatting van intersubjectiviteit niet werkelijk opbouwt vanuit mijn ervaring van de ander blijft echter waardevol. Overigens bouwt Levinas dus zijn opvatting van intersubjectiviteit ook niet op vanuit de *ervaring* van de ander, maar bouwt Levinas zijn gehele filosofie op vanuit de fundamentele *relatie* tussen ik en de Ander, die mogelijk is door de *epifanie* van het gelaat.

Barber constateert bovendien dat het voor Darwall noodzakelijk is dat de ander zich uit in 'spreektaal'. Darwalls methodologie is namelijk zo dat hij, in navolging van Kant, bepaalde predisposities heeft gededuceerd. De belangrijkste predispositie die Darwall deduceert is dat een rationeel wezen autonoom is en alleen een autonoom wezen een gesprekspartner is in de ethiek, omdat niet-autonome wezens niet verantwoordelijk zijn voor hun 'daden'. Wanneer de ander zich *uit* als een autonoom wezen, namelijk door de *reactieve attitudes*, dan kan Darwall dus concluderen dat de ander een gesprekspartner is in de ethiek. Deze methodologie typeert Barber als top-down, terwijl hij Levinas' 'fenomenologische' analyse bottom-up noemt. Levinas deduceert namelijk geen theorie *naast* de ervaring van de ander, maar bouwt die op *vanuit* de relatie tussen ik en de Ander. Zoals ik heb laten zien, gaat bij Levinas de openbaring van het gelaat die het woord is *vooraf* aan de spreektaal. Bij Darwall daarentegen lijkt de ervaring van de ander slechts een toetsmoment om te bepalen of de ander een gesprekspartner is in de ethiek.

Uit de voorgaande constateringen kan ik concluderen dat Darwall zijn opvatting van intersubjectiviteit als een *symmetrische* relatie *poneert*. Barber constateert namelijk dat Darwall zijn opvatting van intersubjectiviteit baseert op de *a priori stelling* dat ik uitsluitend met autonome personen een intersubjectieve relatie kan hebben, waarmee Darwall

⁸⁵ Michael D. Barber, "Autonomy, Reciprocity, and Responsibility: Darwall and Levinas on the Second Person", in *International Journal of Philosophical Studies*, December 2008, Vol. 16 Issue 5, pag. 630.

intersubjectiviteit opvat als een symmetrische relatie. De *reactive attitudes* maakten het waarschijnlijk dat Darwall zijn opvatting van intersubjectiviteit ook fundeert. Echter, zelfs wanneer reactieve attitudes, zoals Darwall stelt, niet te ontkennen zijn, dan nog zijn de reactieve attitudes onderhevig aan Levinas' kritiek dat dergelijke *ervaringen* beperkt zijn tot het Zelfde. De reactieve attitudes hebben dus niet dezelfde status als de epifanie van het gelaat en leiden dus niet tot werkelijke intersubjectiviteit. Bovendien lijkt het niet duidelijk welke ervaring zou *ontkrachten* dat intersubjectiviteit een symmetrische relatie is tussen autonome personen. Darwall lijkt dus eerder 'op zoek te zijn' naar een bevestiging van zijn presuppositie, i.e. dat uitsluitend autonome wezens gesprekspartners zijn in de ethiek, dan dat hij vanuit de relatie tussen ik en de ander een opvatting van intersubjectiviteit opbouwt.

§8 INTERSUBJECTIVITEIT; DE ALTERNATIEVEN

In de vorige paragraaf heb ik geconcludeerd dat Darwalls opvatting van intersubjectiviteit onderhevig is aan kritiek van Levinas. In deze paragraaf wil ik aan de hand van mijn onderzoek naar Sartres analyse van de blik en Levinas' analyse van het gelaat alternatieven vinden voor de gangbare opvatting van intersubjectiviteit. In de inleiding van deze scriptie heb ik aannemelijk willen maken dat in de gangbare opvatting van intersubjectiviteit (al dan niet expliciet) intersubjectiviteit beschouwd wordt als een symmetrische relatie, d.w.z. dat de ander wordt geaccepteerd als een gesprekspartner in de ethiek in zoverre hij dezelfde eigenschappen als ikzelf bezit: e.g. rationeel, vrij handelend of in staat tot pijnveraring. Ook Darwall beschouwt intersubjectiviteit als een symmetrische relatie. In deze scriptie heb ik echter niet alleen de nadruk gelegd op de inhoud van opvattingen over intersubjectiviteit, maar heb ik ook onderzocht hoe men tot deze opvattingen komt; wordt een opvatting van intersubjectiviteit a priori gesteld of vanuit de ervaring opgebouwd of is de relatie tussen ik en de Ander het fundament van de filosofie waarin het gelaat zich openbaart?

Voordat ik toekom aan een onderzoek naar mogelijke alternatieven voor de gangbare opvatting van intersubjectiviteit, wil ik eerst terugkeren naar een aantal vragen die vooraf lijken te gaan aan een onderzoek naar intersubjectiviteit in de ethiek. Wat is precies de plaats van intersubjectiviteit in de ethiek? Waarom zou Darwall eigenlijk een poging doen om zijn opvatting van intersubjectiviteit te koppelen aan reactieve attitudes? In mijn inleiding heb ik aannemelijk willen maken dat intersubjectiviteit een kernconcept is in de ethiek. Intersubjectiviteit zou namelijk twee componenten (of dimensies) bevatten die relevant zijn voor de ethiek: ten eerste lijkt de relatie tussen ik en de ander de basiscomponent te zijn van een handeling en ten tweede lijkt een (morele) rechtvaardiging van mijn handeling ten overstaan van de anderen nodig. Het is echter begrijpelijk dat men de noodzaak voelt om de focus te leggen op de rechtvaardiging, omdat er een zekere urgentie verbonden lijkt te zijn aan de rechtvaardigingsvraag; hoe weet ik of ik moreel handel? Echter, door de ogenschijnlijke urgentie van de rechtvaardigingsvraag lijkt men voorbij te gaan aan de basis van de handeling, i.e. de relatie tussen ik en de ander. Bovendien lijkt het toch evident te zijn dat ik op zoek moet naar een vlak van gelijkheid met de ander om een ethiek te kunnen delen?

Het is mijns inziens prijzenswaardig dat Darwall terugkeert naar de vraag of ik in de relatie met de ander een vlak van gelijkheid kan vinden. Echter, een dergelijke methode, i.e. het koppelen van een a priori stelling van intersubjectiviteit aan de ervaring van de ander, is onderhevig aan een tweevoudige kritiek van Levinas. Levinas stelt namelijk dat zowel

ervaringen van de ander als het denken over de ander plaatsvinden binnen het Zelfde. Levinas heeft echter beargumenteerd dat het Andere voorafgaat aan het Zelfde; de Ander sticht en rechtvaardigt mijn vrijheid. Men dient in de ethiek dus niet terug te keren tot de relatie tussen ik en de ander, maar men dient in te zien dat de relatie tussen ik en de Ander het fundament is van de filosofie, aldus Levinas. Ik dien dan ook niet op zoek te gaan naar een vlak van gelijkheid in mijn relatie met de ander, maar ik dien in een werkelijke relatie met de ander te zijn, omdat alleen in de relatie tussen ik en de Ander het gelaat zich kan openbaren.

Wanneer ik Levinas' opvatting van intersubjectiviteit plaats tegenover Darwalls opvatting van intersubjectiviteit kan ik het volgende stellen; Darwalls opvatting van intersubjectiviteit heeft als inhoud gelijkheid, i.e. alle gesprekspartners in de ethiek zijn autonoom, en heeft als vorm symmetrie, i.e. de beweging van de relatie tussen ik en de ander gaat uit van beide kanten naar beide kanten. Dit onderscheid tussen inhoud en vorm wordt doorgaans niet gemaakt, omdat gelijkheid symmetrie lijkt te veronderstellen en vice versa. Levinas laat echter zien dat intersubjectiviteit een complexere relatie is.

In deel II van deze scriptie heb ik namelijk geconstateerd dat de relatie tussen ik en de Ander een asymmetrische relatie is. Er gaat namelijk uitsluitend een beweging vanuit de Ander naar het Ik; de ander doet een beroep op mij en sticht en rechtvaardigt mijn vrijheid. Echter, hoewel de relatie tussen ik en de Ander asymmetrisch is, is het toch mogelijk dat in de relatie tussen ik en de Ander zowel een component van ongelijkheid, i.e. de relatie tussen ik en de Ander, als een component van gelijkheid, i.e. de relatie tussen ik en de derde, aanwezig is. De relatie tussen ik en de Ander is echter het fundament van de filosofie en de relatie tussen ik en de derde is dan ook gefundeerd in de relatie tussen ik en de Ander. Levinas lijkt dus beide componenten van intersubjectiviteit te belichten; het is namelijk nodig dat ik in relatie sta tot het concrete gelaat van de ander om in relatie te zijn met de oneindige Ander en in de relatie tussen ik en de Ander komt ook *de derde* en daarmee *gerechtigheid* mee.

De relatie tussen ik en de derde is in verhouding tot de relatie tussen ik en de Ander tot nu toe echter nog weinig besproken. In hoeverre correspondeert Levinas' relatie tussen ik en de derde met de tweede component van intersubjectiviteit zoals ik dat tot nu toe begrepen heb, i.e. dat ik mijn handelen dien te rechtvaardigen ten overstaan van de anderen? Bij Levinas ligt expliciet niet de nadruk op de rechtvaardiging van mijn handelen. Een rechtvaardiging lijkt namelijk beperkt tot het Zelfde. Het is namelijk zo bij Levinas dat de Ander mijn vrijheid sticht *en rechtvaardigt*. Het is dus niet zo dat *ik mijn handelen dien te rechtvaardigen*. Deze stelling gaat dus haaks in op ethische theorieën die juist de nadruk leggen op de rechtvaardiging van mijn handelen. Het 'effect' van de relatie tussen ik en de derde is

bovendien een aansporing en geen rechtvaardiging. Dat de relatie tussen ik en de derde gerechtigheid meebrengt, betekent dan niet dat *mij* gerechtigheid toekomt, maar *iedereen*. Ik ben dus niet uitsluitend verantwoordelijk voor de concrete ander – hier nu voor mij – maar voor iedereen *inclusief mijzelf*. In de filosofie van Levinas is er dus slechts één component van intersubjectiviteit: de asymmetrische relatie tussen ik en de Ander, waarin zowel een relatie van ongelijkheid als een relatie van gelijkheid ontspruit.

Levinas werkt de relatie tussen ik en de derde echter niet zeer uitvoerig uit in *Totaliteit en oneindigheid*. Theo de Boer, die Levinas' *Totaliteit en oneindigheid* van annotaties heeft voorzien, benadrukt in annotatie 165 dat Levinas in andere (latere) werken gedachten, die in *Totaliteit en oneindigheid* reeds in de relatie tussen ik en de derde te vinden zijn, verder zal uitwerken: "In de ogen van de Ander zien alle anderen me aan. Dit preludeert op de latere theorie van de derde als naaste van de naaste die leidt tot de gemeenschap. Dat het 'jij voor een wij gesteld wordt' [...] betekent dat de gemeenschap [...] ontwikkeld wordt vanuit een directe persoonlijke relatie en niet vanuit een neutrale middenterm."⁸⁶ Een verder onderzoek naar de relatie tussen ik en de derde zou dus nog interessante aspecten van intersubjectiviteit kunnen belichten, maar vanwege de omvang van het huidige project moet ik mij beperken tot de constatering dat de relatie van gelijkheid tussen ik en de derde in de asymmetrische relatie tussen ik en de Ander ontspruit.

In een dergelijk onderzoek zou overigens ook de term *substitutie* een belangrijke rol kunnen spelen. Om te begrijpen wat *substitutie* is, wil ik nog kort terugkeren naar Sartres analyse van de blik. Sartres opvatting van intersubjectiviteit heeft gelijkheid als inhoud, i.e. de blik is een relatie tussen mijn bewustzijn en het bewustzijn van de ander, en heeft symmetrie als vorm, i.e. de beweging van de relatie tussen ik en de ander gaat uit van beide kanten naar beide kanten (conflict). Sartre geeft echter vanuit de ervaring van een ander bewustzijn wel een unieke beschrijving van de relatie tussen mijn bewustzijn en het bewustzijn van de ander. Ik kan mij namelijk, aldus Sartre, niet verplaatsen in het standpunt van de ander en de ander kan zich niet verplaatsen in mijn standpunt. Bij Darwall lijkt het juist wel mogelijk dat ik mij verplaats in de ander; daar lijkt de *second-person standpoint* precies in de kern om te gaan. Levinas schreef een heel artikel over "Substitution".⁸⁷

Het lijkt echter onwaarschijnlijk dat ik me bij Levinas kan verplaatsen in de Ander op de manier zoals ik me bij Darwall in een ander autonoom persoon kan verplaatsen. De Ander

⁸⁶ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid, Essay over de exterioriteit*, vertalers Theo de Boer en Chris Bremmers (Amsterdam: Boom, 2012), pag. 365-366.

⁸⁷ Emmanuel Levinas, "Substitution", in *The Continental Ethics Reader*, eds. Matthew Calarco and Peter Atterton, pag. 178-191 (New York: Routledge, 2003).

is echter bij Levinas ook niet op dezelfde wijze ontoegankelijk voor mij zoals de ander ontoegankelijk is voor mij bij Sartre. In deel II van deze scriptie heb ik namelijk geconstateerd dat Sartre en Levinas niet verenigbaar zijn, omdat Sartre de relatie tussen ik en de ander als een conflict ziet waarbij ik ‘gegijzeld’ ben door de ander. Bij Levinas houdt de Ander mij ook ‘in zijn greep’, maar deze greep gaat niet gepaard met een beperking van mijn vrijheid, maar gaat gepaard met het stichten en rechtvaardigen van mijn vrijheid door de Ander. De Ander is echter oneindig ver van mij verwijderd. Hoe kan ik mij dan verplaatsen in de Ander? Ik kan helaas vanuit mijn huidige onderzoek deze vraag niet beantwoorden.

Ten slotte wil ik, nu ik naar aanleiding van mijn onderzoek naar Levinas’ analyse van het gelaat een alternatief voor de gangbare opvatting van intersubjectiviteit heb kunnen formuleren, terugkeren naar het belang van de manier waarop Levinas tot deze opvatting van intersubjectiviteit komt. De kracht van Levinas’ analyse van het gelaat is namelijk mijns inziens dat de filosofie wordt opgebouwd vanuit de relatie tussen ik en de Ander, waarmee intersubjectiviteit en ethiek onlosmakelijk verbonden zijn. De relatie tussen ik en de Ander is immers een ethische relatie. Het is dan niet nodig een ethische theorie op de relatie met de ander te ‘plakken’; de relatie tussen ik en de Ander is fundamenteel aanwezig in de ethiek. Bovendien beargumenteert Levinas dat het onmogelijk is om een opvatting van intersubjectiviteit af te leiden, omdat de openbaring van het gelaat niet begrepen kan worden; het gelaat dient zich te openbaren. Een opvatting van intersubjectiviteit die a priori wordt afgeleid is dus altijd onderhevig aan kritiek van Levinas. Levinas’ opvatting van intersubjectiviteit laat dus niet alleen zien dat intersubjectiviteit een asymmetrische relatie is, maar tevens dat intersubjectiviteit niet a priori kan worden begrepen.

DEEL IV – FILOSOFISCHE REFLECTIE

§9 INTERSUBJECTIVITEIT?

Kunnen we echter nog wel spreken over intersubjectiviteit in de filosofie van Levinas? De primaire relatie tussen ik en de Ander is immers geen relatie van subject tot subject, maar van subject tot radicale andersheid, i.e. transcendentie (of eerder andersom). Het lijkt dan ook oneigenlijk om de opvatting van intersubjectiviteit als symmetrische relatie tegenover Levinas asymmetrische relatie tussen ik en de Ander te zetten, omdat de relatie tussen ik en de Ander überhaupt geen intersubjectiviteit meer lijkt te mogen heten. Waarom draagt mijn scriptie dan de titel “Emmanuel Levinas en Jean-Paul Sartre over intersubjectiviteit”?

De voorgaande vragen zijn mijns inziens terecht, maar voeren voornamelijk terug op een kwestie van terminologie en ik verwacht daarom dat deze kritische vragen weinig consequenties hebben voor mijn bevindingen. Ik wil in herinnering roepen dat het doel van deze scriptie is om alternatieven te vinden voor de gangbare opvatting van intersubjectiviteit als een symmetrische relatie, die doorgaans wordt geponeerd. Ik heb bevonden dat wanneer ik Levinas' analyse van het gelaat zie als een kritiek op de a priori stelling van de symmetrische relatie, ik een 'asymmetrisch alternatief' kan bieden voor de gangbare opvatting van intersubjectiviteit. Volgens Levinas' alternatieve opvatting van intersubjectiviteit is de relatie tussen ik en de Ander namelijk een asymmetrische relatie. In deze asymmetrische relatie ontspruit zowel een relatie van ongelijkheid als een relatie van gelijkheid.

Dat de term intersubjectiviteit niet lijkt te passen op Levinas bijzondere opvatting van de relatie tussen ik en de Ander neemt niet weg dat de relatie tussen ik en de concrete ander nog altijd een centrale rol heeft in Levinas' filosofie; ik kan alleen in relatie zijn met de Ander, wanneer ik in relatie ben met een concreet gelaat. De ontmoetingen met zorgvragers in verzorgingstehuizen, met hulpbehoevende familieleden en met bedelaars en zwervers op straat worden zeker niet ter zijde geschoven door Levinas. Het is nu eenmaal gebruikelijk om dergelijke relaties tussen ik en de ander te duiden als 'intersubjectieve relaties'.

Men zou kunnen zeggen dat intersubjectiviteit in deze scriptie uiteindelijk dan wel een uitgekledede term is. Inderdaad betekent intersubjectiviteit nu niets meer dan 'de (asymmetrische) relatie tussen ik en de Ander', waarbij de presuppositie van gelijkheid in de prepositie 'inter' geëlimineerd zou moeten worden en de term 'subjectiviteit' blijft schuren in de filosofie van Levinas. Ik zou om deze frictie te ontdoen er voor kunnen kiezen om een

nieuwe term te introduceren. Echter, ten eerste, is een nieuwe term niet nodig in Levinas eigen filosofie, waar ‘de relatie tussen ik en de Ander’ en ‘de relatie tussen ik en de derde’ volstaan, en, ten tweede, zou een nieuwe term het debat tussen bijvoorbeeld Levinas en Darwall niet overzichtelijker maken, tenzij consensus wordt bereikt over een dergelijke nieuwe terminologie.

Ten slotte wil ik benadrukken dat het mijns inziens tevens niet functioneel zou zijn om de term intersubjectiviteit uitsluitend te gebruiken voor *of* de relatie tussen ik en de Ander als asymmetrische relatie *of* de relatie tussen ik en de Ander als relatie van ongelijkheid *of* de relatie tussen ik en de derde als relatie van gelijkheid. ‘De vorm’ van intersubjectiviteit, i.e. het asymmetrische karakter, en ‘de inhoud’ van intersubjectiviteit, i.e. ongelijkheid en gelijkheid, zijn aspecten van dezelfde opvatting van intersubjectiviteit. Uiteraard is de relatie van ongelijkheid tussen ik en de Ander de *primaire* relatie en kan ik niet abstraheren naar de gelijke relatie, zonder dat de Ander zich aan mij heeft getoond. De derde komt echter mee met de Ander en staat dus niet los van de relatie met de Ander. Mijn gebruik van de term ‘intersubjectiviteit’ voor de asymmetrische relatie tussen ik en de Ander is dan ook vooral bedoeld om de helderheid in het debat tussen Levinas, Sartre, Darwall en andere theorieën te bewaren, hetgeen mij voldoende rechtvaardiging lijkt voor het gebruik van deze term.

§10 INTERSUBJECTIVITEIT EN ETHIEK

Ten slotte kan men zich afvragen welke consequenties mijn bevindingen aangaande intersubjectiviteit hebben voor de ethiek. Bijvoorbeeld, maakt het voor de ethiek nog enig verschil dat Levinas' filosofie gefundeerd is in de relatie tussen ik en de Ander, wanneer de relatie tussen ik en de derde ook direct een rol speelt in de relatie tussen ik en de Ander? Gaan we dan niet net zo gemakkelijk voorbij aan de relatie tussen ik en de ander? In deze scriptie hoop ik aan de hand van Levinas' filosofie in ieder geval aannemelijk te hebben gemaakt dat men in de ethiek niet zomaar voorbij kan gaan aan de relatie tussen ik en de ander. Ten eerste omdat ik in relatie moet staan tot een concreet gelaat om in relatie te staan tot het gelaat van de Ander. Ten tweede omdat de relatie tussen ik en de derde is gefundeerd in de relatie tussen ik en de Ander en dus niet los kan staan van deze relatie. Bovendien levert Levinas met de epifanie van het gelaat een fundamentele kritiek op de westerse filosofie, inclusief de (normatieve) ethiek. Het lijkt dus zo te zijn dat wanneer ik Levinas' analyse van het gelaat accepteer, ik dan ook mijn denken over ethiek *fundamenteel dien aan te passen*. Het is echter zeer de vraag of het mogelijk is om vanuit Levinas analyse van het gelaat een normatieve ethiek op te bouwen.

Levinas' filosofie zelf is namelijk een proto-ethiek, d.w.z. Levinas verdedigt dat de ethische relatie het fundament van de filosofie is, maar hij lijkt vervolgens geen normatieve ethiek op te bouwen. Dat het moeilijk is om te achterhalen of er vanuit Levinas' proto-ethiek een normatieve ethiek is op te bouwen, sluit echter niet uit dat hiertoe pogingen worden gedaan. Het blijkt echter doorgaans vruchtbaarder te zijn om elementen van Levinas' filosofie te gebruiken om een bijdrage te leveren aan onder meer debatten in de toegepaste ethiek, zoals gezondheidsethiek en klimaatethiek.⁸⁸ Sommige onderzoeken bouwen daadwerkelijk een dergelijke bijdrage op uit de fundamentele ethische relatie, anderen gaan sneller voorbij aan Levinas fundamentele kritiek op de filosofie.⁸⁹

Wel laat Michael D. Barber in "Autonomy, Reciprocity, and Responsibility: Darwall and Levinas on the Second Person" zien dat Levinas' analyse van het gelaat tot andere dimensies van intersubjectiviteit leidt dan bijvoorbeeld Darwalls filosofie. Daar waar Darwall de nadruk legt op *wederkerigheid* en *autonomie* in de intersubjectieve relatie, legt Levinas de

⁸⁸ J. Duyndam en M. Poorthuis wijden zelfs een heel hoofdstuk aan de toepassingen van Levinas' filosofie: J. Duyndam en M. Poorthuis, "De actualiteit van Levinas: toepassingen van zijn filosofie", in *Levinas*, in de reeks *Kopstukken in de filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2005), pag. 131-158.

⁸⁹ P. Nortvedt bouwt in "Levinas, Justice and Health Care" vanuit Levinas fundamentele relatie met de Ander belangrijke inzichten op voor onder andere de gezondheidszorg.

nadruk op *verantwoordelijkheid*. Het begrip *verantwoordelijkheid*, zoals Levinas dat begrijpt, is niet toegankelijk, d.w.z. noch voor onderzoek noch voor kritiek, wanneer het fundamentele karakter van de relatie tussen ik en de Ander niet erkent wordt. Aan de andere kant is het wel mogelijk om vanuit Levinas' filosofie begrippen als *wederkerigheid* en *autonomie* expliciet af te wijzen als *kernbegrippen* van de ethiek, omdat ten eerste de relatie tussen ik en de Ander asymmetrisch is en ten tweede deze relatie zowel vrijheidbeperkend (gebod) is als vrijheidverschaffend (uitnodiging tot verantwoordelijkheid). Bovendien lijkt het mogelijk dat een begrip als *wederkerigheid* besproken kan worden op het vlak van gelijkheid, i.e. de relatie tussen ik en de derde.

Bovendien heb ik in de vorige paragraaf geconstateerd dat de kracht van Levinas' opvatting van intersubjectiviteit onder andere gelegen is in de manier waarop Levinas tot deze opvatting van intersubjectiviteit komt. De openbaring van het gelaat is namelijk een uniek uitgangspunt om de relatie tussen ik en de ander te bespreken. Barber ondersteunde deze analyse, zij het in andere (minder toepasselijke) termen zoals 'fenomenologische methode'. Echter, Darwall heeft toch zeker ook wel nagedacht over zijn methode? Het is toch niet voor niets dat Darwall slechts een keer verwijst naar Levinas?⁹⁰

Uit Barbers opmerkingen in zijn artikel over de methoden van Levinas en Darwall is af te leiden dat Darwall in zijn keuze voor de 'top-down methode' wordt geleid door een ideaal over wetenschap. Ten eerste zou de kantiaanse methode van deductie die Darwall hanteert een *wetenschappelijke* methode zijn en ten tweede steunt de identificatiesleutel om de ander als autonoom persoon te accepteren op *reactieve attitudes*, een begrip dat verkregen zou zijn uit *wetenschappelijk onderzoek*. Waarom zou Levinas' methode niet wetenschappelijk zijn en Darwalls methode wel?

Het is niet voor niets dat Levinas' filosofie, en andere 'continentale filosofieën', minder aandacht krijgen in het cursusprogramma van bijvoorbeeld de Universiteit Utrecht. Het debat over wat nu precies Analytische filosofie is en wat nu precies Continentale filosofie is, is te veelomvattend om hier te bespreken. In alle voorzichtigheid zou ik kunnen stellen dat Darwalls 'wetenschappelijk ideaal' dichter gelegen is bij de *analytische/verklarende* wetenschappen en Levinas' filosofie vaak vanuit dat ideaal gezien wordt als een *begrijpende* en soms zelfs *mystieke* filosofie. Levinas' filosofie leest inderdaad soms als proza en Levinas verwijst regelmatig naar teksten uit de Bijbel en Talmoed en ook niet-religieuze geschriften zoals *De Odyssee* van Homeros. Echter, Levinas levert een fundamentele kritiek op de

⁹⁰ Michael D. Barber, "Autonomy, Reciprocity, and Responsibility: Darwall and Levinas on the Second Person", in *International Journal of Philosophical Studies*, December 2008, vol. 16 issue 5, pag. 629.

filosofie vanuit een grondige analyse van die filosofie. Bovendien is zijn filosofie niet alleen niet eenvoudig te begrijpen omdat er 'obscure passages' in voorkomen, maar juist ook door het theoretische karakter van zijn filosofie.

Ik beschouw Levinas' filosofie zelf als een waardevolle filosofie, zeker vanwege zijn analyse van het gelaat, die een unieke 'methode' plaatst tegenover de fenomenologie en de 'analytische filosofie'. Bovendien vormt Levinas' analyse van het gelaat een bijzondere uitdaging voor de ethiek, zelfs wanneer men (bijvoorbeeld vanuit hetzelfde 'wetenschapsideaal' als Darwall) niet bereid is om Levinas' filosofie op volle waarde te schatten en daarmee mijn tweede hoofdhypothese alsnog afwijst. Mijn eerste hoofdhypothese blijft dan namelijk druk uitoefenen op bijvoorbeeld Darwalls *second-person standpoint*. Pogingen zoals die van Darwall om meer recht te doen aan de relatie tussen ik en de ander blijven onderhevig aan Levinas' kritiek dat de opvatting van intersubjectiviteit als een symmetrische relatie niet a priori gesteld kan worden.

CONCLUSIE

De eerste hoofdhypothese van deze scriptie was dat de opvatting van intersubjectiviteit als een symmetrische relatie doorgaans *geponeerd* wordt en niet *gefundeerd* wordt. Ik heb deze deelhypothese beproeft aan de hand van Darwalls filosofie van de *second-person standpoint*, omdat Darwall in eerste instantie niet voorbij lijkt te gaan aan de relatie tussen ik en de ander. Na het bespreken van het artikel “Autonomy, Reciprocity, and Responsibility: Darwall and Levinas on the Second Person” van Michael D. Barber kon ik concluderen dat er goede argumenten zijn om te stellen dat Darwall de opvatting van intersubjectiviteit als *symmetrische* relatie *a priori afleidt* en dat hij met de *reactieve attitudes* een ervaring van de ander beschrijft. Het denken over de ander en het ervaren van de ander vinden plaats binnen het Zelfde, aldus Levinas, en Darwalls filosofie komt dus niet tot werkelijke transcendentie.

De tweede hoofdhypothese van deze scriptie was dat aan de hand van Emmanuel Levinas’ filosofie de *a priori stelling van gelijkheid* kan worden betwijfeld en dat de relatie van gelijkheid slechts *gefundeerd* kan worden in de *asymmetrische* relatie tussen ik en de ander; die dus *fundamenteel voorafgaat* aan, in Levinas’ termen, *de sociale relatie met de derde*. Om deze tweede hoofdhypothese zorgvuldig te kunnen toetsen, heb ik eerst drie deelhypothesen moeten toetsen.

De eerste deelhypothese was dat Levinas in zijn analyse van het gelaat de relatie tussen ik en de Ander *fundeert* als een relatie van ongelijkheid. Deze hypothese heb ik aannemelijk kunnen maken, mits ik met deze hypothese wil zeggen dat Levinas het fundamentele karakter van de relatie tussen ik en de Ander *toont in zijn analyse van het gelaat*. Tonen betekent dan dat Levinas een methode hanteert waarbij eerst het Zelfde wordt onderzocht ‘om de openbaring van het gelaat mogelijk te maken’ en waarbij vervolgens de openbaring van het gelaat alleen mogelijk blijkt te zijn in de relatie tussen ik en de Ander.

De tweede deelhypothese was dat Sartres analyse van de blik inzicht geeft in een andere dimensie van intersubjectiviteit dan Levinas’ analyse van het gelaat. Sartres analyse van de blik vindt plaats op het vlak van de ontologie. In de blik van de ander, i.e. de relatie tussen mijn bewustzijn en het bewustzijn van een ander, wordt ik geobjectiveerd. Deze objectificatie wordt merkbaar in de schaamte. De objectificatie opent inderdaad een ander vlak van intersubjectiviteit, namelijk als symmetrische relatie van conflict op het vlak van de ontologie, die gefundeerd is in de blik.

De derde deelhypothese was dat Sartres analyse van de blik en Levinas’ analyse van

het gelaat verenigbaar zijn. Ik heb geconcludeerd dat Sartres analyse van de blik en Levinas' analyse van het gelaat uitsluitend verenigbaar lijken te zijn, wanneer we Sartres analyse van de blik inpassen in Levinas' filosofie. Het naast elkaar bestaan van de analyses lijkt namelijk niet mogelijk, omdat Levinas stelt dat de ethiek fundamenteel voorafgaat aan de ontologie, waardoor Sartres ontologische analyse niet *naast* Levinas ethische relatie kan bestaan. Dat het mogelijk is om Sartres analyse van de blik in te passen in Levinas' filosofie is echter zeer onwaarschijnlijk. Bovendien is de status van een toepassing van de analyse van de blik en van de analyse van het gelaat zeer onzeker.

Concluderend kan ik stellen dat aan de hand van Emmanuel Levinas' filosofie de a priori stelling van gelijkheid kan worden betwijfeld, omdat een dergelijke stelling plaatsvindt binnen het Zelfde. De asymmetrische relatie tussen ik en de Ander is het fundament van de filosofie en kan dus *niet gededuceerd* worden uit eerdere stellingen; de filosofie wordt juist opgebouwd *vanuit* de relatie tussen ik en de Ander. Ook een gelijkstelling tussen ik en de anderen (de derde), als bijvoorbeeld 'mensen', is alleen mogelijk *vanuit* de ongelijke relatie tussen ik en ander.

Vervolgens heb ik naar aanleiding van mijn onderzoek naar Levinas' analyse van het gelaat en Sartres analyse van de blik, een alternatief geformuleerd voor de gangbare opvatting van intersubjectiviteit. Intersubjectiviteit is dan een asymmetrische relatie tussen ik en de Ander. In deze relatie ontspruit zowel een ongelijke relatie tussen ik en de Ander als een gelijke relatie tussen ik en de derde. Ik heb tevens benadrukt dat de manier waarop Levinas tot deze opvatting van intersubjectiviteit komt, d.w.z. dat de openbaring van het gelaat de dimensie van intersubjectiviteit opent, van groot belang is.

In de filosofische reflectie op het gevonden alternatief voor de gangbare opvatting van intersubjectiviteit, heb ik de kritische vraag besproken of de asymmetrische relatie tussen ik en de Ander nog wel een intersubjectieve relatie kan worden genoemd. De prepositie 'inter' veronderstelt immers een presuppositie van gelijkheid. Ik moest dan ook concluderen dat intersubjectiviteit een ongelukkige term kan zijn. Het is beter om over de asymmetrische relatie tussen ik en de Ander te spreken. Ik kies er echter voor om over intersubjectiviteit te blijven spreken om helderheid in het debat tussen bijvoorbeeld Levinas en Darwall te bewaren. Alternatieve termen voor de intersubjectiviteit zijn ongetwijfeld mogelijk, maar een debat over terminologie is doorgaans weinig interessant en zelden werkelijk verhelderend.

Ten slotte heb ik de consequenties van een alternatief voor de opvatting van intersubjectiviteit voor de ethiek besproken. Het is niet ongebruikelijk om elementen uit Levinas' filosofie te gebruiken als bijdrage in ethische debatten. Het is vooral opmerkelijk dat

Levinas' filosofie veel wordt aangehaald in debatten in de toegepaste ethiek over bijvoorbeeld zorgethiek en milieuethiek. Levinas levert zelf een fundamentele kritiek op de westerse filosofie. Wanneer ik dan accepteer dat de asymmetrische relatie tussen ik en de Ander het ethische fundament is van de filosofie, dan dien ik mijn denken over ethiek *fundamenteel aan te passen*.

In deze scriptie heb ik willen tonen dat men in de ethiek doorgaans geneigd is om voorbij te gaan aan de relatie tussen ik en de ander. Aan de hand van Levinas' analyse van het gelaat heb ik beargumenteerd dat men niet voorbij kan gaan aan de relatie tussen ik en de ander. Bovendien heb ik aan de hand van Levinas' analyse van het gelaat beargumenteerd dat een a priori opvatting van intersubjectiviteit beperkt blijft binnen het Zelfde. Om werkelijk tot de Ander te komen, dien ik 'open te staan' voor de epifanie van het gelaat. Uitsluitend in de asymmetrische relatie tussen ik en de Ander kan de Ander mij oproepen tot verantwoordelijkheid en dus slechts in de relatie tussen ik en de Ander is er sprake van werkelijke intersubjectiviteit.

LITERATUURLIJST

Barber, Michael D. "Autonomy, Reciprocity, and Responsibility: Darwall and Levinas on the Second Person". In: *International Journal of Philosophical Studies*. December 2008, Vol. 16 Issue 5, p629-644.

Darwall, Stephen. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Driver, Julia. "The History of Utilitarianism". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition). Ed. Edward N. Zalta. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>.

Duyndam, Joachim en Marcel Poorthuis. *Levinas*. In de reeks *Kopstukken in de filosofie*. Rotterdam: Lemniscaat, 2005.

Flynn, Thomas R. "Sartre". In: *A Companion to Continental Philosophy*. Edited by Simon Critchley en William R. Schroeder. Pag. 256-268. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Heikens, Martine. "De blik van de ander volgens Sartre, Levinas en Benjamin". In: *Filosofie.be*. Geraadpleegd 30 juni 2013. URL = <http://filosofie.be/blog/frans-existentialisme-en-de-status-van/3201/de-blik-van-de-ander-volgens-sartrelevinas-en-benjamin/>

Husserl, Edmund. "Fifth Meditation, Uncovering of the Sphere of Transcendental Being as Monadological Inter-subjectivity". In: *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, unknown. Pag. 89-148.

Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben und erläutert von J. H. von Kirchmann. Berlin: L. Heimann, 1870.

Levinas, Emmanuel. *Totaliteit en oneindigheid. Essay over de exterioriteit*. Vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers. Geannoteerd door Theo de Boer. Nawoord door Chris Bremmers. Amsterdam: Boom, 2012.

— — —. *Over de ontsnapping*. Voorafgegaan door *Enkele beschouwingen over het Hitlerisme*. Ingeleid door Ruud Welten, vertaald door Rico Sneller en Ruud Welten. Kampen: Uitgeverij Ten Haven, 2005.

— — —. “Philosophy and the Idea of Infinity”. In: *The Continental Ethics Reader*. Edited by Matthew Calarco and Peter Atterton. Pag. 43-51. New York: Routledge, 2003.

— — —. “Substitution”. In: *The Continental Ethics Reader*. Edited by Matthew Calarco and Peter Atterton. Pag. 178-191. New York: Routledge, 2003.

Sartre, Jean-Paul. *Het zijn en het niet. Proeve van een fenomenologische ontologie*. Vertaald en van een voorwoord voorzien door Frans de Haan. Rotterdam: Lemniscaat, 2007.

— — —. *The Transcendence of the Ego, An Existentialist Theory of Consciousness*. Trans. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick. New York: Hill and Wang, 1991.

— — —. *Walging*. Vertaald door Marianne Kaas. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers, 1976.

— — —. *De woorden. Memoires van een mislukt wonderkind*. Vertaald door Pierre H. Dubois en Jakob Mordegaai. Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2005.

Suhr, Martin. *Sartre*. In de reeks *Kopstukken in de filosofie*. Vertaald door Bab Westerveld. Rotterdam: Lemniscaat, 2005.

Vries, Hent de. “Levinas”. In: *A Companion to Continental Philosophy*. Eds. Simon Critchley and William R. Schroeder. Translated by Dana Hollander. Pag. 245-255. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.