

Subjektet i etikken til Lévinas

Odd Magnus Nilsen



Hovedfagsoppgave i filosofi

UNIVERSITETET I OSLO

våren 2007

Sammendrag

Oppgaven stiller spørsmål om subjektet i Lévinas' etiske filosofi. Den filosofiske utlegningen inneholder et subjekt som konstitueres i møtet med den andre. Det er også en diskusjon om annerledesheten som sådan. Lévinas uttrykker det som ikke er væren, og som ikke er negasjonen av væren, med *il y a*, inspirert av Heideggers *es gibt*. Konstitusjonen av jeg'et blir diskutert i sammenheng og sammenligning med Heidegger, Platon og Buber.

Hvis etikken som avdekkes eller bevitnes skal formidles av filosofen til andre mennesker, har vi også å gjøre med moralske subjekter.

I oppgaven søker vi svar på hva slags subjekt som er involvert i Lévinas' filosofiske tenkning, og hva slags subjekt den er ment for som publiserte verker.

Disse spørsmålene tillater oss å stille spørsmål ved to forekomster i Lévinas' tenkning. Det dreier seg om en essensialistisk forståelse av kjønn og en eksotisering av det fremmedartede.

Til slutt stilles spørsmål om hvorvidt Lévinas' etikk er uavhengig av religion og politikk.

Takk

Etter arbeidet ønsker jeg å takke min veileder Arne Johan Vetlesen og Øystein Skar ved instituttet, foreldrene mine og min hustru Ingrid Wergeland. Hvis jeg kan tilegne arbeidet, blir det til min sønn Leonard og ankommende sønn Georg.

INNHold

	side
1. Innledning	4
a. Forledende moralitet	4
b. Problemstilling: subjektet i Lévinas' etikk	4
c. To slags subjekter	7
d. Subjektets omgivelser – <i>il y a</i>	8
e. Ordet og utsagnet som subjektets første ytring	8
f. Politiske elementer i etisk teori	9
2. Epistemologisk og kronologisk rekkeflge	11
3. En moral til formidling	12
4. Å si og å ha sagt – treffpunkter mellom Lévinas og Platon	16
5. Å leve med andre – samfunnsteoretiske perspektiver på Lévinas	21
6. Det 'greske' og det 'hebraiske'	26
7. Det anonyme <i>il y a</i> – <i>the 'there is'</i>	31
8. Kjønnsperspektiv på Lévinas	34
9. Subjektet i <i>il y a</i>	36
10. Ansvar grunnet i avgrunn	40
11. Tiltalen som konstituering av subjektet – Buber og Lévinas	44
12. Den talmudiske Lévinas	52
13. Lys og mørke – forståelse hos Platon, Heidegger og Lévinas	54
14. Sporet, den tredje, <i>illeity</i>	58
15. Konklusjoner	63
Litteratur	65

1. Innledning

a. Forledende moralitet

Emmanuel Lévinas (1906-1995) åpner det ene av sine hovedverk, ”Totality and infinity” (”Totalité et infini”) med å stille spørsmålet om vi ikke blir *ført bak lyset av moraliteten* (Lévinas 1995, s. 21). I et tidligere essay om jødedommens lange samliv med katolsk og protestantisk kristendom, bruker Lévinas ”Boring morality” som undertittel (Lévinas 1990, s. 3). Vi skal merke oss denne innledende skepsisen til moral fra en filosof som hovedsakelig er kjent for sitt bidrag til etisk tenkning. Tankene går umiddelbart til Nietzsches avsløring av moral som et middel til å forlede, men også til Platons insistering på at det er en fordel for den enkelte å handle i pakt med det gode.

b. Problemstilling: subjektet i Lévinas’ etikk

Et første møte med Lévinas’ filosofi er ofte en presentasjon av sentrale metaforer hos tenkeren. Møtet med den andre og det forpliktende ansiktet er sentrale bilder i Lévinas’ filosofi. Den andre er helt annerledes, så annerledes at han eller hun ikke kan innlemmes i mitt ontologiske system, der jeg innlemmer erfaringene som deler av min egen verden.

De sterke bildene har en appell til mennesker som ønsker å gjøre godt for andre, og virker som argumenter for å ta andre mennesker på alvor, selv om de skiller seg fra en selv på avgjørende punkter, for eksempel i form av kulturelle forskjeller, religiøse forskjeller, politiske forskjeller, forskjeller i økonomisk bakgrunn. Lévinas bruker eksempler som *gisselet*, *flyktingen* og *enken*. De etiske illustrasjonene angår de situasjonene der en etisk handling er aller mest nødvendig.

En nærmere lesning av tekstene, viser andre aspekter ved utlegningene. Gisselet er ikke alltid den som er i nød. Gisselet er også ’hovedpersonen’ i urteateret mellom meg og den andre. Det er jeg som blir tatt som gissel av den andre, fordi jeg har en etisk forpliktelse overfor ham. Det ser ut til at subjektet defineres ved den andre – da er det vel heller ikke bare en enveis barmhjertighet, og kanskje ikke bare snakk om donasjoner til gode formål fra den

som har mulighet til det til den som trenger det. Er det i virkeligheten den andre som er den givende part?

Det er et uendelig ansvar, hevder filosofien til Lévinas, som er gitt meg overfor den andre. Eksemplene er om mennesker i nød – men erfaringen å stå overfor den andre gir tilsynelatende alltid et ansvar for ham eller henne. Eksemplene ser da ut til å være spissformuleringer. Den andre er alltid naken og sårbar. Jeg kan ikke, etisk sett, øve vold mot ham. Rent faktisk ser vi selvfølgelig at i verden skjer det voldsepisoder ofte. Det er et skille mellom hva som faktisk er tilfellet, og hva som bør være tilfellet. Problemet med å slutte fra er til bør er kjent i filosofien, men det er også få innsigelser mot å trekke slutninger mellom børsetninger så lenge premissene står fast. Hva om vi kan finne en etisk erfaring, en slags etikkens første beveger, som kan gi oss det grunnleggende premisset og la oss utlede et helt moralsk system? Selv om Lévinas vender tilbake til Descartes fra Heidegger for å ivareta noen subjektive erfaringer, legger han ikke opp til en aksiomatisk verditeori. Den grunnleggende, etiske erfaringen bidrar ikke til å lage endegyldige leveregler, men arter seg mange steder i tekstene i stedet som *passivitet*.

Som nevnt ovenfor, er det en etikk som frister for den som ønsker å påta seg et ansvar. De åpnende bildene til Lévinas er potente og inspirerer. Et spørsmål er om de kan overbevise, om de kan vise et grunnleggende ansvar som, om det ikke finnes, likevel kan erfares og lede til etisk handling. Filosofien kan også ha en forberedende funksjon, den kan plante idéer som gjør det mer sannsynlig at man vil handle riktig når en situasjon oppstår.

Spørsmålet til en slik filosofi, som krever så mye, et så altutslettende ansvar fra leseren, er hvorfor leseren skal påta seg dette ansvaret. Et mulig svar kan være at det slett ikke er leseren som skal påta seg ansvaret. Vi har å gjøre med en filosofisk utlegning, en sannhetssøken, en tekst i den gamle, greske tradisjonen som skiller seg fra sofisme og opportunistisk retorikk i at den søker sannheten for sannheten selv. Det spiller ingen rolle om det er av det gode å finne ut sannheten. Premisset for arbeidet er å søke sannheten. Platon viser en Sokrates som, selv om han ”ingenting vet”, gjør seg harde anstrengelser for å vise sammenfallet mellom det gode, det sanne og det skjønne. Hvis man har overbevisningen om at det sanne er det gode i utgangspunktet, er det filosofiske arbeidet en arkeologi for å finne de dype, etiske erfaringene som er bestemmende for hvordan vi skal handle. Det er altså en sannhetssøken leseren er med på, det er ikke en handlingsinstruks.

Spørsmålet er likevel ikke fullstendig besvart. Om det er leseren eller ei, er det et subjekt for møtet med den andre. Kan subjektet overføres fra forfatter til leser, fra filosof til elev? Verkene forutsetter dette, ser det ut til. Det vises til en etisk erfaring som ikke kan

registreres og katalogiseres ontologisk, som rokker grunnen for virkeligheten og krever handling mens den tvinger frem passivitet. Hvis det er en så unik erfaring at man ikke kan forestille seg at det er et gjensidig ansvar, at den andre må svare på en likedan utfordring, hvordan kan filosofen forestille seg at det skal finnes en elev der ute som gjør den samme erfaringen?

Jeg tror det er en naturlig trang hos de fleste mennesker å forestille seg en viss form for gjensidighet i et moralsk system. Lévinas henviser til en politisk filosofi som kan utarbeides, men som han selv ikke har laget, og svarene på spørsmål om moralske spilleregler må kanskje søkes der. Den etiske filosofien jobber filosofisk, ikke for å lage praktiske verktøy for borgere å anvende til å skape seg et godt, moralsk liv i harmoni med andre mennesker, men for å finne sannheten om *hva som er etisk*. Verbet *er* i denne setningen er noe misvisende, med alle sine ontologiske konnotasjoner samt den egenskapstilskrivende funksjonen. Det er en av de begrensninger i språket Lévinas må forholde seg til når han forsøker å omtale noe annet enn væren, som ikke er intet. Det er også en kjent arbeidsmetode fra den filosofiske disiplinen fenomenologi – å la fenomenet vise seg og komme til uttrykk som seg selv.

Mange av problemstillingene som dukker opp i et møte med Lévinas' filosofi hviler på oppfatningen av subjektet. Det er ikke sikkert det er snakk om en definisjon av subjektet. Hvis vi forsøker å få øye på noe vi ikke vet hva er, en utfordring Sokrates fikk av Menon (Platon 80d), kan vi ikke definere det på forhånd. Vi ser ikke etter et eksemplar, noe sånt som en sokk med et bestemt mønster, vi ser etter en størrelse som må til for å forstå hvordan erfaringen med den andre gjøres, for å forstå hvem eller hva som erfarer. Det er for så vidt en form for definisjon at vi ser etter et *hvem*, etter den som gjør erfaringene, men vi vet ennå ikke hva subjektet er. Det er en størrelse som blir definert forskjellig i forskjellige filosofiske utlegninger. Et spørsmål er om det er definisjonen av subjektet som bestemmer resultatene av filosofiske undersøkelser, eller om de filosofiske undersøkelsene avslører subjektet. Hvis subjektet er en fysisk størrelse, kan vi ha å gjøre med et avgrensningsspørsmål. Når blir maten til meg, og når slutter jeg å være meg, selv om kroppen er igjen?

Subjektet får en unik posisjon i filosofi som utforsker annerledeshet, sånn som store deler av Lévinas' forfatterskap – de delene av forfatterskapet vi skal ta for oss i denne oppgaven.

c. To slags subjekter

Spørsmålet om hvem etikken gjelder for, krever et svar om subjektet. Men et subjekt opptrer i mange sammenhenger. Vi har subjektet i teksten, den filosofiske størrelsen som opptrer i tekstene. Vi har den etikken er ment for – vi kan ikke vente oss at alle borgere skal lese moralfilosofi, men vi kan håpe at etisk filosofi skal øve en påvirkning på samfunnet, gjennom aldri så mange ledd den må formidles gjennom før den når alle. Det er i utgangspunktet vanskelig å forestille seg at Lévinas har ønsket et budskap spredt til alle mennesker i verden, om at alle har et uendelig ansvar for den andre, der de ikke kan kreve noe tilbake. Det ville gi oss en verden av overdreven høflighet, et absurd utopia av tjenester for hverandre. En pekepinn om at han ikke ønsker seg dette, har vi i beskrivelsene av assymetrien i forholdet med den andre, i forskjellen i høyde mellom meg og den andre, og i insisteringen på at forholdet ikke er resiprokt. At Lévinas ønsker seg noen lesere, må man jo nesten forutsette i og med at bøkene er gitt ut – er det de mest filosofisk interesserte som skal ta vare på de andre i verden, eller er det en kultur som har ansvaret for en eller mange andre kulturer?

Igjen kan vi minne oss selv på at den filosofiske undersøkelsen ikke gjør annet enn å søke sannheten. Likevel, et sant subjekt må vel angå alle?

Spørsmålet om subjektet i denne oppgaven blir derfor både et spørsmål om størrelsen som opptrer i tekstene, og et spørsmål om hvem det er som skal påta seg ansvar i vår egen verden. Hvem er stilt ovenfor den andre? Står vesten overfor den andre i form av fattigere land, i form av orienten, i form av jødene (som i Lévinas' kommentarer om 'det greske' og 'det hebraiske') – eller kan man stille opp to fremmede kulturer mot hverandre?

Det er også nødvendig å spørre om det ligger et tap av respekt i å bli definert som den andre. Det er ganske klart fra en lesning av Lévinas' tekster at han ønsker å tilskrive den andre alt som er nobelt og respektabelt. Sønnen Michael nevner en episode hvor Lévinas kaller det å være flyktning for "the ultimate form of nobility" (Halkin, s. 1). Det kreves en del refleksjon for å komme til det nivået av selvrespekt. Mange vil oppleve det som eksotiserende å bli karakterisert som den andre i kraft av en kulturell tilhørighet, en felles opplevelse av forfølgelse eller for eksempel seksuell legning. Det er rosverdig å innrømme mennesket respekt også når det befinner seg i den mest utsatte og sårbare situasjon. En folkelig versjon av et sånt tankesett kan imidlertid bli mer stigmatiserende enn frigjørende. Derfor skal vi se nærmere på Lévinas' tendenser til et essensialistisk syn på kjønn og på den kulturelle forståelsen av folkeslag – særlig spørsmålet om palestineren overfor israelitten i lys av Lévinas' dikotomi om 'det greske' og 'det hebraiske'. Vi ønsker da å belyse hvorvidt

subjektet i denne filosofien er av en kulturell tilhørighet eller kan kategoriseres etter kjønn. Noen av disse spørsmålene vil også angå den andre. Det er ikke to like størrelser – det er fundamentet for fundamentaletikken, men det er i det minste to levende vesener. Både subjektet kan være en kvinne eller araber, og den andre kan være det – og de kan ha samme egenskap begge to.

d. Subjektets omgivelser – *il y a*

Jeg skal i oppgaven berøre temaer som hva som er gitt. Vi snakker om 'gitte omstendigheter', om svar som 'gir seg selv' og Heidegger snakker om omgivelsene som noe gitt i uttrykket *es gibt*. Lévinas har en annen variant av uttrykket og legger ikke nøyaktig samme innhold i det, og jeg omtaler det derfor med den franske betegnelsen *il y a* og den engelske *the 'there is'*, som begge unngår å bruke verbet *å gi*.

Avgrensningen av subjektet skjer på to tidspunkter hos Lévinas. For det første, er subjektet i en tilstand der det nyter verden, er fritt for ansvar, og har tingene i verden først og fremst som ressurser det kan suge til seg næring fra. For det andre, skapes subjektet først i møte med den andre. Idet jeg står ansikt til ansikt med den andre, stillet overfor den etiske annerledesheten i stedet for den ontologiske døden, befinner jeg meg som subjektet. Det paradoksale i dette at det er et jeg som møter en annen entitet, og at dette jeg'et først bestemmes idet møtet skjer, beskrives gjennom *il y a*. I *il y a* befinner man seg ikke i væren, men heller ikke i intet, i negasjonen av væren. Det er ikke stille, det er en summing og en mumling i omgivelsene. Lévinas gir ikke noen tilsvarende billedlige eksempler. Tilstanden sammenlignes med søvngjengeri. Øynene er lukket.

e. Ordet og utsagnet som subjektets første ytring

Subjektet ankommer verden med et 'her er jeg', og det tiltaler den andre med 'etter Dem'.

En med Lévinas beslektet tenker, Martin Buber, får plass i oppgaven gjennom kommentarer Lévinas har hatt til hans verk, særlig "Jeg og du". Sammenligningen og diskusjonen med Buber er en kilde til belysning av gjensidighet eller mangel på gjensidighet i

forholdet til den andre. Bubers direkte hengivenhet til verden arter seg annerledes enn Lévinas' ærbødige 'etter Dem'.

Tiltalen er konstituerende for subjektet hos Buber, og dialogen er sentral også hos Platon. Annerledesheten sammenlignes med det gode hos Platon. Lévinas har også felles med Platon at det finnes erfaringer, i hvert fall hendelser som kan bevitnes, som det ikke kan skrives om en gang for alle. Platon har ivaretatt dette ved å dokumentere Sokrates' utspørring av mennesker i Athen som foregir å besitte endegyldige kunnskaper. Lévinas oppretter et skille mellom den levende overlevering i sigen og det sagte – det som allerede er sagt og fiksert i fortiden. Det kan være sannhet i et muntlig utsagn, som ikke er sant lenger når det allerede er sagt. Det er ikke alltid samsvar mellom meningen i en ytring og det faktiske ordene som står igjen for ettertiden. Diskusjonen har sammenheng med umuligheten av å gripe den andre og hensette ham eller henne i det ontologiske systemet som springer ut av subjektet.

f. Politiske elementer i etisk teori

Ikke alle ontologiske systemer har et subjekt definert som en klart adskilt enhet. Lévinas kontrasterer sin tenkning til store systemtenkere som Hegel og Heidegger. I min oppgave vier jeg plass til Lévinas' bruk av begreper som stammer fra Heidegger, som er inspirert av Heidegger og som opponerer mot Heidegger.

Skuffelsen over Heideggers handlinger under andre verdenskrig vender ofte tilbake i intervjuer med Lévinas, og også i filosofiske avhandlinger. I det alt vesentligste skal jeg holde kontingente, biografiske tilfeller utenfor denne gjennomgangen. Selv om livshistorien har påvirket Lévinas, er han en skolert filosof som evner å holde seg til saken. Han gjør henvisninger til antisemittisme selv, og henviser til jødisk tenkning. I slike tilfeller tillater jeg meg noen kommentarer.

Spørsmålet om et kulturelt jeg, krever også noen innfallsvinkler som handler om forfatterens egen posisjon som troende jøde, som medlem av et forfulgt folk, og som sympatisør med en nasjon som blir beskyldt for å ha gjort seg skyldig i forfølgelse. Det er relevant å betrakte Lévinas' tenkning i lys av hans jødiske tilhørighet, men ikke å pålegge ham spesielle oppgaver på grunn av det. Han har heller ikke videre fullmakter på grunn av sin tilhørighet til et forfulgt folk, og jeg skal demonstrere at han heller ikke har sansen for slike forestillinger. Synet hans på folkeslag som i Vesten har blitt betraktet som eksotiske, er imidlertid bemerkelsesverdig i noen uttalelser og skriftlige påstander – disse blir diskutert i

min oppgave. De reiser spørsmålet på nytt om det skjer en form for eksotisering av det fremmedartede. Om dette er en følge av Lévinas' originale filosofi, eller om han her henfaller til en Vestlig ontologi som ikke berører de etiske erkjennelsene, kan bli avgjørende for hvilken status hans arbeid skal få i etisk teori.

2. Epistemologisk og kronologisk rekkefølge

Etikk og ontologi har to forskjellige rekkefølger videre i Lévinas' tenkning gjennom "Totality and infinity" og hans andre hovedverk, "Otherwise than being, or, Beyond essence" ("Autrement qu'être"). På den ene side, beskrives den uendelig behagelige tilstand før det moralske krav melder seg. Tilstanden beskrives som hjemlig og kvinnelig, og illustreres med en vending fra Pascal: "'That is my place in the sun.' That is how the usurpation of the whole world began." (Lévinas 1998, s. vii) – og forstyrres grunnleggende i det et annet menneske bryter inn med en bønn om hjelp som må få prioritet foran alt annet. På den andre side, kommer Lévinas gang på gang tilbake både til spørsmålet om etikkens forrang som disiplin innen filosofien, men også til at hendelsen når man står stillet overfor et annet ansikt viser til noe som er *før væren*, eller *hinsides væren* som det heter i den ene tittelen. Etikken var der allerede da jeg befant meg i den herlige, før-etiske tilstanden, paradoksalt nok.

I avsnittet ovenfor har jeg vekslet mellom bruk av det upersonlige pronomen *man* og det personlige subjektet *jeg* i fremstillingen om Lévinas' etikk. Det er en vanske som melder seg i omgang med Lévinas' filosofi. Lévinas selv bruker et akademisk vi i eksposisjonen (i hvert fall i oversettelsene jeg har lest), men i beskrivelser av møtet mellom det etiske subjektet og den andre, benytter han i hvert fall noen steder (f. eks. Lévinas 1998, s. 88) det personlige pronomen. Problemstillingen gjenspeiler en grunnleggende vanske ved å fremstille etikken som førontologisk i opposisjon til Martin Heideggers filosofi i "Sein und Zeit". I "Sein und Zeit" kommer vi aldri så langt som å bruke *jeg* om Dasein, uttrykket *Dasein* erstattes heller ikke med *menneske* i det ufullendte verket, selv om det av mange blir oppfattet som en beskrivelse av menneskets grunnvilkår – eller i hvert fall at det er sånn man kan benytte det verket i den uferdige versjonen som foreligger (Fløistad, s. 28-31). Mennesket kan godt være mer eller mindre enn det som rommes av Dasein.

3. En moral til formidling?

Den grunnleggende vansken består i at det vanskelig kan formidles eller overføres til generelle termer når det handler om en erfaring som er så unik som møtet med den andre. Hadde entitetene vært likestilte i møtet hadde vi ikke hatt dette problemet – men på den andre side ville Lévinas' tenkning ikke hatt den samme originalitet og spenst. Forholdet mellom jeg og den andre er asymmetrisk – jeg'et stilles i akkusativ for handlingen. Det er ingen resiprok relasjon der de gode handlingene mine skal gjengjeldes. Jeg kan ikke vente meg noen gjengjeldelse – særlig ikke fra den mest desperat trengende person som tegner møtet med den andre i sin mest spissede versjon – jeg har ikke lov til å vente eller håpe på noe som helst tilbake for å fylle min etiske forpliktelse overfor den andre. Vi har ikke et fugleperspektiv der vi ser to mennesker treffe hverandre, den ene med et behov og den andre med en forpliktelse om å hjelpe. Historien fortelles innenfra den ene av dem, og kan bare ses fra det perspektivet. Hvis jeg ikke "er" den ene av dem, kan jeg ikke bedømme det slik at den ene har uendelig ansvar for den andre. Jeg bruker hermetegn om ordet *er*, all den tid vi skal prøve å ta vare på skillet mellom ontologi og etikk, og burde kanskje bruke ordet *jeg* i hermetegn også.

Språket kommer til kort for å romme begrepene som er i spill. Hvis man forsøker å snakke om noe forut for væren, mangler vi et verb å sette i stedet for *å være*. Heidegger skal ha sagt om skrivebordet sitt at det *skriveborder*. Det er Heidegger Lévinas alluderer til med uttrykket "die Sprache spricht" på tysk i "Otherwise than being" (Lévinas 1998, s. 54), fra Heideggers beskrivelse av subjektets passivitet i omgang med språket: "Die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht" (Heidegger 1970, s. 41). Derrida skriver at Lévinas ofte henfaller til "etymologisk empirisme, den skjulte rot til all empirisme", den glemmer at den bruker verbet *å være* (Llewelyn, s. 74-75). Hvis jeg skal snakke om et subjekt på forskjellige nivåer, ett jeg som rett og slett er meg selv, og et annet jeg som har gjort en grunnleggende erfaring som ikke handler om meg selv, som faktisk er beskrevet av en annen person, kommer jeg også til kort på ord. Hvis det blott beskriver hvordan det er å være til som menneske, kan man begynne å snakke om intersubjektivitet – da taper vi asymmetrien i forholdet.

Hvordan kan jeg formidle denne erfaringen, og hvordan har Lévinas gjort det? Det er nemlig en erfaring i mer generell forstand og ikke Lévinas' personlige biografi. Lévinas opplevde personlig jødeforfølgelsen under andre verdenskrig, men selv om det kan ha hatt

avgjørende betydning for verkene hans, er verkene omhyggelig filosofisk utarbeidet, så jeg ønsker å ta utgangspunkt i det filosofiske innholdet og ikke kildene til at han har konsentrert seg om akkurat disse områdene av filosofien. (I parentes bemerket, har det blitt hevdet at menneskeheten endret seg – eller kanskje ble avslørt som noe annet enn man trodde – som følge av de verste handlingene under andre verdenskrig, men dette er materiale for en helt annerledes oppgave).

Kan jeg fortelle om en erfaring som viste at etikken er før ontologien, uten at den ble en del av mine systematiserte erfaringer og dermed en del av ontologien igjen? Hvordan kan jeg foreslå en slik etikk for et annet medmenneske? Vil jeg at den personen jeg snakker med, skal fylle alle forpliktelser overfor et annet menneske og aldri kreve noe tilbake? Kan han igjen foreslå den samme etikken, slik at tredjemann gjør alt for *meg* uten å vente noe tilbake?

Eller er det sånn at Lévinas her viser frem etikken i sin mest altutslettende og skremmende form, der den forlanger alt og gir ingenting tilbake. Den er bare tap for meg? Sånn for fraværet en dobbel betydning, Pascals plass i solen blir formørket, en *lysning* i skogen (eng. *clearing*, ty. *Lichtung*, Heidegger 1993, s. 214 [H 170]), der væren skulle vise seg i en ontologisk granskning, preges av fraværet av etikk. Finnes det etiske budet bare i skyggene, hinsides værens lysning så å si, eller er poenget at etikken er fraværende i det skarpe lyset? Lévinas' etiske tenkning har virket som en skremmende oppfordring til selvutslettende oppofrelse for andre (Madsen i Aarnes, s. 167-171). Jeg mener at en avklaring av jeg'et i Lévinas' filosofi er en nødvendig avklaring for å prøve å svare på disse spørsmålene. Likedan som den hverdagslige omgangen med tingene står i veien for en begrep om væren i følge Heidegger, stiller vår vante oppfatning av subjektet seg i veien for å forstå erfaringen som stammer fra Lévinas' beskrivelse av møtet med den Andre. Det kan ikke nektes for at Lévinas beskriver etikken på en måte som ved første øyekast virker som et uendelig og umulig krav for den som prøver å følge den. Jeg skal undersøke om en sånn kompromissløs beskrivelse av det etiske kravet er nødvendig, om det er formålstjenlig og kan hende også om det er rimelig. Hvis det er sånn at Lévinas' etikk er langt mer nyansert enn den ser ut til ved første øyekast, og at det er såpass krevende å få begrep om den at det rett og slett ikke lar seg gjøre for de fleste – i hvert fall ikke uten et grundig studium – melder spørsmålet seg igjen om hvordan innsiktene i det hele tatt kan formidles. Er det som i *Staten* av Platon at løgner må brukes for å lede til sannheten (Platon s. 396-401)? Betyr det at etikken er et felt for eksperter, og at legmann må følge etikken uten fullt ut å forstå den? Hvilke krav stilles i så fall til etterprøvbarheten? Begrepet moralrealisme passer muligens dårlig, siden Lévinas insisterer på at etikken ikke tilhører ontologien. Begrepet elitisme passer muligens også

dårlig, all den tid det er i det umiddelbare møtet at en enkeltperson kan se et etisk krav. Men hvis etikken skal formidles, og den er så krevende som antydnet ovenfor, er det i hvert fall grunn til å stille spørsmålet om det er en elitistisk autoritetstro implisitt. Når Lévinas behandler en etisk erfaring som er så individuell, kan man også betrakte filosofien som en nøktern gransking av fenomener, et forsøk på å finne ut hva som er etisk gjennom blant annet gransking av et fenomen som *ansiktet*. Jeg tror likevel en gjennomgang av disse spørsmålene er nyttig for en god forståelse av Lévinas' etiske filosofi.

Lévinas motsetter seg systematisering. Han skriver, som Kierkegaard og Nietzsche, opp mot Hegel, og både kritiserer og samtidig benytter seg av Hegels og Heideggers vokabular. Den versjon av Heidegger som forekommer i Lévinas' verker, er i det store og hele *forfatteren av "Sein und Zeit"*, ifølge utsagn fra Lévinas selv (Critchley & Bernasconi s. 10). Det er et digert studium i seg selv å avklare alt som kan være av moralsk karakter, tilsiktet eller utilsiktet, i "Sein und Zeit". Jeg har ikke sett rom for å kritisk vurdere Lévinas' tolkning av Heidegger i denne oppgaven. Rettferdighet for Heidegger får man derfor søke annet sted. For å undersøke Lévinas' filosofi mest mulig nøye, finner jeg det formålstjenlig å akseptere hans oppfatning av Heideggers verker. Unntak kan forekomme der en annen tolkning direkte kan belyse Lévinas' tenkning. Det dreier seg om begrepet *das Man* hos Heidegger, samt Heideggers beskrivelser av *Mitsein*. Samværet hos Heidegger blir av Lévinas ikke oppfattet som sosialt. Man sitter på hver sin tue og arbeider, litt karikert beskrevet, og det eneste samkvem er om man låner hverandre *verktøy* som kan hjelpe i utførelsen av *eget* arbeid (Heidegger 1993, s. 154 [H 118]), og tar i for liten grad hensyn til nødvendigheter som, i hvert fall etter den formelle definisjonen om å være nyttige for bestemte formål (Heidegger 1993, s. 96-99 [H 68-69]) ikke kan kalles *verktøy*. Interessant nok er det gjennom den overflod som er betingelsen for nytelse at Lévinas retter fingeren mot denne mangelen hos Heidegger (Lévinas 1995, s. 133) – en side av forholdet med den andre som dukker opp flere steder i forfatterskapet, f. eks. i diskusjonen om liddelighet (voluptuousness, vällyst) og Eros (Lévinas 1992b, s. 72-74). Heideggers senere filosofi, som kanskje inneholder helt andre, etiske elementer, vil ikke bli berørt i denne oppgaven.

Fokuset på egen væren er hos Heidegger i "Sein und Zeit" tydelig i begrepsbruk som *egentlig* (*eigentlich*), i det Dasein må gjøre for seg selv og for sitt eget, og i beskrivelsene av *egen* død. Det er også uttalt i teksten. "Dasein is authentically itself only to the extent that, as concerned Being-alongside and solicitous Being-with, it projects itself upon its ownmost potentiality-for-Being rather than upon the possibility of the they-self" (Heidegger 1993, s. 308 [263]), videre "Free for its ownmost possibilities, which are determined by the end and so

are understood as finite [endliche], Dasein dispels the danger that it may, by its own finite understanding of existence, fail to recognize that it is getting outstripped by the existence-possibilities of Others, or rather that it may explain these possibilities wrongly and force them back upon its own, so that it may divest itself of its ownmost factual existence” (Heidegger 1993, s. 308 [264-265]). Samværet utgjør her en trussel mer enn en kilde til erfaring, lærdom, næring eller samkvem. *The they*, som det er henvist til i nest siste sitat ovenfor i begrepet *they-self*, utgjør en betydelig del av Heideggers skildring av samværet mellom mennesker i ”*Sein und Zeit*”. På tysk heter begrepet *das Man*, og svarer til det norske, ubestemte pronomen *man*. Det er den upersonlige, uegentlige i Heideggers terminologi, *væren*, en del av *fall* fra egentlig *væren* (Heidegger 1993, s. 219-224 [175-180]). Her taper man seg selv, og handler generelt som et menneske. Det er ikke bare et fall som i at grunnen blir revet bort under føttene mine, men også en flukt (Heidegger 1993, s. 230 [185] og s. 368 [322]). Heidegger bruker eksempelet om å bli sjokkert. Jeg blir ikke først og fremst sjokkert fordi jeg blir sjokkert, men fordi stillet overfor noe vet jeg at man blir sjokkert. Først etter refleksjon kan jeg muligens bli sjokkert selv.

Das Man blir karakterisert gjennom negativt ladede begreper som *sladder* (tysk: *Gerede*, engelsk: *idle talk*). Riktignok påpeker Heidegger at uttrykket ”’idle talk’ is not to be used here in a ’disparaging’ signification. Terminologically, it signifies a positive phenomenon which constitutes the kind of Being of everyday Dasein’s understanding and interpreting” (Heidegger 1993, s. 211 [167]). Dette ligner forbehold tidligere i boken om at termer som virker negativt ladede ikke skal forstås som en eksplisitt eller implisitt samfunnskritikk, det er kort og godt de nøytrale begrepene som best passer på fenomenene.

4. Å si og å ha sagt – treffpunkter mellom Lévinas og Platon

Heidegger utnytter den grammatikalske bruken av substantivene *Rede* og *Gerede*, som ikke lar seg oversette direkte til engelsk, men som, om enn litt klønete kan overføres noenlunde til norsk. Uttrykket *Gerede*, sladder, er utledet av verbet *rede*, som betyr å snakke. Når det får betydningen *sladder*, kan vi sammenligne det med hvordan uttrykket *snakk* som et substantiv kan få en lignende betydning på norsk, særlig i sammensetningen folkesnakk. ”Det har vært mye *snakk* i bygda etter at det kom skandaløse historier om han som hadde flyttet derfra”, kan man for eksempel si på norsk, eller ”hun led under folkesnakket der hun bodde”. Denne begrepsbruken er interessant i en sammenligning med Lévinas, siden *Gerede* ligner perfektum partisippformen av *zu reden* (*geredet*). Her blir Dasein ledet bort fra seg selv at snakket, det som allerede er sagt, ikke den levende samtalen. I stedet for en motsetning til Lévinas, har vi her mer samsvar i oppfatningene, der Lévinas fremhever *sigen* fremfor det sagte (Lévinas 1998, s. 37, s. 45-51). Disse utlegningene kan være inspirert av talmudfortolkningen som Lévinas kjenner godt til både gjennom sin bakgrunn og sitt arbeid, men også av Platon. Sokrates’ definisjoner blir skapt i samtale med andre mennesker. Riktignok leverer han nokså komplette definisjoner av seg selv noen ganger, men som i for eksempel ”Gorgias” demonstrerer selve denne virksomheten et poeng som vises ikke bare av den verbale definisjonen, men også hvordan den fremkommer i dialogformen. Sokrates har i ”Gorgias” bedt Gorgias om å avstå fra overdrevent lange utlegninger (Platon 449b), før han selv legger ut i lange passasjer inntil samtalepartnerne ikke orker å motsi ham lenger. Svært mange av Platons sokratiske dialoger ender aporetisk. Poenget er ikke hva som *er sagt* idet den filosofisk avhandlingen er ferdig skrevet, men hvordan utspørringen leder til bedre innsikt uten at den noen gang blir sagt, én gang for alle. Det er *sigen* i det nærværende nå som har forrang. Sokrates hevder i ”Faidros” at skriftspråket ikke hjelper oss til å huske, men til å glemme (Platon 274e-275b). Her gjenforteller han kong Thamus’ ord etter hukommelsen. Innledningen for dialogen var en tale om Eros av den kjente retorikeren Lysias, som Sokrates forlanger å få opplest ordrett av Faidros i stedet for en gjenfortelling (Platon 228a-228e).

Likedan som man er fanget av situasjonen straks man har tatt grep om en mulighet hos Heidegger, er det som sies allerede sagt når det er ytret for Lévinas, et vekselspill som gjenspeiles i flere av Platons dialoger, men kanskje først og fremst ”Faidros”.

I det tidlige verket "Existence and existents", tar Lévinas avstand fra Platon ved å motstille seg Platons verdensforestilling (Cederberg, s. 73). Det annet hos Platon er negasjonen av det virkelige, hos Lévinas benevnes det som annerledes enn være, ikke tilhørende ontologien, og er ikke det samme som intet. *Il y a* karakteriseres med summing, mumlig, støy, og ikke en dørgende stillhet. En uthuling av tilværelsen som ikke er genuint annerledes fylles opp med værens da ufravikelige nærvær. "The void that hollows out is immediately filled with the mute and anonymous rustling of the there is" (Lévinas 1998, s. 3).

Annenheten hos Lévinas, i følge Cederberg, uttrykkes i erfaringen av en annen som overskrider min verden. "Dermed er det netop igennem denne erstatning at Lévinas' platonisme kommer til uttryk. Ved 'den spirituelle verden' skal vi her forstå det intersubjektive, dvs. den verden som opstår for et jeg, når det er orienteret mod den anden" (Cederberg, s. 74).

Lévinas' erfaringer stammer fra en omgang med verden som ikke går gjennom platonske idéer. Slektskapet med Platon dukker opp senere i Lévinas' forfatterskap med en kanskje mer moden lesning av Platon. De universelle kategoriene, der jeg elsker skjønnheten for så å elske min neste, kanskje med den guddommelige Eros som en andre mellomstasjon på veien, bringer kjærligheten, omtanken og ansvaret bort fra det umiddelbare nærværet, det eneste nærværet der det etiske faktisk er tilstede. Kategoritenkningen er ontologisk i den forstand at den er begrepsfestet. Det er imidlertid ikke snakk om å *gripe* når man er i et asymmetrisk, etisk forhold til en annen. Hånden og verktøyet er en annenrangs sfære der etikken ennå ikke er kjent, selv om den var der først.

Ifølge Cederberg er det ikke en endring av oppfatningene som bringer Lévinas til en mer positiv omgang med Platon. Det er snarere en endring av fokus. Platon harmonerer mer med Lévinas' filosofi når utgangspunktet er den andre, enn når utgangspunktet er en innstilling overfor verden der den andre er sørgelig fraværende. Jeg skal vende tilbake til beskrivelsene av en verden uten en annen senere i oppgaven, en verden som slik jeg oppfatter det er beskrevet i utlegningene om *il y a* (Heideggers *es gibt*, på engelsk *the 'there is'*, se nedenfor). Det er forresten verdt å merke seg at om ansvaret for den andre beskrives som aldri så uendelig og virker uoverkommelig tungt, er den andre også kilde til godhet og kanskje også til mening med livet. En vekselvirkning med gjensidig mening med livet er det derimot ikke snakk om. Litt forenklet kan man hevde at poenget med kjærlighet ikke er å kreve den gjengjeldt. Det motbeviser på en måte selve kategorien. Jeg kan ikke forlange å være meningen med livet for den andre.

I stedet for å erstatte platonismen, lar Lévinas en form for platonisme utvikle seg i verkene. Han holder likevel på et skille overfor en eventuell idélære slik den ofte gjenfortelles fra Platon. På det samme punkt som Lévinas imøtegår Heidegger, i sanseligheten som en annen omgang med omgivelsene enn den med verktøy bearbeidende prosjekteringen av egen væren, i den rene nytelsen av omgivelsene, både overflødigheter som sigaretten og nødvendigheter som mat, kan vi også møte en opposisjon til Platon. Idéene, formene er adskilt fra de prosaiske eksemplene vi støter på i hverdagen. Bak ethvert eksemplar i min umiddelbare nærhet, ligger den egentlige *idéen* om en sådan ting. En sånn omvei, noe annet enn et direkte forhold til den andre, abstraherer så hurtig fenomenet at det er vanskelig å tenke seg at det assymetriske forholdet til den andre skal være igjen etterpå. I Lévinas' språk kunne vi sagt at Platon hopper bukk over den andre og direkte til den tredje. "Det finnes ingen betydning i seg selv som tanken skulle kunne nå ved å hoppe over de sanselige reflekser som leder frem til den, om de enn fordreier eller er trofaste i gjengivelsen" (Lévinas 1993, s. 38). Slik Platon gjenfortelles av Aristoteles, imidlertid, har han visstnok undervist om Det Ene, som skal være noe han ikke kunne skrive en avhandling om, som bare kan diskuteres med ordet muntlig og øyeblikkelig fortolkende. Motstanden mot at noe skal være sagt én gang for alle har Platon til felles med Lévinas.

Kontrasten mellom dem er betydelig i Platons sokratiske maieutikk sammenlignet med Lévinas' beskrivelse av det gode som kommer utenfra. I "Menon" viser Sokrates at kunnskapen finnes i oss (Platon, 82b-85b), Lévinas forholder seg mer empirisk til sakene, selv om han neppe vil benekte det logiske i det geometriske eksempelet Platon bruker i "Menon". Den maieutiske teknikken vil uansett komme til kort i spørsmål om det gode. Det kan jeg ikke finne i meg selv, samme hvor mye hjelp jeg får av Sokrates.

Det skal også nevnes at en nøkkelmotsetning hos Lévinas, den mellom det samme og den andre, henter inspirasjon fra begreper hos Platon. For Lévinas er det ikke opp til subjektet å definere den andre, den andre defineres heller ikke bare av sin forskjell fra meg, eller differens om man vil. Separasjon er noe annet enn differens (Lévinas 1995, s. 102). Avstanden er uoverstigelig i det jeg ikke kan innlemme den andre i mitt samme. Platons definisjoner i "Sofisten", der vi i stedet for Sokrates møter den fremmede fra Elea i den utspørrende rollen, utgjør på mange måter kontrasten til Lévinas' beskrivelser av annerledeshet:

"Stranger: And what is different is always so called with reference to another thing, isn't it?"

Theaetetus: Of course.

Stranger: It would not be so, if existence and difference were not very different things. If difference partook of both characters as existence does, there would sometimes be, within the class of different things, something that was different not with reference to another thing. But in fact we undoubtedly find that whatever is different, as a necessary consequence, is what it is with reference to another" (Platon, 255d).

Etter Lévinas' oppfatning har Platon ikke utledet det gode fra væren selv. Det gode er godt i seg selv. Separasjonen er det essensielle, og ikke forskjellen på det gode og væren. Den greske metafysikken oppfattet det gode som separat fra totaliteten av værender, "it caught sight of a structure such that the totality could admit of a beyond" (Lévinas 1995, s. 102) – her bemerker Lévinas i parentes følgende om denne greske oppdagelsen: "without any contribution from an alleged Oriental thought". Det ligger tydeligvis Lévinas på sinnet å holde en ren, gresk tanke levende. Jeg skjønner ikke helt hvorfor dette er skutt inn uten noen form for argumentasjon og uten at det har innflytelse på sammenhengen i utlegningen. Det er samtidig en påstand det er umulig å bevise. Det kan naturligvis ha eksistert forbindelser mellom orienten og Europa som det ikke finnes skriftlige spor etter. Jeg skal komme tilbake til Lévinas' orientering mot orienten i et senere kapittel.

Selv om begrepene stilles opp mot hverandre mye med det innhold Platon ga dem, kan det også finnes slektskap i klassifiseringen. Selv om det andre blir underordnet det samme i "Sofisten", er annerledesheten i det minste ikke inkludert i det samme, men stilt som en egen kategori. Lévinas kunne ønske seg at annerledesheten var stillet i opposisjon til væren (Lévinas 1998, s. 3).

Nølingen overfor Platon bunner kanskje i at Platon på den ene siden aldri slutter å gi det gode den høyeste rang i sin egen tenkning, og på den andre side at han stadig forsøker å begrepsfeste det. Lévinas prøver å beskrive det som unnslipper begrepsfestingen, eller kanskje snarere det som *burde* unnslipe begrepsfestingen. Et enkelt skille mellom *er* og *bør* er ikke tilstrekkelig for å vise annerledesheten og det andre mennesket i den betydning Lévinas mener det har. Det er ikke etisk anledning til å erfare det gode, betrakte det, beskrive det som vakkert i en forveksling mellom det gode og det skjønne – og så velge å handle i pakt med det eller la være. Den faktiske muligheten for å handle ondt lar seg ikke benekte. Det har inntruffet, som mottoet for "Otherwise than being" minner om. Den faktiske muligheten for å handle likegyldig kan heller ikke avvises. Om det ikke er nok å tenke etter for å forstå at likegyldigheten er en faktisk mulighet, viser historien det enda tydeligere enn den viser de onde handlingene. Det var mange brikker i det tyske maskineriet under den andre verdenskrig

og opptakten til krigen som heller må betraktes som likegyldige enn onde, i hvert fall hvis begrepene skal ha forskjellig innhold. Etisk, vil Lévinas vise, er det derimot ikke mulig å handle i motsetning til det gode. Det som hos Platon var et middel for subjektets transcendens, der det kan stige opp i det gode og skue ned over alle de ulykkelige menneskene som ikke får ta del, er ikke reservert for subjektet hos Lévinas. Det er verken den ene eller den andre, assymetrien ligger i forholdet mellom dem. Den ene kan ikke stige opp og nå det gode en gang for alle.

5. Å leve med andre – samfunnsteoretiske perspektiver på

Lévinas

Det sosiale er av langt større betydning for Lévinas enn for Heidegger, så mye at en vesensforskjell ligger mellom dem der. Jeg har ikke tenkt å la personkarakteristikk få innflytelse på oppfatningen av hvordan tenkningene deres arter seg, kun til å illustrere tenkningen. Heidegger er kjent for å ha levd tilbaketrukkent og sjenert, Lévinas legger vekt på hilsenen – ”Her er jeg” (Lévinas 1998 s. 145-146), samværet og ansvar for hverandre. Det elitistiske preget på Lévinas’ tenkning samsvarer mer med hans gjengivelse av sosial omgang gjennom høflighetsfraser, som ”Efter Dem, min herre” (Lévinas 1998, s. 117) – kjennetegn for sofistisert, fornem omgang i høyere klasser, og Heideggers fremhevelse av det direkte, bondske arbeidet – skjønt man verken kan beskyldte Heidegger for å være lett tilgjengelig eller for å alltid ha unngått alle former for elitistisk tenkning og alle miljøer med preg av former for elitisme. Jeg vil likevel stille spørsmålet om Lévinas’ etikk kan oppfattes som en overskuddsetikk for de dannede. Heideggers beskrivelse av væren passer kanskje bedre for hardtarbeidende, praktiske grupper av mennesker. Kan Lévinas’ etikk karikeres som bukking og skraping og den ytterste selvoppgivelse som finner sted i ambassader og formelle forretningsbrev? Er Heideggers omgangstone den reale hjelpsomheten mellom arbeidende mennesker? Vi kunne prøvende sammenligne etikken med hvordan rike land i vesten forholder seg til land og befolkningsgrupper med mindre velstand. Lévinas’ forslag ville innebære å sende av sted rike forsyninger uten å legge ved noe gjeldsbrev – annet et kan hende å stilltiende forvente at takknemligheten er like uendelig som fraværet av krav om den. Etter Heideggers forståelse (Heidegger 1993, s. 154 [H 118]), består bistanden i å legge til rette for at de andre menneskene for besørge sin sorger selv, ved å utpeke problemene for dem eller støtte dem med det rette verktøy – fysiske, metodiske eller sågar sosiale. Lévinas er for så vidt bevisst en risiko for å lage en aristokratisk moral, i intervju sier han om Tocqueville: ”For Tocqueville, society is certainly a necessary evil, and he has an aristocrat’s view of it. No, one cannot wish for the existence of the poor to guarantee a place for charity!” (Lévinas 1998b, s. 205). Det minner oss om at Lévinas gir den høyeste rang til den forfulgte, den som står naken og med sitt nærvær krever at jeg tar ansvar.

En innvending mot en slik *hjelp-til-selv*hjelpmetode kan være at man går ut fra at mennesker et annet sted har de samme sorgene og ønskene, de samme livsbetingelsene eller

livsverden som oss. Lévinas argumenterer for heterogenitet i motsetning til Heideggers homogenitet (og også i motsetning til det hegelianske begrep om *det samme*). Et slikt skille finnes også i postkolonialistisk tenkning, en strøm i europeisk tenkning gjennom Lévinas' levetid. Denne strømmingen kommer til europeisk tenkning utenfra, gjennom kritikk av europeisk kolonisering som Frantz Fanons "Peau noire, masques blancs" – "Svart hud, hvite masker" fra 1952 (Pieterse, s. 9 og s. 253). Ikke-européere har overfor europeisk kolonimakt vært tvunget til å annamme uttrykk som européere kan kjenne igjen for å bli behandlet menneskelig – interessant nok bruker Fanon *masken* som illustrasjon, noe som korresponderer med Lévinas' henvisning til *ansiktet*.

Men hvis vi på fenomenologisk vis graver oss dypere ned i materien, finner vi den samme avsløringen av epistemologiske begrensninger av hva vi kan undersøke både med sansesapparat og i hvilken utstrekning vi kan la være å la oss påvirke av kulturelle fordommer, samt alle andre former for forforståelse av det vi skal undersøke. Heidegger tar også som utgangspunkt vår hverdagslige omgang med tingene og deres væren – selve begrepet *væren* inkludert. Det var kimen til Husserls utvikling av den formen for fenomenologi som Lévinas plasserer seg selv i. Men en forutsetning for å gjøre disse erkjennelsene, er Kants undersøkelse av betingelsene for å granske omgivelsene i det hele tatt. Der Kant satte begrensningen av vår frihet til ikke å behandle et annet menneske kun som et middel, har Lévinas omvendt rekkefølge – forpliktelsen er der før friheten.

Det blir urimelig å hevde at Heidegger overser etter hvert åpenbare forskjeller i betingelsene for mennesker i forskjellige situasjoner. Det er jo på mange måter tema for undersøkelsene hans.

Er det da grunnleggende forskjeller i oppfatningen av hva det vil si å være til stede – å være et *jeg* – selv om Heidegger unngår denne benevnelsen og distanserer seg ettertrykkelig fra både Descartes (Heidegger 1993, s. 44 [H 22]) og Kant (Heidegger 1993, s. 45-46 [H 24]).

Har Lévinas rett i at etikken ikke er en del av ontologien? Er det i så fall en kritikk av Heidegger eller et supplement? Er det da et feiltrinn å sammenligne Lévinas med en dubiøst utledet etikk fra Heideggers ontologi?

Tilbake til bistandsdiskusjonen ovenfor: Er det like dogmatisk og naivt å sette absolutt alle oppfatninger om at det finnes noe felles mellom mennesker til side? Da går man kanskje glipp av den eneste muligheten til å bistå et menneske eller flere mennesker som trenger hjelp et sted. Er det ikke en forutsetning å kjenne til, eller kanskje gjette riktig, om medmenneskets grunnbetingelser og -behov? Det kan hevdes at ansiktet, som Lévinas metaforisk eller helt konkret maner frem, er veien inn til en slik oppdagelse av hva den andre

trenger. Men hvorfor er det da umulig å se på det som et gjensidig forhold? Det skulle da la seg gjøre å forvente noe tilbake, å inngå en avtale eller innlede et samarbeid. Det er mulig at dette bare lar seg gjøre mellom jevnbyrdige mennesker. Et fullstendig utkjørt menneske, et slikt som befant seg i nazistenes utrydningsleire, kan ikke avkreves noen som helst gjenytelse for å reddes. Han eller hun befinner seg i en så desperat situasjon at de ville gå med på hva som helst for å berges. I stedet for en uendelig tilbakebetaling som ville utslette en annens menneskeverd – han eller hun ville da være tilbake kun som en slave for sin redningsmann – blir forholdet snudd på hodet av det vante. Det er den trengende som får forrang. En uendelig gjenytelse blir forvandlet til et uendelig ansvar som tilhører den som er i den gunstige posisjonen. Etikken ser da ikke ut til å gjelde mellom jevnbyrdige. Det er ikke mulig for meg å gi mat fra min egen munn til en helt jevnbyrdig annen medborger. Det gir ikke mening, og han ville ikke ønske det. Moralen er det regelverk som styrer omgangen mellom jevnbyrdige mennesker. Den kan føre oss bak lyset. Etikken til Lévinas handler da om selve de etiske hendelsene, som egentlig ikke kan beskrives på forhånd, og – selv om Lévinas formulerer budet om at du ikke skal slå i hjel – ikke kan sammenfattes i enkle leveregler. Grunnen for tilværelsen blir fullstendig revet bort når man er satt i en situasjon med uendelig ansvar for et annet menneske og neppe i stand til å fylle ansvaret.

Den generelle oppfatningen av mennesket går kan hende gjennom det Lévinas kaller den Tredje (Lévinas 1998, s. 16) som kan lede til rettferdighet og kanskje Gud. Han beskrives gjennom begrepet om *spor* (Lévinas 1993, s. 67-72). Dette begrepet *spor* er som begrepet *den andre* kjennetegnet ved manglende håndgripelighet. Det har vist seg, men er fraværende – *er* ikke. Der filosofien prøver seg på det transcendentale, er negasjonen til væren gjenvendende hos Lévinas. Transcendens og etikk opptrer på samme tid. De er likevel ikke det samme, Lévinas' beskrivelser om å gi brød fra min munn til den andre, hører til i en verden der vi har behov for å opprettholde livet viser det.

Lévinas kontrasterer begrepet om den tredje til kristen tenkning: "The direct encounter with God, this is a Christian concept. As Jews, we are always a threesome: I and you and the Third who is in our midst. And only as a Third does He reveal Himself" (Lévinas 1992, s. 247). En-til-enforholdet med Gud utelukker en transcendent vei som muligens gjør det umulig for kristne å erfare etikk, og dermed å handle i samsvar med den. Lévinas har kanskje holdt sine to forfatterskap – det religiøst jødiske og det sekulære filosofiske, det "hebraiske" og det "greske" – adskilt forgjeves (Asbjørn Aarnes i etterord til Lévinas 1993, s. 208). Dette er en annen mulighet for en form for moralrealisme i Lévinas' etikk, i tillegg til den vi nevnte ovenfor, som gir inntrykk av at det krever fintfølelse og en sofistikert, sosial

omgangstone å handle i pakt med etikken hos Lévinas. Vi skal ikke utelukke at høflighetsfrasene Lévinas nevner ikke rokker ved det opprinnelige budskapet eller de opprinnelige oppdagelsene i de filosofiske verkene. Det religiøse preget som også finnes i de filosofiske tekstene er ikke så lett å se bort fra. *Otherwise than being* er for eksempel tilegnet på denne måten: "To the memory of those who were closest among the six million assassinated by the National Socialists, and of the millions on millions of all confessions and all nations, victims of the same hatred of the other man, the same anti-semitism" (Lévinas 1998, s. v). I tillegg til sine nærmeste, i andre omgang alle som led under nazistene og til sist alle som er forfulgt av hat, forlenger han begrepet om anti-semitisme til å gjelde mennesker av alle bekjennelser og fra alle nasjoner. Hvis sannheten ligger hos en bestemt religion, kan det ved første øyekast se ut som menneskene som tilhører den religionen er privilegerte på et eller annet vis. Består det privilegiet i grunnen av et tungt ansvar, som ikke akkurat virker så forlokkende og privilegert? Det ser ut som etikken i så fall er en filosofi for medlemmer av jødedommen. Da kunne man raskt slutte at jeg'et for etikken er en jødisk tenkende person, og at forpliktelsen er jødernes overfor resten av menneskeheten. På den annen side, settes det likhetstegn mellom *the other man* og *victims of anti-semitism*. Da ser det heller ut som jøden er den andre, borgeren i vestlig filosofihistorie er den som har forpliktelsen. Det samsvarer også med skillet mellom "det hebraiske" og "det greske". Når Lévinas utarbeider filosofi for vestlig filosofihistorie, gjør han det som greker. Man kan se det som at han utforsker grensene for den greske tenkning og støter på det fremmedartede, det hebraiske. Der ligger det etiske budet. Burde tittelen på hans verk "Otherwise than being, or beyond essence" vært "Annerledes enn vøren, eller hinsides Vesten"?

I intervju med Shlomo Malka og diskusjon med Alain Finkielkraut om en hendelse i Israel der kristne massakrerte arabere og de israelske politi- eller militærstyrkene ikke grep inn, blir Lévinas spurt om palestineren ikke er "den andre" for israelittene. Svaret hans tyder ikke på at ansvaret er knyttet til en folkegruppe eller religion: "My definition of the other is completely different. The other is the neighbour, who is not necessarily kin, but who can be. And in that sense, if you're for the other, you're for the neighbour. But if your neighbour attacks another neighbour or treats him unjustly, what can you do? Then alterity takes on another character, in alterity we can find an enemy, or at least then we are faced with the problem of knowing who is right and who is wrong, who is just and who is unjust. There are people who are wrong" (Lévinas 1992, s. 294). Lévinas mener i tillegg at kritikken mot Israel for ikke å gripe inn er uberettiget, at den har blitt fremført på en giftig måte og at de som kom med kritikken hadde "no right to do so" (Lévinas 1992, s. 291-292). Han viser forståelse for

en del israeleres reaksjon på at de som selv har blitt så forfulgt, ikke skal belæres om moral, men presiserer også: ”Evoking the Holocaust to say that God is with us in all circumstances is as odious as the words ’Gott mit uns’ written on the belts of the executioners” (Lévinas 1992, s. 291).

En ytterligere indikasjon på at det er det jødiske som er det ”genuint menneskelige”, finnes i en leksikonartikkel Lévinas skrev for oppslagsordet *judaism* i ”Encyclopaedia Universalis” i 1968: ”The traumatic experience of my slavery in Egypt constitutes my very humanity, a fact that immediately allies me to the workers, the wretched, and the persecuted peoples of the world. My uniqueness lies in the relationship I display for the Other” (Lévinas 1990, s. 26). Det er et komplisert forhold mellom det å være alliert med andre grupper med lignende erfaringer, og det å være konstituert i sin menneskelighet. Det som stiller ham utenfor, er det unike forholdet til den andre. Er det da unikt jødisk, og kan man være et helt menneske uten å ta den andre på alvor? ”This is the extreme humanism of a God who demands much of man – some would say He demands too much!” (Lévinas 1990, s. 26) – jødernes Gud krever det uendelige av dem. De har den strengeste guden. De har den strengeste moralen.

6. Det 'greske' og det 'hebraiske'

Lévinas utdyper det billedlige skillet mellom "det greske" og "det hebraiske" i intervju i "Is it righteous to be". Han sier at "gresk" er å forstå. Kunnskap må oversettes til gresk. Han sier også at hebraisk må forstås gjennom gresk. (Robbins, s. 12-13). Han sier også at "one can express everything in Greek. One can, for example, say Buddhism in Greek" (Robbins, s. 137). Han tar imidlertid forbehold, "For me [...] the Bible is the model of excellence; but I say this knowing nothing of Buddhism" (Robbins, s. 138).

Det greske blir navnet på Vestlig filosofihistorie, den som startet i Hellas. Det har blitt sagt at filosofihistorien de siste par tusen år er *footnoter til Platon*, og de eldre filosofene omtales som *førsokrater*. Det ligger et vesentlig tyngdepunkt fire hundre år før Kristus, som Lévinas utnytter til å gi en kortfattet betegnelse på hele den europeiske kulturhistorien.

Dikotomien gresk-jødisk for politiske formål kan problematiseres ytterligere ved å trekke den arabiske befolkningen, den arabiske litteraturen og arabisk politikk innenfor forståelseshorizonten. Den motsetningen Lévinas stiller opp mellom det greske og det hebraiske, svarer til Edward Saids oppstilling av det imperialistiske vesten mot orienten: det rasjonelle og systematiske på den vestlige siden, mystikk, irrasjonalitet og fremmedartethet i øst (Said, s. 1-2). Said tar for seg et nedlatende syn på det østlige, men hos Lévinas får det fremmedartede en forrang. Slagkraften stammer imidlertid fra den dagligdags frykten for og nedvurdering av det som er annerledes. Åpenheten mot verden som kilden til kunnskap om væren, erstattes av den pasivitet som blir objektet til del i en imperialistisk holdning til andre mennesker: "This passivity is the way opposed to the imperialism of consciousness open upon the world" (Lévinas 1998, s. 92). Det kan være fristende å parafasere en-til-enforholdet til Gud som Lévinas tillegger kristen tenkning: den muslimske verden vil stille seg på den andre siden i en dikotomi med den vestlige (greske) verden og overfor den jødiske (hebraiske) verden – dikotomien, en-til-enforholdet, er ikke tilstrekkelig. *Den tredje* som Lévinas bringer inn i den filosofiske utlegningen, svarer ikke akkurat til et tredje element på samme måte. Der Saids prosjekt er å vise objektiviseringen av den andre, er det Lévinas' å tydeliggjøre den andres egenverdi. De ser ut til å være i samme ærend for så godt som alle praktiske formål, begge kan tolkes som en kritikk av imperialism og kolonisering av det fremmede. Forskjellen mellom dem ligger i så fall på et mer ytre plan, i definering av hvem som hører til hvor, hvem som lider urett, hvem som skiller seg fra det Samme. Det er imidlertid på sin plass

å bemerke at Lévinas ikke driver med politisk teori – i hvert fall ikke direkte – i sine arbeider. Når han nevner en vei til det politiske, går det gjennom et nytt begrep i tillegg til situasjonen der man er stilt overfor den andre, *den tredje*.

Det skal imidlertid bemerkes at Lévinas ikke knytter seg til postkolonialistisk tenkning. Han har ikke forståelse for strukturalisme og dekolonisering, og argumenterer for et eurosentrisk syn ganske i kontrast til Saids. Han tilkjenner dog ydmykhet overfor tenkerne Lévi-Strauss og Ricoeur, og antyder at gode tenkere forlater eurosentrisme. Spørsmålet står tilbake om han mener det er et naturlig, neste steg i en studie av hans egen filosofi (Robbins, s. 78-79). Til tross for fenomenologiens kunnskap om forforståelsen, kaller han avkolonisering en form for ontologi, sedvanlig for Lévinas stillet opp mot etikken: ”Den nyeste etnografi, den dristigste og mest innflytelsesrike, plasserer de mange kulturer på ett og samme plan. Avkoloniseringens politiske verk viser seg derved å være knyttet til en ontologi – til en værens tenkning som fortolkes ut fra den kulturelle, mangfoldige og mangetydige betydning” (Lévinas 1993, s. 41 – værens tenkning står i to ord i min utgave av boken, selv om det kan hende det skal være *værenstenkning*). Lévinas tar i hvert fall ikke ettertrykkelig avstand fra eurosentrisme: ”I often say, although it’s a dangerous thing to say publicly, that humanity consists of the Bible and the Greeks. All the rest can be translated: all the rest – all the exotic – is dance” (Mortley, s. 18). Den eksotisering av orienten som Said skriver om, kommer tydelig frem i Lévinas’ valg av ord som *the exotic* og *dance*. I essay om judaisme som er samlet i ”Difficult freedom” gir Lévinas en rekke innfallsvinkler på verden fra et jødisk synspunkt. Her sier han for eksempel: ”Jewish universalism has always revealed itself in particularism” (Lévinas 1990, s. 164) og “Surely the rise of the countless masses of Asiatic and under-developed peoples threatens this new-found authenticity? On to the world stage come peoples and civilizations who no longer refer to our Sacred History, for whom Abraham, Isaac and Jacob no longer mean anything” (Lévinas 1990, s. 165). Dette sitatet er hentet fra en artikkel som ble publisert første gang i 1961, samme år som “Totality and infinity” ble utgitt i Frankrike. Det er riktig at dette er essay som handler om jødedom og er ment for et jødisk publikum. Men det handler ikke om interne, jødiske, religiøse anliggender, men om perspektiver på verden rundt oss og hvordan man fortolker den. Det ser ut som Lévinas ser på afrikanske og asiatiske land, ”Afro-Asiatic masses” (Lévinas 1990, s. 160), som usiviliserte idet de ikke har livssyn som stammer fra Bibelen. Det kan videre innvendes at Lévinas klart tar avstand fra rasistiske og sjåvinistiske oppfatninger andre steder i tekstene sine, særlig i det omtalte mottoet for ”Otherwise than being”. Poenget mitt her er at det finnes en del motsigelser. Det er ikke sikkert at uttalelsene kommer i vanvare, det kan være tilsiktede

motsigelser, som når han sier at man ikke kan benevne hva som er det gode, og så går videre og gjør det

Lévinas unngår å trekke direkte, politiske slutninger i sine tekster. Han berører temaene når han blir spurt om det i intervjuer, men også da ofte med henvisning til *den tredje*, noen ganger tilsynelatende en Gudsskikkelse, men også rettferdighet eller samfunnet. Når jeg sier at han berører temaene, betyr det at han i hvert fall ikke svarer med taushet i den helt bokstavelige betydningen eller en avvisende ”ingen kommentar”. Han begrunner i det minste det manglende svaret, men gir også et slags svar etter å ha nektet å gi det. Han viderefører det paradoksale i sin filosofi om den andre, som er karakterisert nettopp ved å unnsnippe systemet og ikke kunne innbefattes i ontologiske begreper. Kan hende er det eneste mulighet til å svare som han gjør, å først si at det ikke er et svar, og så si det. Da understrekes det muntlige, midlertidige preget av *sigen*, det er ikke *sagt* en gang for alle. Han sier også om det Gode som verdi: ”En verdi som bare kan navngis ved misbruk av sproget. En verdi hvis navn er Gud” (Lévinas 1993, s. 86). Howard Caygill sammenligner stillheten rundt spørsmål om Israel med Heideggers manglende avstandtagen fra sine valg under den andre verdenskrig. ”The echoes of another philosophico-political silence – that of Heidegger – are deafening and raise the question of Lévinas’s right to silence on the subject of the State of Israel” (Caygill, s. 159). Caygill viser her til utsagn i intervju, hvor Lévinas innrømmer å være dypt berørt av spørsmålet rundt Israel: “I will say to you that there are many things about which I cannot speak because I am not in Israel. I forbid myself to speak about Israel, not being in Israel, not living its noble adventure and not running this great daily risk” (Robbins, s. 82). Dette sier han rett etter han har slått fast at det er som stat den eneste måte det jødiske folk kan overleve i dagens situasjon (Robbins, s. 81). Dette kan man oppfatte som selvdisciplin, noe som kun angår hvordan han selv har valgt å forholde seg til spørsmålene. Men hvis han, som er hengiven til jødisk tro, ikke har rett til å uttale seg, er det betimelig å spørre om noen andre har rett til å uttale seg om israelske anliggender i det hele tatt. Uttalelsen ovenfor i forbindelse med massakren gjort av kristne soldater der det israelske militæret ikke grep inn, ”all those who attack us with such venom have no right to do so” (Lévinas 1992, s. 292), ser også ut til å peke i retning av at israelske anliggender ikke kan forstås ordentlig av utenforstående.

Det virker umiddelbart noe urimelig å trekke sammenligningen med Heidegger. Heidegger deltok med mer iver enn andre tyske filosofer under naziregimet. Andre, tyske filosofer blir ikke avkrevd svar om nazisme og antisemittisme ved enhver anledning. Det kan hevdes at Lévinas som uttalt jødisk tenker (i hvert fall i en egen, adskilt del av forfatterskapet), kan stilles til rette mer enn sekulært jødiske filosofer. Man kunne da

sammenligne med kristne filosofer og deres holdning til korstog og andre, religiøse overgrep eller aggresjon.

På den annen side, går Lévinas direkte ut på slagmarken når han angriper Heidegger med henvisning til Holocaust og henviser til det jødiske folks historie og ulykke i sin tenkning. Han forteller blant annet om et "sjokkerende" møte med Martin Buber i en biografisk tekst. Buber tillot seg å stole mer på egen samvittighet enn Guds ord i Bibelen: "I continue to think that without an extreme attention brought to the Book of books, one cannot listen to conscience. There Buber did not think of Auschwitz" (Robbins, s. 73). Lévinas sier også om funksjonærene for naziregimet at de "må ha gjort sine katekismer" (Robbins, s. 73). Det er altså relevant hvilken religion man har når det er kristendommen det er snakk om. Når det gjelder Israel, har han rett til å tie. Kristendommen må, riktignok antydningvis, stå til rette for hva mennesker som tror på den gjør. Da skulle det være relevant å stille spørsmålet om hva mennesker som tror på den jødiske religionen gjør.

Lévinas generaliserer urettferdigheten fra Holocaust i mottoet til "Otherwise than being" som er referert ovenfor. Han kaller alle ofrene for nazistenes undertrykking for ofre for anitsemittisme, selv om andre folkeslag ble forfulgt, og grupperinger ble forfulgt av andre grunner enn hvilket folkeslag de tilhørte. Videre favner han alle som er rammet av hatet for "the other man" inn i antisemittismen. Hvis overgriperen noen gang skulle ha en jødisk begrunnelse – like feilaktig jødisk som mange andre overgrep er begrunnet falsk i kristendommen og islam – må offeret, som Lévinas har dedisert verket sitt til, finne seg i å bli kalt et offer for antisemittisme. Lévinas har ellers advart mot å innbille seg at man alltid har Gud på sin side etter lidelsene jødene har vært gjennom. Det spørres om han ikke implisitt gjør seg skyldig i det samme her, ved å stille jøden automatisk på den trakasserte siden av forholdet. En snillere lesning vil være at mottoet uttrykker en intensjon om å ta lærdom av erfaringene og således ha empati med andre, forfulgte grupper. Man kan da ønske seg at det også gjelder forfulgte grupper i Israel. Jeg påstår ikke at det finnes en konsensus hos oss om hvem som har rett, og at det for eksempel er palestinerne som lider urettferdig overlast på grunn av overgrep fra de jødiske myndighetene, men man kunne ønske seg en vilje til å reflektere over det. Det avviser Lévinas. Når han nekter å svare, gir det et skinn av fromhet, men når han likevel svarer, blir svaret på én måte *mer* bombastisk av det. Han diskuterer ikke saken, men røper så å si hemmeligheten om hva som er sannheten i saken.

Begrunnelsen hans er for så vidt i pakt med etikken hans fortolket som en nærhetsetikk. På spørsmål om hvorvidt palestinerne kan betraktes som den andre i et israelsk perspektiv, tok han omveien om et genuint forhold til medmennesken, som kan være en nabo,

men ikke trenger det, som kan være en bror, men ikke behøver være det. Dette innebærer at man ikke trenger ha noen i umiddelbar nærhet for å ha en etisk forpliktelse overfor den andre. På spørsmålet han nektet å svare på om Israel virker det motsatt. Da er nærhetsetikken retningsgivende. Han befinner seg ikke i Israel, og kan derfor ikke belære dem. Vi finner spor av lignende talemåter i diskusjonen med Shlomo Malka og Alain Finkielkraut når han beskriver de som har bosatt seg i Israel: "the daily sacrifice made by people who've left secure positions and often abundance in order to lead a difficult life, to lead an ethical life, to lead a life which isn't disturbed by the values of our Western comfort [...] I would say that in this sense one is closer to the Messiah in Israel than here" (Lévinas 1992, s. 295). Det foregår en viss glorifisering av heltemot i Israel hos Lévinas.

En problematisk side ved en fortolkning av mottoet som empatisk overfor andre, forfulgte grupper, er at det ikke er i pakt med assymetrien Lévinas har beskrevet i forholdet med den andre. Det er ikke ens egen lidelse som skal påkalle ansvaret. Det er den definitive annerledesheten hos den man møter. Den strengeste lesningen av mottoet for "Otherwise than being", setter opp jøden som den evige "den andre", og en særdeles vrangvillig lesning av filosofien kan hevde at Lévinas argumenterer for at det jødiske skal ha en moralsk særstilling i verden. Men, som nevnt to ganger ovenfor, Lévinas understreker tydelig at det er forkastelig å påberope seg all rett etter Holocaust: "Evoking the Holocaust to say that God is with us in all circumstances is as odious as the words 'Gott mit uns' written on the belts of the executioners" (Lévinas 1992, s. 291). Her trekker han til og med en sammenligning mellom nazister og jøder. Han kommer imidlertid tilbake til det generelle ved jødiske erfaringer: "every time the Jewish people is implicated in an event, something universal is also at stake – it's there that the relationship between ethics and politics is being decided, it's there that 'in and for itself', as philosophical jargon puts it, it is being defined; alas, it's a dangerous game that's afoot" (Lévinas 1992, s. 293).

7. Det anonyme *il y a* – the ‘there is’

Den forledelse som kan ligge i moralitet trenger ikke være kun faren for manipulasjon. De etiske spørsmålene kan lede oss vekk fra vårt opprinnelige anliggende, væren, men bringe oss til grensene for værenserkjennelse, både hos Husserl og Heidegger metaforisk angitt som horisont. Der *Totality and Infinity* umiddelbart angir sitt anliggende som en utforskning av det ytre i sin undertittel ”An essay on exteriority” og går videre til en utforskning av jeg’ets indre liv i andre seksjon, tar *Otherwise than being* like umiddelbart transcendenten som utgangspunkt. ”If transcendence has meaning, it can only signify the fact that the event of being, the esse, the essence, passes over to what is other than being” (Lévinas 1998, s. 3). Utforskningen av tilstedeværelsen, Dasein, er per definisjon immanent i Lévinas’ åpningssetning. Alle *utkast* (Heidegger: *Entwurf*, Heidegger 1993, s. 184-186 [H 145]) innlemmer eller har allerede innlemmet sitt anliggende i sin væren i verden.

Vi har allerede berørt vekselspillet mellom lys og mørke som er gjenspeilet i Heideggers begrep om en *lysning* og Lévinas’ motto fra Pascal for ”Otherwise than being”, samt Lévinas’ bruk av andre heideggerianske begreper. De språklige problemene man støter på i en utforskning av *å være*, der den vante bruken av ordet står i veien for å begripe det, blir angrepet fra mange vinkler i ”Sein und Zeit”. Heidegger bringer inn uttrykket *es gibt* (eng: there is) (Heidegger 1993, s. 255 [H 212]), som i norsk oversettelse tilsvarende det engelske vil inneholde ordet *å være*: *det er*, alternativt *å finnes*, *det finnes*, noen ganger muligens bare *det*, som i uttrykk av sorten *det regner*, *det blåser* og *det høres*. ”There is is an impersonal form, like in it rains, or it is warm” (Lévinas 1992, s. 30). Det tyske uttrykket tar vare på anonymiteten i bruken av verben *geben*, altså *gitt* – det som det er snakk om er gitt utenfra, vi slipper å gå veien om subjektet. Uttrykket ble oversatt til *il y a* på fransk, Heidegger refererer i ”Letter on Humanism” til Jean-Paul Sartres ”Existentialism is a humanism” (David Farrell Krell i Heidegger 1993b, s. 214). Heidegger insisterer på en mer ordrett betydning av begrepet *es gibt* i ”Letter on Humanism”, og unngår betegnelser som *det er* og *væren er*: ”At the same time ‘it gives’ is used preliminary to avoid the locution ‘Being is’; for ‘is’ is commonly said of some thing that is” (Heidegger 1993b, s. 238).

Lévinas tar ikke hensyn til en eventuell tilkortkommenhet for det franske språk, og uttrykket *il y a* får kanskje en enda mer prominent plass i Lévinas’ tenkning enn Heidegger ga

es gibt i sin. Det blir tegnet opp allerede i det tidlige arbeidet "Existence and existents", men blir videreutviklet og anvendt senere i forfatterskapet.

Il y a blir brukt som substantivet *the 'there is'* i Alphonso Lingis' oversettelse (Lingis i Lévinas 1993b, s. XXVII), og står for en radikal beskrivelse av de gitte omgivelser. Det er tilstanden før vi befinner oss i en verden av ting, kontrastert til fulle mot Heideggers verden der man allerede er oppslukt av tingene. I *il y a* er det søvngjengerens virkelighet av å være der uten å være et jeg. Tilstanden sammenlignes også med mumlingen under en gravferd (Lévinas 1998, s. 3) og manifesterer seg i Lévinas' tekster som et uhyggelig fravær av elementer og bevissthet. Det kan i grunnen mine om skremmebildet av en narkomans tilværelse uten vilje og uten andre ambisjoner enn å tilfredsstille sin stoffavhengighet. En heideggersk oppslukthet av hverdagens sorger blir en virkelighetsflukt, og kanskje til og med dødsangsten hos Heidegger blir misvisende. Den største tragedien er ikke ens egen, sikre død, men den andres død. En ensom spøkelsesverden uten et annet menneske eller annet tenkende vesen er hva som venter oss etter den andres død. Selv om den filosofiske utlegningen fra Lévinas ikke er avhengig av bestemte, historiske realiteter, er det nærliggende å tenke at bildene og idéene som utgjør *il y a* er inspirert av konsentrasjonsleirene under andre verdenskrig. Arbeidet med "Existence and existents" ble også påbegynt mens Lévinas satt i tysk fangenskap, men fullført i Paris etter krigen (Caygill, s. 49). Man kan ane skyggene av alle dem som ikke er lenger etter nazistenes utryddinger, i sinnet hos krigsfangen som har tenkt ut begrepet, og som senere i sin filosofi har gitt fraværet en sentral plass i beskrivelsen av etikk overfor den andre. I denne filosofien er ikke *væren* lenger det sentrale. Tematisert blir noe som ikke *er*, men som likevel gjør seg gjeldende. Det er dog ikke snakk om blott negasjonen av å være.

Væren utgjør i *il y a* ikke klarhet, ikke rent tomrom, men en hvit støy, skurring eller mumling. Det er ikke snakk om noe værens lys, man finner ikke seg selv og kan frigjøre seg selv, men er konfrontert med tap av seg selv i omgivelser som ikke kan anvendes, ikke nyttes og ikke omgås.

"But the imperturbable essence, equal and indifferent to all responsibility which it henceforth encompasses, turns, as in insomnia, from this neutrality and equality into monotony, anonymity, insignificance, into an incessant buzzing that nothing can now stop and which absorbs all signification, even that of which this bustling about is a modality. Essence stretching on indefinitely, without any possible halt or interruption, the equality of essence not justifying, in all equity, any instant's halt, without respite, without any possible suspension, is the horrifying there is behind all

finality proper to the thematizing ego, which cannot sink into the essence it thematizes” (Lévinas 1998, s. 163).

Il y a står i kontrast med den behagelige tilværelsen som beskrives når jeg’et er alene i *Totality and infinity* (Lévinas 1995, s. 110-115), før en er stillet overfor en annens ansikt. Det er også en ensomhet. Men det er ensomheten som begynner i trygghet, i hjemmet, i et kvinnelig nærvær.

“The familiarity of the world does not only result from habits acquired in this world, which take from it its roughnesses and measure the adaption of the living being to a world it enjoys and from which it nourishes itself; familiarity and intimacy are produced as a gentleness that spreads over the face of things. This gentleness is not only a conformity of nature with the needs of the separated being, which from the first enjoys them and constitutes itself as separate, as I, in that enjoyment, but is a gentleness coming from an affection [amitié] for that I. The intimacy which familiarity already presupposes is an intimacy with someone. The interiority of recollection is a solitude in a world already human. Recollection refers to a welcome” (Lévinas 1995, s. 154-155).

Friheten for ansvar beskrives på det ene side som uhyggelig, på den andre som behagelig. Det er verdt å merke seg at behaget alene i hjemmet ikke er en ekte ensomhet. Hvis man var helt alene, var man ikke stillet overfor et ansvar man kunne være fritatt fra. Det kvinnelige nærværet gir på en måte som kunne sammenlignes med Heideggers *es gibt* på en annen måte enn *il y a*, der det givende er fjernet fra navnet. Det kvinnelige nærværet krever ikke, bare gir usett.

8. Kjønnsperspektiv på Lévinas

Lévinas benytter seg av hjemmet som metafor, og familien som metafor. Det feminine blir satt som annet ganske uanstrengt. Da Lévinas ble spurt om palestineren er den andre for en israelitt, viste han til at en nabo kan være eller ikke være en slektning. Broderskapet er en kilde til forståelsen av samværet med andre, likedan som naboskapet, slekten og sønnen i far-sønnforholdet. Det er likevel ikke slik at den andre er et blant mange mennesker som er mest forskjellig fra meg selv. Noen ganger er det bare slik at den ene parten har rett og den andre tar feil – slik antyder han at palestinske organisasjoner har urett i enhver konfrontasjon med israelske myndigheter. Det ble ikke spurt om noen bestemt, palestinsk gruppering, så hvis Lévinas bare mener f. eks. ytterliggående grupperinger, har han tatt den forutsetningen selv, uten å presisere den.

Likedan kan man forestille seg at Lévinas ville tatt lignende reservasjoner konfrontert med det tilfelle at det ser ut som han tilskriver kvinner og menn essensielle egenskaper. Det er antakelig billedbruk, det kvinnelige nærværet kan bestå av en far eller ektemann for en kvinne, og det er vel ikke umulig at Lévinas ville gått med på at det kan være et kvinnelig nærvær mellom to menn, også. Det er likevel grunn til å spørre om det i så fall er formålstjenlig å benytte seg av metaforer som bare skal vekke til live tradisjonelle konnotasjoner til begrepene. Det er ikke progressiv tenkning hos Lévinas på akkurat dette punktet. Lévinas beskriver den vante kjennskapen til hjemmet i form av *erindring*, *recollection* (Lévinas 1995, s. 154-156), et velvære av vaner, næring og behag. Næringen og behaget stammer fra det at man ikke er helt alene, slik som i *il y a*, det er en annen der som ikke skal avsløre seg i sitt materielle vesen, men som samtidig må avsløres i sin tilbaketrekning og sitt fravær. Dette skal ikke forstås som dialektikk, men som diskresjon i selve sitt vesen. "This simultaneity is not an abstract construction of dialectics, but the very essence of discretion" (Lévinas 1995, s. 155). Det er kvinnens lodd å stå for den mest utsøkte tilbaketrukkethet, å stille hjemmet slik at mannen ikke engang merker at det blir gjort, kunne være en noe spisset gjenfortelling av Lévinas' beskrivelser. "And the other whose presence is discreetly an absence, with which is accomplished the primary hospitable welcome which describes the field of intimacy, is the Woman. The woman is the condition for recollection, the interiority of the Home, and inhabitation" (Lévinas 1995, s. 155). I denne utgaven er

woman skrevet med stor forbokstav den ene gangen, men ikke den andre, som det er gjengitt her.

Disse beskrivelsene av det kvinnelige, samt vektleggingen av *broderskapet* (*fraternity*, Lévinas 1995, s. 278-280) og far-sønnforholdet (Lévinas 1995, s. 278-279) gir inntrykk av Lévinas som en mannlig filosofi, ikke bare idet at den historiske skikkelsen ”tilfeldigvis” er en mann, men også idet at beskrivelsene er fra et mannlig perspektiv. Det er ikke et naivt, underforstått mannlig perspektiv som kan tolkes som sexistisk gjennom en grundig analyse med gitte og diskutabile forutsetninger. Det er nærmest en uttalt, mannlig synsvinkel på disse utlegningene. Hvis de er ment billedlige og ikke instruerende for livet til kvinner og menn, spør det om de er lite formålstjenlige. Jeg kan ikke komme på noen betydningsfulle forskjeller det ville gjort å angi disse mellommenneskelige forholdene på en kjønnsnøytral måte, hvis ikke disse forskjellene skulle ha et meget essensialistisk preg, som at det er i kvinnens natur å bidra med varme og fruktbarhet, og i mannens natur å bevege seg ut av hjemmet og møte den andre i en annen form der. Definisjonsmakten og eksotiseringen kommer til uttrykk her. Kvinnen som tar hånd om det nødvendige i hjemmet, er den andre og ikke et subjekt som kan gå ut og påta seg ansvar.

Et betydningsfullt skille mellom ensomheten i hjemmet og ensomheten i *il y a* er, foruten det at ensomheten ikke er virkelig idet det er et kvinnelig nærvær i hjemmet, ligger i fruktbarheten som kommer av det kvinnelige nærværet. Det kvinnelige settes i sammenheng med næring, trygghet og behag i beskrivelsene, så mye at det kan være fristende å trekke parallellen til en bondes forhold til jorda. ”In fecundity the I transcends the world of light – not to dissolve into the anonymity of the there is, but in order to go further than the light, to go elsewhere” (Lévinas 1995, s. 268). Det kvinnelige nærværet får en tvetydig karakter. På den ene side kontrasteres det til transcendens og lar det kvinnelige tradisjonelt nok fremstå som immanent og hos seg selv. På den andre side, skjer transcendensen ikke *fra* fruktbarheten men *i* fruktbarhet. Jeg’et befinner seg alene på to forskjellige måter. Den nakne, på flukt alene i kulden, i *il y a*, og den bofaste i et hjem med en kvinne, med klær, gjenstander som ikke er der for sitt nyttige formål til å bearbeide omgivelsene, men som nytes som de er uten å begripes eller håndteres. Det er ingen handling å la seg varme av klærne, av huset, å mettes av åkeren eller pleies av sin ektefelle eller foreldre.

9. Subjektet i *il y a*

Jeg'et hos Lévinas er avskåret fra omgivelsene, trukket tilbake til en dualisme som minner mer om Descartes enn om Heidegger. Subjektet, som i mine oversettelser ofte betegnes med *ipseity*, selvheten, om man kan kalle det *dét*, eller om man på norsk bør herme latinen og benevne det *ipseiteten*, er utarbeidet møysommelig som noe unndratt fra omgivelsene. Det befinner seg i omgivelsene og kan støte på den andre. Det er forhastet å forestille seg at den andre er en lignende ipseitet, svevende rundt i *il y a* uten føde eller klær, all den tid Lévinas insisterer på at den andre er grunnleggende annerledes. Heideggers tilstedeværen, Dasein, som ofte blir forstått som en delvis sammensmeltning av en tenkende eller tilstedeværende bevissthet, er kløyvd i to igjen. I stedet for et Dasein med en endelig tilværelse, har vi en ipseitet som støter på det uendelige. Om det uendelige påtreffes i det skremmende *il y a*, som dødsangsten Heidegger har beskrevet inspirert av Kierkegaard, eller om det uendelige finnes i den uendelige gavmildheten som gis uten spørsmål fra den andre blir et sentralt spørsmål. Blir ipseiteten til i møtet med dette uendelige? I så fall, hvem eller hva var det som traff det uendelige? Er det som en tidsreise, fortiden blir annerledes i det identiteten til subjektet blir funnet?

Il y a er utarbeidet i kontrast til like mye som i samsvar med Heideggers *es gibt*. Som nevnt ovenfor, imøtegikk Heidegger oversettelsen av sitt uttrykk i "Brevet til humanismen". Den franske oversettelsen Lévinas benytter seg av, vinner imidlertid noe på å gi slipp på verbet *zu geben*, som betyr *å gi*. Uttrykket får det mer upersonlige preget Lévinas ønsker seg (Heidegger imøtegikk Sartre, og jeg ønsker ikke å ha noen mening om hva Sartre ønsket seg med oversettelsen). *Il y a* har ikke noen gave til ipseiteten. Det er ikke bare å gi seg hen til værens lys og la omgivelsene gi seg selv. I motsetning til Heideggers oppfordring om å ta utfordringen i værens gave av mulighet: "The Being-possible which is essential for Dasein, pertains to the ways of its solicitude for Others and of its concern with the 'world', as we have characterized them; and in all these, and always, it pertains to Dasein's potentiality-for-Being towards itself, for the sake of itself" (Heidegger 1993, s. 183 [143]) – i motsetning til dette tegner Lévinas opp en væren-i-verden som en absurd umulighet. Anonymitet, uforståelighet og total mangel på *tegn* er det som forefinnes rundt ipseiteten. Betydning er umulig. Vi har ikke en verden som "gir seg", som er skrevet i tegn, klar til å fortolkes av Dasein eller filosofer. Og Heideggers handlekraftige *Entschlossenheit* (bestemthet) finner ingenting som er

Erschlossenheit (åpenhet) (Heidegger 1993, s. 343 [296-297]). "The phenomenon of resoluteness has brought us before the primordial *truth* of existence. As resolute, Dasein is revealed to itself in its current factual potentiality-for-being, and in such a way that Dasein itself is this revealing and Being-revealed. [...] It *gives* itself the current factual situation, and brings itself into that Situation" (Heidegger 1993, s. 355 [307]).

For å fylle sitt egentlige (*eigentliche*) sted i væren, følge et autentisk (*eigentlich*) liv i værens gavmilde lys av muligheter, kan Dasein rette blikket mot tingene i verden. Dasein møter enden av muligheter i dødsangsten. Lévinas' skildring av *il y a* handler om livet snarere enn døden. I stedet for angst for intet, oppsøkes det en nærhet til det subjektive: "the horror of the *there is* is close to disgust for oneself, close to the weariness of oneself". Lévinas oppfatter Heideggers beskrivelser av angsten som en utforskning av intensjonalitet uten objekt. Væren uten noe objekt arter seg som dødsangst. Det er en kilde for intet, eller adgang til intet. Heidegger klarer ikke å nå frem til en beskrivelse av intet gjennom sine fenomenologiske analyser. Sammenligner vi størrelsene *dødsangst* hos Heidegger og *il y a* hos Lévinas, kan man til dels si at Lévinas' begrep holder åpent en mulighet for en annerledes inntreden som ikke er intet, ikke er negasjonen av meg selv. Heidegger har lukket begrepet for tidlig. Han har tatt einstøingens forutsetning om at en filosofisk undersøkelse kommer forut for sosialt samvær og forut for etisk tenkning. "The expression 'Dasein' [...] shows plainly that 'in the first instance' this entity is unrelated to Others, and that of course it can still be 'with' Others afterwards" (Heidegger 1993, s. 156 [H. 120]).

Det er en tomhet som ikke er tomhet, et intet som ikke er intet, i hvert fall ikke negasjonen av væren. "The incessant murmur of the *there is* strikes with absurdity the active transcendental ego, beginning and present" (Lévinas 1998, s. 164). "Behind the anonymous rustling of the *there is* subjectivity reaches passivity without any assumption" (Lévinas 1998, s. 164). Et Dasein som er involvert i tingene kan ikke engang forestille seg en sånn inngripen, som setter aktiviteten ut av spill og lammer jeg'et.

For å være på en etisk måte, er det om å gjøre å unnsnippe den mørkegrå summingen og rumlingen som utgjør *il y a*. Subjektet befinner seg på en måte inne i *il y a*, eller bak, som i sitatet ovenfor, som passivitet. Passivitet kjennetegner også den etiske relasjonen man blir satt i i et møte med en annen. Den aktiviteten som påkalles, arter seg mange steder i tekstene som passivitet. Subjektiviteten må trekkes ut av det solipsistiske livet, behagelig under en kvinnelig omsorg eller et ubehagelig, tåkete liv i *il y a*. Lévinas kaller det i "Existence and existents" for hypostase (Lévinas 1978, s. 65-67), et religiøst begrep med i utgangspunktet uklare konnotasjoner, men som blir brukt av Husserl i utviklingen av fenomenologien

(Lübcke, s. 64). En hypostase skal rive meg ut av en forbindelse med en upersonlig, drømmeaktig tilværelse som *il y a*. Anonymiteten gir slipp når jeg'et påkalles av den andre og lytter til den andre i en etisk forpliktelse, en forpliktelse som ikke er reduserbar til bare å adlyde universelle, moralske lover, men som fyller en forpliktelse som er gitt i en bestemt erfaring.

Beskrivelsene av *il y a* har en form som maner frem et bilde av en slags spøkelsesdimensjon. I beskrivelsene av det etiske ansvaret, kommer Lévinas imidlertid med en rekke konkrete bilder. Det er snakk om å ta mat fra min munn for å ernære den andre. Forbindelsen til sensualitet og nytelse er klar, og de innledende beskrivelsene av tilværelsen i et behagelig, kvinnelig nærvær gir god mening. Selv om mumlingen, summingen og det lite påtakelige er de mest fremtredende egenskapene ved *il y a*, er det en kroppslighet til stede til enhver tid. Ansiktet er heller ikke et urbilde av et ansikt. Et etisk ansvar oppstår idet jeg er stillet overfor et konkret, menneskelig ansikt. Lévinas avviser ikke at man kan ha etisk forpliktelse overfor dyr, også, men en slik forpliktelse er derivativ. Beistets ansikt innbyr til en forpliktelse kun i den grad det ligner et menneskelig ansikt, så å si er et derivat av det menneskelige ansikt. Det hadde naturligvis vært interessant å utforske konsekvensene av denne oppfatningen. Det er ikke sikkert det følger av nødvendighet at beistets ansikt er nummer to i forhold til menneskets, og hvis det er grader av etisk forpliktelse, er det en fare for at det blir vanskelig å hindre en rangordning innen vår egen art, også. Men Lévinas' kommentarer om saken er få, og jeg velger å ikke utforske dette her. Jeg vil bare bemerke at Lévinas kanskje tar forbehold for å unngå at diskusjonen om den etiske forpliktelsen mellom mennesker blir ledet på villspor.

Ansiktet er altså en konkret sak, en virkelig hendelse i den fysiske verden. En djevelens advokat kan hevde at det bare er å vende ansiktet bort, aldri møte et blick – så slipper man å ta ansvar for andre mennesker. Det er også problematisk ved Lévinas' etikk at man så å si må *se* den andre for å føle noe ansvar for å bistå. Hvis det bare er snakk om en nærhetsetikk, kan man for enkelt fraskrive seg ansvar for lidelse i deler av verden som er langt borte. Er det en etikk bare for det lille samfunn? Til det er å innvende at Lévinas faktisk tar høyde for at ansiktet unnviker et fastlåsende blick og en begripende hånd. Det er i grunnen ikke bare å vende seg bort. Det er allerede for sent. Djevelens advokat vil få til svar at hvis man vender seg bort fra å se ansiktet, er dette en faktisk handling som foregår. Det betyr ikke at det er noen etisk handling eller en handling som frigjør for ansvar. Hvis man later som man ikke ser, er det ikke det samme som ikke å ha sett. Det holder kanskje i en formell, juridisk rettsak. Det lar seg kan hende ikke gjøre å bevise at han har møtt blicket og så sett vekk med

vilje. Det endrer imidlertid ikke på hvilken etisk erfaring som er gjort. Det endrer ikke på hva som burde skjedd, det viser bare hva som faktisk skjedde.

Selv om ansiktet er fysisk nærværende i en verden som er mer enn bare en abstraksjon – det viser seg i en verden som er preget av summing og ”mumlingen under en gravferd” – lar det seg ikke uten videre beskrive nøyaktig i et jordnært språk. Det finnes like klart som alle fysiske gjenstander, selv om det som karakteriserer det som et ansikt med etisk forpliktelse ikke lar seg fiksere. Selv om det er aldri så konkret og akkurat det det utgir seg for å være, er det ikke bare det nakne, menneskelige ansikt som jeg møter med blikket som innbyr til handling. Med nok en henvisning til hendelsene under andre verdenskrig, nevner Lévinas hvordan nøden kunne vise seg som et ansikt i nakken på mennesket foran ham i køen i konsentrasjonsleiren. Ansiktet kan vise seg selv om det ikke befinner seg i umiddelbar nærhet. Det er ikke en enkelt nærhetsetikk der det dreier seg om å tenke på sin bror først, sin fetter som nummer to og lokalsamfunnet som nummer tre. Det er det konkrete behovet som forplikter, ikke bare nærheten og synligheten.

Hypostasen er forutsetning for dannelsen av en subjektivitet. Det er det subjektet som befinner seg i en relasjon til den andre. Det er ikke ipseiteten som svevde alene rundt i *il y a*, ikke det egoistiske subjektet som livnærer seg i det hjemlige, kvinnelige.

10. Ansvar grunnet i avgrunn

Lévinas tar utgangspunkt i *difference*, som på fransk og engelsk betyr *forskjell*, og utleder, kanskje etymologisk inspirert av Heidegger, hvordan ansvar oppstår av differensen, forskjellen mellom meg og den andre. Ved negasjon av forskjellen får man *indifference*, som på fransk og engelsk betyr *likegyldighet*. En *non-indifference* blir da det å bry seg om den andre (Lévinas 1998, s. 97). Den doble negasjonen har gjort det blotte nærvær av *differens*, den verdifrie betraktningen av tingen, om til ansvar overfor den andre, når fenomenet jeg står overfor ikke er en ting, men et menneske. En norsk filosof kunne sikkert ha utledet mye interessant av den norske sammenhengen mellom ordene. En dobbel negering av gyldighet kunne bli til ikke-likegyldighet. I det jeg anerkjenner gyldigheten av den andres nærvær, påtar jeg meg samtidig å ikke være likegyldig til ham eller henne. Lévinas utnytter den nye konnotasjonen som gis til differens når det er snakk om at noe eller noen gjør en forskjell *for meg* i uttrykk der *indifference* brukes. Argumentasjonen er mer en påstand enn egentlig en logisk demonstrasjon. Men den tjener i hvert fall til å vise språkets betydning i de etiske spørsmålene i Lévinas' fenomenologi. *Non-indifference* dukker også opp i sammenhenger som går utenfor rammene for metodisk fenomenologi, der noe utenfor det erfarbare har betydning, som i diskusjonen om sporet som henviser til den tredje, eller *illeity*. Jeg skal komme tilbake til begrepet om *illeity*, den tredje person, nedenfor. Nærværet av den andre påkaller et begjær etter det gode, samtidig som det gode bringer en til å ta ansvar for medmennesket ved å ta vare på differensen i *non-indifferensen* overfor det gode (Lévinas 1998, s. 123). Tilsvarende åpner "Otherwise than being" med å hevde, eller skal vi si programfeste, at "being while not being nonbeing – which is otherwise than Being" (Lévinas 1998, s. xviii).

Lévinas har fenomenologien som utgangspunkt, og betrakter det også som sitt arbeidsområde. Han fikk overbevisningen om filosofiens betydning gjennom studier av Husserl i Freiburg (Illman, s. 98). Selv om han overtar mye av Heideggers begrepsrepertoar, vender han stadig tilbake til Husserl. Det er et valg som sikkert har faglige begrunnelser, men det er nærliggende å anta at tilbøyeligheten til å søke noe mer opprinnelig enn Heidegger har å gjøre også med det anstrengte forholdet til tenkeren etter Heideggers valg under andre verdenskrig. Han var allerede sterkt påvirket av Heidegger da han skrev om Husserl (Lévinas 1985, s. 39).

Husserl prøvde å skape en metode som kan gi vitenskapelige undersøkelser en mulighet til å unnsnippe at forforståelse skal forutsi, eller i hvert fall påvirke, utfallet av observasjonene. Gjennom den fenomenologiske undersøkelsen skulle man oppnå det kjente mottoet ”til saken selv” og være i stand til å sette forutoppfatningene ”i parentes” (Lübcke, s. 38, 43). Utfordringen er da å oppdage alle mulige forutoppfatninger, alt som kan påvirke forforståelsen og dermed observasjonene. En hermeneutisk utforskning av betingelsene for utgangspunktet for undersøkelsen følger, og man får i prinsippet en uendelig regresjon idet jeg allerede var i gang med undersøkelsen da jeg begynte å stille spørsmål om hva jeg holdt på med. Husserl betegnet det å se bort fra forutoppfatninger som kan påvirke observasjonen for *epoche*, og delte inn i bevissthetsakten med betegnelsen *noesis* og innholdet for bevisstheten med betegnelsen *noema*. Det utforskende subjektet blir hos Husserl et transcendentalt ego som kan gjennomføre slike bevissthetsakter. Spørsmålet blir i hvor stor del bevissthetsinnholdet er inne i egoet og en del av subjektet. Hvis subjektet er en størrelse som kan gjøre forskjellige bevissthetsakter og være identisk med seg selv mellom dem, selv om det ikke inneholder det samme hver gang, er objektene utelukket fra å være en del av subjektet. Sånn som verden griper inn i tilværelsen i Heideggers Daseinbegrep, kan vi hos Husserl – i hvert fall foreløpig – finne et subjekt som er mer utesluttet fra tingene, som fremdeles har muligheten til å møte et annet menneske. Jeg sier at dette kun er foreløpig hos Husserl, siden jeg ikke har rom til å diskutere alle eventualiteter for hans filosofi her. Han har som kjent etterlatt seg enorme mengder notater og har korrigert sin tenkning fortløpende. Jeg velger å forholde meg til en modell av fenomenologien som stammer fra de første spørsmålene Husserl stilte, nemlig om forutsetningene for å gjøre nøytrale observasjoner (Lübcke, s. 35-37).

Et slikt transcendentalt ego har mer til felles med Lévinas’ hensetting av subjektet *il y a*, i opplevelsen av å ha et trygt hjem, hente næring fra omgivelsene og delta i samliv med andre mennesker, både det intime i Eros og overfor et annet menneske som trenger hjelp, enn med Heideggers hengivenhet til sorger som kan besørgeres med verktøy i omgivelsene. Lévinas vender tilbake til Husserl etter å ha oppfattet Husserl i heideggeriansk lys. Den franske tradisjonen fra Descartes vender tilbake i en dualisering av verden på den ene siden og *cogito* på den andre siden, et *res cogitans* og et *res extensa*. ”In insisting on the notion of taking position, we are not opposing to the cogito, which is essentially a thought and a cognition, som will, feeling or care which would be more fundamental than thought. On the contrary, we believe that the phenomena of light and clarity, and of freedom which is at one with them, dominate will and feeling” (Lévinas 1978, s. 100).

Man står i fare for at en oppsamling av erfaringer i et transcendentalt ego gjennom gjentatte bevissthetsakter i stedet for å beskrive hvordan forutoppfatningene kan settes i parentes, beskriver hvordan de oppstår og i bunn og grunn danner subjektet. I stedet for fortellingen om en vitenskapelig observasjon, får vi fortellingen om at en forsker blir skapt.

Subjektet for Lévinas er nødt til å ha en fysisk utstrekning. Det tar til seg næring og kan gi mat fra sin munn, det kan berøre et annet menneske. Det tar opp plass. Vi finner det eksplisitt i "Outside the subject": "The *Da* of the *Dasein* is already an ethical problem" (Lévinas 1987, s. 48).

Heideggers befindtlighet for Dasein blir også et etisk problem for Lévinas, der det for Heidegger dreiet seg om avdekning av eksistensialer for det nakne Dasein. Man tar opp en plass i verden med sin kropp. Likedan som Heidegger hopper over næring og nytelse, hopper han over den fysiske utstrekningen av kroppen. Kroppen kan være en del av den verden Dasein befinner seg i, eller kroppen kan være en del av Dasein. Kroppen tar i alle fall opp plass i verden. Hvis verden er en mørk skog, og væren viser seg i en *lysning* blant trærne, er det dette lyset det er rift om, det er den plassen jeg har i solen som trues av den andre. Den ontologiske krigen der alle er mot alle, gir i etikken et incitament til å reflektere om retten til å oppta plassen.

Det fysiske ved subjektet kreves av at det må ha en kropp, et sted og en stemme. Jeg kan ikke gi noe konkret svar til den andre uten en tunge å snakke med, en hånd å gi med. Et jeg som kan benevnes med et pronomen er et substantiv. Det er en bevegelig del av virkeligheten, "a substantive in the heart of this impersonal existence, which, strictly speaking, we cannot give a name to, for it is a pure verb" (Lévinas 1978, s. 82), videre "We are looking for the very apparition of the substantive. To designate this apparition we have taken up the term *hypostasis* which, in the history of philosophy, designated the event by which the act expressed by a verb became a being designated by a substantive" (Lévinas 1978, s. 82). Subjektet har blitt konstituert ved å ta plass i det anonyme *il y a*, funnet grunn under føttene. Denne hypostasen som utgjør subjektets fødsel. Selv om subjektet befinner seg som et substantiv, er det i en stadig skapelse og kan ikke låses fast eller kategoriseres en gang for alle. "One can then not define a subject by identity since identity covers over the event of the indentification of the subject" (Lévinas 1978, s. 87). Problemstillingen er beslektet med en fortolkning av Heidegger. Hans "Sein und Zeit" blir forklart med at han substantiverer et verb og fikserer væren som en stillestående ting. Man kunne også sagt det motsatt, sånn som han undersøker hvordan Dasein er på sin *egen* måte. Dasein er til på et bestemt vis, når det ser ut som væremåten blir substantivert, har det kanskje mer med språket å gjøre enn at det er et

utkomme av Heideggers tenkning. Identiteten til subjektet er der aldri, selv om subjektet identifiseres. Identitet er ikke noe subjektet har eller besitter, det er ikke et attributt heller, men noe som gjøres. Hypostasen består i å være til dynamisk, si ”her er jeg” så å si.

Subjektiviteten er en hendelse som stadig pågår, og svaret på kallet fra den andre er også en akt. Subjektet står ikke fast i seg selv overfor den andre, men handler overfor den andre.

Bevegeligheten til subjektet er en nødvendighet for å ivareta åpenheten som må til for å ta imot den andre og la den andre være fri i sin annerledeshet. Begrepet om *erstatning* (engelsk: *substitution*) dukker opp i det tidlige verket ”Existence and existents”, men får betydelig plass i det sene verket ”Otherwise than being”. ”But it is I, I and noe one else, who am a hostage for the others. In substitution my being that belongs to me and not to another is undone, and it is through this substitution that I am not ’another’, but me” (Lévinas 1998, s. 126-127). Ved å kunne tre i den andres sted, er subjektet identifisert. Samtidig er det ved å gi opp sin egen plass og påta seg ansvaret for den andre at subjektet identifiseres. Det paradoksale i at situeringen av subjektet foregår samtidig som det blir fratatt sin plass, er kilden til et etisk forhold med den andre. Slik er etikken mer fundamental enn ontologien. Defineringen av jeg’et foregår ikke i en avgrensning mot annerledesheten, men i en innblanding. Det oppstår ikke en høyere enhet, den andre har, som Lévinas’ insistering på assymetri innebærer, en høyere plassering enn jeg’et. *Il y a* kunne kontrasteres med et harmonisk nirvana, en anonymitet med støy, skurring og ubehag stillet ved siden av en evig harmoni. Men det ville kreve et grundigere studium av en annen form for religiøsitet enn den som eventuelt er til stede i Lévinas’ filosofi.

Hypostasen er ikke en viljesakt fra subjektet mot den andre utenfor. Ansikt til ansikt med den andre er det en omvendt bevegelse som finner sted. Jeg’et blir satt i akkusativ, blir et gissel som i sitatet ovenfor. Jeg’et blir revet ut av anonymiteten i *il y a* og er åpen for annerledesheten. Væren som sådan er et upersonlig hele idet en ontologisk undersøkelse skal gjøres, men den andre er i høyeste grad personlig.

11. Tiltalen som konstituering av subjektet – Buber og Lévinas

En tenker som er beslektet med Lévinas i sin tematisering av den andre personen, er Martin Buber, som med sin bok "Ich und du" fra 1923 ("Jeg og du" på norsk) konsentrerer seg om tiltalen og om forholdet til verden i stedet for å utforske samværet med den andre gjennom selve relasjonen til den andre. Lévinas viser til Buber mange ganger gjennom sitt forfatterskap, men angir som inspirasjonskilde langt oftere Franz Rosenzweig. Buber utgjør mer av en samtalepartner, en medtenker Lévinas har stor respekt for men som han likevel ønsker å distansere sin egen filosofi litt fra. Lévinas legger, som nevnt ovenfor, stor vekt på tiltalen også i sin egen filosofi, med den betydning han tillegger det å ytre seg med et enkelt "Her er jeg". Bubers ytring er likevel en annen tilgang til verden. Det er ikke beskrevet en livsverden i Bubers filosofi som subjektet kan dele med en annen, som den andre kanskje til og med at førstereit på. Den andre blir i stedet en del av verden.

Buber skiller mellom to måter å forholde seg til verden på, som har hver sine korresponderende tiltaleformer: *jeg-du* og *jeg-det*. *Jeg-det* står for den kjølige, uinteresserte observasjonen av verden, *jeg-du* står for å gi seg selv helt til verden og ta den på alvor. Vi har også diskutert forholdet til andre kulturer og folkeslag i denne oppgaven. Litt forenklet kan man kanskje si at Buber anbefaler å gi seg helt i møtet med et menneske fra en helt annen del av verden. I stedet for å granske på avstand med et *jeg-det*forhold til det fremmede mennesket, der man vurderer likheten med seg selv, hvordan skikkene korresponderer med egne og kanskje om verdien stammer fra de samme hellige skrifter, kan man la den andre ytre seg helt på egen hånd og med henvisning kun til det som er nært ham selv.

Assymetrien blir snudd på hodet når Bubers *jeg-dutilgang* til verden gir en mer tolerant omgang med medmennesker enn det Lévinas har gitt uttrykk for i intervjuene jeg har sitert, i henvisningene til "horder" fra østen og til påstanden om at de greske idéene på ingen måte er inspirert fra østlig tenkning.

Likevel, hvis vi undersøker begrepsbruken og det filosofiske innholdet hos de to tenkerne, er det Lévinas som legger mest vekt på å la den andre mennesket alltid få forrang. I Bubers tenkning vil den andre beskrives som noe (eller noen) som møter blikket mitt fra verden. Begrepsapparatet han bruker, handler ikke om medmenneskelighet innad i verden,

bare om medmenneskelighet for det enkelte menneske, som en dyd for ham selv, eller som et erfaringsnivå, kanskje som en grad av nøyaktighet i forholdet til verden.

Det er ikke sånn å forstå at Buber skiller mellom gode mennesker som forholder seg til verden på en *jeg-dum* måte, og mindre gode mennesker som forholder seg på *jeg-det* måten. ”Verden er for mennesket tvefoldig, svarende til hans tvefoldige holdning” (Buber, s. 5). Dobbelheten ligger i det å være menneske. For Heidegger er det ikke å hige etter å leve etter egentlige prinsipper, eller å leve autentisk, slik han har inspirert enkelte senere tenkere. Det er selvfølgelig mulig at eksposisjonen av uegentlig væren, med negativt ladede betegnelser som ifølge forfatteren skal leses blott deskriptivt, kan inneholde et budskap om at man bør forsøke å rive seg løs fra det og forholde seg til væren på en egentlig måte. Det er i så fall et ganske gjennomskiktig retorisk grep. Om ikke Heidegger mente det selv, kan man i hvert fall lage sin egen filosofi inspirert av idéene og observasjonene, og forsøke å gi retningslinjer for hvordan man skal leve autentisk. Heideggers beskrivelser tyder på at en egentlig væren, der man er konsentrert om sitt eget, bare oppnås idet man innser at væren er basert på intet, i dødsangsten. Kanskje kan man bare oppleve en sånn transcendens glimtvis, før man igjen blir distraheret av hverdagens uegentlige liv.

Bubers tilsvarende todeling av eksistensen virker lettere oppnåelig. Det virker som man bare ved å samle seg litt, kan forholde seg til verden på *jeg-du* viset og ha en genuin opplevelse av omgivelsene sine og ta verden på alvor. Etter Heideggers anvisninger, er det opprivende for sjelen og meningsløst å ta virkeligheten innover seg. Med meningsløst mener jeg da helt bokstavelig at det ikke finnes noen mening i væren i det den er basert på intet. Når man uttaler *jeg-du* slik Buber beskriver det, er det en godhet som strømmer inn fra verden. Buber gjør ikke de samme inngående analyser av den andre som Lévinas gjør. Buber ser ikke ut til å trenge den beveggrunnen for å henvende seg til verden på en inderlig og åpen måte. Kanskje går han også glipp av andre menneskers lidelse. Sanseligheten blir ikke avbrutt hos Buber, i følge Lévinas får vi en estetiserende tilgang til verden. Det skal nevnes at Bubers i Derridas vurdering tar høyde for annerledeshet i en større utstrekning enn det Lévinas finner, gjennom henvisninger til Gud som en paradoksal størrelse (Bernasconi i Bernasconi & Wood, s. 107).

Fraværet av analyser har kanskje mer med formen på verket å gjøre enn at Buber mangler en filosofisk tilnærming. ”Jeg og du” er utformet som nærmest som et prosadikt, og har også blitt kalt et programmatisk skrift, kanskje et program for tilværelsen. Den andre blir ikke analysert, men er til stede i teksten: ”Det menneske jeg sier Du til, erfarer jeg ikke, men jeg er i forholdet til ham, i det hellige grunnord” (Buber, s. 11). Man kan tolke det dithen at

det finnes en assymetri også hos Buber. Den andre innlemmes ikke i erfaringen og underlegges ikke subjektet. Det heter at det andre mennesket ikke erfares, heller, men jeg foreslår å tolke det på den måten at han ikke erfares endelig og entydig. Den andre tiltales, som i Lévinas' "her er jeg". Buber stanser ikke ved ansiktet til et annet menneske, også et tre eller en sommerfugl kan tiltales med et du.

"Du'et kjenner intet koordinatsystem" (Buber, s. 30). Tilværelsen måles, veies og deles ikke i *jeg-du*tiltalen. "Grunnordet Jeg-Det kan aldri sies med vårt hele vesen" (Buber, s. 6). Det er ikke den praktiske omgangen med verden som hører til *jeg-du*forholdet, det er reservert for *jeg-det*tilgangen til verden. Det er relevant å plukke opp igjen diskusjonen om moralrealisme, nødvendighet og spørsmålet om det er snakk om sofistisert etikk for privilegerte, en aristokratisk fritidssyssel. Er det bare om ettermiddagen, etter dagens arbeid at jeg kan hvile meg og tiltale verden med et *du*? Det er ikke rom for å veie opp kornet, måle hvor mye som må settes av for å så, hvor mye det kan selges for og hvor mye jeg kan skaffe meg for verdien. Eller kanskje hele arbeidsdagen må vies en hengivenhet til verden og en tiltale med *du*. Man får muligens en masse godhet og raushet av et forbud mot å måle og veie, men rettferdigheten krever nok et forhold til verden noen ganger som Buber ville karakterisere med *jeg- det*.

Møtet med den andre hos Buber tar ikke opp de tunge spørsmålene som er til stede i Lévinas' eksempler. Den ytterste nød, der jeg må ta mat fra min munn og gi til den andre krever en forståelse av verden som tar hensyn til verdien av det materielle, som ser på treet ikke bare for å tiltale det med hele vesen i et du, men for å høste frukt eller bær, uten tanke på at det er treet vesen og indre. Hvordan kan man tiltale hele verden i et *jeg-du* når mennesket man står overfor trenger at treet blir sett på med et blick der man *ikke* bruker hele sitt vesen? Slik Lévinas' etikk har blitt kritisert for bare å omhandle den ytterste nød, og bare beskrive instanser der det er påkrevet hjelp uten forbehold, uten opplæring og uten gjenytelse, kunne man kritisere Bubers "Jeg og du" for ikke å ta hensyn til nød. "The dialogue such as Buber conceives of it is prior to the universality of the political dialogue" (Lévinas 1987, s. 16).

Buber insisterer på gjensidighet. Den livsverden som foreligger, er en alle mennesker kan ta del i. Lévinas spør hvordan den strengt etiske betydningen av ansvar kan oppstå i en gjensidig forbindelse. "Doesn't the ethical begin when the *I* perceives the *Thou* as higher than itself?" (Lévinas 1996, s. 32). Allerede i det jeg'et befinner seg et sted, er det i tiltale til verden, jeg sier kanskje bare *jeg*, men uttaler samtidig ordparet *jeg-du*, og i henvendelsen med et *du*, er det alltid et implisitt *jeg* i henvendelsen. Så hvis et medmenneske forholder seg geniunt til verden og tiltaler den med et *jeg-du*, vil det møte meg ikke bare som

et tilrop fra verden, men han møter et *jeg* som anroper ham. Sånn er det også for meg når jeg møter et annet menneske. Det er ikke bare en del av verden, det er også et *jeg* som tiltaler meg. Gjensidigheten som kommer så naturlig hos Buber, rommer også muligheten for den assymetrien Lévinas utbroderer. Hvorvidt dette er en faktisk assymetri, om den kan erfares og erkjennes, likevel ikke innlemmes i en fundamentalontologi, skal vise seg samtidig med at tiltalen gjøres. Hva er det som gjør at Buber overser assymetrien? Et mulig svar kan være at formen for verket ikke tillater de samme formelle strukturene, og at Buber – ”Jeg og du” kom ut før ”*Sein und Zeit*” – ikke skriver i opposisjon mot Heideggers systemtenkning.

Forskyvningen av *jeg*'et fra et enkelt ego foregår på hver sin måte hos de tre tenkerne. Daseins delaktighet og oppslukthet av verden kontrasteres av Lévinas' subjekt på flukt i *il y a*, hos Buber er subjektet allerede i tiltale og dermed desentrert, ikke lenger det eneste utgangspunkt for en utforskning av verden. Du'et hos Buber er allerede et *jeg* som sier *du* til *meg*. Forståelsen av *jeg*'et som et *jeg* som tiltaler, bringer for Lévinas muligheten for å elevare *jeg*'et til en høyere grad av tematisert subjektivitet. *Jeg*'et er ikke lenger bare et offer for inntrykk og illusjoner, en ipseitet som trekkes av fristelser og skubbes videre av drifter. ”In my own analyses, the approach to others is not originally in my speaking out to the other, but in responsibility for him or her” (Lévinas 1987, s. 43-44). Selv om tiltalen, samtalen og dialogen kan være resiprok, er det altså ansvaret som er assymetrisk, og det er kun i relasjonen av ansvar at etikken viser seg i sin originale form. Jevnbyrdigheten som allerede er tilstede i en samtale, kvalifiserer ikke til etikk, kanskje til samarbeid og politikk, forhandlinger og i verste fall krig. ”The vision of being that shows itself in war is fixed in the concept of totality, which dominates Western philosophy” (Lévinas 1995, s. 21) – krigen er for Lévinas den grunnleggende, ontologiske væremåte i vestlig filosofi. Jevnbyrdighet fører til kamp om ressursene, bare sosiale kontrakter hindrer den i å bryte ut til enhver tid. Disse er da ikke grunnleggende etiske, men praktiske og politiske – ”Politics is opposed to morality, as philosophy to naïveté” (Lévinas 1995, s. 21). Sammenholder vi Lévinas' oppfatninger om krig som utgangspunkt for tilværelsen og samværet mellom mennesker, kommer kritikken av Bubers resiprositet i et skarpere lys. Gjensidigheten som kilde til godhet og velvære, er i grunnen naivt. Når Buber kommer med hyppige etiske bemerkninger, har han ikke hele virkeligheten klart for seg, og *jeg-du* virker mer naivt enn *jeg-det*.

Annerledesheten, som er sentral i Lévinas' tenkning, tematiseres ikke uttrykkelig hos Buber. Det kan sies at gode tenkere ofte er dårlige fortolkere. Det kan innvendes mot Lévinas' lesning at han gjennomgår Buber for mye i eget lys. For Lévinas er det vesensetiske det som motsetter seg varen. Når Buber lar den andre fremtre som en del av varen, er det en

selvfølgelig motsetning til Lévinas' originale tenkning, men kanskje likevel et perspektiv som ikke kan avvises. Likedan som Lévinas' filosofi neppe kan bekreftes én gang for alle gjennom erfaringer eller analyse, kan den vel ikke avkreftes heller. Etisk teori måles ikke på sannhetsinnholdet, i hvert fall ikke når det er den normative siden som er til diskusjon. Lévinas etterlyser et fruktbart paradoks som kan løse opp den tilforlidelige gjensidigheten i forholdet mellom forskjellige mennesker. "We wonder whether the relation with the alterity of others which appears in the form of dialogue, of question and answer, can be described without introducing a paradoxical difference of level between the *I* and the *Thou*" (Lévinas 1996, s. 32). Lévinas har paradokset til felles med filosofen som er kjent for utsagnet "Krigen er alle tings far". Lévinas ønsker en splittelse av jeg og du, den andre er høyere enn meg samtidig som han er fattigere enn meg, han har krav på alt fra meg, jeg har ingen krav å stille tilbake. Lévinas sammenligner *jeg-det* grunnordet med Heideggers *das Man*, det upersonlige som overtar tilværelsen i dagliglivet. Slik tar beregningen og tellingen over for den ekte hengivelsen til verden (for Heidegger *Sorge*, det man har å gjøre). Jeg-det blir også sammenlignet med begrep om *mengden* hos Kierkegaard

Vennskapet kan finne rom i "Jeg og du", det er vanskeligere å finne plass for det i Lévinas' etikk. En annen utgang enn krigen for gjensidighet og samtale, kunne være vennskapet. Hos mange filosofer, for eksempel de gamle grekerne, er vennskapet en kilde til moral og ofte et premiss for moralen. Sokrates' berømte tese om at det er verre å gjøre urett enn å lide urett, settes i sammenheng med begreper om *venner* og *fiender*. Lévinas' utforskning av det vesensetiske skiller seg derimot fra perfeksjonisme og andre moralske filosofier om det gode liv. Vennskapet blir en allianse som finner sted i verden, den kan være nyttig og givende for deg og meg, men etisk er den ikke når vi begge kan klare oss godt uten vennskapet. Alle trenger selvfølgelig venner, men det enkelte vennskap er ikke en livsnødvendighet for to likestilte venner.

Vi har holdt oss tett til Lévinas' forhold til Heidegger, hvordan Heidegger etter Lévinas' oppfatning ikke har tatt høyde for de tilganger til verden som leder til spørsmål om etikk i "Sein und Zeit". Å forsøke å leve et egentlig liv, selv om det skulle være umulig etter noen av Heideggers analyser, kunne være en moralsk tolkning av verket. En annen kilde til etisk tenkning i "Sein und Zeit" er, som vi var inne på, begrepet *das Man* som bringes på bane av Lévinas i sammenheng med Buber. Skildringen av *das Man* er på mange måter synkron med andre diskusjoner om egentlighet og uegentlighet, men nettopp det faktum at det her dreier seg om andre mennesker, gjør at det særlig i sammenheng med Lévinas' filosofi er relevant. Det er Dasein, den tilværelsen som er utgangspunktet for analysene, som har

anledning til å skille seg ut fra mengden i *das Man* og forholde seg til verden på en egentlig måte. Det gjøres ensomt, i dødsangst. Men det gjøres også ved å forholde seg kritisk til de folkelige etablerte "sannhetene" som utgjør grunnlaget for *das Man*. Det enkelte menneske kan ta hånd om sine erfaringer selv, snakke ærlig i stedet for å sladre og holde seg til å diskutere vesentlige saker.

Omgangen med andre mennesker beskrives også gjennom termen *Fürsorge* (omsorg) (Heidegger 1993, s. 157 [H. 121]). Andre mennesker er værender som ikke presenterer seg selv som verktøy rede for hånden, hvis jeg kan tillate meg å oversette til et heideggersk norsk, "those entities towards which Dasein as Being-with comports itself do not have the kind of Being which belongs to equipment ready-to-hand; they are themselves Dasein" (Heidegger 1993, s. 157 [H. 121]). Samværet med andre beskrives som en medværen, *Mitdasein*, der man ikke behandler andre Dasein på samme måter som man behandler objekter i verden, man har i stedet omsorg for dem. Rent deskriptivt kan man slå fast at omsorgen kan arte seg som respekt, tålmodighet, hjelp, men også likegyldighet og forakt.

Lévinas viser til at Buber tok avstand fra en sammenligning av sitt arbeid i "Jeg og du" med disse heideggerianske analysene, "Buber rises in violent opposition to Heidegger's notion of *Fürsorge*" (Lévinas 1996, s. 33). Tilgangen til andre er ikke gjennom omsorg og bistand. For Lévinas er Heideggers begrep mer egnet til å ta vare på annerledesheten. Det kan være en avstand mellom det Dasein som analyseres og de Dasein det møter på i verden, en kløft som kan bringe på bane det ansvaret som er nødvendig for at det skal være snakk om etikk. Det blir likevel paradoksalt hos Heidegger også, hvis entiteter som støtes på som er som en selv, er Dasein, likevel ikke skal være lik i sitt forhold til verden. *Fürsorge* setter i det minste et klart skille mellom døde objekter i verden og mennesker. Selv om det ikke tematiseres i "Sein und Zeit", har kanskje Heidegger skjønt at et menneskelig ansikt fraviker en endelig analyse. Når Buber vier den samme ærbødighet til treet og sommerfuglen, får vi en spiritualistisk naturfilosofi, eller kanskje en antropomorf oppfatning av gjenstander som ikke har noe liv, det trenger ikke være gjenstander som et tre eller en sommerfugl, men også et nakent fjell uten vekster eller en stein. Eller man kunne si det motsatt, at en sånn kunstferdig eller poetisk tilnærming som Buber har fører til en petromorf oppfatning av det menneskelige ansikt. Det kan beundres og tiltales med ærbødighet, men man går glipp av det etiske budet som erfares i møtet med den andre. En statue får samme rang som et menneske fordi den blir levendegjort, eller ansiktet til et levende menneske blir forsteinet.

Buber lar det oppstå et samliv ved å velge å kalle begrepsparet *jeg-du* i stedet for å bruke objektformen av andre person entall, *deg* eller *dich* på tysk. Avstanden mellom meg og den andre forsvinner i *jeg-du*-forholdet, selv om den kanskje fremdeles er der i det objektiverende *jeg-det*. En filosofisk undersøkelse som tar sikte på å granske etikken, kan ikke omfavne det andre mennesket ontologisk, men må ta vare på mellomrommet eller avstanden som muliggjør annerledeshet. Og bare med en avstand kan det finne sted en bevegelse.

Det er nærliggende å anta at Buber har vært en inspirasjonskilde for Lévinas i utarbeidelsen av en filosofi om den andre. I lys av kritikken mot Buber, er det forståelig at han velger å oftere vise til Franz Rosenzweig. De to filosofene Buber og Lévinas har til felles relasjonen som forskningsobjekt. Det er mulig at Bubers tenkning åpner mer for et alternativt syn på virkeligheten til det vestlige og det jødiske som Lévinas bringer på bane, og at en filosofi som tillater mer gjensidighet er mer fruktbar for å utvikle rettferdighet, jevnbyrdighet og selvspekt for mennesker. Han viser i hvert fall mer aktelse for Buddha enn Lévinas gjør, ”Buddha kjenner dette å si Du til menneskene – det viser hans meget overlegne, men også meget umiddelbare omgang med sine disipler – men han preker det ikke i sin lære. Denne kjærlighet, som befaler å ’inneslutte alt som er blitt til, uten grense, i sitt bryst’, er fremmed for det enkle møte, hvor vesen står overfor vesen” (Buber, s. 85). Det er kanskje likevel ikke så tilforlatelig å oversette buddhismen til gresk!

Innfallsvinkelen Buber anvender går imidlertid glipp av en kilde til forståelse av det rent etiske elementet i relasjonen med den andre. Det lar seg ikke gjøre å felle dom om hvem av Lévinas og Buber som har rett, det dreier seg heller om å belyse et tema fra forskjellige sider. Det samsvarer noenlunde med fenomenologiens opprinnelige idé. Det er bare å håpe at det ene perspektivet ikke utelukker det andre. Når Lévinas henvender seg til Buber, er det like mye for å uttrykke sin egen filosofi gjennom avgjørende nyanser, som det er for å bringe videre Bubers tenkning.

De kritiske bemerkningene til Buber er heller ikke ment å slå bena vekk under verkene hans, men egner seg til å tilkjenne egne standpunkter for Lévinas, og nye stier videre. Nettopp fordi mye av tematikken er felles, og begge har fruktbar metaforbruk i skriftene sine (selv om ansiktet viser til en konkret erfaring, og ingen ting er trukket fra eller lagt til, utgjør det også et sterkt bilde som i hvert fall i en generalisert sammenheng kan betraktes som en metafor). Den senere Lévinas har også plukket opp igjen Buber og endt opp med til dels annerledes konklusjoner (Bernasconi i Bernasconi & Wood, s. 100-101). Bernasconi oppfatter det at verket ”Jeg og du” tidlig slår fast at ”I begynnelsen er forholdet” (Buber, s. 19), bestemmer at *jeg-du* har forrang fremfor *jeg-det*. *Jeg-du* benyttes før man er i

stand til å oppfatte seg selv som et adskilt subjekt. ”Den fundamentale forskjell mellom de to grunnord kommer i det primitive menneskets åndshistorie til syne deri at han allerede i den opprinnelige forholdstildragelse sier grunnordet Jeg-Du på en naturgitt, likesom ennå ikke formbundet måte” (Buber, s. 23). *Jeg-det*tilgangen til verden krever et subjekt som er isolert fra de enkelte gjenstandene man forholder seg til. Man kan ikke forholde seg uekte til verden uten først å ha delt den opp i stykker og gjort bitene om til manipulerbare objekter. Vi kunne trekke en parallell til fallet fra egentlig være som Heidegger beskriver. Heidegger ville nok ikke skånet primitive mennesker for fallet. Det som er en vedvarende mulighet for Buber, en hengivenhet til verden som kanskje krever en religiøs overbevisning, oppnås kun i korte glimt både hos Lévinas og Heidegger. Når transcendenten oppfattes i sammenheng med noe guddommelig, blir den vedvarende, kanskje erobret.

12. Den talmudiske Lévinas

Jeg tør ikke trekke for mange slutninger basert på religiøs tilhørighet. En liten bemerkning skal jeg likevel våge meg på. Det sies om vestlig tenkning at den som Hegel beskriver det beveger seg mellom tese og antitese til syntese, jødisk tenkning beveger seg mellom tese – antitese, tese – antitese, tese – antitese i det uendelige. Dette kan selvfølgelig fremstå som en mer eller mindre humoristisk karakteristikk, en tanke selvironi blant jøder. Kilden for en sånn beskrivelse av jødisk tenkning er fortolkningsmetodikken for Talmud, der tekstene aldri er ferdig fortolket (Steinsaltz, s. 246-248). Lévinas innrømmer den andre likedan respekt, ved å aldri fastspikre ham i én endelig betydning. Kristen etikk byr på leveregler, mens en jødisk byr på problematisering av mellommenneskelige forhold. Fortolkningen av det gamle testamentet blir aldri avsluttet, mens det i en viss forstand er forløst av det nye testamentet for kristne. Betydningen trenger ikke bli fastspikret én gang for alle for kristne tenkere heller, men Lévinas, Buber og Rosenzweig har i hvert fall til felles en stadig tilbakevending til problemet med den andre. Jeg tror ikke det er noen nødvendighet i hvor tenkningen bringer en avhengig av hvilken religiøs tilhørighet man har, bare at tenkningen kan hente idéer fra den religiøse bakgrunnen. Hermeneutikken stammer jo også fra Bibelfortolkning, noe som viser at også kristen tenkning kan ta fruktbare omveier sammenlignet med å trekke entydige konklusjoner basert på tekstmaterialet.

Til tross for at Lévinas skiller mellom det greske og det hebraiske, og har hatt et virke i som fortolker av Talmud ved siden av sitt filosofiske arbeid, er ikke de filosofiske verkene hans frie for religiøse begreper. Tvert i mot vises det til Gud ganske ofte, og i utlegningene om sporet er det henvisning til en tredje, som mange steder forstås som guddommelighet. Interessant nok viser denne tredje også til generaliseringen som må til i politiske spørsmål. Den tredje er noen steder nok et menneske, kunnskapen om at det finnes flere mennesker krever lover og regler – mellom meg bestemmes alt av mitt ansvar overfor den andre. I sporet, er den tredje guddommeligheten. Den andre beskrives også med åndelige termer, som opphøyethet – som når Lévinas kritiserer Buber for ikke å ta i betraktning den andres opphøyethet i tiltalen til ham. Ansiktets epifani bringer tankene til en åpenbaring, som også kan knyttes til Bibelske episoder. Filosofiske problemstillinger belyses av hendelser som det står om i Bibelen, for eksempel historien om Kain og Abel (Lévinas 1998, s. 10). I sannhetens navn skal også nevnes at han benytter seg av en rekke andre, litterære referanser,

som Dostojevskijs ”Brødrene Karamasov” – ”Each of us is guilty before everyone for everyone, and I more than the others” (Lévinas 1998, s. 146) – og Shakespears ”Hamlet” og ”Macbeth”. De bibelske referansene og det religiøst betonte språket er derimot så hyppig og tydelig til stede at det er naturlig å se verkene hans i sammenheng med religionen. I denne oppgaven skal jeg holde meg på den ’greske’ siden.

13. Lys og mørke – forståelse hos Platon, Heidegger og Lévinas

Lévinas knytter seg til gammel filosofisk tradisjon ved å bruke begreper som har med *lys* og *mørke*. Dette er så innarbeidede språklige bilder at man ikke alltid får øye på dem, vi har dem i begreper som opplysning, klarhet og obskuritet. Begrepene om lys og mørke blir ikke brukt i vanvare av Lévinas, men blir tvert imot tematisert. Dette skjer delvis som en følge av dialogen med Heidegger – vi har vært innom begrepet *lysning* (tysk *Lichtung*) tidligere – men også i diskusjon med grekernes tenkning (særlig hulelignelsen i Platon 514a-517a er kjent) og i mottoet for ”Otherwise than being” med Pascalsitatet. Lys er det som må til for at noe skal være synlig, og de filosofiske undersøkelsene dreier seg om å belyse problemer i tankene i overført betydning. Innledningen til ”Totality and infinity” med advarselen om å bli ført bak lyset av moraliteten har en ordlyd uten bruk av lys- og mørkemetaforikk i den engelske oversettelsen: ”Everyone will readily agree that it is of the highest importance to know whether we are not duped by morality” (Lévinas 1995, s. 21). På norsk kunne vi derimot sammenligne med det å unnsnippe værens lys. Moraliteten fører oss hinsides den opplyste væren, et av klaringen i skogen der lyset kommer til, for å hjelpe noen som har forsvunnet i de mørke skoger. Heideggers begreper om avdekning av væren og tilbaketrekning fra væren samsvarer ikke direkte med Lévinas’ terminologi. Subjektet har ingen angst for tilværelsen som sådan, og har ingen ting å frykte fra et annet menneske utenom i en krigstilstand. Tilbaketrekningen fra væren ville være for å gi den andre rom.

”The world is the given” (Lévinas 1978, s. 46), skriver Lévinas i ”Existence and existents”, i kontrast med *il y a* som motsatt Heideggers *es gibt*, og fortsetter med lysets betydning for å ha en verden. Lyset er en forutsetning for fenomener. Selv om objekter er gitt for oss i verden, krever det en inngripen av oss å ta fatt på dem. *Il y a* er søvngjengerens verden, en som går med øynene igjen og bare ser fargen av sitt eget blod i lyset gjennom øyelokkene. Lyd er like avgjørende som lys. Søvngjengeren kan vekkes av noen som roper og gir sitt nærvær til kjenne, men den moralske forpliktelsen fra den andre kan bare erkjennes ansikt til ansikt med ham eller henne. Horisonten, et begrep som har vært en del av definisjonen for moderne fenomenologi, angår synet. For Lévinas er lyset det som knytter sammen den indre og den ytre verden. Det som er a priori overkommes i lysets øyeblikk, lyset er kilden til begjær etter det som er utenfor. En nøling overfor den opplyste væren er ikke et

fall til uegentlighet (Lévinas 1978, s. 46-51). "Our existence in the world, with its desires and everyday agitation, is then not an immense fraud, a fall into inauthenticity, an evasion of our deepest destiny. It is but the amplification of that resistance against anonymous and fateful being by which existence becomes consciousness" (Lévinas 1978, s. 51). Nølingen blir en fortjeneste hos Lévinas, motsatt Heideggers *Entschlossenheit* (engelsk: *resoluteness*, norsk: *besluttsomhet*).

Lévinas trekker også inn den fruktbare opposisjonen mellom lys og mørke i diskusjon om dødens betydning. Selve intetheten ved døden kan vi ikke vite noe om, men vi kan undersøke situasjonen der vi står overfor noe som ikke kan legges inn under vår viten. "Absolutely unknowable means foreign to all light, rendering every assumption of possibility impossible, but where we ourselves are seized" (Lévinas 1992, s. 41).

Væren er stillet overfor annerledeshet. Men er ikke subjektet stillet overfor noe også i *il y a*? Vi har allerede nevnt at det er et søvngjengerens univers, at det ikke er preget av stillhet, men av skurring og støy. Man kan forestille seg en virtuell verden uten forbindelse, som om sansene ikke bare var knyttet til synet og en fjernsynsskjerm, men at hele virkeligheten er gått i snø og viser hvit støy. Er det slik væren fremtrer når den ikke *er* der? Er dette en erfart virkelighet, eller er den billedlig? En tom verden, hvis den skal forestilles, kan ikke være intet. Pascal, som ble brukt som motto for et senere verk, kan ha vært Lévinas på sinnet her også. Døden er grunnleggende ukjent for oss, en intethet lar seg ikke forestille. "The there is fills the void left by the negation of Being" (Lévinas 1998, s. 4) heter det i "Otherwise than being". Jeg vet at jeg blir en del av historien, ferdig uttrykt liv (Lévinas 1995, s. 56-57), men kan ikke ta over den andres død.

Hvis det er lyset som gir væren, er det et mørke før lyset. Det er det som er i mørke som opplyses, lyset er ikke selv alle tingene som eksisterer. *il y a* er verden i en grå vinternatt. Man kan gå på en hindring, man kan hører det rasle i løv og ane den varme pusten til rovdyr. Man er overlatt til seg selv og naken. Hvis det er religiøse konnotasjoner til forestillingen om *il y a*, er det en verden hvor Gud ikke er tilstede og vokter over skaperverket. Det er samtidig en verden der *jeg* ikke har blitt til som et jeg. Bevisstheten stiger opp av *il y a* like mye som annerledesheten gjør det. Det kan ses på som et bilde av ubevisst væren i verden, som et barn eller bare som hverdagslig uinteressert omgang med omgivelsene. Hvis det er kjennetegnet av søvn, er det ikke et rent utviklingsmessig førbevisst stadiet for et menneske, men en tilstand vi faller tilbake i gang på gang.

Hvis det er nøytral væren som presenterer seg som *il y a*, er vi på et mer grunnleggende nivå enn starten av Heideggers eksistensielle analyser i "Sein und Zeit".

Heidegger bruker som middel for undersøkelsen det værende i verden som kan stille spørsmålet om sin egen væren, det han kaller Dasein (Heidegger 1993, s. 31-33 [H. 11-12]). Hos Lévinas har vi her å gjøre med en nøytral væren der subjektet befinner seg. Heidegger setter seg fore å eksaminere Dasein for å finne selve *sein*, Lévinas tar fatt på konstitueringen av jeg'et i en sfære der *sein* allerede uttrykker seg gjennom rumling og mumling. Det er et avgjørende skille mellom Heidegger og Lévinas i subjektforståelsen. Heidegger har tatt et for vidt steg i å avvise dualismen hos Descartes og mistet av syne tilblivelsen av et jeg som kan forholde seg til verden. Den genuint etiske muligheten er tapt idet jeg'et er avskåret fra å være åpen for annerledeshet og ikke bare åpen for væren. Det som gjenstår er en form for perfeksjonisme i å forsøke å være tro mot seg selv og handle egentlig, være bevisst sin egen væren – en perfeksjonisme som leder til å innse at væren er basert på intet, en erkjennelse som kun er mulig i angst overfor døden. Det skal nevnes igjen at Heidegger avviser dette som en moral han selv foreslår implisitt i "Sein und Zeit" – en eventuell moral får man tenke ut selv, "it may not be superfluous to remark that our own Interpretation is purely ontological in its aims, and is far removed from any moralizing critique of everyday Dasein, and from the aspirations of a 'philosophy of culture'" (Heidegger 1993, s. 211 [H. 167]).

Jeg'et stiger ut av seg selv til et høyere nivå fra kaoset i *il y a*. Bevisstheten stiger opp av bevisstløsheten. Det paradoksale i all endring har vært et problem i filosofien siden bevegelsen ble tematisert. Aristoteles hevder at en raskere løper aldri kan nå igjen en tregere, fordi den tregere allerede er kommet videre når den raske har kommet til det punktet den trege var på. Problemet gjelder også bevegelse når en ting for å flytte seg fra A til B må forsvinne på stedet A og oppstå fra intet på stedet B. Like paradoksalt oppstår bevissthet fra bevisstløshet. Kanskje er lyset like paradoksalt, som bringer frem væren fra et mørk ikke-eksistens eller ikke-aktualitet.

Å beholde avstanden til det andre og annerledesheten byr på problemer som kanskje i prinsipper er uløselige. Hvis selvet er det samme, og selvet skal redegjøre for den andre uten å gjøre den andre om til det samme, må det samme inneholde det andre. Det andre er umiddelbart underlagt det samme, presis det vi ville unngå. Det er noe som glipper i forståelsen, nettopp annerledesheten. Selvforståelsen innebærer et lignende paradoks, i og med at selvet så å si er inneholdt i seg selv. Lévinas uttrykker dette som overraskelse (Llewelyn, s. 89). Subjektet overraskes av sin egen stemme og blir overrasket av å høre seg selv snakke i en platonsk dialog med seg selv. Underordningen av selvet i velkomsten av den andre, der jeg'et går over til et akkusativ og møter den andre for første gang i det feminine (Lévinas 1995, s. 154-156). Jeg'et har allerede møtt en annerledeshet i hjemmet før subjektet

kan møte en fremmed, ”the Stranger who disturbs the being at home with oneself” (Lévinas 1995, s. 39).

14. Sporet, den tredje, *illeity*

Lévinas viser til Platons ”Symposion” i en diskusjon om Eros i ”Totality and infinity” (Lévinas 1995, s. 254-256). *Jeg-du*ordet til verden fra Buber hadde en svakhet i sin gjensidighet, det resiproke utelukker den oppgaven av den overordnede posisjon som kreves i møtet med den andre. Slik Lévinas forstår Buber som en teori om vennskapet mellom mennesker snarere enn den etiske forbindelsen med noen som trenger bistand (Bernasconi & Wood, s. 103), innebærer den sanselige opplevelsen av den andre i Eros en risiko for at de elskende blir oppslukt av hverandre og hverandres fremmedartethet og lukker øynene for verden rundt seg, der det kan finnes en annen som trenger dem på en helt annen måte. En intersubjektivitet av likeverdige mennesker er ikke tema for etikken her – vi kan notere oss at en kontraktsteori er utelukket, og at felles rettigheter ikke kan begrunnes etisk i følge disse argumentene – den andre må kjennetegnes av høyde i forhold til meg for å kunne oppfattes etisk. Sokrates’ utlegning om Eros i ”Symposion” (Platon 201d-212a) samsvarer for øvrig med en Lévinasiansk tenkning på mange måter. Eros er karakterisert ikke ved å besitte det gode i en endelig fortolkning, men av en mangel, en streben etter det gode som, hvis vi skal forsøke å lese det mest mulig i pakt med Lévinas’ filosofi, ligger hinsides væren, i annerledesheten. Sokrates kjenner også til Eros fra et møte med fra en kvinne, prestinnen Diotima. Lévinas legger som nevnt vekt på det kvinnelige i sin konstruksjon av hjemmet som et sted hvor subjektet er hos seg selv og får næring ubekymret. Kan hende kan disse allusjonene til *kvinnelig*, og til *mannlig* i forbindelse med broderskap og far-sønnforholdet overføres mellom kjønnene. Mer problematisk er det å overføre tenkningen til lignende relasjoner mellom mennesker av samme kjønn. Det kvinnelige nærværet i ”Symposion” krever ingen tolkning i lys av Lévinas’ kjønnsperspektiv. Det kan være at poenget med hennes rolle er hennes hellighet. I så måte samsvarer det med Lévinas’ poeng om at den andre har en høyere posisjon enn jeg’et. Det kvinnelige samsvarer også med opplevelsen av den andre i hjemmet – Platons plassering i et kjønnsperspektiv har jo vært diskutert i mange sammenhenger tidligere, jeg velger å ikke plukke opp disse diskusjonene her.

Sporet av den tredje dukker opp i forbindelse med Eros. To elskende som begjærer hverandre, men ikke behøver hverandre for å overleve, som har den næring de trenger, skal ikke forblindes av hverandres annerledeshet. Sporet, som ikke er fysisk til stede i ansiktet, viser til den tredje. Den tredje kan være en guddommelighet, men for Lévinas går veien til det

guddommelige gjennom det andre mennesket. Den tredje sikrer at det er mulig å ha ansvar for en annen som ikke er til stede i den umiddelbare nærhet. Den tredje brukes også av Lévinas med henvisning til politisk tenkning, der forholdet mellom meg og den andre kanskje kan utvikles til en samfunnsteori og en samfunnsmoral. Den mest avgjørende etiske betydning begrepet om den tredje har, er å berge Lévinas' etikk fra å bli en ren nærhetsetikk. Likedan som et ansikt kan være utvisket av lang tids lidelse, men likevel forplikter i det man kan se den andres ansikt i nakken på fangen foran en i køen i de nazistiske dødsleirene, kan den andre være synlig i ansiktet til min nærmeste, selv om denne mitt nærmeste menneske ikke er i nød.

Mye grundigere enn i "Totality and infinity", blir den tredje tematisert og undersøkt som fenomen i "Otherwise than being" i begrepet *illeity*. *Illeity* får karakter av tredje person som pronomen. Det er en neologisme bestående av *il*, eller *ille*, som betyr han på fransk og er gjort om til et egenskapssubstantiv med endelsen *-ity* (tilsvarende norske *-itet*) på samme måten som *ipse* har dannet *ipseitet*. Her bruker jeg den engelske oversettelsen i stedet for å fornorske ordet slik jeg gjorde med *ipseitet*, av den grunn at *ipseitet* allerede er brukt på norsk i oversettelser av Lévinas og Ricoeur, mens jeg ikke kjenner til noen bruk av et ord som *illeitet*. Jeg'et, som står til ansvar for den andre er en første person overfor en andre person grammatisk. Lévinas spiller på grammatikken når han skriver om at jeg'et skal settes i *akkusativ*, som er den formen objektet for en handling har, eller den som det blir talt til, men med et ord som også betyr *anklage*. Vi kunne slutte at den tredje, som står for guddommelighet, er på et enda høyere nivå, og kanskje kunne stille den andre til ansvar. Dette ville imidlertid være en degradering av den andre som ville gjøre arbeidet med å opprettholde en annerledeshet forgjeves. Den tredje er også ikke til stede, ikke engang synlig, bare henvist til gjennom ansiktet til den andre. Hvis den andre skulle innlemmes under det samme, som har står i akkusativ og har ansvaret, kan det ikke være igjen noe spor. Det er ikke et ontologisk spor, men et inspirerende spor.

Om ikke den tredje er tilstedeværende, har vi å gjøre med grensene for en fenomenologisk undersøkelse i følge "Den annens humanisme":

"Hvis sporets betydningskraft består i å betyde, uten å føre til frem-treden, hvis det oppretter en forbindelse med det å være – en forbindelse som i kraft av å være personlig og etisk som forpliktelse, ikke avdekker – og om sporet følgelig ikke hører inn under fenomenologien, dvs. hører inn under forståelsen av det som *trer frem* og *skjuler seg*, da kunne man, i det minste, nærme seg sporet langs en annen vei, nemlig ved å ta utgangspunkt i fenomenologien som sporets betydning avbryter" (Lévinas 1993, s. 68).

Det sies videre om sporet at det ”forstyrrer [...] verdens orden”, og at det er sporet etter *han* som ”har fart forbi” (Lévinas 1993, s. 68-69).

Også i ”Otherwise than being” ligger *illeity* utenfor det tematiserbare. ”*Illeity* lies outside the ’thou’ and the thematization of objects” (Lévinas 1998, s. 12). Det er ikke en bevissthetsforbindelse som det ville være i fenomenologien. *Illeity* beholder sin posisjon som umulig å fatte eller gripe, likedan som det gode gjør det hos Platon. Det kan bare søkes, ikke gripes. Kanskje kan det ikke en gang søkes, det overrasker alltid. Det glipper fra en tradisjonell, filosofisk begrepstenkning. ”The detachment of the Infinite from the thought that seeks to thematize it and the language that tries to hold it in the said is what we have called *illeity*” (Lévinas 1998, s. 147). Et begrep som *illeity* transcenderer tilværelsen, og man kan ikke melde tilbake om det. I det man kan vende seg bort og gjenfortelle det man har bevitnet, er det allerede sagt og har mistet sitt levende nærvær. Det som kan erobres av transcendenten er ikke transcendent lenger. ”The subject is inspired by the Infinite, which, as *illeity*, does not appear, is not present, has always already past, is neither theme, telos nor interlocutor” (Lévinas 1998, s. 148). Lévinas forsøker seg med å angi *illeity* som noe som kan bevitnes, men ikke erfares. Det å være vitne til en hendelse er ikke det samme som å erfare den. Det kan forstås som å være utenforstående til en handling, slik subjektiviteten manifesteres som passiv motsatt det tradisjonelle aktive hos Lévinas – særlig i diskusjonene om å være ansikt til ansikt med den andre (Lévinas 1998, s. 92-93). Det kan også forstås som fravær, at det ikke kan tilegnes og læres fra det man har bevitnet, slik erfaringer kan berike personligheten og evnene. Ved å omgås mange mennesker, kan man lære seg seder og skikk og bruk, man kan lære seg hvordan man kan oppnå gunstige resultater, få venner og ha fruktbare diskusjoner, men man kan ikke tilegne seg en etikk og inkorporere den i væremåten slik Aristoteles’ moralfilosofi og annen dydsetikk og perfeksjonisme hevder. Det å stå ansikt til ansikt med den andre, innebærer ikke bare å sette inn alt man vet om menneskelig samkvem og håndtere situasjonen med eleganse. Det etiske ved relasjonen er å ikke underlegge seg den andre, men likevel komme i møte. Det arter seg i følge Lévinas som passivitet. Det kan være den samme overraskelsen som lå i å høre sin egen stemme. Overfor den andre blir man handlingslammet i en smertefull mani over ansvaret for den andre (Lévinas 1998, s. 55). Etikken til Lévinas går ut over fenomenologiens grenser idet subjektet ikke erfarer moralske fenomener eller etiske fenomener. Etikken hans ligger på et annet plan enn fenomenologiske forsøk på løsninger av moralske problemstillinger, som Max Schelers anskuelser av verdier. Ifølge Lévinas tar Scheler utgangspunkt i følelser til en erfaring av verdier og definerer dem dermed som ikke-

subjektive. (Lévinas 1998c, s. 86). De tilhører ikke subjektet og er objektive. Slik får de et skinn av objektivitet. Det er hos Lévinas ikke snakk om en subjektivitet av arten å bedømme eller fordømme etter forgodtbefinnende. Scheler har likevel en porsjon subjektivitet igjen, idet følelsene stammer fra subjektet.

En betydelig forskjell mellom Lévinas sine to hovedverker, hvis vi regner dem som ”Totality and infinity” og ”Otherwise than being”, er rekkefølgen størrelsene subjekt og den andre kommer på banen. ”Totality and infinity” bruker betydelig med plass på å angi subjektets væren i de første delene av boken. Etter en innledning om metafysikk og ontologi, følger en eksposisjon om frihet og ateisme som en ansvarsfri tilstand der jeg’et kan utfolde seg etter egne innfall. Subjektet er separert fra annerledesheten, gjennom et valg i tilbaketrukkethet, ikke gjennom den passiviteten som kjennetegner subjektet overfor den andre. Hver av delene avsluttes med avsnitt om uendeligheten, om ansikt-til-ansiktforholdet – størrelser som vi kjenner som en inngang til det transcendentale hos Lévinas. Deretter er en hel seksjon viet interioriteten, før resten av boken utforsker eksterioriteten – undertittelen til verket er ”An essay on exteriority”.

”Otherwise than being” tar på sin side utgangspunkt i den andre. Subjektiviteten viser seg bare i forholdet. Denne rekkefølgen er ikke ny hos Lévinas, også i ”Existence and existents” er subjektet avhengig av en forløsning fra *il y a* for å bli bevisst seg selv, sin sammehet, ipseitet.

De forskjellige rekkefølgene er argumentative rekkefølger. Tidsforløpet i et ontologisk perspektiv har alltid selv et som det første. I avdekningen av en annen tid i møtet med den andre, vises den andre som mer opprinnelig, lignende strukturer som åpenbarer seg som mer opprinnelige ved fenomenologiske undersøkelser i Heideggers ”Sein und Zeit”.

En annen, interessant forskjell mellom verkene er sanseligheten, nytelsen og det å ta til seg næring som inngang til en annen forståelse av ting enn den verktøytilgangen Heidegger beskriver gjennom tings *Zeug*-karakter (Heidegger 1993, s. 96-97 [H. 68]). Mens jeg’et tar til seg næring og lever seg inn i en nytelse av tilværelsen, ligner det et cogito som vi kjenner det fra Descartes (Beavers, s. 69). En form for annerledeshet er likevel present for jeg’et, men annerledesheten ved for eksempel næringsstoffer blir oversett når de kun brukes til å mette en selv. Behovet definerer selv et, en higen etter noe utenfor, riktignok, men en higen etter å underlegge seg det. En sånn erobringstrang er det som blir arrestert i møte med den andre. Retten min til å ta plass blir betvilt.

Selv om Lévinas insisterer på at subjektet blir konstituert ved et møte med annerledesheten, i form av det andre mennesket, er det en størrelse som eksamineres i

utlegningene hans om en tilværelse uten ansvar for den andre. Beavers kaller dette en subjektivitet av et annet nivå. Det er en form for annerledeshet til stede også i den uansvarlige tilstanden, og det er en annerledeshet som har en mer grunnleggende form enn bare det at objekter i verden virker fremmedartete bare fordi de er utenfor subjektet – som vi nevnte ovenfor, næringsstoffer hører ikke til under den virkeligheten som er lagt under jeg'ets domene i utgangspunktet.

Parallelt med Descartes er også subjektets oppdagelse av den andre som mer grunnleggende enn seg selv. Subjektet blir dannet i møte med den andre, det var der allerede da det ble dannet. Slik Descartes trenger ”sannhetens lys” for å sikre Guds eksistens, og sånn gjennom en utforskning av cogito har funnet noe mer opprinnelig enn cogito i en omvendt logisk rekkefølge, trenger ipseiteten hos Lévinas et møte utenfor sin bevisste tid for å bli til.

Illeity kan ses på som en endelig begrunnelse for Lévinas' etikk som noe mer enn en nærhetsetikk. *Illeity* frarøver etikken også noe av dens nøytrale karakter. Det religiøse aspektet blir mer nærværende hvis det er et spor av Gud som skal bevitnes.

Hvis etikken til Lévinas skal være anvendbar uavhengig av religiøs tilknytning og uten å gi noen tro forrang, bør *illeity* oppfattes som en ikke-guddommelig størrelse. Evnen til å oppfatte et ansvar for andre mennesker behøver ikke komme fra Gud. Lévinas' tekster både støtter og ikke støtter en slik ateistisk tilnærming. ”Gud som var her, er ikke modellen som ansiktet skulle være bilde av. Å være i Guds bilde, betyr ikke å være Guds ikon, men å være i hans spor” (Lévinas 1993, s. 71).

Lévinas legitimerer gudstro. Om han fordrer det, er det den jødisk-kristne. ”Han viser seg bare ved sitt spor, som i kapitel 33 i 2. Mosebok” (Lévinas 1993, s. 71).

Det er vanskelig for meg å godta at det skal være umulig å gjøre etiske erfaringer uten en spesifikk jødisk eller kristen gudstro.

Selv om Lévinas gjør mange henvisninger til Bibelen, velger jeg å oppfatte det som illustrasjoner snarere enn forsøk på bevis. Det finnes for mange mennesker i verden uten tro på jødenes, de kristnes eller muslimenes Gud til at etisk tenkning kan gi forrang til én eller flere religiøse retninger.

15. Konklusjoner

Subjektet har en sentral plass i hele Lévinas' forfatterskap. Det er ikke overraskende, i det han knytter seg til fenomenologien og har Husserl som inspirasjonskilde. Han avviser et selvkonstituerende cogito, samtidig som han vier store deler av "Totality and infinity" til utredning av et liv i tilsynelatende ensomhet. Subjektet har allerede en erfaring med seg av den andre, i form av det kvinnelige.

Den essensialistiske bruken av det mannlige og det kvinnelige hensetter subjektet noen ganger til en prosaisk tilværelse av unødvendige begrensninger. Likedan er Lévinas' bemerkninger om "afro-asiatiske masser" med på en eksotiserende måte å forholde seg til det fremmedartede på.

Lévinas bruker broderskapet som inngang til å møte sitt medmenneske som den andre, gjennom broderskapet ser jeg det etiske ansvaret. Når jeg ser på sønnen min, ser jeg den andre, en annen som er meg selv og noe annet enn meg selv. Lévinas henviser også til naboskapet i begrunnelse for sin etikk.

Til tross for dette, motsetter han seg en ren nærhetsetikk. Jeg kan ikke frasi meg ansvaret bare for den andre ikke er i min umiddelbare nærhet. Sporet i den andres ansikt bringer meg bud om ansvaret jeg har for et menneske som er fraværende.

Selv om Lévinas avviser det faktiske naboskapet som beveggrunn for det etiske, synes det likevel å trenge et element av slektskap for å se et ansikt. Det er en ganske ladet karakteristikk han gir av de "afro-asiatiske massene" i det han nevner at de ikke har referanser til den Hellige Historien. Lévinas gir rikelig oppmerksomhet til kristne. Han har kritiske bemerkninger, som den om at funksjonærene i naziregimet alle "har gjort sine katekismer", men han pleier også det lange samlivet mellom jøder og kristne med deres felles referanser til Bibelen.

Lévinas' innsikter om den etiske umuligheten av å redusere den andre til en underkategori av det samme, og innsikten om den ontologiske trangten til å gjøre nettopp det, kan beholdes uavhengig av en eventuell eurosentrisme i kommentarene til egen tenkning. Subjektet som er konstituert i et samspill mellom meget tradisjonelle feminine og maskuline impulser, kan overleve en ny konstitusjon gjennom omsorg, pleie og handlekraft som ikke behøver å tilskrives kjønnslige kategorier på en gammeldags måte.

Subjektivitetsforståelsen hos Lévinas har et høyere refleksjonsnivå i den teoretiske konstitueringen av subjektet som etisk, enn i den kulturelle plasseringen av ansvar, filosofiske bidrag og kulturell rang.

Kulturrelativismen har blitt kritisert, den ôg. Det er likevel ikke grunn til å trekke konklusjoner allerede før undersøkelsen av etisk ansvar skal gjøres. Fenomenologien har en historie med forsøk på å utrydde forutoppfatninger og for-dommer.

Gjensidig respekt bør være utgangspunktet. Derfor bør det gis plass til gjensidighet i hvert fall i diskusjonen om etikk, selv om Lévinas kanskje har rett i at det karakteristisk etiske er fritt for gjensidighet.

En styrke ved Lévinas' filosofi er at den har ryggrad til å unngå en for endegyldig konklusjon i begrepsform av fenomener som forsvinner i det de skal huskes. Et liv går over i historien som noe levd. Mens det leves, er det mer enn det som kan sammenfattes. Det lar seg ikke gjøre å fikserer subjektet slik det fremstår hos Lévinas. Det hviler på en annerledeshet, i det det blir til i møtet med den andre. Den andre er noe annet enn væren, ikke negasjonen av væren. Det dennesidige blir levende på grunn av sin konsitusjonsmessige tilknytning til den andre hinsides væren.

Slik konstitusjonen av subjektet presenteres hos Lévinas, er det uavhengig av noen bestemt religiøs tro. Det brukes riktig nok en del religiøse illustrasjoner, og man kan forstå "Totality and infinity" slik at ateisme blir definert som av lavere rang enn religiøsitet. Så lenge ingen Gud er gitt som en entydig leverandør av sannhet, er det i det minste åpent for at subjektet kan ta ansvaret selv.

Lévinas' etikk har gitt et subjekt som er i forandring. Det lar seg likevel gjøre å benytte seg av refleksjonene til å ta avgjørelser i etiske problemstillinger. Faren ligger i å la seg friste til å definere subjektet og den andre én gang og glemme å ta den etiske impulsen på alvor. Kategoriserer man faktisk forekommende mennesker som den andre, frarøver man dem kanskje autonomi og innrømmer dem kanskje for lite ansvar.

Den kulturelle forståelsen som kan ligge implisitt i Lévinas' filosofi bør avsløres i størst mulig grad. Om man slutter seg til hans synspunkter eller ikke, bør oppfatningene uansett gjøres mest mulig synlig.

Litteratur

Beavers, A.

Lévinas beyond the horizons of Cartesianism (Peter Lang, New York 1995)

Bernasconi & Wood (red.)

The provocation of Lévinas (Routledge, London and New York 1988)

Buber, M.

Jeg og du (Cappelen, Oslo 1992)

Caygill, H.

Lévinas and the political (Routledge, London and New York 2002)

Cederberg, C.

Lévinas' platonisme (s. 73-88 i *Slagmark* nr. 45, Århus 2006)

Critchley & Bernasconi (red.)

The Cambridge companion to Lévinas (Cambridge University Press, Cambridge 2002)

Fløistad, G.

Heidegger – en innføring i hans filosofi (Pax, Oslo 1993)

Halkin, T.

No heir apparent (Jerusalem Post Online Edition, 9. februar 2006)

Platon

Hamilton & Cairns (red.): *The collected dialogues of Plato* (Princeton University Press, New Jersey 1994) – Jeg har i henvisninger til Platon brukt Stephanuspagineringen

Heidegger, M.

Basic writings (Routledge, London 1993b)

Phänomenologie und Theologie (Klostermann, Frankfurt 1970)

Sein und Zeit (Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA 1993) – Jeg har ved henvisninger tatt med sidetallene til den tyske utgaven, som er notert i oversettelsen

Illman, K.-J.

Du och den andre (Brutus Östlings Bokförlag, Stockholm/Stehag 2001)

Lévinas, E.

Collected philosophical papers (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993b)

Den annens humanisme (Aschehoug, Oslo 1993)

Difficult freedom (The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990)

Discovering existence with Husserl (Northwestern University Press, Evanston 1998c)

Entre Nous: thinking-of-the-other (The Athlone Press, London 1998b)

Ethics and infinity (Duquesne University Press, Pittsburgh 1985)

Existence and existents (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1978)

The Lévinas reader (Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA 1992)

Outside the subject (The Athlone Press, London 1987)

Proper names (Stanford University Press, Stanford 1996)

Tiden och den andre (Brutus Östlings Bokförlag, Stockholm/Stehag 1992b)

Totality and infinity (Duquesne University Press, Pittsburgh 1995)

Otherwise than being (Duquesne University Press, Pittsburgh 1998)

Llewelyn, J.

Lévinas – The genealogy of ethics (Routledge, London & New York 1995)

Lübcke, P.

Engagement og forståelse (Politikens Forlag, København 1982)

Mortley, R.

French philosophers in conversations (Routledge, London 1991)

Pieterse, J.

Hvidt på sort (Mellempøkeligt Samvirke, København 1990)

Robbins, J.

Is it righteous to be? (Stanford University Press, Stanford 2001)

Said, E.

Orientalism (Vintage Books, New York 2003)

Steinsaltz, A.

Talmud – en introduktion (Bokförlaget Nya Doxa, Nora 1996)

Aarnes, A. (red.)

Underveis mot den annen (Vidarforlaget, Oslo 1998)