

Å BLI TIL VED EN ANNEN

PERSPEKTIVER PÅ EMMANUEL LEVINAS

av

Magdalene Thomassen

Hovedoppgave i filosofi

levert ved Institutt for filosofi, Universitetet i Oslo, høst 2002

SAMMENDRAG

I det følgende presenteres fire studier som fra forskjellige innfallsvinkler søker å belyse sentrale tema og anliggender i Emmanuel Levinas' filosofi. Levinas prosjekt skisseres som en metafysikk hvis gjennomgangstema er en utforsking av forholdet til transcendenten. Gjennom det vedvarende fokus på innebyrden av møte med den Andres annethet, fremstår *relasjonen transcendent-subjekt* som hovedaksen i Levinas' filosofi.

En i Skandinavisk sammenheng lite påaktet side ved Levinas' filosofi, er dens gjennomgående religiøse begreper og tankefigurer. Den religiøse dimensjonen fremheves som en nødvendig forutsetning for denne filosofiens utfoldelse, og en religionsfilosofisk lesning derved som nøkkelen for å trenge inn i den. Fokus på den Andres alteritet innebærer en transcendentstenkning hvor i siste instans "den Helt-Andre" (eller Gud eller "illeiteten") settes som det absolutte alteritetspunkt som betinger subjektsdannelsen. Et metafysisk-teologisk postulat (eller et gudsbegrep) blir derved denne filosofiens bærende prinsipp og grunnlag. Men bruddet med den tradisjonelle metafysikken består i at dette grunnlaget ikke konseptualiseres ontologisk.

Det fremheves at det spesielt er på subjekttenkningens nivå at en religionsfilosofisk lesning blir en avgjørende tolkningsnøkkel til Levinas' utlegning. Subjektet fremstår hos Levinas som et *messiansk* subjekt, dvs som profet, som rent vitnesbyrd om en ikke-nærværende Gud som kun høres som befaling, som Lov. Subjektiviteten blir derved hellighetens tilstedeværelse i verden. Levinas' religionsfilosofi blir, ikke først og fremst en filosofi om Gud, men en filosofi om mennesket som skapning, tenkt i en radikal avhengighet og lydighet overfor Skaperen. Det er i avhengigheten og lydigheten som skapning at subjektet vedvarende og stadig på ny *blir til ved en Annen*.

Om Levinas har et metafysisk prosjekt, er han desidert en tenker *etter* Heidegger og *samtidig* med Derrida. Også Levinas søker å gå utover "onto-teo-logien" og bryte med den tradisjonelle metafysikkens ontologiske nærværstenkning. Hvorvidt Levinas lykkes i å overvinne en tradisjonell metafysikk drøftes spesielt i forhold til spørsmålet om den Andres status. Det ubestridelig nyskapende i Levinas metafysikk synes å være hans gjennomførte og radikale fokus på alteritet, og derigjennom en "ny humanisme" hvor utgangspunktet ikke er jeg'et, men den Andre. I utlegningen av denne Andre fremstår et spenn mellom den *konkrete* og sårbare Andre, min neste, og den *absolutt* Andre som en desinkarnert Annen, fortolket utenfor enhver konkret og historisk eksistens. Det kan synes som om den insisterende belysning av den Andres absolutte transcendent utover enhver immanens, i et "spor" som i siste instans leder tilbake til en ikke-benevnbar Gud, kan åpne for en ny form for fundasjonalisme. Slik sett er det nettopp bruddet med ontologien som bringer Levinas snublende nær den type metafysikk han mener å ha forlatt. Hvorvidt dette er en *kritikk* eller en *anerkjennelse* av denne tenkningen, får imidlertid her stå som et åpent spørsmål.

Avslutningsvis utfordres Levinas' kritiske oppgjør med filosofiens ontologiserende tenkning, hvor tesen er at enhver form for ontologi umiddelbart vil omforme transcendentens radikale "Andre" til værens og erkjennelsens totaliserende "Samme". Dette levinasianske "dogme" drøftes indirekte gjennom presentasjonen av Paul Ricoeurs alternative formulering av et etisk konstituert subjekt og utkast til en "ikke-totaliserende ontologi".

Å BLI TIL VED EN ANNEN

PERSPEKTIVER PÅ EMMANUEL LEVINAS

Kap. 1:	Innledende oversikt	s. 1
Kap. 2:	Emmanuel Levinas: Fundamentaletikken	s.17
Kap. 3:	Viten, verdier, handling: Omsorg for naturen - et fundamentaletisk anliggende?	s.30
Kap. 4:	Høyde og Hellighet: Levinas i et religionsfilosofisk perspektiv.	s.48
Kap.5:	Det etiske subjekt: Selvet's hermeneutikk hos Paul Ricoeur	s.66
	LITTERATUR	s.91

INNHold:

KAP. 1:	Innledende oversikt	s. 1
KAP. 2:	Emmanuel Levinas: Fundamentaletikken	s.17
2.1.	Innledning: Tema med variasjoner	s.17
2.2.	1ste variasjon: Forholdet til transcendenten fremtvinger et brudd med værenstenkningen som første filosofi	s.18
2.3.	2dre variasjon: Møte med den Andres Ansikt er transcendentens hendelse	s.20
2.4.	3dje variasjon: I forholdet til transcendenten blir subjektet til som passivitet og ansvar	s.22
2.5.	Transcendens som etikk: Etikk som første filosofi - fundamentaletikk	s.26
2.6.	Til avslutning	s.27
KAP. 3:	Viten, verdier, handling: Omsorg for naturen – et fundamentaletisk anliggende?	s.30
3.1.	Innledning: Teori og praksis	s.30
3.2.	Levinas: Den Andres filosof	s.32
	3.2.1. Værenskampen og nytelsen. Immanens.	
	3.2.2. Annet enn væren: den etiske hendelse. Transcendens.	
	3.2.3. Ansvar: fornuftens korrektiv og forutsetning	
3.3.	Fundamentaletikk og natur	s.42
	3.3.1. Naturen som fylde	
	3.3.2. Naturen som spor av den Andre	
	3.3.3. Naturen innskrevet i ansvaret	
3.4.	Oppsummerende: Forut for teori og praksis	s.46
KAP. 4:	Høyde og Hellighet: Levinas i et religionsfilosofisk perspektiv.	s.48
4.1.	Innledning: Hvordan forstå ordet 'Gud' som et meningsfullt ord?	s.48
4.2.	Transcendens: Utover væren. Idéen om Uendelighet	s.51
4.3.	Høyde: Den Andres Ansikt. En assymetrisk relasjon.	s.54
4.4.	Hellighet: Passivitetens subjekt. Den etiske hendelse: stedfortredelse og kenosis	s.56
4.5.	Gud: "...spor av en fortid som aldri var nåtid - men et fravær som fortsatt forstyrrer..."	s.69
4.6.	Til avslutning	s.61
KAP. 5:	Det etiske subjekt: Selvet's hermeneutikk hos Paul Ricoeur	s.66
5.1.	Innledning	s.66
5.2.	Identitetens fordobling	s.69
	5.2.1. Karakteren	
	5.2.2. Løfte	
	5.2.3. Narrativ identitet	
5.3.	Den triadiske ethos	s.75
	5.3.1. " <i>Sikte mot det gode liv. . .</i> ": Selvaktelsen	
	5.3.2. " <i>... med og for den andre</i> ": Omsorgen for den nære	
	5.3.3. " <i>... i rettferdige institusjoner</i> ": Rettferdighet for enhver	
5.4.	Seg selv som en Annen	s.83
	5.4.1. Selv og annen	
	5.4.2. Heteronom autonomi	
	5.4.3. Det etiske subjekt	
5.5.	Avsluttende åpning	s.89
LITTERATUR		s.91

Kapitel 1:

INNLEDENDE OVERSIKT

”Og se, så bryter det frem, i livet levd av mennesker, dét å vie-seg-til-den-andre. Og det er strengt tatt der det menneskelige begynner, ren mulighet, men fra første stund ren og hellig mulighet. Innenfor [...] være spent om seg selv; en omsorg for den andre inntil offeret, inntil muligheten av å dø for ham; et ansvar for min neste. Anderledes enn være!”¹

De fire studiene som her er samlet under hovedoverskriften *Å bli til ved en Annen - perspektiver på Emmanuel Levinas*, søker fra forskjellige innfallsvinkler å belyse sentrale tema og anliggender i Emmanuel Levinas’ filosofi. I dette innledende oversiktskapitlet skisseres først hva som etter min oppfatning er Levinas’ sentrale prosjekt og overordnede tematikk, sett på bakgrunn av den aktuelle filosofiske diskurs som han skriver innenfor (pkt 1); deretter fremheves hvordan tematikken kommer til uttrykk i hver av de fire studiene som følger (pkt. 2-5). Parallelt og avslutningsvis drøftes noen av de problemstillingene som reiser seg i en lesning av Levinas.

1. Emmanuel Levinas har i flere år vært en filosof *”en vogue”*; allerede fra 1960-tallet innenfor den fagfilosofiske diskurs, spesielt i Frankrike, men etterhvert også i den engelskspråklige verden og langt utover fagfilosofenes rekke. Såvel innen andre fagområder som i den interesserte allmenhet, har han fått stadig større oppmerksomhet som en viktig etisk tenker. Om det skulle være noen felles ledetråder i studiene som følger, så måtte den første av disse være et grunnleggende utgangspunkt: Levinas er *ikke* primært *etiker*, men *metafysiker*. I Levinas’ filosofi utlegges en grunnleggende forståelse av tilværelsens struktur og av menneskets posisjon i verden av andre mennesker. Hovedanliggende i Levinas’ undersøkelser kan leses som en variant av metafysikkens klassiske kategorier; ”Gud, verden og sjelen” - eller i en mer (post)moderne og levinasiansk terminologi; *transcendens*, *sosialitet* og *subjektdannelse*.

Grunnen til at jeg innledningsvis poengterer dette, er muligens innlysende: Det florerer med Levinas-referanser i all mulig etikk-litteratur, og i mang en debatt skyter debattantene forbi hverandres mål fordi de snakker om ulike undersøkelsessfærer. Én konsekvens av å fremstille Levinas primært som ”etiker” fremfor ”metafysiker”, kan vi se i

¹ Emmanuel Levinas 1991: *Entre nous . Essais sur le pensée-à-l'autre*, Paris: Grasset; s.10

en del populariseringer, hvor han synes å fremstå som en (ubegripelig streng) *moralist* - dette, etter min oppfatning, nettopp fordi hans tenkning vurderes som en type moralfilosofi, mens jeg vil hevde at den snarere må forstås som en type transcendentalfilosofi: Det er ikke begrunnelser for moralsk handling han fremsetter eller vil undersøke, men det som ligger *forut* for enhver begrunnelse; hans fokus er *mulighetsbetingelsene* for menneskelig subjektivitet, erkjennelse og handling.

I den aktuelle filosofiske diskurs kan jo dét å gi en filosof merkelappen ”*metafysiker*” bli oppfattet nærmest som en anklage; metafysikkens tid er forbi, har vi hørt, og å være ”*metafysiker*” vil i så fall måtte være en utilbørlig anakronisme. Fra Heidegger til Derrida har metafysikkkritikken i forskjellige varianter hevdet metafysikkens oppløsning. Den sentrale fellesnevneren i oppgjøret med den tradisjonelle metafysikk, synes å være at tenkningen søker å bryte med dennes *funderingsprosjekt*; dens søken etter fundamentet eller ”siste-instanser”, etter et uforanderlig, dvs et essensialistisk, universelt og ahistorisk, grunnlag for erkjennelsen av det værende. Avvisningen av fundasjonalismen ytrer seg i både en *fornuftskritikk* (som avviser en selvberørende universell fornuft som fundament), en *subjektskritikk* (som avviser en selvkonstituerende bevissthet som fundament) og en kritikk av metafysikkens *nærværstenkning* (som avviser en substansiell, objektivert og direkte gitt væren som fundament). *Utover* metafysikken, søkes utlegninger som kan sees i forlengelsen av Heideggers tanke om væren som ”taler” i de konkrete modaliteter på et gitt punkt i tiden og historien: Såvel tilværelsen selv som subjektivitet og erkjennelse, må tenkes i termer av *forskjeller* og *heterogent mangfold*; forståelsen samler seg om det konkrete, det kontekstavhengige, det praksisbestemte, det foranderlige, det historiske . . . De store systemenes tid er over, og heretter får vi nøye oss med ”de små fortellinger”.

”Metafysikk” blir i denne kritikken betegnelsen på en *epoke* som vi nå skal ha forlatt. Å gå utover metafysikken, innebærer en aktuell nyreflektering av filosofiens grunnlag, utgangspunkt og oppgave. Men dette er en refleksjon som med nødvendighet vil måtte stå i forhold til forståelsen av den filosofi man mener å ha overvunnet – den vil derved måtte foregå innenfor de tematiske rammer som tradisjonen har satt. Og det er ikke gitt at nye ansatser og formuleringer i fortolkningen av disse tema ikke skulle kunne betegnes som en – ny og annen – ’metafysikk’. Den aktuelle diskurs er en kritikk av *en bestemt type* metafysikk, men om denne kritikkens gjennomslag innebærer at metafysikkens tid er forbi, avhenger selvfølgelig av hvordan vi velger å innholdsbestemme

begrepet 'metafysikk'. Som bl.a. Kim og Møller påpeker, må metafysikkbegrepet innholdsbestemmes *historisk* – dets ”referensielle tvetydighet” er korelativ til at metafysikk og metafysikkritikk er uløselig sammenvevd i metafysikkens historie. Denne

”forløper som en fortsatt, gjentagende, ut- og avvikling. Samtidig med sine skiftende, innbyrdes reviderende og overbydende konkrete utforminger, er metafysikken og dens historie også en metafysikkritikkens historie, hvor ethvert positivt utkast har vært imøtegått av en kritikk som i sin selvforståelse har ment å ha overvunnet og avskaffet metafysikken, bare for så deretter – i tidens løp – selv å bli stemplet som skadelig metafysikk, som må begrenses eller helt utryddes.”²

En innholdsbestemmelsen av metafysikkbegrepet må slik sett ta utgangspunkt i at metafysikk er ”en disiplin og en *bestrebelse* med forskjellige historiske skikkelser og momenter”.³

Når jeg her betegner Levinas’ filosofi som ”metafysikk”, er det altså som en metafysikk i tidens ”historiske skikkelse” og i samklang med tidens aktuelle (metafysiske) bestrebelser. Vi gjenfinner i hans tenkning både fornuftskritikken, subjektskritikken og kritikken av den ontologiske nærværstenkning. Levinas er desidert en tenker *etter* Heidegger og *samtidig* med Derrida. Han er ingen anakronistisk tenker, og ikke metafysiker i en nostalgisk tilbakevendende forstand. Knappt noen, er det blitt hevdet, har fremsatt et så *radikalt* forsøk på å overkomme en fundasjonalistisk og ontologisk metafysikk, og - i kritikken av den ontologiserende tenkningens ekskludering av *annethet*, alteritet - så klart tydeliggjort ”den metafysiske essensialismens voldelige karakter”.⁴

Det sentrale i Levinas’ nyformulering av metafysikken, er at dens utgangspunkt ikke er i et fokus på jeg’et, men på den Andre. Mulighetsbetingelsene for subjektivitet og erkjennelse har ikke sitt opphav i noen form for transcendentalt ego eller i menneskets måte å være-i-verden, men i *den Andres alteritet* som bryter utover enhver ontologisk horisont. Når jeg innledningsvis fremhevet at Levinas er metafysiker i den forstand at han fremsetter en grunnleggende forståelse av virkeligheten og av menneskets bestemmelse, i en utlegning av tema som kan leses som varianter av metafysikkens konstituerende kategorier, kan det imidlertid i forlengelsen derav også stilles spørsmål ved i hvilken grad Levinas lykkes i å gå ut over en tradisjonell metafysikk. F.eks. hevder Vattimo at der i

² Kim, W.C. og Raffnsøe-Møller, M.1991: ”Metafysik og praksis” i *Philosophia – tidsskrift for filosofi*, årg. 20, nr.1-2 1991, Århus:Filosofisk Forening; s.2ff

³ ibid

⁴ Vattimo, G. 1996: ”La trace de la trace” i Derrida, J. og Vattimo, G.(red.) 1996: *La religion*, Paris: Seuil; s. 102

Levinas' filosofi finnes "tilbakefall til metafysikk" idet han tenderer mot å omtenke den "hendelse" som bryter inn i væren "i rent essensialistiske og strukturelle termer". Erfaringen av "den Andres innbrudd [. . .] oppheves i en oppløsning av selve hendelsen, idet den mister enhver konkret og spesifikk betydning".⁵ Om Levinas' formuleringer gjennomført distanserer seg fra enhver fundasjonalisme, så antar ikke desto mindre hans grunnbegreper en strukturell karakter, og peker mot en universelt og ahistorisk definert virkelighet. Det er

"vanskelig å vise til noen som helst oppmerksomhet overfor "tidens tegn" hos Levinas; tiden, den eksistensielle temporaliteten som karakteriserer mennesket, gir bare tegn om Guds evighet som åpenbarer seg som radikal alteritet og krever fremkomsten av et ansvar som bare rent tilfeldig kan betraktes som historisk definert (vår neste er alltid noen konkret, men nettopp: alltid. . .)"⁶

Vattimos kritikk er altså at møte med den Andre tenderer mot å bli et "møte" helt løsrevet fra enhver konkret eller historisk kontekst. Hvem er det da jeg møter – hvem er den Andre? Spørsmålet om Levinas forhold til en tradisjonell metafysikk, tilspisses i spørsmålet om den Andres status, som vi nedenfor skal komme tilbake til.

Om jeg her har argumentert for at Levinas er metafysiker, så må imidlertid også påstanden at han ikke primært er *etiker*, nyanseres: De fleste som overhode har stiftet bekjentskap med hans tekster, vil kjenne Levinas' nøkkelord som vi allerede har antydnet; "den Andre", "møte med den Andres Ansikt", "ansvaret for den Andre", osv. Det er gjennom en vedvarende refleksjon over forholdet til annethet, alteritet, eller til *transcendens*, at "det etiske", "etikken", fremstår som sentrale begreper i hans filosofi. Levinas presenterer altså ingen praktisk filosofi eller en etikk i noen tradisjonell forstand. Han forholder seg aldri eksplisitt til moralfilosofi slik den har utviklet seg som et eget filosofisk emneområde, og presenterer heller ingen konkrete refleksjoner over retningslinjer eller prinsipper for moralsk handling. Han sier selv at: "*Min oppgave er ikke å bygge opp det etiske - jeg forsøker bare å søke etter dets mening*".⁷ Levinas utfordrer den etablerte filosofi med henblikk på *hva etikk betyr*. Vi hører i dette utsagnet som et ekko av Heideggers nyformulering av filosofiens prosjekt:⁸ Som der er en forskjell mellom

⁵ Vattimo, op.cit., s. 101f

⁶ *ibid*

⁷ Levinas, E. 1982: *Ethique et Infini*, Dialogues avec Philippe Nemo, Paris; Fayard Livre de Poche 1990; s.85

⁸ jfr. Heidegger, Martin (1927) 1979: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag; s.1: "*den konkrete utarbeidingen av spørsmålet om værens mening er den følgende avhandlingens siktemål.*"

væren og de værende ting, er der en forskjell mellom *det etiske* og ”byggverket” av moralsk begrunnede handlinger. I Levinas’ formulering, er det mest nyskapende ved Heideggers filosofi ”forsøket på å besvare spørsmålet om innebyrden av *væren* som *verb*” og utforskningen av ”*væren* som hendelse”.⁹ Som vi vil se i det følgende, utforsker Levinas også etikkens betydning ”som verb”; møte med den Andre er ”den etiske hendelse”, noe som skjer, en bevegelse. Etikkens mening finnes ikke i noe fast og sikkert fundament for rasjonelle begrunnelser og prosedyrer for handlingsvalg, men i relasjonen til den Andre, i ansvaret som i ”henvendelsens øyeblikk” utstedes av den konkrete Andres ”tale” til meg.

Heideggers inspirasjon er stadig tilstede i Levinas’ tekster – men Levinas søker å gå utover også denne form for ontologi. Filosofiens utfordring er ikke spørsmålet om *værens* mening, slik den avdekkes ved Dasein, men om *etikkens* mening, slik den åpenbares i møte med den Andre. Ikke *værens* immanens, men den Andres transcendens, er den ultimate kilde til mening. Forut for etablering av enhver betydning for meg selv, er ”betydning for den Andre”.

Den Andre – det andre menneske – fremstår som transcendens så og si ”in persona” i Levinas’ filosofi; utforskningen av relasjonen til den Andre blir en utforsking av transcendensens virke i den immanente virkelighet. Og det er forholdet til den Andres transcendens som er etikkens utspring. I denne utlegningen er det *selve den menneskelige virkelighetens struktur* som blir grunnleggende ”*etisk*” bestemt: Den menneskelige virkelighet er sosialt konstituert, og den sosiale virkelighetens struktur er etisk.

2. I denne oppgavens *kapitel 2*, ”Emmanuel Levinas: Fundamentaletikken”, gis en innledende introduksjon til de store linjer og tema i Levinas’ forfatterskap. Introduksjonen må leses som en skisse, et skjelett, av det som i de etterfølgende kapitlene utdypes i et nærmere studium av Levinas’ tekster. I kapitlet fremheves, slik vi ovenfor har antydnet, at det i Levinas’ filosofi er et gjennomgangstema som alle andre tema utvikles utfra: utlegningen av transcendensrelasjonen. Dette danner utgangspunkt for så vel et kritisk oppgjør med filosofitradisjonen som for analysene av den Andre som absolutt alteritet, og munner ut i en reformulering av subjektet. Gjennom den vedvarende utforskningen av innebyrden av møte med den Andres annethet, fremstår *relasjonen transcendens-subjekt* som hovedaksen i Levinas’ filosofi.

⁹ Levinas, E. 1993: *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris: Grasset; s.138

På *subjekt*-tenkningens nivå, ytrer Levinas' brudd med den tradisjonelle metafysikkens funderingsprosjekt seg som en radikal avvisning av enhver tanke om subjektet som selvkonstituerende bevissthet, eller som stabil, autonom og selvidentisk substans. Subjektiviteten konstitueres gjennom erfaring av alteritet, av noe "utenfra" som overstiger vår bevissthetsevne. Idet jeg umiddelbart innsettes i et ansvarsforhold ved den Andres tilsynekomst, inntreer ikke bare en *spaltning* i jeg'et (som f.eks. hos Lacan), men jeg blir "*inntatt*" av den Andre, underkastet den Andre - den Andre inntar jeg'et i dets sted. Min subjektivitet er helt og holdent bestemt av denne ansvarsstrukturen som etableres i møte med den Andres alteritet.

Når fokus forflyttes fra jeg'et til den Andre som subjektivitetens utspring, blir min subjektivitet noe jeg *mottar*: Derved fremtre et *passivitetens* subjekt; et sub-jectum som dannes som betydning for den andre, som væren for den andre. Dets sentrum henlegges til et alteritetspunkt utenfor det selv, og subjektet blir til som forhold; heteronomt, ikke-identisk. I Levinas' subjekt filosofi blir jeg'et til som subjekt bare ved å gi sin plass til en Annen - dette er den primære transcendenserfaringens omveltende effekt. Det etiske forstått som "*væren for den Andre*", betinger subjektivitetens struktur.

Hvordan er så '*transcendens*' å forstå i Levinas' filosofi? Eller anderledes formulert: Hvordan er *den Andres annethet* å forstå? Hvem er denne "Andre" som Levinas' filosofi hele tiden dreier seg om? Den Andre er det andre menneske, *min neste*, fastholder han. Levinas fokuserer den Andre som absolutt alteritet, som transcendensens tilsynekomst i den menneskelige, immanente verden - men samtidig i en insisterende belysning av at dette *absolutte* erfares i møte med det *konkrete* menneske av kjøtt og blod, og *kun* der. Det er møte med denne konkrete Andre som innsetter meg i en etisk dimensjon ved den fordring som Ansiktet umiddelbart uttaler. En kan undres: hvordan skulle møte med et menneske kunne bære vekten av en slik funksjon; være mulighetsbetingelse og utgangspunkt for erkjennelse og subjektivitet? Bestemme min plass i verden?

Vi fremhevet ovenfor at det spesielt er ved spørsmålet om den Andres status, at der kan stilles spørsmål ved i hvilken grad Levinas lykkes i sin intensjon; å bryte med en tradisjonell metafysikk. Vi så at Vattimo påpekte tendensen til at møte med den Andre omfortolkes til møte med en almengjort annen; "den andre er alltid noen konkret, men nettopp; *alltid*. . . ". Spørsmålet er: hvor "konkret" er den alltid-konkrete-Andre? Fraværende fra Levinas' analyser er det faktum at den andre også er *lik* meg; en jeg til en

viss grad kan forstå, en jeg kan møte i øyeblikk av gjenkjennelse og fellesskap, en med hvem jeg deler visse felles grunnvilkår i tilværelsen på et gitt tidspunkt i historien - dette er også den andre, empirisk sett. Hos Levinas er min relasjon til den andre en "assymetrisk" relasjon, ingen gjensidighetsrelasjon. Den Andre er det unikt singulære - men singulær, kan det innvendes, like til *desinkarnasjon*; til å bli løst fra enhver fellesmenneskelig konkret, historisk og inkarnert eksistens. Levinas fokuserer ene og alene den Andres *absolutte* alteritet, og det kan derved fortone seg som om vi her står overfor et møte "av en annen verden" (. . . om dog ikke av en annen *væren*. . .). Så spørsmålet blir nærliggende: er det et møte med det faktiske andre menneske, *eller* er det et møte med "den Andre gjennom den andre" Levinas her fokuserer; møte med et universelt strukturerende prinsipp, en evig og absolutt instans, en gudskonsepsjon? Med Alain Badiou kan en spørre; hvordan er den Andre som absolutt alteritet å forstå, uten at han bærer bud om en radikal annethet som ikke er hans alene?

"[. . .] etikken, for å kunne være intelligibel, gjør det nødvendig at den Andre på et vis er *båret av et alteritetsprinsipp* som transcenderer den enkelte, endelige erfaring. Dette prinsipp kaller Levinas den "Helt-Andre" [. . .] Den Andre eksisterer ikke annet enn i den grad han er den umiddelbare fremtredelse av den Helt-Andre [. . .] Gud".¹⁰

Hvis etikkens utgangspunkt er det andre menneske som Guds umiddelbare fremtredelse, mennesket som Guds spor eller avtrykk, da henvises vi til gudsbegrepet hos Levinas som bærende prinsipp og nødvendig forutsetning for denne filosofiens utfoldelse.

Levinas' filosofi er blitt kalt *en ny humanisme*; en humanisme som, i respons til den vedvarende subjektskritikken i samtidens filosofiske diskurs, ikke innsetter subjektet, men den Andre i en privilegert posisjon; en humanisme som kanskje kan betegnes som en *ydmykhetens* humanisme. Som Critchley påpeker, er det "nettopp fordi antihumanismens og poststrukturalismens diskurs har avsatt subjektet fra dets herskerposisjon at det Levinas kaller det menneskelige *hellighet* kan avtegne seg."¹¹ Med utgangspunkt i den stadige utforskningen av hva transcendensrelasjonen innebærer, samler Levinas' filosofi seg i en utforskning og fortolkning av *det menneskelige*; - hva vil det si å være menneske? Hva er det spesifikt menneskelige? I relasjonen transcendens-subjekt, er det transcendensens

¹⁰ Badiou, Alain (1993) 1996: *Etikken*, til norsk v. R. Braastad, Oslo: Aschehoug; s. 27

¹¹ Critchley, Simon 1996: "Prolegomena to Any Post-Deconstructive Subjectivity"; s. 9. I Critchley, S. og Dews, P. (ed.) 1996: *Deconstructive Subjectivities*, New York: State University Press; s. 13-45.

(eller den Andres eller Guds) *åpenbaring* som innsetter meg i ansvaret og betinger såvel meningsdannelse som subjektdannelse, altså; som er den primære instans som betinger muligheten av virkelighetens struktur som en *menneskelig* - det vil si etisk bestemt - virkelighet.

3. Om en leser Levinas som "metafysiker" fremfor "etiker", er det kanskje ikke forbausende det flere kommentatorer påpeker: at det er notorisk vanskelig å utlede en *materialetikk* fra Levinas filosofi. Men dette betyr ikke at han ikke skulle kunne gi vesentlige bidrag, også inn i en vanlig moralfilosofisk refleksjon. Moralfilosofiske oppfatninger vil i siste instans måtte hvile på "metafysiske" forutsetninger, i betydningen premisser som ligger *til grunn* for argumentasjonen, et grunnleggende utgangspunkt knyttet til en forståelse og fortolkning av mennesket og den sosiale verden. I dette perspektivet er det at også Levinas' metafysikk vil måtte ha moralfilosofiske konsekvenser. I samtalen sitert ovenfor, hvor Levinas påpeker at hans prosjekt ikke er å "bygge opp det etiske", men å "søke etikkens mening", fortsetter han: "Man kan uten tvil konstruere en etikk utfra det jeg har sagt, men det er ikke der mitt eget tema ligger (ce n'est pas là mon thème propre)".¹² Om utarbeidningen av moralfilosofiske standpunkter ikke er hans "eget tema", er det altså mulig å *videretenke* Levinas i denne retning.

Kapitel 3, "Viten, verdier, handling: Omsorg for naturen – et fundamentaletisk anliggende?", kan sees som et forsøk på en slik videretenkning; i dette tilfelle et forsøk på å tenke Levinas inn i spørsmål knyttet til naturens etiske status, vårt forhold til naturen og aktuell naturforvaltning. Det er spesielt spørsmålet om *erkjennelse* som her står i fokus: Vi har påpekt at hos Levinas, i hans søken etter "etikkens mening", får møte med den Andre som "transcendensens frembrudd" status som mulighetsbetingelse for mening eller betydning overhode, og dermed også for erkjennelse: Levinas understreker at uten den Andre som uopphørlig bryter inn i mitt liv, ville jeg forbli lukket inne bare i mitt eget, i det "jeg eier", i min egen værens-horisont, uten mulighet for å nå utover denne. Muligheten for erkjennelsen av en verden, forutsetter at jeg åpner meg for det som er annet enn meg, og hviler på en etisk dimensjon: "ved at jeg mottar den Andre, blir tingene synlige som det som man gir"¹³. Det etiske forstått som "*betydning for den Andre*", betinger endog erkjennelsens struktur.

¹² Levinas, op.cit. 1982; s.85

¹³ Levinas, E. 1961: *Totalité et Infini*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990; s.74

I sine analyser av den Andres transcendens som forutsetning og utgangspunkt for intelligibilitet, peker Levinas mot et alternativ til den fremherskende teknisk-instrumentelle rasjonalitet. Når verden blir meningsbærende gjennom møte med den Andre, dvs ved ansvaret, så kan også vårt "eieforhold" til naturen vendes om til et forhold av omsorg for naturen. Å videretenke Levinas i en refleksjon over forholdet til naturen blir å videreføre hans grunnleggende forståelse av vår posisjon i tilværelsen, snarere enn å utlede argumenter for konkret handling. Også her vil veien måtte gå om hans fortolkning av det menneskelige, gjennom hans sentrale nøkkelord og tema.

En stadige tilbakevending til de samme nøkkelord og tema finner vi forøvrig også i Levinas' egne tekster. Uansett hvilke enkeltspørsmål han behandler, samler teksten seg i en utlegningen av en sentral tematikk, slik jeg summarisk har presentert den ovenfor. Hver ny tekst, påpekes det i en introduksjon, "utbroderer, utvider og nyanserer" analysene av hans sentrale visjon, "som om senere tekster er kommentarer til tidligere".¹⁴ Litt mindre velvillig formulert, observerer en studie at Levinas - denne *annethetens* tenker - tidvis gir

"et ubehagelig inntrykk av *sammehet*, når velkjente stier nok en gang trækkes opp igjen med hans slående terminologiske kombinasjoner som av og til antyder at hans tekster er låst inne i sine egne perspektiver, snarere enn åpne for nye spørsmål. [...] tekstene blir mer og mer ordrike og repeterende i en avsløring av sine egne begrensninger".¹⁵

Hvorvidt denne vedvarende insistering på teoriens "éne nødvendige" er en svakhet eller en styrke i hans filosofi, kan diskuteres og avhenger av øynene som ser. Men den utgjør kanskje noe av vanskeligheten med å videretenke Levinas utover hans egen teoretiske horisont. Levinas fortolker enhver problemstilling inn i en helhetsforståelse av menneske og den menneskelige verden - han er "metafysiker" også i denne forstand.

4. Det kan være flere grunner til å undre seg over den fascinasjonen som i vide kretser er blitt Levinas til del. Én av dem er at mottagelsen har vært entusiastisk, også i miljøer hvor ord som 'religion' eller 'Gud' er omtrent for fremmedord å regne. Levinas' tekster, derimot, er gjennomsyret av et religiøst språk og omtaler til stadighet 'Gud'. Studien i *kapitel 4*; "Høyde og hellighet: Levinas i et religionsfilosofisk perspektiv", søker å løfte frem hvilken betydning Levinas' sentrale prosjekt og grunnbegreper antar, lest utfra et mer

¹⁴ R.A.Cohen, forord til E. Levinas (1974) 1981: *Otherwise than Being or beyond Essence*, Boston: Martinus Nijhof; s.xi

¹⁵ Davis, Colin 1996: *Levinas. An Introduction*, Cambridge / Oxford: Polity Press; s.100

eksplisit fokus på den religiøse dimensjonen i hans skrifter. Det er spesielt i en slik lesning at det jeg har betegnet som en hovedakse i hans filosofi – relasjonen transcendent-subjekt – trer tydelig frem.

I den skandinaviske Levinas-resepsjonen har den religiøse siden ved Levinas' filosofi i liten grad vært løftet frem, i alle fall ikke på noe systematisk vis.¹⁶ Såvel i Frankrike som i den engelsk-språklige verden, er bildet mer sammensatt: Også her syntes resepsjonen lenge, om ikke å ignorere den religiøse dimensjonen, så i det minste å sette den i parentes, som en underordnet akksidens i fortolkningen av Levinas' filosofiske tematikk. Men særlig fra 80-tallet av har flere studier satt en religionsfilosofisk fortolkning i fokus: Noen nøyer seg med å eksplisere enkelte religiøse tema, andre går lenger, og søker å vise at det er umulig å trenge inn i eller forstå Levinas' filosofi overhode uavhengig av denne filosofiens grunnleggende religiøse inspirasjon. De mest kritiske vil hevde at vi her ikke står overfor en *filosofi*, men en (fordekt) *teologi*.

Et kritisk innlegg som i sin tid ble en brannfakkell i Frankrike, er en studie av Dominique Janicaud, som på bakgrunn av en historisk gjennomgang av fenomenologiens utvikling i Frankrike, går videre til en kritikk av dennes *teologisering*.¹⁷ Janicaud trekker frem flere filosofer som eksempler på en slik utvikling, men Levinas fremheves som den sentrale initiativ og aktør. Ved å søke en "guddommelig transcendent", bryter disse filosofene med den opprinnelige fenomenologiens fokus på immanente fenomener. Janicaud gjennomfører sin kritikk på metodologiske grunnlag: I undersøkelsene av fenomener slik de viser seg i alle sine variasjoner innenfor intensjonalitetens horisont, er fenomenologien "en filosofi om endeligheten som må gi avkall på å bli en metafysisk teologi om uendeligheten", hvis ikke står fenomenologi i fare for å *bli* teologi. Begge områder vil derved miste sin autonomi, en autonomi han ser som avgjørende for dem begge. Janicauds kritiske gjennomgang må leses mer som en advarsel enn en total avvisning av denne type fenomenologi – han påpeker tvert imot hvordan den har vært en fruktbar impuls i den filosofiske diskurs. En krassere kritikk finner vi imidlertid i den tidligere siterte teksten av Alain Badiou, hvor han avviser at Levinas' foretakende skulle kunne kalles en filosofi i det hele tatt: Den "Helt-Annen", påpeker han, "dreier seg innlysende om det etiske navn for Gud", og han fortsetter:

¹⁶ En studie som i denne forbindelse fortjener oppmerksomhet, er Frandsen, Henrik Vase, 2001: *Emmanuel Levinas og kjærlighetens visdom*, Odense universitetsforlag. Den er, meg bekjent og så langt, den eneste studie i Skandinavisk sammenheng hvor Levinas' religionsfilosofiske bidrag er et hovedfokus.

¹⁷ Janicaud, Dominique, 1990: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: l'Éclat

”I Levinas’ foretakende er den Annens etikks forrang for den Sammes teoretiske ontologi fullstendig bundet til et religiøst aksiom, og å tro at man kan atskille det som den forener, er å krenke denne tenkningens innerste bevegelse, dens subjektive nødvendighet. For å si som sant er, så eksisterer det ikke noe som skulle være Levinas’ filosofi. Det dreier seg ikke engang om en filosofi som teologiens ”tjenestepike”. Det dreier seg om filosofiens (i ordets greske betydning) *annulering* gjennom teologien [. . .].”¹⁸

En slik konklusjon vil imidlertid mange være uenige i, også av de som ser de religiøse termene som et nødvendig element i Levinas’ filosofi: Å anerkjenne at den religiøse inspirasjonen er avgjørende for en forståelse av Levinas, betyr ikke nødvendigvis at det derved ikke lenger skulle være tale om en filosofi. Som blant andre Frandsen påpeker, så kan man ha en filosofi inspirert av en jødisk tradisjon, like så vel som der har vært og er filosofi inspirert av en kristen tradisjon; ”der er ikke noe underlig ved det”, og det blir ikke av den grunn nødvendigvis en teologi.

Den sentrale plass som religiøse begreper og tankefigurer inntar i Levinas’ tekster må, slik jeg ser det, leses i et dobbelt perspektiv: På den ene siden, gir Levinas et filosofisk bidrag til å forstå det religiøse, altså et *religionsfilosofisk bidrag*. På den andre siden, har bestemte religiøse tankefigurer i seg selv en nødvendig *filosofisk funksjon*; de gir altså ikke bare et bidrag til å forstå det religiøse, men er termer som har en nødvendig funksjon i utredningen av de sentrale spørsmålene i hans filosofi. Studien i kapittel 4 søker å belyse begge disse sidene. Det religionsfilosofiske spørsmålet om hvordan meningsfull tale om Gud er mulig, samler seg i siste instans i en filosofisk utlegning av *subjektdannelsen*.

Formuleringen av subjektet er som nevnt et hovedanliggende i Levinas’ filosofi. Såvel i avhandlingen fra 1961; *Totalité et Infini*, som i det senere hovedverket fra 1974; *Autrement que’être ou au-delà de l’essence*, er dette det bærende tema.¹⁹ Når Levinas jo samtidig fremheves som annethetens – *den Andres* - tenker, må dette sees i perspektiv av den tidligere påpekte hovedaksen i hans filosofi: *relasjonen* transcendent-subjekt. Hos Levinas er en subjektstenkning uløselig knyttet til en transcendentstenkning; Annetheten - *den Andre* - *betinges* subjektdannelsen. I Levinas’ utlegninger av subjektdannelsen og

¹⁸ Badiou, op.cit., s.27f

¹⁹ Det har vært vanlig å påpeke at i Levinas forfatterskap, er undersøkelser av *alteritet* det sentrale i *Totalité et Infini*, mens det er i *Autrement que’être* at *subjektet* settes i fokus. Jeg slutter meg imidlertid her til de fortolkere som hevder at i *begge* disse hovedverkene er det spørsmålet om subjektet som er Levinas’ primære anliggende – et synspunkt som forøvrig understøttes av Levinas’ eget forord til *Totalité et Infini*, hvor verket presenteres som ”et forsvar for subjektet” (E. Levinas, 1961: *Totalité et Infini*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990; s.11).

subjektivitetens struktur, er kjennetegnet på subjektiviteten hele tiden ”det Andre i det Samme”; alteritet og ipseitet, transcendens og subjekt, kan ikke skilles ad.

Formuleringen av et desentrerte subjekt, hvis sentrum henlegges til et alteritetspunkt utenfor det selv, bringer oss tilbake til spørsmålet reist i punkt 2: hvilket alteritetspunkt - hvem er den Andre? Følger vi Levinas, må vi fastholde at den Andre, det er det andre menneske. Jeg blir til som subjekt gjennom ansvaret som blir pålagt meg ved min Nestes tilsynekomst. Slik sett er Levinas’ bestrebelser i tråd med en bevegelse som, i en videreføring av et fenomenologisk fokus, gjør seg gjeldende også innenfor en tenkning om det religiøse, ifølge Gargani: Transcendensen - eller Gud - fortolkes gjennom de former erfaringen tar i det konkrete livet; ”*transcendensen immaniseres*”.²⁰ Men vi har også sett at det kan stilles spørsmål ved hvor ”konkret” den Andre fremstår i Levinas’ filosofi, og synspunkter som hevder at den Andre blir en *abstrakt* Annen. Den Andre er en annen som ”på besynderlig vis mangler en verden”²¹ og som ”uten kontekst eller horisont nærmer seg subjektet”.²² Møtet med den Andre synes å bli en metafysisk erfaring som unndrar seg enhver fenomenalitet. Den Andres *absolutte transcendens* bevirker tilblivelsen av subjektet som *absolutt ansvar*; om Levinas mener å beskrive en allmen erfaringsstruktur, kan det ikke desto mindre argumenteres for at disse ”absolutter” krever en religionsfilosofisk fortolkning. For at overgangen fra et umiddelbart møte med den Andre til min innsetting i et uendelig ansvar skal bli forståelig, blir termen ’Gud’ (eller ’illeiteten’) en ”strukturell nødvendighet” i Levinas’ filosofi, er det påpekt.²³ Levinas’ metafysiske prosjekt hviler på et postulat om en Gud hvis transcendens nettopp *ikke* søkes formulert gjennom beskrivelser av den immanente verdens synlige fenomener: Den Andres absolutte transcendens bærer bud om en Gud løst fra væren, en Gud som kun ytrer seg som spor av ”en uminnelig fortid”, som formuleres som *brudd* med enhver immanens. Postulatet om denne ”usynlige Gud” blir nødvendig forutsetning og utgangspunkt for at den Andres transcendens bryter inn i immanensen som *hendelse*.

Postulatet om den ”usynlige Gud” blir derved også en uomgjengelig tolkningsnøkkel til subjektsformuleringene hos Levinas, vil jeg hevde. I møte med den Andre dannes subjektet som absolutt ansvar, uttrykt som ”*stedfortredelse, offer, soning*”: Det er altså et *messiansk* subjekt som her avtegner seg. Som Derrida fremhever, kan det

²⁰ Gargani, Aldo 1996: ”L’expérience religieuse comme événement et interprétation” i Derrida, J. og Vattimo, G.(red.) 1996: *La religion*, Paris: Seuil; s.128

²¹ Janicaud, op.cit. s.37

²² Newman, Michael 2000: ”Sensibility, Trauma and the Trace: Levinas from phenomenology to the Immemorial” i Bloechl, J. (ed.) 2000: *The Face of the Other and the Trace of God*, New York: Fordham University Press; s. 94

²³ Se bl.a. Newman, Michael, op.cit. s. 90

messianske utlegges som en almen struktur i den menneskelige erfaring, en ”åpning mot fremtiden eller den andres komme”. Den ”messianske hendelse” betegner en enestående (singulær) hendelse som ikke kan antisiperes, men bryter inn i historiens vante gang som ”absolutt overraskelse”.²⁴ Som tankefigur er det messianske ikke nødvendigvis avhengig av en bestemt religiøs åpenbaring. Men ikke desto mindre er det en *religiøs* idé eller tankefigur, intimt knyttet til den jødisk-kristne tradisjon. Det er da også tro mot en jødisk tradisjon at det messianske utlegges hos Levinas, slik den gjennomført bibelske terminologien indikerer: Subjektet fremstår i Levinas’ filosofi som *profet*, som rent *vitnesbyrd* om en ikke-nærværende Gud som *kun høres som befaling*, som Lov. Subjektiviteten blir derved *hellighetens* tilstedeværelse i verden. Levinas’ religionsfilosofi blir, ikke først og fremst en filosofi om Gud, men en filosofi om *mennesket som skapning*, tenkt i en radikal avhengighet og lydighet overfor Skaperen. Det er i avhengigheten og lydigheten som skapning at subjektet vedvarende og stadig på ny *blir til ved en Annen*.

Levinas’ ”forsvar for subjektet” synes å implisere også et forsvar for en metafysisk-teologisk dimensjon som filosofiens grunnlag og utgangspunkt, hvor Gud blir det absolutte alteritetspunkt som betinger subjektdannelsen. Samtidig søker Levinas, igjen i forlengelsen av Heidegger, utover ”onto-teo-logien”. Det er kanskje i behandlingen av det religionsfilosofiske spørsmålet om betydningen av ordet ’Gud’, at dette bruddet tydeligst avtegner seg. Levinas avviser den tradisjonelle metafysikkens Gud og enhver tanke om Gud som ”det høyeste værende”: ”Også her dreier det seg om å gjøre slutt på onto-teo-logien. Men et spørsmål reiser seg: *besto onto-teo-logiens feiltagelse i at den oppfattet væren som Gud - eller snarere at den oppfattet Gud som væren?*”²⁵

5. I utlegningen av sitt gjennomgangstema, utforskingen av forholdet til transcendenten, tar Levinas et kritisk oppgjør med det han ser som filosofiens villfarelse: Filosofitradisjonen har ekskludert enhver mulighet for å nærme seg eller tenke en transcendent, ved at den i en *ontologiserende* tenkning umiddelbart vil omforme transcendentens radikale ”Andre” til værens og erkjennelsens totaliserende ”Samme”. I dette stadig gjentatte postulatet, er det hele den vestlige tanketradisjon, enten den er filosofisk eller religiøs, som uten unntak fraskrives enhver mulighet for å gi *annetheten* rom. Levinas’ prosjekt, hevdes det, er å nyformulere filosofien ved å konfrontere den med

²⁴ Derrida, J. 1996: ”Foi et savoir” i Derrida, J. og Vattimo, G.(red.) 1996: *La religion*, Paris: Seuil; s.27f

²⁵ Levinas, E. 1993: *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris: Grasset; s. 141

et nytt og annet utgangspunkt, som vi i det foregående har pekt på; - en primær erfaring av den absolutte ”transcendensen i den Andres Ansikt”, av dette ”utover være” og ”ubesmittet av være”, som utspring for såvel etikken som for subjektivitet og erkjennelse. Men i lesningen av Levinas kan det oppleves nærliggende å utfordre både den mildt sagt unyanserte fremstillingen av tradisjonen, og det tilgrunnliggende postulatet: *Er det da så umulig å formulere en transcendenserfaring innenfor et ontologisk perspektiv?*

Jeg reiser dette spørsmålet avslutningsvis i kapitel 4, der jeg, i tråd med kapitelets religionsfilosofiske tematikk, peker på formuleringer av transcendensrelasjonen innenfor en *religiøs* erfaringstradisjon. Hvis Levinas vil nyformulere filosofien ved å sette som dens utgangspunkt en primær alteritetserfaring som filosofien hittil har ekskludert, så blir det et avgjørende spørsmål i møte med hans tekster hvordan denne primære erfaringen er å forstå. Hvilken type erfaring eller erkjennelse er det snakk om? Det er blitt hevdet at den erfaring vi her har med å gjøre, bare kan forstås som nettopp en form for religiøs eller *mystisk* erfaring. Hvis vi som eksempel på en religiøs erfaringstradisjon ser på den kristne mystikken, synes der utvilsomt å være enkelte slående likheter mellom denne tradisjonens beskrivelser av ”møte med Gud” og hva det bevirker, og Levinas’ utlegninger av den primære annethetserfaringen. De eksemplene på noen slike likhetstrekk jeg trekker frem i kapitel 4, kan være én mulig utfordring til Levinas’ ensidige avvisning av vestens - såvel religiøse som filosofiske - tradisjon *en bloque*.

En av de kanskje mest gjennomreflekterte aktuelle *filosofiske* konfrontasjonene med Levinas på dette punktet, gir Paul Ricoeur i sitt verk; *Seg-selv som en annen*.²⁶ Som verkets tittel antyder, er det subjektstenkningen som her står i fokus. Den siste studien i denne samlingen, *kapitel 5*; ”Det etiske subjekt: Selvets hermeneutikk hos Paul Ricoeur”, presenterer Ricoeurs alternative formulering av et etisk konstituert subjekt. I deler av dette verket drøfter Ricoeur eksplisitt noen av Levinas’ synspunkter²⁷ - men utover diskusjonene med Levinas ved navns nevning, kan lesningen av verket *i sin helhet* gi opplevelsen av en indirekte og (på Ricoeurs sedvanlige vis) uhyre grundig og nitid utarbeidet ”*replikk*” til Levinas.

Seg-selv som en annen er Ricoeurs ”forsvar for subjektet” når, i hans egne ord, den tradisjonelle subjektfilosofien er ”et tilbakelagt stadium”. Spesielt interessant ved

²⁶ Ricoeur, Paul, 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.

²⁷ For den mest eksplisitte ”debatten” med Levinas; se Ricoeur, op.cit., s. 387 - 393.

Ricoeurs analyser, er at han møter Levinas så og si ”på hjemmebane”; han deler og søker å ivareta mange av Levinas sentrale perspektiver, som for eksempel utlegningen av et desentrert, ikke-substansielt subjekt, og av subjektet som primært etisk konstituert. Også Ricoeur ser en erfaring av *annethet* som den nødvendige betingelsen for subjektdannelsen - ipseitet og alteritet er uløselig forbundet internt i selvet. Men i en utfordring til Levinas, utlegges denne erfaringen som en *gjensidighetsdialektikk* mellom selv og annen, hvor ipse og alters felles *ontologisk* forankring blir etikkens mulighetsbetingelse. Det er altså i særlig grad Levinas’ *assymetri-tese* Ricoeur utfordrer; dét han hevder er, ikke en relasjon, men en ”irrelasjon” mellom meg og den Andre i Levinas’ filosofi. Utlegningen av annetheterfaringen hviler hos Ricoeur på grunnleggende værensfilosofiske premisser – men, fortsatt i dialog med Levinas, mener Ricoeur å gi utkast til en ”flertydig” og ”ikke-totaliserende” ontologi; en ontologi hvor ”det Andre” *ikke* reduseres til ”det Samme”, men forblir *annet*. Lest som replikk til Levinas, får studien av Ricoeur i vår sammenheng sin plass som en indirekte kritisk drøfting av Levinas’ posisjon, såvel med hensyn til subjektstenkningen som mer generelt i forhold til postulatet om at enhver ontologisk tenkning gjør en filosofisk utlegning av alteritet eller transcendens umulig.

Vi har i denne innledningen fremhevet at om Levinas er en metafysiker i tidens ”historiske skikkelse” og i samklang med tidens aktuelle ”metafysiske bestrebelse”, så kan det likevel stilles spørsmål ved i hvilken grad han lykkes i å gå utover den tradisjonelle metafysikk han søker å bryte med. Vurderingene av dette spørsmålet vil avhenge av hva det angivelige bruddet skal *bestå* i.

Levinas sier at han ønsker å gjennomføre en filosofi som både er ”himmelen åpen og jorden tro”,²⁸ og det er som om hans tenkning vibrerer mellom disse to polene, i et vedvarende spenn mellom den Andre, som befaler meg ”fra det høye”, og denne jordens utsatte og sårbare andre, som kaller meg til ansvar. Det ubestridelig nyskapende i Levinas metafysikk synes å være hans gjennomførte og radikale fokus på *alteritet*, og derigjennom en ”ny humanisme” hvor utgangspunktet ikke er jeg’et, men den Andre. Fokus på alteritet føres i siste instans tilbake til Gud som det absolutte alteritetspunkt som betinger subjektdannelse og erkjennelse. Et metafysisk-teologisk postulat (eller et gudsbegrep) blir filosofiens bærende prinsipp og grunnlag. Bruddet med den tradisjonelle metafysikken

²⁸ Levinas, E. 1961: *Totalité et Infini*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990; s.44

består her i at dette grunnlaget ikke konseptualiseres *ontologisk*: Idet han ”erstatte være med den Andre”,²⁹ går Levinas utover ”onto-teo-logien” og en metafysikk bygget på et substansielt værensfundament. I forlengelsen av undersøkelsene av alteritet, blir altså bruddet med enhver ontologisk tenkning det sentrale i Levinas’ metafysikk-kritikk.

Paradoksalt nok kan det synes å være nettopp dette totale bruddet med enhver ontologi i tenkningen av transcendenten, som bringer Levinas snublende nær den type metafysikk han søker å overvinne. Vi har sett kritikere påpeke at i sine fortolkninger av møte med den Andre synes Levinas å falle tilbake til en klassisk metafysikk, i det han formulerer møtet som et strukturerende fundament for en universell og ahistorisk definert virkelighet. Avvisningen av å tenke den Andre innenfor noen ontologisk horisont, gjør at den Andre tenderer mot å bli en *desinkarnert* Annen, fortolket utenfor enhver konkret og historisk eksistens. Det er ved den insisterende belysning av den Andres absolutte transcendenten utover enhver immanens, at i aksens transcendent-subjekt en ny form for fundasjonalisme synes å åpne seg. Hvorvidt dette er en *kritikk* eller en *anerkjennelse* av denne tenkningen, får imidlertid her stå som et åpent spørsmål - men kanskje er metafysikkens tid likevel ikke forbi.

²⁹ Janicaud, op.cit. s. 28f

Kapitel 2:

EMMANUEL LEVINAS: FUNDAMENTALETIKKEN³⁰

2.1. INNLEDNING: Tema med variasjoner

Emmanuel Levinas ble født 12.januar 1906 i Litauen. Han døde i Paris 25. desember 1995. Jaques Derrida har sagt om Levinas' verk, at det utfolder seg "som bølger mot en strand"; hver bølge borer dypere ned i sporet satt av den foregående, hele tiden uavsluttet . . . Etter Levinas' død, når bølgens bevegelse er stoppet opp, er dette fremdeles den opplevelsen en får når en gir seg i kast med hans tekster; å tre innenfor en uendelig, uavsluttet bevegelse som er vanskelig å fatte innebyrden av. Som var hans siste ord alikevel ikke sagt.

Levinas har et rikt og mangfoldig forfatterskap, og det har vært påpekt flere tematiske faser og vendinger innenfor dette. Imidlertid synes det riktigere å si at heller enn forskjellige tematiske faser, så utfolder hans filosofi seg som en stadig variasjon over samme grunntema - nettopp som "bølger mot en strand": Fra begynnelse til slutt synes han å ha ett anliggende som angir den *retningen* ethvert tema tenkes utifra, ett *gjennomgangstema*, nemlig *forholdet til det absolutt Andre* - det vil si, *forholdet til transcendenten*, som i Levinas' filosofi er uadskillelig fra forholdet til *den Andre*, min Neste. Dette tema fokuseres fra forskjellige vinkler, utdypes i forskjellige variasjoner, og jeg vil i det følgende presentere Levinas' filosofi ved å fremheve tre variasjoner over dette grunntema, kort antydnet:

- Første variasjon er et kritisk oppgjør med vestens filosofiske tradisjon
- Andre variasjon fokuserer annetheten; den Andre personen som absolutt alteritet
- Tredje variasjon er en omformulering av subjektets posisjon

³⁰ Opprinnelig holdt som foredrag i Humanistisk Collegium 1996. Publisert i Humanistisk Collegium 3. årgang 2000: *Den etiske vending*, Oslo: Aschehoug; ss.28-4

2.2. FØRSTE VARIASJON:

Forholdet til transcendenten, den Andre, fremtvinger et brudd med værenstenkningen som første filosofi.

Levinas sentrale anliggende blir utgangspunkt for et kritisk prosjekt - en omvendning, en desentrering av den vestlige filosofiske tradisjon. Denne har jo forøvrig - iallefall i det parisiske klima - som kjent vært proklamert høyst skrantende: Etter forkynnelsen av at "Gud er død", og mennesket derved endelig var blitt sin egen herre, fulgte etterhvert *subjektets død*, oppgivelsen av troen på det autonome subjektets herskerposisjon. Og da; når enhver enhetlig, felles målestokk for tenkning og handling slik er falt bort - hvor skal filosofien plassere seg i forhold til denne absolutte pluralisme? Etter ideologienes fall - hvilket ståsted? Eller for å stille spørsmålet fra en annen vinkel, som ifølge Maurice Blanchot går gjennom hele Levinas' forfatterskap: hvordan er filosofi mulig etter Auschwitz? - eller, kunne vi tilføye, etter Bosnia? Den sist utstedte dødsattest i det franske intellektuelle klima blir *filosofiens død*. Denne filosofiens påståtte død innebærer likevel ikke for Levinas at filosofien er kommet til *veis ende*. Den har tvert imot ikke gått *langt* nok: Den befinner seg i en blindgate, en *sans issue*, uten utgang, den må gå videre og bryte utover et lukket rom, i åpenhet mot det som er *Annet* i forhold til filosofien selv.

Filosofiens blindgate ser Levinas som et uunngåelig sluttunktet i én utviklingslinje i vestlig filosofi som kan føres tilbake helt til Sokrates. I Sokrates' jordmorkunst, påpeker Levinas, er siktemålet å føde frem det som subjektet allerede har i seg, og kan erkjenne i kraft av seg selv: Jeg'et vil "ikke motta noe fra den Andre utover det som allerede finnes i meg". I Levinas' fremstilling, innleder Sokrates en tradisjon som

1. velger subjektets teoretiske erkjennelse som eneste utgangspunkt for å nå frem til en forståelse av verden: Mellom jeg'et og det som møter jeg'et, setter erkjennelsen inn et formidlende ledd - det som kommer til meg utenifra som annet, omformes til å bli i overenstemmelse med jeg'et selv, noe som igjen betyr at det som møter meg ikke lenger viser seg som annethet: "Erkjennelse er det samme som å berøve væren dens annethet".
2. Videre antas en ko-relasjon mellom erkjennelse og væren: det jeg kan erkjenne, er det som er. Egentlig væren tillegges bare det alméne, universelle og uforanderlige, og subjektets erkjennelse knyttes til det som har egentlig væren. Det singulære, det

individuelle eller omskiftelige vil hverken kunne erkjennes eller ha værens rett. Heri ligger volden i den vestlige tanketradisjon: Den til-intet-gjør det som er annet, underlegges det Fremmede, eller med Levinas' ord "reduserer det Andre til det Samme". Volden i tenkningen, som for tingenes vedkommende reduserer virkeligheten til det jeg kan sette på begrep, har hva mennesket angår sitt motstykke i terroren, i det totalitære.

Denne tradisjonen får fornyet tyngde ved spørsmålet om subjekt-objekt-forholdet i moderne erkjennelsesteori, slik det reiser seg etter Kants kopernikanske vending - hvor jeg'et blir det omdreiningspunkt objektene retter seg etter - og slik det videreføres i subjektstenkningen i den idealistiske bevissthetsfilosofi, hvor den ytre verden i siste instans får mening bare som en forlengelse av det konstituerende subjektet selv. Den overvinnes heller ikke hos Heidegger, som forsøker å ny-tenke subjektets posisjon og forholdet til objektet ved å stille spørsmålet om værens mening: Utgangspunkt er menneskets væren - *Dasein*. Væren-i-verden er *med-væren*, men denne er nettopp del av Daseins måte å være i verden på. Væren - beskrevet utfra Daseins væren - blir den meningshorisont alt omsluttet av. Resultatet er at den Andre bemektiges gjennom *felles-væren*.

Spørsmålet om den Andre, innebærer at en må gå utover spørsmålet om *værens mening* til spørsmålet om *etikken mening* - gå fra fundamentalontologi til fundamentaletikk. Levinas' kritiske prosjekt går altså ut på å vise grensene for den hittidige filosofi: - innenfor denne er det umulig å tenke noe som er radikalt annet i forhold til subjektets bevissthet. Filosofien har ekskludert *det Andre* - og hvordan er da forholdet til *den Andre* å forstå?

Alternativet til filosofiens påståtte død, består altså ikke for Levinas i å gripe *tilbake* til et ståsted forut for den såkalt post-moderne filosofi; alternativet er ikke å berge en tanketradisjon som fra antikken til vår tid har hatt som sitt utgangspunkt den selvberørende bevissthet. Noe av det kraftfulle i Levinas' tenkning er nettopp hvordan han *vender* de sentrale tendensene i samtidens filosofi så og si *utover deres egne forutsetninger*: De sentrale filosofiske spørsmål må tenkes i forhold til *et annet utgangspunkt*, nemlig det som er radikalt annet i forhold til subjektets bevissthet. Den positive intensjon i Levinas' kritiske prosjekt, blir da å etterstrebe en filosofisk utlegning som vil *frisette* og la forbli annet, den radikale annethet som filosofiens tradisjonelle diskurs har gjort vold på. For at dette skal være mulig, må filosofien bryte utover ontologiens horisont.

Levinas grunntema, forholdet til det absolutt Andre eller transcendenten, blir altså også utgangspunktet for et positivt prosjekt: å etablere et filosofisk forankret alternativ til den sokratiske tradisjon. Og dette bringer oss til andre variasjon av grunntema:

2.3. ANDRE VARIASJON:

Møte med den Andres Ansikt er transcendentens hendelse.

Levinas stiller til filosofien det spørsmål Gud stilte Kain: *Hvor er din bror, Abel ? Hvor er din bror - den Andre ?* Implisitt i dette spørsmålet til filosofien i dens grunnlag, ligger spørsmålet om forholdet mellom etikk og filosofi.

Det er i særlig grad i avhandlingen fra 1961, *Totalitet og uendelighet*, at Levinas fokuserer Annetheten. Verket har som undertittelen "*et essay om eksterioriteten*"- det ytre eller utvendigheten - som hos Levinas er en annen betegnelse for transcendenten: Transcendenten, det overskridende, det som går utover, må - hvis den skal forbli annet, transcendenten - forbli *ytre* i betydningen absolutt *forskjellig* fra det som kan ha sitt opphav i meg. Annetheten må fremstå som *brudd* med det subjektet kan erfare i kraft av egen frembringelse.

Den filosofihistoriske tradisjon har "i enkelte opplyste øyeblikke" kjent til dette bruddet med væren - det Levinas kaller "det metafysiske begjæret", higen etter det absolutt Andre i en tenkning i retning *utover* væren. Han finner dette blant annet i Platons formulering av det Éne, *det Gode*, hinsides væren. Han finner det også hos ham som gjerne sees som opptakten til modernitetens subjektstenkning, nemlig Descartes:

Levinas fremhever hvordan Descartes, idet han vender seg *innover* i søken etter fast og sikker viten, støter på en forestilling som så og si vender tenkningen *utover* : *forestillingen om Uendelighet*. "Det uendeliges vesen er slik at det ikke kan begripes av min tanke som er endelig", sier Descartes i sin tredje Meditasjon. Idéen om uendelighet er av en slik karakter at den umulig kan ha sitt opphav i jeg'et: Idéen i seg selv skyter utover det som er subjektets væren, og kan ikke integreres i subjektets erkjennelse.

Uendeligheten kan ikke begripes, er ikke et begrep. Subjektet *tenker det tanken ikke kan romme*, sier Levinas, tenker noe som ikke kan omsluttet av min bevissthet. Idéen om uendelighet blir derved en bevegelse som åpner mot et ureducerbart Annet, en tankestruktur som “bryter opp det ‘jeg tenker’ ” som ifølge Kant “ledsager alle mine forestillinger”. Idéen om Uendelighet - som i og for seg er en tom idé, en idé uten begrep og uten innhold - betegner tankens forhold til det transcendentet som forblir ytre, som “kommer til meg utenifra”. Det vil si at ved “idéen om uendelighet” settes subjektet i en *mottager-posisjon*.

Denne tankestrukturen blir en konkret erfaring i møte med det andre menneske. Den Andre er for Levinas transcendensens unike sted og hendelse:

Forholdet til det Uendelige som overskrider subjektets opphavsrett, karakteriserer møte med den Andre. Ansikt til ansikt med det andre menneske står jeg foran det som trosser enhver inlemmelse i subjektets erkjennelses-kategorier. Den andre som “hvert øyeblikk overskrider den idé om den Andre jeg kan ha i meg”, møter meg ikke som representant for en kategori, kan aldri reduseres til noe bestemt, vil alltid unslippe enhver forestilling jeg har om ham - den Andre er det *unik singulære*. Ansiktet kommer utenifra, fra et annet sted eller et ikke-sted, det kan ikke tilbakeføres til det allerede kjente, men forblir ytre, uendelig . . . Det er bare i møte ansikt til ansikt med det andre menneske at jeg slik står overfor det ikke-reduserbare Andre som idéen om Uendelighet bærer bud om.

Men det er *et møte* : Det karakteristiske ved Ansiktets *epifani*, ansiktet som kommer til syne eller “åpenbarer seg”, det som gjør ansiktet til *ansikt*, er at det uttrykker seg og *henvender* seg til meg. Det henvender seg som fremmed, som nakent, som forsvarsløst, som utsatt . . . og nettopp som *utsatt* for voldens mulighet, er Ansiktets opprinnelige uttrykk “ Du skal ikke slå ihjel “. Dette er uttrykkets første ord, selv før ord blir sagt. Der ligger en absolutt fordring i Ansiktet, i blikkets forsvarsløshet og nakenhet, en fordring som kaller på mitt svar. Det er i henvendelsen, i talen, at jeg mottar den andre, og det er så den Andre som bringer meg i tale, til svar, til an-svar.

Mottagerposisjonen i møte med den andre beskrives slik i en form for “omvendt intensjonalitet”: Bevegelsen går ikke fra min bevissthet til fenomenet, men fra den Andre som henvendelse til meg. Møtet er “det-helt-Andres-innbrudd” som Derrida sier; det beskrives som en hendelse, som å bli truffet eller å *rammes* av den Andre.

Den grunnleggende erfaring er møte med Ansiktet som forut for enhver erkjennelsesaktivitet kaller meg til ansvar. Dette er den opprinnelige erfaring som omvelter eller desentrerer subjektets posisjon: Den Andre kommer først. Møte med Uendeligheten som spor i den Andres Ansikt, bryter med en forståelse av subjektet som agens - subjektet blir til i passivitet. Dette bringer oss til neste variasjon: en reformulering av subjektets posisjon.

2.4. TREDJE VARIASJON:

I forholdet til transcendensten, Ansikt til Ansikt med den Andre, blir subjektet til som passivitet og ansvar

I forordet til *Totalitet og uendelighet*, sier Levinas at boken er “et forsvar for subjektiviteten” - men forsvar for en subjektivitet grunnet i idéen om uendelighet, en subjektivitet som er “mottagelse av den andre, gjestfrihet”. Ved å motta den Andre, oppfyller subjektet “en umulig fordring; å romme mer enn det er mulig å romme”.

Dét det er *mulig* å romme, er det som jeg kan gjøre til mitt eget, det jeg kan gjøre bruk av i spontan livsutfoldelse, der hvor jeg er i verden som hjemme hos meg selv, i intimitetens selvtilstrekkelighet - der hvor den Andre ikke er.

Møte med den Andre bryter inn i og åpner opp selvtilstrekkelighetens lukkede rom - i Levinas' ord: “sønderriver det Samme”. Den Andre kommer til meg som en forstyrrelse, en uro, og utfordrer mitt eieforhold til verden. I værens-sammenhengen fremstår den Andre som et *brudd*. Den Andre møter meg som et spørsmål - hvor er din bror ? - og kaller på mitt svar, mitt ansvar. Ansiktets henvendelse er uadskillelig fra et ansvar som blir pålagt meg. I samme nu som Ansiktet, er ansvaret.

Likedan som *annetheten* bare kan komme til meg, bryte inn, som det jeg ikke kan gripe, ikke kan romme, det vil si likedan som annetheten kommer til meg forut for bevissthetens bemektigelse, slik kommer ansvaret forut for ethvert valg og enhver vurdering - ansvaret er *alltid-allerede-der* i kraft av den Andre; “kommer til meg utenifra . . .”

Det er i den Andres nærhet at jeg vekkes til bevissthet og blir sub-jekt; underkastet den andre i ansvaret. Ansvaret innsetter meg i et *forhold* til den Andre, det vil si i forhold til dét som alltid er *mer-enn* . . . mer enn jeg kan romme. Subjektets passive mottagerposisjon er sånn sett ikke *selv-utslettelse*, men *selv-overskridelse*: Jeg forsvinner ikke, men mottar det som er mer enn meg selv, løftes ut fra selvsentrertheten, de-sentreres. Levinas skriver som nevnt innenfor et filosofisk klima hvor tanken om “subjektets død” har vært utmyntet. Levinas’ eget *forsvar* for subjektiviteten bryter også radikalt med tanken om det autonome subjekt, og subjektet som enhetlig, selvidentisk substans: Subjektet *blir til ved en Annen* og blir et *forhold*; heteronomt, ikke-enhetlig, ikke-identisk.

I sin videre tenkning, spesielt slik han formulerer den i den senere avhandlingen fra 1974, *Anderledes enn væren eller utover vesen*, utdyper Levinas forståelsen av subjektiviteten som passiv underkastelse i et opprinnelig ansvar for den andre. Selve *språket* - den språklige artikuleringen av subjektet og den Andre - får her en ny dimensjon: Denne språklige dreining i Levinas’ analyser må sees i sammenheng med det jeg har kalt Levinas’ *kristiske* prosjekt: å bryte med ontologien, værenstenkningen. Den må videre sees i sammenheng med den *positive* hensikt: å tenke et annet som ikke nøytraliseres i subjektets erkjennelse. Et prosjekt som han vel og merke vil gjennomføre *innenfor* en filosofisk diskurs. Spørsmålet blir da: Hvordan er dette prosjektet i det hele tatt språklig mulig? Er ikke filosofiens språk værens og erkjennelsens språk? Transcendensen - en hendelse jeg ikke kan sette på begrep, fange eller fastlegge i erkjennelsens kategorier uten at dens anderledeshet oppheves, og det derved, som Levinas påpeker, ikke lenger er tale om ‘transcendens’ - hvordan kan dette radikalt andre i det hele tatt formuleres? Det vil si beskrives og begrunnes i en filosofisk diskurs? Derrida fremhever denne problemstillingen i et essay om Levinas fra 1964 - *Violence et metaphysique* - hvor han hevder at prosjektet forrådes allerede i utgangspunktet; det forrådes i språket.

Nå er Levinas selv hele tiden oppmerksom på dette problemet, og han hevder at han i *Anderledes enn væren*, nettopp søker å komme utover den ontologiske begrepsbruk som han fremdeles griper til i *Totalitet og uendelighet*. I *Totalitet og uendelighet* viderefører han en fenomenologisk metode i analysen av Ansiktet - i *Anderledes enn væren*, blir språket selv den metodologiske innfallsvinkel: Transcendensen som ansvar bryter utover

værens-horisonten, viser seg ikke som væren, er ikke lokalisert - hvor eller hvordan kan den da tenkes? Som spor i språket, svarer Levinas.

Den språklige vendingen hos Levinas, innebærer at formuleringene av subjektet som passivt ansvar radikaliseres, og at *henvendelsens øyeblikk* analyseres som Uendelighetens, det vil si transcendensens berøringspunkt med språket:

Subjektivitet som *forhold*, betyr nå subjektivitet som *stedfortredelse*: I ansvaret trer jeg i den andres sted, er “den andres gissel”, ansvarlig for den andre og for den andres skyld. Ved ansvaret blir jeg den andres utvalgte, jeg blir uerstattelig - jeg blir *meg*. Og som meg, tiltalt, satt i akkusativ, blir jeg individ, unik (singulær). Jeg tiltales av den andre, og kalles frem som svar: “*Her er jeg*”. Som en væren-for-den-andre - som *betydning* for den andre forut for min egen tilblivelse som subjekt. Derved blir ansvaret utover væren den opprinnelige mulighetsbetingelse for mening eller betydning overhode.

Språket er primært intersubjektivitet eller sosialitet; all diskurs er nødvendigvis adressert til et annet menneske. Derved fremhever Levinas *talens* forrang fremfor språket som system. Språk forutsetter *samtalepartnere*. Det er i samtalen jeg trer inn i et forhold til og mottar den Andre. Den Andre er tilstede i sitt uttrykk, uttrykker seg selv i henvendelsen, og kommer nær i kontakt: Talen er *nærhetsrelasjonen* som uttrykker det diskursen aldri kan utsi, det vil si som løfter det utenomspråklige inn i språket: “Nærhetsrelasjonen er ren kommunikasjon”.

Utgangspunktet for talen er henvendelsen, og denne påkaller alltid et svar: Der er alltid-allerede i subjektets respons til den andre en forpliktelse, alltid-allerede i svaret et ansvar. I kraft av den Andres nærhet, som i henvendelsen pålegger meg å svare, oppstår språk. Det opprinnelige språket, selve kommunikasjons-grunnlaget, er min væren-for-den-andre, at jeg blir betydning for den andre. Tale er ansvar .

Ytringen, det-å-si, eller *le Dire* som Levinas kaller det; *sigen* - ansvarets og stedfortredelsens øyeblikk - , analyseres altså som en betingelse som går forut for alt det sagte. Det sagte - *le Dit* - er språkets struktur hvor *væren* blir synlig, tingene samordnes i systemet, identiske, synkrone. Alteriteten, *utover-væren*, forsvinner i den bevegelsen hvor *sigen/ytringen* omformes til det sagte. For *sigen* eller *ytringen* øyeblikk kan aldri

gripes eller fastholdes. Henvendelsens øyeblikk er umiddelbart, uformidlet. Sigens øyeblikk er *det plutselige*, hvor transcendscenen bryter opp *logos*, logikkens sammenhengende system, og det Uendelige berører språket.

I *bevissthetens presen*, nåtiden, plasserer subjektet seg i forhold til den andres henvendelse i en aktiv stillingtagen. Men sigen er i denne bevissthetens presens allerede *fortid*, forbi. Den andre unslipper begrepsliggjøring nettopp i funksjon av denne alltid-allerede-forsvunnethet, alltid i en svunnen tid, hin-gang . . .

Levinas betegner dette med ordet *illéiteten*; det-heten eller hin-heten. Det er denne hin-heten, den opprinnelige sigen, som gir mening, retning og forpliktelse på det Sagtes nivå.

Filosofiens oppgave blir da så og si å føre dobbelt bokholderi: Den filosofiske diskurs er henvist til det sagte, og *skal* også utfolde seg der. Men samtidig må filosofien hele tiden "løse opp værens grep", og foreta en kritisk bevegelse tilbake fra det sagte til sigen, for å vise til transcendsensens innbrudd som er språkets etiske beveggrunn.

Levinas insetter altså en dobbel bevegelse i språket: Den opprinnelige bevegelse er fra den Andre til jeg'et. Den Andres nærhet er mulighetsbetingelse for språklighet overhode - derved også for bevissthet og erkjennelse. I kraft av den Andre er språket i utgangspunktet satt inn i en etisk dimensjon. Den neste bevegelsen som Levinas kaller "en reduksjon av det sagte", er en bevegelse fra subjektet og værensspråket, tilbake gjennom det allerede-sagte, til den sigen som er det Sagtes opphav. Levinas filosofi blir slik i radikal forstand en *kritisk* filosofi, hvor det etiske er den grunnleggende kritiske instans enhver filosofi må måle seg mot.

*

La meg oppsummere så langt:

Jeg fremhevet innledningsvis ett *grunntema* som Levinas verk er utallige variasjoner av: forholdet til det absolutt Andre, transcendsensen, uadskillelig fra forholdet til den Andre, min Neste. *Første* variasjon av tema, fokuserte et kritisk brudd med en filosofisk tradisjon som setter subjektets erkjennelsesaktivitet som utgangspunkt for å begripe verden, og værenstenkningen som en første filosofi. *Andre* variasjon av tema, analyserer et alternativt utgangspunkt for den filosofiske diskurs, en tilnærming hvor transcendsensens forskjell ikke oppheves: Idéen om Uendelighet blir utgangspunkt for å tenke en ikke-reduserbar

alteritet, et utgangspunkt altså, som er radikalt annet - ytre - i forhold til subjektets bevissthet. Dette “annet” står jeg overfor kun i møte med det Andre menneske, Ansiktet, som blir transcendensens hendelse. *Tredje* variasjon av tema, innebærer en reformulering av subjektets posisjon: Passivt underkastet et ansvar alltid-allerede-der, blir jeg til som betydning for den Andre. Dette forholdet insettes i språket som dets mulighetsbetingelse og etiske beveggrunn.

Gjennom disse variasjonene, kan vi nå kanskje gå tilbake til grunntema og presisere det som:

2.5. TRANSCENDENS SOM ETIKK:

Etikk som første filosofi - fundamentaletikk

Transcendensen, Uendeligheten, det Andre, blir i *bokstavlig* forstand *utgangs-punkt* i Levinas filosofi. Nærheten av det Uendelige innenfor den menneskelige, endelige virkelighet er etikkens utspring, og - som han sier - “etisk bevissthet er ikke en erfaring av verdier, men en tilgang til eksterioriteten”.

Levinas’ tekster ligger nært opp til et religiøst språk, og han viker da heller ikke tilbake for å bruke ordet ‘Gud’. Ordene transcendens, Uendelighet, alteritet, Gud, synes å være utskiftbare med hverandre - alle disse betegnelse som vi har sett så og si får kjøtt og blod, inkarneres, i møte med *den* Andre, mitt medmenneske. Gud betyr det i ytterste forstand ubegripelige, bruddet med væren og med tankens pretensjon om å redusere den andre til et objekt. Guds transcendens kan ikke skilles fra det andre menneskes transcendens. I den Andres Ansikt møter vi Guds ansikt. Gud betyr etikk, ansvar. Inkarnert.

Det er også slik vi kan forstå det *assymetriske* ved forholdet mellom meg og den Andre: Møte med den Andre er ikke møte med alter-ego, en annen lik meg. Det er heller ikke et møte med et intimitetens Du (- vi måtte i så fall si De, som Levinas sier i en brevveksling med Martin Buber -). Det konkrete møte med det konkrete andre menneske er hele tiden *transcendensen*, det *absolutt* andre, som møter meg i den Andres ansikt: Vi er altså ikke på like fot som værender i verden, vi er ikke like-stilte. Det vil si at relasjonen ikke er en

gjensidighets-relasjon, like for like, men en assymetrisk relasjon, hvor den Andre står over meg, kommer før meg. . . Det Uendelige åpenbares i denne assymetrien, Ansikt til ansikt med den Andre, hvor vi ikke er kommensurable størrelser, ikke er innenfor samme målestokk, ikke er et "vi".

Den Andres transcendens, som fra en ugjenkallelig fortid og uendelig, uten slutt, kaller meg til væren og til å sone for værens mangler, er for Levinas *illéiteten* - er Gud.

2.6. TIL AVSLUTNING

Avlutningsvis vil jeg gripe fatt i et par av mange spørsmål som reiser seg i møte med Levinas' tekster:

1. Det første som kan synes nærliggende, er spørsmålet: Hva har så Levinas å si inn i dagens etikkdebatt ? Noen hver kan kanskje kjenne et visst ubehag ved den *markedsinflatjon* som er i ferd med å bli begrepet om " etikk " til del : Enhver virksomhet, sin etikk, fra næringsliv til militærforskning . . . og en spør seg; hva er det egentlig vi snakker om ? En codex for riktig og galt ? Et verktøy som skal løse de ofte urovekkende problemene vi står overfor ? Det er vel ikke tvil om at der er mange problemer som må løses - men er dette nødvendigvis etikk ?

Levinas kan minne oss om at *vi reiser etiske spørsmål, fordi vi allerede er satt innenfor etikkens område*. Etikk i et levinasiansk perspektiv er ikke et spørsmål om riktig og galt, som man ved flertallsvedtak kan gi sin vilkårlige tilslutning, men et spørsmål om godt og ondt. Etikk er heller ikke mange etikker - etikken er én. Etikken kan ikke begrunnes, da den selv er grunnleggende forutsetning for all begrunnelse. Det Gode, hinsides væren, kan bare begrunnes ved seg selv.

2. Det andre spørsmålet reiser seg knyttet til det vi kan kalle *fornuftskritikken* hos Levinas: - er da fornuften av det *onde*? - er det *fornuften* som fører til terroren ?

Det første en kan si om dette, er at Levinas knapt kan beskyldes for å være anti-intellektualist: Han understreker selv at det er innenfor en *filosofisk* diskurs han vil

gjennomføre sine analyser. De er ikke en utlegning av en tro - noe som ville være teologi - , ei heller mystikk, som Levinas ikke har særlig til overs for. Men innenfor den filosofiske diskurs, ser han nødvendigheten av å rette søkelyset mot *fornuftens forutsetninger*. Den sokratiske fornuft er ikke endegyldig. Levinas er ikke mot fornuften - men mot at fornuften skulle være *selvberørende*, uten noe som står over den. Det etiske er nettopp et *alteritetspunkt* i forhold til den filosofiske logos: Væren-for-den-andre blir både mulighetsbetingelse for rasjonalitet og en kontinuerlig kritisk instans.

Et annet element i Levinas tenkning som berører spørsmålet om fornuftskritikken, er noe han selv i flere sammenhenger har påpekt, nemlig at *all filosofi springer ut av en før-filosofisk erfaring*. Den konkrete appell i hans tenkning består kanskje nettopp i å ikke miste denne før-filosofiske erfaring av syne - “to make thought inhabit the fullness of life”, som en kommentar så vakkert formulerer det.

Sist, men ikke minst, er det relevant her å fremheve Levinas’ jødiske bakgrunn: Han kommer fra et intellektuelt jødisk hjem, har helt siden studietiden vært lærer ved den jødiske l’Ecole Normale Israélite Orientale i Paris, og har parallelt med sitt filosofiske forfatterskap publisert innenfor den jødiske tekst-kommentar-tradisjonen. Det betyr altså at Levinas i tillegg til forankringen i filosofien - i det *greske* - har en *annen* intellektuell forankring, en forankring i en annen tanketradisjon, som er den *jødiske*. Den sokratiske fornuft er ikke endegyldig - den berikes i Levinas’ forfatterskap av den jødiske arv som er en annen akse i vår vestlige kultur.

Hvordan denne jødiske forankring gjennomsyrrer Levinas’ filosofi, er et stort tema som kunne gitt stoff til en helt annen introduksjon. Men nærliggende å fremheve på bakgrunn av det jeg her har presentert, er det *messianske* perspektiv i Levinas tenkning : For den som er innforlivet med den kristne tanketradisjon, er det slående hvordan Levinas’ ordlegger seg i messianske termer; stedfortredelse, soning, kenosis, ta den andres lidelse på seg, ta den andres skyld på seg, etc. Dette er ord som i en kristen tradisjon beskriver Kristus, Messias. I Levinas’ analyse av *substitusjonen*, klinger ordene fra det Nye Testamente: “- det er ikke lenger jeg som lever, men Kristus som lever i meg ”. I hans analyse av *den opprinnelige sigen*, hører vi: “I begynnelsen var Ordet . . . ”

Det messianske som bærende tema i Levinas filosofi, er at vi alle skal være Messias, "Guds utvalgte", for den Andre. Dette er inkarnasjonen - ikke i et hinsidig evig liv, men i Uendlighetens her-og-nå.

Kapitel 3:

VITEN, VERDIER, HANDLING:

OMSORG FOR NATUREN -

ET FUNDAMENTALETISK ANLIGGENDE?³¹

3.1. INNLEDNING: TEORI OG PRAKSIS

Som innfallsvinkel til spørsmålet formulert i overskriften for mitt foredrag, vil jeg begynne med et blikk på det *overordnede* tema for dette seminaret; ”Viten-verdier-handling”. Tema peker på problemstillinger - eller gjenspeiler en uro - som vi etterhvert har sett mange formuleringer av:

Problemstillingene reises i en stadig tilbakevendende positivismekritikk - i kritikken av en *teoretisk* fornuft som utforsker verdens håndgripelige fakta, og hvor *verdier* på veien fra *viten* til *handling* forvises til den personlige formenings tause lønnkammer. De reises også i postmodernitetens fornuftskritikk - i kritikken av en *totalitær* fornuft, hvor både *viten* og *verdier* fungerer undertrykkende fremfor frigjørende. Eller – slik problemstillingen reises i vår kontekst denne helgen i naturens nærhet - i kritikken av den *instrumentelle* fornuft som selve forutsetningen for at naturen er blitt ren råvare for menneskets kontrollerende og utbytende handlingsiver. I et århundre merket av Holocaust og Bosnia, Tsjernobyl og drivhuseffekten, reises de ut fra en uro knyttet til spørsmålet om selve forbindelsen eller *sammenheng* mellom viten, verdier og handling.

Tittelen "viten-verdier-handling" kan forstås som et fokus på *forholdet mellom teori og praksis*, kanskje ut fra uroen i spørsmålet: Med all vår viten. . . hvor tok verdiene veien? . . . og hvilke verdier? Eller, kan vi spørre: Hvor tok *det menneskelige* veien? For når vi sier *verdier* og *handling*, så sier vi også *menneske*. Tradisjonelt har jo skillet mellom teoretisk filosofi og praktisk filosofi nettopp vært at sistnevnte er rettet mot område for menneskelig liv, handling og samhandling.

Forholdet mellom teori og praksis har gjerne vært sett som en lineær forbindelse fra den ene til den andre, hvor teori er styrende og bestemmende for praksis. Reaksjonen på

³¹ Opprinnelig holdt som foredrag på Naturfilosofisk Seminar, Finse 1997. Publisert i Hans Kolstad (red.) 2000: *Har fjellet ansikt? Naturfilosofiske essays*, Oslo: Naturfilosofisk Seminar; ss. 33 - 53

de urovekkende problemer vi konfronteres med i handlingsfeltet, enten det er miljøproblemer eller menneskeutslettelse, vil da kunne være: Det er bare et spørsmål om tid - der er problemer riktignok, men etterhvert vil teknologien og vitenskapen kunne løse også dem. Det vil si; vi må holde frem som vi stevner . . . den teoretiske fornuft vil seire ved *mer av det samme*. I dag ser vi ofte den motsatte innfallsvinkel: All teori bunner i siste instans i en praksis, formuleres utfra en praksis.³² Vår ulykke er at teori er satt i høysete på bekostning av det praktiske liv og menneskenes livsverden. Løsenet blir altså: Tilbake til den helhetlige menneskelige praksis! Bare med en forståelse av den, vil vi kunne utlede rettesnorer for verdier og handling. Det vil si vi må ta utgangspunkt i en *praktisk rasjonalitet*.

Den franske filosofen Emmanuel Levinas antyder i følgende sitat at der kanskje finnes en annen vei enn valget mellom disse to motpolene:

"Den tradisjonelle motsetningen mellom teori og praksis utviskes hvis man tar utgangspunkt i den metafysiske transcendens, som skaper et forhold til det absolutte Andre eller til sannheten. [. . .] Hittil har man oppfattet forholdet mellom teori og praksis som enten solidaritet eller hierarki: handlingen bygger på en erkjennelse som belyser den; erkjennelsen krever at handlingen behersker materien, sjelene og samfunnet - en teknikk, en moral, en politikk - [. . . .]. Men vi går et skritt videre, og med risiko for at det kan se ut som om vi forveksler teori og praksis, behandler vi dem begge som former av den metafysiske transcendens." (1961, s. 14f)

Han peker her mot en utlegning som vil forankre såvel erkjennelse som handling i betingelser som går *forut* for skille teori/praksis, viten/verdier. Våre dagers fornuftskritikk setter søkelyset på en type selvberoende *teoretisk-instrumentell rasjonalitet*, ikke minst som en av forutsetningene for at naturen kan kontrolleres og utnyttes som ren råvare. Det synes maktpåliggende at vi endrer vår *praksis* – men ut fra hvilken forståelse? Kanskje trenger vi ikke bare en annen praksis, men en annen forståelse av hva som er ”fornuftig”? Levinas åpner nettopp for en annen fornuftsforståelse ved å rette søkelyset mot fornuftens utgangspunkt og forutsetninger i en forankring utenfor den selv.

³² Se f.eks. Bourdieu, Pierre (1972) 1977: *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press og (1980) 1990: *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press. Se også Schön, Donald A. 1983: *The Reflective Practitioner*, New York: Basic Books

3.2. LEVINAS: DEN ANDRES FILOSOF

Nå er overskriften som ble gitt meg for dette foredraget ikke "viten-verdier-handling", men "omsorg for naturen". Det var et uttrykt ønske at jeg skulle utdype tema hovedsaklig utfra filosofen Emmanuel Levinas arbeider. Jeg må innrømme at jeg etter å ha sagt ja, først ble sittende med flere spørsmålsteget enn gode innspill: Hvor får *naturen* en plass i Levinas' tenkning? I hvilken grad kan vi ut av Levinas' filosofi lese konsekvenser for vårt forhold til naturen? I utgangspunktet er det langt fra innlysende. Selv med bare en våg kjennskap til Levinas, vil de fleste med rette forbinde hans navn med en filosofi om *den Andre*, det andre *menneske*; etter litt nærmer bekjentskap vil en kanskje la seg konfrontere med en tenkning om det *transcendente*, om det som *bryter ut over all natur* . . .

Som allerede antydnet i sitatet ovenfor, så har Levinas et bidrag å komme med i forhold til seminarets hovedtema; *viten og verdier - teori og praksis*. I dette perspektivet kan han også bidra til en videretenkning av vårt forhold til naturen. Men først og fremst - og uansett hva vi skal belyse utfra Levinas' filosofi - kan vi bare nærme oss disse spørsmålene ved å gå veien om den Andre, om *mennesket*, ut over all natur.

I det følgende vil jeg derfor først gi en kort presentasjon av Levinas' forståelse av *det menneskelige*, skissert i tre hovedpunkter:

1. Værenskampen og nytelsen (immanens),
2. Den etiske hendelse som annet enn væren (transcendens),
3. Ansvar: fornuftens korrektiv og forutsetning

Deretter vil jeg, som invitasjon til debatt, forsøksvis gi noen refleksjoner rundt hvordan disse kan knyttes til tema "omsorg for naturen" i de parallelle punktene:

1. Naturen som fylde,
2. Naturen som spor av den andre,
3. Naturen innskrevet i ansvaret.

3.2.1. Værenskampen og nytelsen: Immanens.

Ved et første blikk på Levinas forfatterskap, så kan det synes som om naturen først og fremst får en plass som materiale for menneskenes selvutfoldelse - materialet som gjør det mulig for mennesket å skape seg en verden. Naturen inngår i den menneskelige værenskamp, blir materiale for næring og nytelse, hvorigjennom mennesket adskilles og står ut fra en anonym, upersonlig væren. Levinas kaller dette "værenshendelsen":

" Værenshendelsen ligger i å sørge for å være [. . .] helt og holdent oppslukt av denne bekymring for å være. Det dreier seg på ett vis i værens hendelse bare om denne væren selv. [. . .] Å være [. . .] er denne hendelsens mening." (1991, s.9)

Menneskets forhold til sin egen væren er ifølge Levinas altså ikke gitt, men *tilkjempet* - mennesket er ikke overlatt til seg selv som eksisterende, men er i utgangspunktet overlatt til *væren forut for egen-væren*. Bakgrunnen for denne tanken er Levinas' beskrivelse i sine tidlige tekster av det han kaller *il y a* - "det finnes": "Det finnes" er væren forut for noen som er, den anonyme væren uten værender. Han presiserer at *il y a* - "det finnes" - ikke er en oversettelse av Heideggers *es gibt*, med sine bibetydninger av væren som gir seg selv, av overflod og generositet (1947, s.10): Nei, i utgangspunktet er mennesket eksponert for den nøytrale, upersonlige væren. Det dreier seg rett og slett bare om et " 'det finnes', som når vi sier 'det regner' eller 'det er natt'": *Det finnes*, slik vi kan fornemme "stillhetens mumling i de søvnløse netter", *det finnes* som "et øde hvor alt ligger i dvale" (1948, s. 25ff). Denne ubestemte, anonyme væren er som en ubestemmelig trussel vi ikke kan unnfly, ikke kan slippe unna (1947, s.93ff) - som en værens *byrde* som mennesket må posisjonere seg i forhold til, kjempe seg ut fra, i kampen for egen-væren. Værenshendelsen betegner menneskets væren "som styrkeprøve".

Den stadige kampen for å være er kampen for å unnsnippe, overkomme og underlegge seg den nøytrale væren. Samtidig beskriver Levinas denne menneskets adskillelse fra væren som *en tilgang til verden som fylde*: Den første adskiltheten er mulig nettopp ved å innta og nyte de naturlige livselementer, gjøre livet til sitt og skape seg et *hjem* i verden.

Levinas markerer seg igjen i opposisjon til Heidegger når han beskriver *nytelsen ved det vi lever av* som vårt primære forhold til verden. Han påpeker som Heidegger at forholdet til verden etableres ved vår aktive omgang med tingene rundt oss - altså ikke primært ved en objektivierende teoretisk forståelse, *ikke ved viten*. Men der Heidegger fremhever hvordan tingene er meningsfulle og forståelige for oss ved sin anvendelighet, som redskaper i vår fortrolige bruk av dem, påpeker Levinas at ikke alt gitt i verden er "Zeug", verktøy, bestemt ved sin bruk og sin nytte: Forut for enhver redskapskarakter har tingene i verden karakter av å være næring, nytelse, *livs-innhold*, ikke bare til livets opprettholdelse, men til *lykke* (1961, s. 112ff). Der er en fylde og en tilfredstillelse i vår omgang med tingene når vi gjør verden til vårt hjem:

"Livet er ikke en naken vilje til å være, dette livets ontologiske *Sorge*. Livets forbindelse med selve livets betingelser blir til næring og livsinnhold. Livet er *kjærlighet til livet* [...]"
(ibid, s.115)

og

"Tingene er livets nåde" (ibid, s.118)

Vårt forhold til verden er altså heller *ikke primært et bruksforhold*.

Den opprinnelige adskillelsen beskrives som en uskyldens og overflodens Edens hage, forholdet til verden som nytelsen ved alt det vi lever av, hvor livets verdi er selve muligheten for lykkelig utfoldelse og bemektigelse: "*å leve av* er en avhengighet som blir til suverenitet i en grunnleggende egoistisk lykke" (ibid, s.118). Men fortsatt summer *il y a*, dette upersonlige "det finnes", som en trussel . . . Den kontinuerlige værenskampen, "å måtte leve også i morgen", følger den spontane egoisme ved livet som dens skygge:

"[Værenshendelsen er] opprinnelsen til all vold: de levendes liv, menneskenes eksistens, tingenes realitet. De levendes liv i kampen for livet; menneskenes naturlige historie i krigens blod og tårer" (1991, s.9f)

Livet på naturlig vis leveres i det dobbeltsidige ved værenskampen og nytelsen. I immanensen er mennesket henvist til denne "anonyme likevekt mellom krefter" (ibid).

Adskillelsen ved nytelsen er en første overvinnelse av væren og er forutsetningen for dannelse av *interioriteten*, et psykisk rom, eller "bevissthet om bevissthet", som Levinas sier det. Men denne lykken ved egen-væren, "selve livets egoisme", er *ennå ikke en refleksiv akt*. Adskillelsen har ennå ikke "refleksjonens distanse". Verden vi underlegger oss i nytelsen er ikke intelligibel, tilgjengelig for forståelse.

Nå heter det jo at "lykken er ikke alt her i verden", og her kan vi gjerne ta det bokstavelig; hverken lykken eller værenskampen hviler i seg selv og er ikke hos Levinas tilstrekkelig som beskrivelse av det menneskelige. I dette livets naturlige vis, lever mennesket nemlig som om det var alene i verden:

"alene uten ensomhet [. . .] døv for den andre, utenfor all kommunikasjon og all avvising av kommunikasjon - uten ører som en slunken mage." (1961, s.130)

Den som *har* ører, vil høre henvendelsen fra den andre som forteller oss at vi *ikke* er alene i verden: Det er ved å forfølge hva som ligger i denne henvendelsen, i "den etiske hendelse"

hvor det menneskelige bryter frem, at vi med Levinas kan øyne *noe annet* enn værenshorisonten.

3.2.2. *Annet enn væren; den etiske hendelse: Transcendens.*

Mennesket lukket inne i immanensen, i værenskampens og nytelsen område, har en erkjennelsesteoretisk parallell i det Levinas beskriver som en *totaliserende fornuft*:

I den vestlige filosofiske tradisjon, hevder han, har erfaring og erkjennelse vært ensbetydende med å underlegge seg verden. Det erkjennende subjekt søker å begripe, gripe, sette på begrep, og å innlemme enhver erfaring i en allerede strukturert forståelse. Det som erfares vil umiddelbart omformes til ikke lenger å være noe annet, noe fremmed, men gjøres til mitt eget, til del av jeg'et eller del av "det Samme", som Levinas kaller det. Subjektets fornuftsaktivitet blir slik sett en forlengelse av værenskampen for å gjøre verden til mitt hjem:

"Som *viten* er tanken den måten noe ytre gjenfinner seg innenfor en bevissthet [. . .] Viten er det Sammes relasjon til det Andre, hvor det Andre reduseres til det Samme og avkler seg sin fremmedhet, hvor tanken retter seg mot det andre, men hvor det andre ikke lenger er annet som sådan, hvor det allerede er *mitt eget*. Det er heretter uten hemmeligheter, åpen for undersøkelse, det vil si *verden*. Det er immanens." (1984, s.12f)

Det sentrale ankepunktet i Levinas' kritiske beskrivelse av tradisjonen ligger i korthet i dette: Når all erfaring umiddelbart blir omgjort til "mer av det Samme", betyr det at det er umulig å tenke eller erfare det transcendent - en absolutt ureducerbar alteritet. Levinas beskriver den totaliserende fornuft også som en *ontologiserende tenkning*, en tenkning som møter verden som ren immanens:

"det er kanskje likhetstegnet satt mellom *viten* og *væren* som lar oss si at vi lærer bare det vi allerede vet, at ikke noe absolutt nytt, ikke noe annet, ikke noe fremmed, ikke noe transcendent vil kunne berøre eller egentlig utvide en ånd viet til å betrakte alt" (ibid, s.13)

Væren blir en totalitet lukket om seg selv, uten noe som kan yde motstand, uten noe korrektiv. Heri ligger en implisitt vold, nemlig ved en avvisning av det som er annet og anderledes, det som ikke kan begripes eller forstås. Og volden i den vestlige tenkning er ikke bare uskyldig tankespinn: Slik erkjennelsen reduserer virkeligheten til det som kan settes på begrep, vil i menneskenes liv den totalitære tenkning ha sitt motstykke i terroren.

Volden i tenkningen - transcendensens eliminerings - har sitt korrelat i *volden mot den mellommenneskelige relasjon*.

Helt fra begynnelsen av sitt forfatterskap søker Levinas å konfrontere tenkningen med *noe annet*; en annen og opprinnelig erfaring som bryter med fornuftserkjennelsens reduksjon; som ikke kan underlegges subjektet; som bryter utover værens immanens. Og gjennom hele sitt forfatterskap er det på *sosialitetens* område, i relasjonen til det andre menneske, at han peker på tilsynekomsten av dette ureduserbare andre.

Hvor og hvordan kan vi innenfor vår livsverden ha tilgang til en erfaring som vi ikke kan gripe - begripe? Som ikke kan underlegges forståelsen og gjøres til vår egen? Levinas svarer: I møte med *den Andre*, det andre menneske - og bare der. Selve omdreiningspunktet i Levinas filosofi blir så å søke å belyse denne erfaringen og utlegge dens betydning gjennom de etterhvert så velkjente fenomenologiske analyser av *den Andre som møter meg som Ansikt*, som vi her kan minne om:³³

Dét at den Andre viser seg for meg som *Ansikt*, vil nettopp betegne at jeg står overfor noe som bryter med alle mine kategorier: Den andre er ugripbar, alltid annet-enn og mer-enn, og kan derved aldri innlemmes eller underlegges min erkjennelse. Den andre er *det ikke-reduserbare* som aldri kan reduseres til noe bestemt. Den Andre blir derved *det unikt singulære*, det enestående. Levinas sier at den Andre "kommer til meg utenifra", er "ytre" i betydningen radikalt annet enn og forskjellig fra det bevisstheten kan romme. Slik blir den Andre *det transcendent* som møter meg innenfor den konkrete eksistens - og bryter med det allerede kjente, med enhver værens-horisont.

I møte med Ansiktet ligger en henvendelse; Ansiktet *uttrykker* seg. Ansiktets uttrykk får en dobbelt betydning; ansiktet er *nakent* i betydningen fremmed, ikke erkjennbart, men også i den konkrete betydningen av å være forsvarsløst og utlevert. Slik Annetheten motsetter seg min vold ved ikke å kunne underlegges min erkjenneshorisont, uttrykker Ansiktets nakenhet en første fordring: "'Du skal ikke drepe!'. Ansiktets henvendelse påkaller mitt *svar*, og Ansiktets nakenhet påkaller mitt *ansvar*. Det overskridende, *det transcendent* slik jeg står overfor det i møte med den Andre, bryter inn i min livsverden som ansvar. I samme øyeblikk som Ansiktet åpenbarer seg er jeg innsatt i ansvaret, forut for ethvert valg, forut for enhver vurdering, enhver begrunnelse. Det betyr at ansvaret ikke er noe jeg tar på meg - ansvaret er *pålagt* meg, ansvaret er *alltid-allerede-der* i kraft av den Andres tilsynekomst. Som transcendensens

³³ Se f.eks. Levinas 1961, del 3, A og B

innbrudd, settes ansvaret som en opprinnelig struktur som konstituerer den menneskelige tilværelse.

Dette er den "*etiske hendelse*" som utfordrer ontologiens horisont: tilsynekomsten av det menneskelige hvor "værenshendelsen" blir underlagt, ikke begripelsen, det vil si volden, men hengivelsen, det vil si godheten. Nærmere bestemt når innenfor " menneskenes naturlige historie", i "de levendes liv i kampen for livet [. . .] lukket om seg selv", noe annet bryter frem; dét "å vie-seg-til-den-andre".

"å vie-seg-til-den-andre [. . .] en omsorg for den andre inntil offeret, inntil muligheten av å dø for ham; et ansvar for min neste. Anderledes enn væren! Det er dette bruddet med likegyldigheten - om så likegyldigheten skulle være statistisk dominerende - , muligheten for den-ene-for-den-andre, som er den etiske hendelse." (1991, s.10).

Og

"det er strengt tatt der det menneskelige begynner" (ibid).

Med utgangspunkt i Ansiktet som "treffer meg", går Levinas videre: Det er ved denne etiske hendelse, forut for enhver aktivitet fra min side, at jeg blir *meg*, sub-jectum, underkastet den Andre i ansvaret. Ansvaret *individualiserer* meg, gjør meg til individ, unik, utvalgt, "som om kravet er rettet bare mot meg". Ansvaret er mitt alene, jeg kan ikke rette kravet mot den andre (sml. 1974, s.201). Det vil si at likesom den andre møter meg som *ureduserbar alteritet*, fremstår subjektet på samme måte som uerstattelig, det vil si som *ureduserbar individualitet*. Ansvaret er subjektivitetens primære og grunnleggende struktur. Min menneskelighet blir derved til i en opprinnelige *avhengighet* av den Andre, fordi bare møte med den Andre kan konfrontere meg med ansvaret som gjør meg til subjekt. Derfor "skylder jeg den Andre alt", sier Levinas. Slik å bli eksponert for - utsatt for eller *fremkalt* ved den Andre - er ikke bare et aspekt ved subjektiviteten, men mulighetsbetingelsen for subjektivitet overhode (1974, s. 189).

Jeg blir til ved en Annen i radikal forstand: Som uerstattelig, er jeg kalt til ansvaret for "den Andre og *for den Andres skyld*", like til å være *stedfortreder* for den Andre; jeg er "den andres gissel". Jeg er kalt til å oppgi meg selv for den Andre. Subjektiviteten består i selve denne *muligheten for offer, soning, substitusjon* for den andre, "en omsorg for den andre inntil offeret, inntil muligheten av å dø for ham". Det etiske er altså ikke en moraliserende apell til min medmenneskelighet som en eventuelt paternalistisk velgjører, hvor initiativet fortsatt alltid er mitt eget - det står langt mer på spill! Forut for all aktivitet

og forut for enhver gjensidig utveksling, forståelse og fellesskap, det vil si som *ren passivitet*, er jeg underkastet den Andre i ansvaret. Den andre er i en viss forstand ikke mitt *medmenneske*, like-verdig, sammenlignbar, og innenfor samme målestokk som meg; den Andre har forrang, står over meg, kommer før meg.

Subjektet som slik konstitueres ved ansvaret, blir altså i radikal forstand *ikke-autonomt*: Subjektivitetens utgangspunkt forflyttes ved substitusjonen *fra* den selvberoende bevissthet *til* den-andre-i-meg, "den andre i den samme" (1974, s.176). Denne Levinas' variant av en *dekonstruksjon*, en *desentrering* av subjektet, leder imidlertid ikke til det totale meningstap ved "subjektets død", men til en ny og annen mening:

På samme måte som subjektet desentreres ved at den Andre bryter inn som ansvar, så utgjør den Andres henvendelse bruddet med "forståelsessirkelen" som reduserer alt til det Samme. Den gir muligheten for en bresje, en åpning i fornuftens totaliserende og reduktive aktivitet. Ved at jeg tar imot Ansiktet som uttrykker seg, blir den andre min læremester og bringer meg noe helt annet og nytt, noe som "kommer til meg utenifra". Ansiktet kommer til meg som det fremmede, ugripbare, men ikke desto mindre som *uttrykk*, som *betydning*: Betydningen i ansiktets uttrykk blir den opprinnelige meningsstruktur som muliggjør all videre erkjennelse og meningsdannelse. "Den Andre skaper fornuften", sier Levinas - det er den Andre som vekker meg til bevissthet (1961, s.230).

Vi er altså tilbake ved spørsmålet om rasjonalitet; om fornuftens utgangspunkt og forutsetninger.

3.2.3. Ansvaret: fornuftens korrektiv og forutsetning

Vi har sett at Levinas gjennomfører en *fornuftskritikk*, en kritikk av filosofitradisjonens hang til totalisering, sammenfatning og derved omforming av all erfaring i en autonom bevissthet, jeget, den Samme. Filosofi som teoretisk fornuft - som *viten* - har tatt som sitt utgangspunkt subjektets *grep om væren* (*com-préhension, mainmise*). Derved har den allerede utelukket enhver mulighet for å erkjenne noe absolutt nytt og overskridende. Elimineringen av alteriteten utgjør volden i tenkningen.

Levinas reiser spørsmålet til filosofien i form av Guds spørsmål til Kain: *hvor er din bror? Hvor er den Andre, din neste?* Implisitt i dette spørsmålet ligger det etiske perspektiv, det vil si spørsmålet om *verdier* og *handling*. Ledetråden i Levinas' verk, den stadige belysning av den Andre *som annen*, det vil si en refleksjon som ikke vil eliminere

alteriteten fra erkjennelsens doméne, kan altså også formuleres som spørsmålet om *grunnlaget for en fornufts erkjennelse som ikke er vold, men ansvar*.

Meningens og betydningens utspring, og derved betingelsene for intelligibilitet, er som vi så, knyttet til møte med den Andres Ansikt:

"den meningens orden som forekommer meg å være primær, er den som kommer til oss fra den mellommenneskelige relasjon [. . .] Ansiktet med alt som analysen kan åpenbare av dets betydning, er begynnelsen til det intelligible" (1991, s.121)

Ansiktets betydning kan ikke bestemmes i en objektiviserende akt. Ansiktet er ikke et erfaringsobjekt som bevisstheten tillegger mening, men det er *selv* en kilde til mening - en mening som "kommer utenifra", som "åpenbarer seg" for å sitere Levinas' ord. Ansiktet uttrykker i en viss forstand bare seg selv :

"sosialiteten er, i opposisjon til all viten og all immanens, relasjon til den andre som sådan og ikke til den andre ganske enkelt som del av verden" (1984, s. 27)

Den eneste tankestruktur som kan tilsvare Ansiktets uttrykk, er idéen om uendelighet; idéen om noe som aldri kan gripes av tanken, det tanken ikke kan romme, og som allikevel "faller oss inn uten tvetydighet mellom sannhet og mysterium". Idéen om uendelighet som "faller oss inn", som altså ikke er en idé jeg selv aktivt frembringer, er

"en tanke som ikke lenger er bygget som relasjon fra den tenkende til det tenkte [. . .] en tanke som tenker mer enn den tenker, som gjør *bedre* enn å tenke: den går mot det Gode" (ibid)

I den Andres Ansikt - som uttrykker "du skal ikke drepe", det Godes første bud - møter uendeligheten meg som konkret erfaring.

Ansiktet henvender seg, uttrykker seg - ansiktet er *tale*. Den Andre er ikke først og fremst den jeg *ser*, men en appell jeg *hører*. Det er i samtalen – i henvendelse og svar - at der etableres "*en opprinnelig relasjon til det ytre*" (1961, s.61), til transcendensen, utover-væren. I kraft av den Andres nærhet, som i henvendelsen pålegger meg å svare, i forholdet ansikt-til-ansikt, oppstår språk. Sosialiteten - og derved ansvaret - er derfor språkets betingelse, fout for enhver fornufts begripelse.

"Meningen er den Andres ansikt, og enhver tilflukt til ordet plasserer seg allerede innenfor språkets ansikt-til-ansikt forhold. Enhver tilflukt til ordet forutsetter en forståelse av den første betydning, men en forståelse som er samfunn og forpliktelse før den lar seg tolke som "bevissthet om"". (1961, s. 227)

Det opprinnelige språket - forut for ethvert språkssystem - er altså selve tale-hendelsen, ytringen, det-å-si, eller *le Dire* ("Sigen") som Levinas kaller det.³⁴ "Det allerede sagte" - *le Dit* - er språkets struktur hvor væren blir synlig, hvor tingene samordnes i systemet, identiske, synkrone. Men denne fornuftens orden springer ut av den første ytring, Sigen, som i møte med Ansiktet er selve stedfortredelsens og ansvarets øyeblikk: "Her er jeg" – "*me voici*". Dette blir en første mulighetsbetingelse for forståelighet overhode. Derved fremhever Levinas at også *fornuften* står i et opprinnelig avhengighetsforhold til den Andres Sigen:

"Hvis ansikt-til-ansikt-forholdet grunner språket, hvis ansiktet bringer den første betydning og grundlegger selve værens betydning - da tjener ikke språket kun fornuften, men er fornuften." (1961, s.228)

Bare ved å bryte opp den immanente værensforståelsens innelukketthet i det Samme, bare ved møte med tilværelsen som ansvar for den Andre fremfor kamp for mitt eget, settes også *tanken* fri, i åpenheten for en kontinuerlig og alltid ny fordring som fremkaller den:

"Forholdet til den Andre, som et forhold til transcendenten - forholdet til den Andre som setter spørsmålstegn ved sin immanente skjebnes brutale spontaneitet, introduserer noe i meg som ikke var der før. Men denne "handling " overfor min frihet stanser nettopp volden og kontingensen og grunnlegger også i denne forstand fornuften. [. . .] Det Andre er [. . .] den første undervisning. [. . .] Den fornuftige tanke refererer til denne undervisning. [Uendeligheten] refererer til en "erkjennelse" med en helt ny struktur. " (ibid, s.223f)

Levinas utvider altså forståelsen av hva som er "fornuftig", ved å belyse hvordan møtet med den Andre blir mulighetsbetingelse for språk og betydning – og derved for erkjennelse overhode. Slik innsetter han også et korrektiv til den rent teoretiske fornuft: Bare i besinnelsen på fornuftens forutsetninger i den Andres kontinuerlige fordring, kan vi øyne en fornuft som forankres i ansvaret.

³⁴ Sml. Levinas 1974, s.64 ff, s.78 ff, s.81ff

Det er kanskje viktig å fremheve her, at Levinas med sin fornuftskritikk og sin analyse av rasjonalitetens forutsetninger, ikke *forkaster* den betydningen som ligger i *le Dit*, det Sagte. Filosofi, politikk, etikk som teoretisk diskurs er nødvendig fordi det i verden ikke bare finnes møte med den Andre, men også alltid *en tredje*: I møte med den andre innsettes jeg i et uendelig ansvar - med den tredjes ankomst oppstår nødvendigheten av vurderinger og overveielser, nødvendigheten av å "sammenligne det usammenlignbare" i søken etter rettferdighet:

" Nødvendigheten av den teoretiske holdning bryter frem i den grad jeg ikke bare må besvare det andre menneskets Ansikt, men hvor ved siden av ham jeg nærmer meg den tredje. [. . .] Hvis den andre var min eneste samtalepartner ville jeg hatt bare forpliktelse ! [. . .] der er alltid i verden en tredje; han er også min andre, min neste. Fra da av blir det viktig for meg å vite hvem av dem som har forrang [. . .] Menneskene, de usammenlignbare, må de ikke da sammenlignes? [. . .] Jeg må altså bedømme der hvor jeg først burde ta ansvar. Ved dette fødes det teoretiske, ved dette fødes bekymringen for rettferdighet som er grunnlaget for det teoretiske ." (1991, s. 121f)

Levinas' anliggende er altså ikke å avvise den teoretiske betydning, det Sagte, men å vise avhengigheten av den opprinnelige erfaring, Sigen:

"det er alltid med utgangspunkt i Ansiktet, med utgangspunkt i ansvaret for nesten, at rettferdigheten kommer til syne" (ibid, s. 122)

Teoretiske, politiske eller kollektive strukturer utfordres da til ikke å *tildekke* ansikt-til-ansikt-relasjonens opprinnelige mening: Det er den opprinnelige Sigen som gir mening, retning og forpliktelse på det Sagtes nivå.

*

Jeg sa innledningsvis, at uansett hva vi ønsker å belyse utfra Levinas' filosofi, så kan vi bare nærme oss det ved å gå veien om den Andre, veien om *mennesket* som bryter utover all natur. Og vi ser at grunnen til dette er at Levinas hele tiden viser til den Andres nærhet, den etiske dimensjon, som grunnleggende mulighetsbetingelse og utgangspunkt for såvel subjektstilblivelse og plassering i verden, som for erkjennelse, mening og forståelse. Den sosiale virkelighetens struktur er primær, og den er etisk. Vi er "fra opphavet av" satt

innenfor etikkens område. Det er i denne forstand hans filosofi kalles "*fundamentaletikk*"; en filosofi som søker å avdekke etikkens mening fremfor værens mening.

Det kan være vanskelig å gripe Levinas' filosofi - en filosofi som vil kalle oss til besinnelse på nettopp det vi aldri kan gripe, det som er forstyrrende lite håndfast! Møte med den Andre kan ikke oppfattes som en hendelse som kan plasseres i tiden, men kanskje heller en hendelse som *stadig* bryter inn; et brudd, en uro, en forstyrrelse i systemet. Nærheten av en alteritet som ikke kan elimineres blir den strukturelle mulighet som ligger til grunn for all mulig erfaring - og er slik sett noe som hele tiden *skjer*, mer enn noe som *er*.

De teoretiske rasjonelle overveininger søker sin sannhet i det de kan fastlegge, i krav som kan oppfylles. Ansvarer derimot er *alltid uoppyllt*. Likeledes som den Andre, er ansvaret i seg selv *ikke-reduserbart*; uten begynnelse og slutt, uendelig og ubegrenset. Altså en *umulig* fordring som ligger ved tilværelsens grunn som *en kontinuerlig kritisk instans*.

3.3 . FUNDAMENTALETIKK OG NATUR

Hvor har så denne veien om den Andre brakt oss i forhold til vårt tema: "Omsorg for naturen"? Fortsatt er det kanskje ikke innlysende. Levinas selv tematiserer ikke naturen som sådan: Vi har sett at han i deler av sin tenkning beskriver menneskenes forhold til "det de lever av"; ellers snakker han om "verden", "økonomisk eksistens", menneskenes "naturlige liv", "tingenes realitet", osv. Vi kan kanskje likevel gi et bidrag til forståelsen av forholdet til naturen ved å videreføre noen linjer fra eller peke på mulige konsekvenser av den tenkemåte vi finner i hans filosofi. Jeg vil nå forsøke å løfte frem noen slike linjer som ligger implisitt hos Levinas slik jeg ser det, og jeg vil knytte dem til de punktene jeg så langt har fremhevet i hans filosofiske prosjekt - linjene blir altså samtidig en perspektivert oppsummering.

3.3.1. Naturen som fylde

Vi så først at mennesket i "værenshendelsen", gjennom værenskampen og nytelsen, adskilles fra og står ut fra en anonym væren. Naturen synes her å få plass kun som materiale for menneskenes selvtutfoldelse. Men det er verdt å merke seg at allerede i sin beskrivelse av værenshendelsen, skiller Levinas seg fra enhver tolkning av menneskets

forhold til den naturlige verden som et rent bruks- eller utbyttingsforhold. I vårt forholdet til *det vi lever av*, og som gjør oss istand til å dominere og beherske væren, finnes allerede et element av overskridelse gjennom *levd liv*, ved at mennesket "engasjerer seg i det innhold det lever av" (1961, s.156). Forholdet til naturen kan altså ikke forståes som et rent instrumentelt forhold. Nytelsen ved alt det vi lever av oppretter forholdet til verden - og til naturen må vi tro - som et livsinnhold av fylde, rikdom.

I Levinas' kritiske lys på innelukketheten i den selvtilstrekkelige væren eller immanensen er poenget altså ikke å bestride menneskets legitime utfoldelse i det værendes verden. Han fremholder tvert imot, som vi har sett, det verdifulle ved å være i verden som "hjemme hos seg selv", erobre verden og gjøre den til sin egen. I den forstand er naturen der til min forføyning. Ved beskrivelsen av en tilgang til tilværelsen som fylde, som nådegave gitt oss til liv og lykke, utelukker Levinas imidlertid en ensidig oppfatning av naturen bare som *middel*; - å *nyte* er noe annet en *nytte*! Livsutfoldelsen i nytelsen består ikke i å bruke naturen som ren råvare eller ressurs, som et objekt vi kan utnytte: vårt forhold til naturen opprettes som forholdet til *alt naturen er*, i hele sin rikdom.

Og likevel . . . det finnes ennå ikke her et perspektiv som innebærer *omsorg* eller *ansvar* for naturen. Vi fremhevet at "værenshendelsen" utspiller seg i det dobbeltsidige ved nytelsen og værenskampen, i en Edens hage og på en kamparena. Vi kan kanskje se dette som *et stadig mulig omslag fra nytelse til nytte*: - forholdet til naturen som kan *nytes* i alt det *den er*, kan hele tiden slå om til et forhold hvor naturen kan *utnyttes* for at *vi* skal være. Der finnes i immanensen ingen bremse, ikke noe korrektiv som kan forhindre dette omslaget. Også verdens rike fylde er *min egen*.

Den erkjennelsesteoretiske parallell til Levinas' beskrivelse av mennesket lukket inne i værenshendelsen, utgjøres av hans kritikk av den totaliserende fornuft:

Det er blitt vanlig å bemerke at der skjedde et *brudd* ved inngangen til moderniteten; et skille mellom menneske og natur, hvoretter menneske som ren *cogito* satt igjen i ensom majestet, som universets herre riktignok, men fremmedgjort i forhold til både natur og mennesker. Ifølge Levinas er dette bare en konsekvens av et mye eldre kjennetegn ved den filosofiske tanke, slik vi har sett ham beskrive denne: subjektets aktive fornuftserkjennelse som underlegger seg verden, tilegner seg det fremmede, volden i tenkningen:

"Forut for det tekniske grep om tingene som den industrielle æras viten muliggjør, og forut for den teknologiske utvikling i moderniteten, er viten i seg selv skissen til en inkarnert praksis av å legge hånd på (la mainmise), av tilegnelse og tilfredstillelse. De mest abstrakte lærdommer av den fremtidige vitenskap hviler på denne familiariteten med verden, hvor vi bor blant ting som ligger for hånden. [...] til grunn for våre eksakte vitenskaper [er] en verden som er gitt, og som derved utleverer seg til å bli grepet og manipulert." (1984, s.15f)

Erkjennelse som objektiverende akt, er allerede grunnlaget for den senere teknisk rasjonalitet, betingelsen for underleggelse, kontroll og utnyttelse. I denne beskrivelsen av fornuftens herredømme, er parallellen til moderne naturforvaltning ikke vanskelig å se. Med dette utgangspunktet blir det umulig å tenke naturen som noe Annet i forhold til oss selv, som "noe absolutt nytt", som en egen uavhengig virkelighet. Naturen blir det vi bare kan gripe, ta, legge hånd på.

3.3.2. Naturen som spor av den Andre

Hvor finnes da korrektivet, bremsen for selvutfoldelse - hva kan forhindre omslaget fra nytelse til utnyttelse?

Vi har sett hvordan Levinas i "den etiske hendelse" konfronterer tenkningen med noe *annet* - med *den Andre*: Møte med den Andres Ansikt - som bryter ut over værens immanens - bryter også inn i og utfordrer, omformer mitt selvfølgelege eierforhold til verden.

Den Andre desentrerer subjektet: Den Andre bryter inn i min livsverden som ansvar - ikke bare ansvar for dette eller hint, for min nestes rimelige velvære eller livsmulighet, nei, ansvar like til hengivelsen, offeret, stedfortredelsen. Verden blir derved *den Andres sted*. Tingene får en annen og ny betydning:

"Tingene får en rasjonell betydning og ikke kun en betydning som skyldes deres bruk, fordi en Annen er forbundet med mitt forhold til tingene. Når jeg betegner en ting, betegner jeg den for den Andre. Handlingen å betegne endrer mitt nytelses- og eierforhold til tingene, plasserer tingene i den Andres perspektiv." (1961, s.229f)

Verden, tingene og naturen får betydning som den Andres sted, og som et sted hvor den Andre *alltid-allerede har vært*. Tanken om den Andre som *spor*, er knyttet til skillet i språket mellom Sigen og det Sagte, og derved også til Levinas' analyser av tiden:

Vi så at møte med Ansiktet som mulighetsbetingelse for betydning og inntelligibilitet viser seg i språket ved at ytringen, det-å-si, eller Sigen analyseres som en

betingelse som går forut for alt det Sagte, forut for språket som system. Ytringens øyeblikk kan aldri gripes eller fastholdes. Alteriteten, utover-væren forsvinner i den bevegelsen hvor Sigen omformes til det Sagte. Henvendelsens øyeblikk er umiddelbart, uformidlet - er det plutselige, hvor transcendscenen bryter opp logos, logikkens sammenhengende system, og Uendeligheten berører språket. I bevissthetens presen, *nåtiden*, plasserer subjektet seg i forhold til den andres henvendelse i en aktiv stillingtagen. Men Sigen er i denne bevissthetens presens alltid allerede *fortid*, forbi. Den Andre unslipper begrepsliggjøring nettopp i funksjon av denne alltid-allerede-forsvunnethet, alltid i en svunnen tid, *hin-gang*. . . . Den Andre *som Annen* møter meg strengt tatt bare slik, som *spor av noe*.

Sporet av den Andre gjør tilværelsen *meningsbærende*. Verden som den Andres sted, som et sted hvor den Andre alltid-allerede har vært, er tilværelsen innsatt i ansvaret. Med Levinas kan dette også uttrykkes som at ved "den etiske hendelse" blir verden og naturen som omgir oss *hellig*.

Slik blir møte med den Andre forutsetningen for *menneskelig*, det vil for Levinas si; *ansvarlig* omgang med naturen som omgir oss. Dette kan synes som et paradoks: Den opprinnelige erfaring som betinger såvel subjektdannelse som fornuftserkjennelse, er *bruddet* med naturlig-væren – så blir denne erfaring nå forutsetningen for ansvaret også for naturen.

3.3.3. Naturen innskrevet i ansvaret

Å motta den Andre som absolutt alteritet, er en "erkjennelse med en helt ny struktur", opprinnelsen til en fornuftsaktivitet som innsetter mennesket som tjener fremfor som hersker. Tilværelsen som helhet blir intelligibel og meningsbærende ved å underkastes ansvaret.

Naturen vi lever i får en ny og annen mening: Nærværet av en ikke-eliminerbar alteritet ved hjertet av menneskelivet, gjør at heller ikke naturen bare er mitt *hjem* - også naturen taler til meg, underviser meg, blir min læremester, og blir derved unndratt den menneskelige fornufts regulerende og herskende aktivitet. I bruddet med værens immanens, hvor vi insettes i et forhold til verden som hellig, får vi tilbake *naturen som Annen*, gitt oss utenifra. Dette kan oppfattes som et radikalt brudd med en tekniskvitenskaplig rasjonalitet, karakterisert som "å legge hånd på", be-gripe for å underlegge seg

og kontrollere naturen, og med det menneskelige subjekt som selvfølgelig sentrum, utgangspunkt og formål.

Levinas filosofi er blitt kalt en radikal humanisme, eller "den Annens humanisme", og kan altså leses som *en fortolkning av det humane*, av menneskets eksistens og menneskets *plassering* i tilværelsen overhode. Ved sosialitetens grunnleggende betydning, blir ansvaret innskrevet i det Levinas betegner som "den økonomiske eksistens", og eksistensen bli innskrevet i ansvaret. Det *bydende* i Ansiktet blir det bydende i verden. Vi blir underlagt ansvaret *ved* den Andre, men er deretter ansvarlige *for* alt. Forholdet til naturen er ikke undratt denne tilnærming til verden. Slik fortolket, kan den sanne humanisme ikke skilles fra omsorgsfull omgang med naturen som *Annen*.

3.4. OPPSUMMERENDE: FORUT FOR TEORI OG PRAKSIS

Vi startet innledningsvis med å knytte an til seminarets overordnede tema - viten, verdier, handling - forstått som fokus på forholdet mellom teori og praksis. La oss nå vende tilbake til det innledende sitatet av Levinas som antydte en *alternativ* forståelse av både erkjennelse og handling:

"Den tradisjonelle motsetningen mellom teori og praksis utviskes hvis man tar utgangspunkt i den metafysiske transcendens, som skaper et forhold til det absolutte Andre eller til sannheten. [. . .] Hittil har man oppfattet forholdet mellom teori og praksis som enten solidaritet eller hierarki: handlingen bygger på en erkjennelse som belyser den; erkjennelsen krever at handlingen behersker materien, sjelene og samfunnet - en teknikk, en moral, en politikk - [. . .]. Men vi går et skritt videre, og med risiko for at det kan se ut som om vi forveksler teori og praksis, behandler vi dem begge som former av den metafysiske transcendens." (1961, s. 14f)

De urovekkende problemer vi konfronteres med i handlingsfeltet, vil *ikke* kunne løses ved den rent teoretiske fornufts "mer av det Samme". Og alternativet, en "helhetlige menneskelige praksis", vil *fortsatt* være lukket inne i immanensen, i værenskampen hvor nytelsen slår over i nytte, uten den Andre som bryter inn i det som er mitt eget.

Forut for teori og praksis er den "etiske hendelse". Forut for alt det Sagte, fornufts byggverk - det vil si forut for *teori* - er Sigen, den umiddelbare nærhetsrelasjonen. Forut for vår aktive handling, vurdering og stillingtagen - det vil si forut for *praksis* - er ansvaret pålagt meg. Både *viten*, *verdier* og *handling* har slik sitt

utspring i et ansvar pålagt meg "fra opphavet av", forut for mitt initiativ, som grunnleggende mulighetsbetingelse og korrektiv for såvel teori som praksis.

Jeg har fremhevet at Levinas' analyser frem mot en slik alternativ forståelse av fornuftens mulighetsbetingelser vil kunne være et bidrag til en tenkning om ansvar eller omsorg for naturen. Videre har jeg ønsket å fokusere fundamentaletikkens radikale fortolkning av menneskets posisjon eller *plassering* i verden som en fortolkning hvor også vårt forhold til naturen vil kunne tenkes som et ansvarsforhold. Uten det oppbruddet som Levinas kaller til besinnelse på - utgangspunktet som skaper "et forhold til det absolutt Andre eller til sannheten" - går den teoretisk erkjennelse strengt tatt glipp av hva saken gjelder, betydningen av vår situasjon som mennesker i tilværelsen. Den vil da heller ikke kunne etablere en sann menneskelig praksis. Vi må altså ikke bare *gjøre* anderledes, vi må *tenke* anderledes. Det er her Levinas' bidrag kan gi oss perspektiver som åpner for at ikke bare det andre menneske, men *også naturen har et Ansikt*.

LITTERATUR:

Følgende verker av Emmanuel Levinas har spesielt vært benyttet og er referert til i denne studien:

- E. Levinas 1947: *De l'Existence à l'Existant* , Paris; Vrin, 2.utg.1978
- E. Levinas 1948: *Le temps et l'Autre*, Paris: Arthaud, 2.utg.Fata Morgana 1979
- E. Levinas 1961: *Totalité et Infini* , Paris: Kluwer Livre de Poche 1990
- E. Levinas 1974: *Autrement que'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990
- E. Levinas 1984: *Trancendance et intelligibilité*, Geneve: Labor & Fides 1996
- E. Levinas 1991: *Entre nous . Essais sur le pensée-à-l'autre*, Paris; Grasset (artikler fra 1951 - 1988)

Kapitel 4:

HØYDE OG HELLIGHET:

LEVINAS I ET RELIGIONSFILOSOFISK PERSPEKTIV³⁵

*Pour-l'autre homme et par là à-Dieu! Ainsi pense une pensée qui pense plus que'elle ne pense.*³⁶

4.1. INNLEDNING:

Hvordan forstå ordet 'Gud' som et meningsfullt ord?

1. La meg innlede med et sitat fra forordet til boken *Entre Nous (Mellom oss)* fra 1991, altså en bok utgitt nær slutten av Levinas' virke og en tekst som anslår sentrale toner i hele Levinas' forfatterskap:

"Værens hendelse ligger i en anstrengelse for å være. [. . .] Det dreier seg på et vis i værenshendelsen bare om selve denne væren. Å være som værende, det er umiddelbart å bekymre seg om å være." [Dette er]"de levendes liv i kampen for livet; menneskenes naturlige historie i krigens blod og tårer [. . .] det å være lukket-om-seg-selv" [. . .] "Og se, så bryter det frem, i livet levd av mennesker, dét å vie-seg-til-den-andre. Og det er strengt tatt der det menneskelige begynner, ren mulighet, men fra første stund ren og hellig mulighet. Innenfor [...] væren spent om seg selv; en omsorg for den andre inntil offeret, inntil muligheten av å dø for ham; et ansvar for min neste. Anderledes enn væren! Det er dette bruddet med likegyldigheten - om så likegyldigheten skulle være statistisk dominerende - , muligheten av den-ene-for-den-andre, som er den etiske hendelse."³⁷

2. Jeg har satt som overskrift på denne studien "Levinas i religionsfilosofisk perspektiv" - og da kan en jo kanskje undre seg over at utgangspunktet er et sitat som setter fokus på "der hvor det *menneskelige* begynner". Religionsfilosofiens hovedtema er jo Gud, vil en tro, ettersom de sentrale religiøse tema er nettopp forholdet til Gud, eller til det Hellige, det Absolutte, "das Ganz-Andere". Men religionens tema er også, i lys av dette forholdet, eksistensens grunnleggende spørsmål om vår væren i verden og vår identitet som

³⁵ Bearbeidet fra foredrag holdt ved Stalheimseminaret, mai 2002.

³⁶ Emmanuel Levinas 1982: *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris: Vrin; s.13

³⁷ Emmanuel Levinas 1991: *Entre nous . Essais sur le pensée-à-l'autre*, Paris: Grasset; s.10

mennesker - eller det ofte banaliserte spørsmålet: ”meningen med livet”. . . Levinas sier et sted at han ønsker å gjennomføre en filosofi som både er ”himmelen åpen og jorden tro” (1961, s.44). Som alt annet en vil belyse utfra Levinas tenkning, er det med utgangspunkt i hans filosofi om det *menneskelige* en vil måtte nærme seg også hans bidrag til å forstå en tale om *Gud*.

3. Levinas’ forfatterskap er omfattende - og er i sin helhet gjennomsyret av et religiøst språk. Vi støter på ord som for eksempel *åpenbaring, skapelse, den Helt-Andre, den Aller Høyeste, hellighet*; nøkkelord i hans filosofi er *transcendens, uendelighet*. Vi finner et utall *bibelske referanser* – og også ordet ’Gud’ brukes uten blygsel. Det er nesten litt underlig, at dette språket er blitt mottatt med en slik fascinasjon inntil entusiasme, og at det har hatt et allment nedslagsfelt også i klima hvor ordet ’Gud’ langt fra naturlig faller en inn, hvor religion ofte har vært avskrevet som enten likegyldig eller meningsløs metafysisk spekulasjon.

Om Levinas’ tekster er gjennomsyret av et religiøst språk, så fastholder han like fullt at han arbeider som filosof. Riktignok har han også et omfattende *religiøst* forfatterskap, i den forstand at det tar utgangspunkt i en bestemt religiøs tradisjon, in casu den jødiske. Han har utgitt en rekke tekstkommentarer innenfor den jødiske tekstfortolkningsstradisjonen og flere essays om jødedommen. Men Levinas understreker selv at det filosofiske og det jødiske er to adskilte og uavhengige områder i hans arbeide. Som filosof er hans siktemål å utlegge nettopp fenomenenes *filosofiske* betydning, uten å ta utgangspunkt i gitte teologiske begreper eller religiøse tekster. Han stiller seg helt avvisende til tilføyelsen ”*jødisk*” filosof hva ham selv angår. Ikke desto mindre høres den jødiske stemmen tydelig også i hans filosofiske verk, som vi kanskje vil oppdage. I det følgende er det ikke den jødiske tenkeren og tekst-kommentatoren, men filosofen Levinas jeg vil konsentrere meg om. Tekstgrunnlaget er altså de filosofiske verkene, ikke de jødiske studiene.

I dette omfattende forfatterskapet kan fremheves den *kontinuiteten* som forbinder Levinas’ skrifter. Der ikke noen brudd eller omvendning – ingen *Kehre* – i Levinas’ forfatterskap. Der er vektforskyvninger heller enn faser. Fra begynnelse til slutt er det som om han stadig utbroderer og nyanserer én sentral visjon, en maktpåliggende innsikt han vil formidle. Slik det påpekes i forordet til en oversettelse av et av hans senere verk, kan en i lesningen av Levinas oppleve det ”som om senere tekster er kommentarer til tidligere

tekster”³⁸. Den teksten jeg her først og fremst vil ta utgangspunkt i, er en utgivelse fra 1982; *De Dieu qui vient à l'idée*, altså: *Om Gud som kommer til forestillingen* eller *Om Gud som faller en inn*. Dette er en samling artikler hvor spørsmålet om Gud og de teologiske sidene ved Levinas filosofi er eksplisitt reflektert. Det er spesielt artikkelen ”Gud og filosofien” jeg her refererer til.³⁹ Men heller ikke i dette verket finner vi noe *nytt* som vi ikke kunne finne allerede i tidligere tekster. Vi gjenfinner de samme nøkkelord og tema som mer utfyllende er utarbeidet i det som kan kalles de to hjørnesteinene i Levinas forfatterskap; avhandlingene *Totalitet og uendelighet* fra 1961 og *Anderledes enn væren eller utover vesen* fra 1974. Disse to vil derfor også være sentrale referansepunkter i det følgende.

4. I forordet til verket *Om Gud som faller en inn*, formulerer Levinas selv en sentral religionsfilosofisk oppgave, idét han beskriver sitt prosjekt som å

”undersøke mulighetene for å forstå ordet ’Gud’ som et betydningsfullt ord” [...] ”Det vi ettersøker her er den *konkrete fenomenologi* innenfor hvilken denne betydningen betyr eller kan bety...” (1982, s.7).

Spørsmålet er altså: Hvordan er *meningsfull tale* om Gud mulig? Under hvilke *fenomenologiske omstendigheter* er meningsfull tale om Gud mulig?

Når vi ser nærmere på hvordan Levinas søker å besvare disse spørsmålene, er det veien gjennom de sentrale begrepene i hele sin filosofi han leder oss. Jeg vil derfor i det følgende prøve å løfte frem Levinas’ religionsfilosofiske bidrag med noen av hans nøkkelord som ramme:

- * transcendens og idéen om uendelighet;
- * den Andres Ansikt og den assymetriske relasjon (der *høyden* møter oss);
- * væren-for-den-andre i stedfortredelsen (hvor *hellighet* avtegner seg).

³⁸ R.A.Cohen, forord til E. Levinas (1974) 1981: *Otherwise than Being or beyond Essence*, Boston: Martinus Nijhof; s.xi

³⁹ Emmanuel Levinas 1982: *De Dieu qui vient à l'Idé*, Paris: Vrin; s.93 – 127

4.2. TRANSCENDENS:

Utover væren. Idéen om Uendelighet.

5. Vi kjenner Levinas som *transcendensens* tenker fremfor noen: Vedvarende undersøker han hvilken vei tanken kan følge for å nærme seg transcendensen *som transcendent*, ”ubesmittet” av enhver immanens. Det transcendent – det som overskrider det gitte i vår erfaringshorisont og går ut over vår naturlige verdens liv i anstrengelsen for å være - er i Levinas’ utlegninger det *helt fremmede*; en radikal annethet (alteritet) som bryter opp en væren spent og lukket om seg selv:

Transcendens er det *absolutt Andre*, og kan derfor ikke gjøres til objekt i min verden eller omfattes av min begrepshorisont uten å miste sin karakter av transcendens. Transcendensen må fremstå som *brudd* med det som kan ha sitt opphav i meg og gå ut over hva jeg noengang vil kunne gjøre til del av mitt eget. I denne forstand er transcendensen - det Andre - noe radikalt *ytre*; ”det som kommer til meg utenifra” (1961, s.34). Ved dette betegnes en avstand og en adskilthet fra min erkjennelsesaktivitet som det ikke står i jeg’ets makt å overskride. Transcendensen møter meg altså som det jeg ikke selv kan yte, men bare kan *motta, passivt*, som når jeg mottar en gave - eller *nåde* .

6. Betegnelsen ’transcendens’ kan i seg selv gi assosiasjoner til en tenkning om Gud. Men Levinas fremhever at en transcendensfilosofi ikke nødvendigvis er religiøs eller *teistisk* – den har ikke nødvendigvis Gud som term og endemål. Når han i et intervju blir spurt om forholdet mellom religion og filosofi, svarer Levinas at de er ”to adskilte momenter, men begge er del av den samme åndelige prosessen som er å nærme seg transcendensen” (1988, s. 204). Transcendens-tenkningen er også en *filosofisk* tradisjon: I sin søken etter sannhet, sier Levinas, er filosofien ”en bevegelse som går fra den fortrolige og velkjente verden [...] mot det fremmede” (1957, s.165). Den er ”vendt mot et ”annetsteds”, et ”anderledes” og et ”Annet””, er ”en bevegelse som utgår [...] fra et ”hjem” vi bebor, mot et fremmed utenfor, mot et derute” (1961 s. 21). Filosofien er altså i sitt vesen en bevegelse i retning transcendens.

7. Men Levinas hevder - med kraft! - at filosofitradisjonen har *trått feil* i denne bevegelsen. I gjentatte analyser mener han å påvise hvordan filosofien, med sitt utgangspunkt og fundament i *cogito*, det aktivt erkjennende subjekt, umiddelbart vil omforme enhver fremmedhet til noe kjent, noe er-kjent, og slik blir transcendensen underlagt ”det Sammes

orden” - det møter meg ikke lenger som noe *annet*. Jeg skal ikke gå nærmere inn på disse analysene her. Men på bakgrunn av Levinas’ filosofi-kritikk kan en spørre; har da *religionen* lykkes bedre enn filosofien i å nærme seg det transcendent som radikal alteritet? Ifølge Levinas har den ikke det.

8. Nå har jo religionen flere språk: På den ene siden har vi *den teologiske tanke*; de intellektuelle, rasjonelle forsøk på å forstå ”Bibelens Gud” (sml. Levinas 1982, s.94f): Overfor den *positive teologi*, som søker å nærme seg Gud utfra tanken om en *værenslighet* mellom Skaperen og alt det skapte (*analogia entis*), kan vi kanskje ane Levinas’ kritikk: Gud sies å være Annen i den forstand at han er den ypperste, den høyeste virkeliggjørelse av det vi allerede kjenner her i denne verden. Derved omgjøres Gud til et intensjonalt objekt, et tema for tanken, og fanges i ontologiens språk. Den såkalte *negativ teologiens* vei nærmer seg Gud gjennom å fremheve nettopp den *forskjell* som alltid består mellom Skaperen og det skapte. Utfra denne benektes enhver likhet mellom Gud og alt hva vi kan kjenne og meningsfullt si. Men også her bli Guds absolutte transcendens fanget i værens nett: Å si hva Gud *ikke* er, gir en indirekte karakteristik av hva Gud *er*, og igjen er Guds transcendens tenkt innenfor immanensens horisont.

9. På den andre siden er en stor del av religionens språk knyttet, ikke til den rasjonelle teologi, men til *beretninger om en troens erfaring*. Men å påberope seg religiøs erfaring er ifølge Levinas heller ingen farbar vei for å gi mening til ordet Gud (sml. *ibid*, s.103f): En slik erfaringsberetning antas å være uavhengig av filosofi og rasjonell teologi, men legges inn under filosofiens grep allerede ved at de religiøse opplevelser fortolkes som en erfaring av *væren* og *nærvær*, eventuelt som en mystisk forening med det guddommelige. Gud blir et erkjennelsesobjekt erfart som nærvær for et subjekt – ikke åpenbart som noe ytre, radikalt annet og fremmed. Igjen omgjøres transcendens til immanens; Gud forstås som del av vår egen verden.

10. Så igjen; hvordan er meningsfull tale om Gud overhode mulig? ”Man spør seg om det er mulig å legitimt tale om Gud uten å gjøre vold på det *absolutte* som hans ord synes å bety” (*ibid*, s.8). Levinas søker betydningen av en Gud *hinsides* væren, ikke i betydningen en annen verden, en ”bak-verden”, men ”ubesmittet av væren” (1974, s.10). Gud kan, som transcendent, ikke være et ypperste værende, et ontologisk fundament, eller garanten for en himmelsk salighet av en annen verden. Både den aktive fornuftserkjennelsens vei og

troens naïve eller intuitive vei avvises altså som forståelse eller tilnærming til Gud. Forsøkene på å erkjenne og tale om Gud støter på de samme vanskelighetene som værensfilosofien møter når den søker å begrepsliggjøre transcendent som et tema: Hvordan kan vi tale om noe utenfor væren, som ikke omsluttet av væren? Religionens språk ”ryster ikke filosofien”, bryter ikke med det velkjente - også religionens tematisering ute-lukker Gud som radikalt Annen, og legger ham inn under erkjennelsens systematiserende aktivitet. Levinas’ prosjekt blir da å undersøke hvordan ’Gud’ kan uttrykkes ”i en rasjonell diskurs som vil være *hverken ontologi eller tro*” (1982, s.96, min uthevn.)

11. Levinas vil gjennomføre et filosofisk prosjekt, og må følge tankens veier; hvordan da *tenke* dette ”utover væren”, som hverken er eller ikke-er? I artikkelen ”Gud og filosofien” griper Levinas tilbake til en tankefigur han utmynter allerede i en artikkel fra 1957, altså 25 år tidligere, og som han stadig siden, helt til sine siste verk, kommer tilbake til: *idéen om Uendelighet* (ibid, s.104ff). I ”Gud og filosofien” brukes uttrykkene ”idéen om uendelighet” og ”idéen om Gud” om hverandre, som var de synonymer.

Levinas refererer her til Descartes’ 3.dje Meditasjon, og fremhever hvordan Descartes, idet han vender seg *innover* i søken etter fast og sikker viten, støter på en forestilling som så og si vender tenkningen *utover*: forestillingen om Uendelighet. Uendeligheten er transcendentens figur: ”Uendeligheten er det særegne for en transcendent som transcendent, det uendelige er det absolutt andre” (1961, s. 41). Idéen om uendelighet står i en særstilling blant alle de forestillinger jeg kan ha, ved at uendeligheten i og for seg er noe jeg umulig kan forestille meg. Ved idéen om uendelighet tenker jeg ”det tanken ikke kan romme”, sier Levinas; subjektet ”tenker mer enn det tenker”. En idé uten form og innhold, ubegripelig, uten begrep, en forestilling som ikke er et *noe* min bevissthet kan være rettet mot, en tanke uten endemål. Ved idéen om uendelighet ”*tenkes det som alltid er utenfor tanken*” (ibid, s.10). Levinas ser her en tankens vei som går helt hen til å ”*sprengne tanken*” - den ”bryter opp det ‘jeg tenker’” som ifølge Kant ”ledsager alle mine forestillinger” (1982, s.108). Jeg støter på en fremmedhet, en absolutt alteritet, som hverken kan ha sin kilde i eller omfattes av meg og min tankeaktivitet. Slik avsløres at subjektet ikke er sin egen opprinnelse, dvs subjektet *skaper ikke seg selv*:

12. Levinas fremstiller dette bruddet i bevisstheten som en *edrueliggjøring* eller en *oppvåkning* (ibid, s.104). Bruddet, dét å støte på en idé som jeg umulig selv kan yte, er noe jeg *undergår* eller *utsettes* for – som ”en *passivitet* mer passiv enn noen passivitet, lik passiviteten av et traume gjennom hvilket ideen om Gud skulle ha vært *satt i oss*. . . ”. Gud som ”kommer til forestillingen”, som ”faller meg inn” som en tanke jeg bare passivt mottar, antyder her *skapningens* passivitet. Uendeligheten er innsatt i meg fra uminnelige tider: Satt, innpodet eller innplantet i tanken, betegner den ”en idé som betyr med en betydning forut for nærvær, forut for enhver opprinnelse i bevisstheten og derved opprinnelsesløst (an-arkisk) tilgjengelig i sitt spor” (ibid, s.107). Sporet av en skapelse forut for tid og evighet, kunne vi kanskje si. Levinas omtaler dette som en relasjon, gudsrelasjonen-i-meg. Men altså som et *spor* bare, ikke som Guds *nærvær* i meg. Idéen om Uendelighet, eller synonymt; idéen om Gud, viser til et område av *mening* som ikke er styrt av eller underlagt bevisstheten, men som likevel ”faller oss inn uten tvetydighet mellom sannhet og mysterium” (1961? s.?). Den viser en tankens vei hvor ordet 'Gud' kan ha mening, ikke som en essens, en substans eller væren, men som radikal eksterioritet - transcendens møtt i dypet av subjektiviteten, men som der bare kan være *gitt*.

4.3. HØYDE:

Den Andres Ansikt. En assymetrisk relasjon.

13. Det er denne idéen om Uendelighet som fenomenologisk konkretiseres i den Annens Ansikt - skjønt; de beskrivelsene hos Levinas som kan omtales som ”*Ansiktets fenomenologi*”, peker jo nettopp *utover* ethvert fenomen, ”står i kontrast til enhver fenomenalitet” (1982, s.7).

Den transcendens som idéen om Uendelighet bærer bud om, møter meg i den Andres Ansikt som en konkret erfaring – men erfaring her av en annen orden enn dét som kan være gitt for tanken: Ansiktet, likesom idéen om Gud eller om Uendeligheten, trosser enhver inlemmelse i subjektets erkjennelseskategorier. Ansiktet er det som “hvert øyeblikk overskrider den idé om den Andre jeg kan ha i meg” (1961, s.43). Ansiktet kan ikke tilbakeføres til det allerede kjente, kan aldri reduseres til noe bestemt. Eller i Levinas' terminologi: Ansiktet ”kommer til meg utenifra”, fra et annet sted eller et ikke-sted - det forblir alltid ”*ytre*”. Ansiktet har altså transcendensens og uendelighetens kjennetegn.

Ansiktet kommer til meg som det fremmede, ugripbare, men ikke desto mindre som *uttrykk*, som *betydning*. Ansiktet er ikke et erfaringsobjekt som bevisstheten tillegger

mening - det er *selv* en kilde til mening, en mening som "åpenbarer seg", forut for min aktive begripelse og fortolkning. Ansiktet *taler*, den Andre møter meg som et spørsmål - *hvor er din bror ?* I møte med Ansiktet – nakent og sårbart - ligger en henvendelse som påkaller mitt svar og mitt ansvar. Men ansvaret er ikke noe jeg tar på meg; ansvaret er *pålagt* meg, ansvaret er *alltid-allerede-der* i kraft av den Andres tilsynekomst. I samme øyeblikk som Ansiktet åpenbarer seg, er jeg innsatt i ansvaret, *passivt*, forut for ethvert valg, forut for enhver vurdering, enhver begrunnelse.

14. Levinas beskriver møte med den Andres Ansikt som transcendensens hendelse i min konkrete eksistens – det er den andre konkrete *personen* som er transcendens, radikal alteritet: "Det absolutt andre, det er den Andre, min Neste" (1961, s. 28). Men ansvaret som den Andres tilsynekomst pålegger meg, innebærer et radikalt brudd med min værenshorisont, med enhver immanens; det er "en situasjon hvor totaliteten brister [. . .] En slik situasjon er eksterioriteten eller transcendensens stråleglans i den Andres ansikt" (ibid, s. 9). Brudd, derved, også med min og den Andres gjensidighet som værender-i-verden. Den andre melder seg som *epifani*, en åpenbaring, som *fra det høye* – en konkret åpenbaring av det jeg ikke kan hente utfra meg selv, men bare kan motta. Den andre blir min "læremester". Ansvars-relasjonen til den andre er en *assymetrisk* relasjon; den Andre står over meg, kommer før meg. *Uendeligheten åpenbares i denne assymetrien.* "Nesten er ikke inkarnasjonen av Gud, men i ansiktet [...] er Nesten nettopp en manifestasjon av den høyde Gud åpenbares i" (ibid, s. 77)

15. Og dette, for Levinas, er *erfaring* i *radikal* betydning - en omveltende erfaring, et innbrudd i og en rystelse av meg selv og min verden: "Erfaring i den eneste radikale betydning av ordet, er forhold til et ytre, til et Annet, uten at denne utvendigheten kan innlemmes i det Samme" (1957, s.172). Senere (hvor han er kommet lenger inn i kampen med språket) uttaler han det samme med et visst forbehold:

"... forholdet til det uendelige må uttrykkes på en annen måte enn som erfaring. Men hvis erfaring nettopp betyr et forhold til det absolutt Andre [...] - det vil si til det som alltid overskrider tanken - da fullender forholdet til uendeligheten erfaringen par excellence." (1961,s15)

Skal vi da kalle dette en *religiøs* erfaring? En erfaring, ikke av et Høyeste Værende eller av forening og nærvær - mer som en erfaring av "en høyde som himmelen over oss",

eller uendeligheten ”tilgjengelig i sitt spor”. Kun *min Neste* ”er en manifestasjon av den høyde Gud åpenbares i”, og Levinas fortsetter; ”Vårt forhold til menneskene [...] gir de teologiske begreper deres eneste betydning” (1961, s.77). En religiøs erfaring – eller en relasjon til transcendenten – er mulig, ikke som ontologisk viten eller erkjennelse, men som en etisk relasjon. Ordet ’Gud’ faller en inn som et meningsfullt ord kun *entre nous*, mellom oss, i lydhørheten og lydigheten overfor ansvaret som pålegges meg i møte med den Andre.

Men dermed er ikke alt sagt. Levinas forfølger *innebyrden* av dette møte videre; møte med *høyden* som innsetter det *hellige* i verden.

4.4. HELLIGHET:

Passivitetens subjekt. Den etiske hendelse; stedfortredelse og kenosis.

16. Vi har sett at Levinas fremhever min *passive* posisjon i møte med transcendenten:

- transcendenten (eller uendeligheten eller den Andre) er det som er meg gitt, som jeg bare kan motta. Det er i denne passive mottagelsen jeg blir til som subjekt.

I forordet til *Totitalité et Infini*, sier Levinas at boken er “et forsvar” for “en subjektivitet grunnet i idéen om uendelighet”, som “tar i mot den Andre, som gjestfrihet” (1961, s.11f). I subjektiviteten ”fullendes idéen om uendelighet” (ibid). Ikke bare er transcendenten det som bare kan være meg gitt; jeg blir *meg selv gitt* i møte med den Andre.

17. Den dypeste strukturen av subjektiv erfaring, hva Levinas kaller ”psyken”, er strukturert i relasjonen av *svar* og *ansvar* overfor den andre som påkaller meg. Subjektivitetens første ord er ikke ”*ego sum, ego existo* – jeg er, jeg eksisterer”, som Descartes formulerer det samtidig med sitt *cogito*. Subjektivitetens figur er profetens lydhørhet og lydighet, som – når kallet av Herren – sier: ”*Me voici!*” ”*Se, her er jeg!*”. Eller kanskje skulle vi oversette akkusativene her mer direkte; ”*meg her!*” Disse ordene kan uttales bare i første person presens: Jeg fremkalles som svar på den andres tiltale og *individueres* - blir meg, uerstattelig, unik og enestående. Jeg blir den andres *utvalgte* - ”som om kravet er rettet bare mot meg”. Og Levinas får dette til å høres ut som en kjærlighetserklæring; ”. . . *bare meg . . .*”. Ansvaret er helt og holdent min affære, jeg kan ikke overgi det eller rette kravet mot noen annen. Ansvaret pålegges meg: Forut for all

aktivitet og forut for enhver gjensidig utveksling, forståelse og fellesskap, altså som *ren passivitet*, er jeg underkastet den Andre i ansvaret

18. I løpet av sitt forfatterskap formulerer Levinas subjektiviteten i et stadig mer radikalt – og religiøst – språk: Selve definisjonen av mennesket blir *muligheten for offer, soning, og stedfortredelse (substitusjon)* for den andre.⁴⁰ Ikke bare er jeg ansvarlig for mine egne handlinger og deres konsekvenser; - jeg er ansvarlig like til *soning for den andres skyld*. Ikke bare er jeg underkastet den Andre i ansvaret for hva som måtte vederfares ham eller henne; - jeg har ansvar like til *å sette meg i den andres sted*. Jeg er "den andres gissel"; ansvaret som er der fra opphavet av, betyr at når jeg blir til som subjekt er jeg *allerede inntatt* av den andre. *Å bli til som subjekt innebærer at den Andre inntar jeg'ets plass*. Dette er den "*etiske hendelse*" der det menneskelige begynner, som det het i sitatet innledningsvis: Når innenfor værenshendelsen noe annet bryter frem; dét "å vie-seg-til-den-andre [...] en omsorg for den andre inntil offeret, inntil muligheten av å dø for ham; et ansvar for min neste. Anderledes enn væren!" Denne "ordenen av væren-for-den-andre er helligheten som kilde til all verdi" (1982, s.5).

19. "I subjektiviteten fullendes idéen om uendelighet", hevder altså Levinas. Jeg'ets væren-for-den-andre, stedfortredelsen, går langt utover ethvert objektivt, begrenset og velfundert ansvar - den går like til et *grense-løst* ansvar, et ansvar som ikke kan begrunnes, som er uten opprinnelse og fundament, et *uendelig* ansvar. Uendeligheten åpenbarer seg i stedfortredelsen som et ansvar *utover væren, anderledes enn væren, u-naturlig* og *uten grunn*. Den etiske hendelses væren-for-den-andre er vitnesbyrdet om *hellighetens* tilstedeværelse i en verden hvor menneskene er sårbare, utsatte, nakne. Iboende i møte med den andre, er en appell om hellighet. Kallet til hellighet er kallet til å akseptere det uendelige ansvar som ikke noe menneske kan ta på seg, som ikke står i min makt. Det er et kall til "å gjøre det kun Gud kan gjøre; tre i den andres sted, utsoene den andres skyld, ta ansvar for det hele ... et ansvar av *messianske* dimensjoner".⁴¹

20. *Messianismen* er hos Levinas et personlig kall for hvert menneske, og er selve definisjonen av ipseiteten, selvheten – det som gjør jeg'et til meg. Subjektiviteten som

⁴⁰ For en utlegning av subjektiviteten slik forstått, se E. Levinas 1974: *Autrement que'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990; kapittel IV. Sml. spesielt s. 159f, 176f, 179ff.

⁴¹ Frandsen., Henrik Vase 2001: *Emmanuel Levinas og kjærlighetens visdom*, Odense: Universitetsforlaget; s.184f

væren-for-den-andre ”fullender idéen om uendelighet”, det vil si; bryter utover væren, utover sin væren-hos-seg-selv, sin immanens: Denne ”oppvåkningen” er ”noe man kan beskrive som en inkarnasjonens skjelven”, den avsetter subjektet fra ”sitt kongedømme av identitet og substans” og ”endrer subjektets immanens i dypet av dets identitet” (1982, s.119f). Gjennom ansvaret gjenfinner subjektet ”en ny identitet” (ibid) - eller vi kunne kanskje si at det blir ”født på ny”, som det heter i enkelte religiøse tradisjoner. Messianismen, hellighetens mulighet, avtegner seg kun ved *et desentrerte, detroniserte subjekt* – vi skaper oss ikke selv, men er *skapninger*. Kallet til hellighet er kallet til å akseptere denne skapt-heten og *i radikal forstand bli til ved en Annen*.

*

21. Stedfortredelsen, hvor jeg’et blir subjekt ved å *oppgi seg selv* for den andre, i *uttømmingen av seg selv* (- i *kenosis* som det heter på teologisk -) er slik jeg leser det, en nøkkel i Levinas’ religionsfilosofi - eller kort og godt; i hans filosofi. Der er inkarnasjonen, hvor Gud, den Høyeste, Uendeligheten ”går som en skjelven gjennom verden”, og høyde møter hellighet i åpenbarings hendelse.

Den etiske hendelse ”utover væren” er nettopp *utover væren*; den ikke noe som *er*, men noe som stadig *skjer*. Den er ”innbruddet”, det plutselige, som overrumpler meg. Parallellt kan vi si at hverken ansvarligheten eller dens ytterste uttrykk; stedfortredelsen, er noe *vi er* eller *kan være*. Ansvaret er det som bryter opp vår væren, den er selve *muligheten* for og higen etter det Gode som ikke står i min makt. Ansvaret ”for alt og alle” - hvordan skulle vi kunne bære en slik bær? Jeg tror noe av Levinas’ svar er at *vi bærer den ikke*. Den kommer til oss *ubedt* - plutselig og i konkrete situasjoner: ”Det etiske”, sier han, er et område hvor ”Uendeligheten [. . .] bare *skjer / passerer (se passe)* som Uendelighet og som oppvåkning...” (1982, s. 123). Religiøst sett ligger deri åpenbaringen og skapelsens betydning, hvor frelsen, soningen for verdens lidelse, stedfortredelsens mulighet, er gitt som det messianske kall som er subjektivitetens gåte. ”Se, her er jeg!” eller ”meg her” – her-og-nå, i dette øyeblikk og fra opphavet av - er *selve definisjonen av det menneskelige*, og derved *vitnesbyrdet* om Gud.

22. Vi startet med Levinas’ spørsmål om hvordan ordet ’Gud’ kan falle oss inn som *et meningsfylt ord*. Levinas siterer ofte det Gamle Testamentet, og utsagnet fra profeten

Jeremia er ett sitat av flere som peker mot hvordan ordet 'Gud' kan bety: "Han sørget for at arme og fattige fikk sin rett . . . er ikke dette å kjenne meg?" lyder ordet fra Herren" (Jer.22,16). Meningsfull tale om Gud er for Levinas mulig bare i etikkens språk:

"Setningen hvor Gud kommer og blander seg i ordene er ikke "jeg tror på Gud". Den religiøse diskurs [. . .] er ikke dialogen. Den er "me voici", sagt til min neste som jeg er utlevert til og hvor jeg forkynner fred, dvs mitt ansvar for den andre" (1982, s.123).

Etikk er "profetisk tale", og profeten er Guds budbærer – profetisme er "rent vitnesbyrd" (ibid,s.124). Og kun i en profetisk diskurs blir ordet 'Gud' et meningsfylt ord.

Hvilken Gud? kan vi da spørre, og fortsatt søke svaret i et "hvem" eller et "hva". For Levinas erkjennes ikke Gud som et hvem eller hva, men som et *hvordan*; subjektiviteten er "transcendensens teater" (ibid), stedet hvor transcendensen *utspiller* seg og blir intelligibel ved å anta etisk betydning som "det Gode utover væren". Gud møtes som kun *et spor i menneskets hellighet*.

4.5. GUD:

***" . . . spor av en fortid som aldri var nåtid
– men et fravær som fortsatt forstyrrer"***

23. Vi har sett at Levinas søker betydningen av en Gud "*ubesmittet av væren*", en Gud hvis absolutte transcendens ikke gjøres vold på ved å legges inn under erkjennelsens og immanensens grep. Videre så vi at en relasjon til transcendensen er mulig som en *etisk* relasjon; i møte med den Andre som kaller meg til bruddet med væren i den etiske hendelsens passive selvgivelse. Det etiske er i Levinas' filosofi *transcendensens hendelse*: "Etikken er ikke et moment i væren; den er anderledes og bedre enn væren, den er selve muligheten for utover-væren". (1982,s.114f) Og, fortsetter han, det er i etikken at

"[. . .] Gud løsriver fra objektiviteten, fra nærværet og fra væren. Han er hverken et objekt eller en samtalepartner. Hans absolutte avstand, hans transcendens, går over til å bli mitt ansvar [. . .] for den andre." (ibid)

Gud åpenbares, men *kun* i den etiske grunnsituasjon. Nåde og forsoning er gitt, men kun gjennom oss i stedfortredelsens mulighet. Som bl.a. Davis påpeker, skriver

Levinas ofte i sine tekster *a-Dieu* (til-Gud) istedenfor substantivet *Dieu* (Gud).⁴² *a* - til - antyder bevegelsen henimot Gud, og *adieu* antyder et farvel til Gud som en ontologisk kategori: Vi kan nærme oss Gud, men aldri nå ham. At Gud åpenbares kun innenfor den etiske orden, vil si at det nærmeste vi kan komme Gud er i møte med den andre, i den mellommenneskelige dimensjonen. Gud møtes kun *entre nous*; mellom oss.

24. Men heller ikke dette er "å møte Gud" i betydningen Gud *tilstede*. Gud, har vi sett, er ikke del av væren, er ikke et nær-vær; Gud *er* ikke - heller ikke "i" den Andre. I artikkelen om "Gud og filosofien" heter det:

"Gud er ikke ganske enkelt "den første andre" eller "den andre par excellence" eller "den absolutt andre", men annen enn den andre, anderledes annen, annen ved en alteritet som er forut for den andres alteritet, forut for den etiske forpliktelsen overfor min neste og forskjellig fra enhver neste, transcendent like til fraværet" (1982, s.115)

Og i en fotnote til dette avsnittet tilføyes: "Spor av en fortid som aldri var nåtid - men et fravær som fortsatt forstyrrer" (ibid, fotnote 16).

Gud *er* ikke - er ikke væren og nærvær. Men heller ikke kan vi si at Gud *ikke* er; Gud er ikke *intet* - rent fravær. Gud er transcendent "*like til fraværet*", men "et fravær som fortsatt *forstyrrer*". Guds betydning er "forut for nærværet", men er "opprinnelsesløst (anarkisk) *tilgjengelig i sitt spor*". Ved begrepet om "sporet", søker Levinas en formulering av det paradoksale og spenningsfylte forholdet mellom nærhet; transcendenten som bryter inn i mitt konkrete liv, og fravær; det absolutt Andre, utover væren og cogito. Et spor av "uendeligheten i transcendentens bevegelse", som en studie uttrykker det.⁴³ Et *spor* er som om det *vibrerer* mellom nærvær og fravær; noen har vært her, noen har passert, og her-og-nå møter vi det som alltid allerede er forbi. . . Gud er "spor av en fortid som aldri var nåtid", men som stadig *bryter inn i nåtiden*, et spor som "fortsatt forstyrrer".

25. Vi er allerede flere ganger blitt konfrontert med denne *tidens dimensjon* i Levinas' tenkning: Ansvarer er "*an-arkisk*", dvs uten opphav, uten begynnelse, fra "en uminnelig fortid"; møte med den Andre er et "innbrudd"; transcendentens hendelse er det *plutselige*, en "oppvåkning"; Gud er "*forut for*" - forut for nærværet, forut for den annens alteritet, forut for den etiske forpliktelse. Levinas' tenkning om tiden er en avgjørende forutsetning

⁴² Davis, Colin 1996: *Levinas. An Introduction*, Camebridge / Oxford: Polity Press; s.98

⁴³ Frandsen, H.V., 2001: *Emmanuel Levinas og kjærlighetens visdom*, Odense Universitetsforlag; s.174

for å utdype hva som ligger i begrepet om ”sporet” – men er et omfattende tema som ville kreve en annen studie enn den vi her har satt oss føre å gjennomføre. Så la oss *så langt* stoppe der: Hvilken Gud? Den som ”fortsatt forstyrrer” i den etiske hendelsens profetiske vitnesbyrd, hvor sporet av en ikke-nærværende Gud omvelter værens orden.

4.6. TIL AVSLUTNING

26. Jeg vil avslutningsvis først vende tilbake til et spørsmål som umiddelbart melder seg i denne lesningen: Stilt overfor Levinas’ språk, som Ricoeur har påpekt er et *hyperbolsk* språk, overdrivelsenens språk, til det ekstreme;⁴⁴ - hvordan skal en forholde seg til det? Ricoeur understreker at *hyperbolen* må forståes som ”en systematisk praktisering av *l’excès* i den filosofiske argumentasjon”, den fremstår som ”en strategi egnet til å produsere virkningen av brudd som idéen om eksterioriteten i betydningen ab-solutt alteritet, forbindes med”.⁴⁵ Men utover å være en strategi i den filosofiske utlegning; hva kan det konkret bety, å være ansvarlig ”for alt og alle” i en passiv selvoppgivelse overfor den Andre, stedfortredende, som den andres ”gissel” - hva vil det si? Noen hver kan her rygge tilbake. . .

Jeg har allerede fremhevet at den etiske hendelse ”utover væren” nettopp må oppfattes som en hendelse, ikke noe som *er*, men noe som stadig skjer, og at hverken ansvarligheten eller dens ytterste uttrykk; stedfortredelsen, er noe som står i vår makt - det kommer til oss ubedt, ”vekker” oss, plutselig og i konkrete situasjoner. Og empirisk sett, så *møter* vi det jo - hengivelsen inntil offeret, vitnesbyrdet om hellighet, åpenbart i selvoppgivelsen - dette finnes som hendelser i verden, det *skjer*: Kanskje kan noen eksempler gi innspill til forståelse av ”den etiske hendelse” i mer konkret forstand.

Ett eksempel er historien om Maximilian Kolbe: Denne polske presten, som senere er blitt helligkåret, satt i konsentrasjonsleir under krigen. En dag, som så mange andre dager, ble fangene stilt opp og noen menn vilkårlig valgt ut for å gå i gasskammeret. En av dem utbrøt: ”Min kone, mine barn – skal jeg aldri se dem igjen?” Ved disse ordene gikk Kolbe frem i rekkene og tilbød seg å ta mannens plass, å dø i hans sted. ” . . . *en omsorg for den andre inntil offeret, inntil muligheten av å dø for ham. . .*”.

⁴⁴ se Ricoeur, Paul 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil; s.388 ff.

⁴⁵ op.cit., s. 389

Andre eksempler: For noen år siden kom jeg over en bok av den polsk-franske skribenten Marek Halter - boken slo meg som var den en hel rekke "bilder fra virkeligheten" av hva Levinas omtaler.⁴⁶ Forordet begynner slik:

"Det Gode finnes det? [. . .] Denne boken er opplevelsene til et menneske som drar ut for å lete etter det minste lille lysglimt, den mest beskjedne gnist av det Gode i det Ondes sluk [. . .] - en reise gjennom sjeler, samvittigheter og hjerter."

Forfatteren legger ut på en reise gjennom Europa for å oppspore mennesker som under krigen "ikke nølte med å risikere livet for å berge liv", og for å fortelle deres historie. Og dette er beretninger om hverken helter eller helgener, men om helt alminnelige mennesker. Noe som går igjen i flere av intervjuene og samtalene med disse menneskene, er at når de blir spurt om *hvorfor* de slik satte livet på spill, blir de svar skyldige. Spørsmålet blir møtt med litt undrende og nølende utsagn som: "Det er da normalt", "det er jo bare slik når noen trenger hjelp", "hvorfor? . . . de var jo i fare". "Derfor. Det er slik". Disse "les gens de *parce que*" (folkene av *derfor-det*), som Halter kaller dem (s.46), handlet ikke utfra rasjonelle overveielser og beslutninger, ikke på grunnlag av en bestemmelse tatt. De ga ureflekterte og umiddelbare - kan vi si *passive?* - svar. For å sitere bare ett av utallige eksempler:

"Når bestemte De Dem for å berge jøder?" "Jeg bestemte ingenting. En mann banket på døren min. Han sa at han var i fare. Jeg sa han skulle bli, og han ble helt til slutten av krigen. Han var den første."

Godheten i ondskapens sluk. En hendelse i verden hvor "det menneskelige begynner", for å tale med Levinas; "*bruddet med likegyldigheten - om så likegyldigheten skulle være statistisk dominerende*".

27. Til slutt: Levinas' prosjekt, sies det, er å nyformulere filosofien ved å stille den overfor et annet utgangspunkt enn det filosofitradisjonen har vært dominert av - et "*annet*" som filosofien har ekskludert. Levinas' kritikk av vestens tanketradisjon er uten nyanser: *Ingen* tenkning har gitt rom for den transcenderserfaringen han peker på. Han medgir riktignok at der finnes noen få unntak, men dette kun i form av ansatser som med en gang forlattes til fordel for "det Sammes orden". Transcenderserfaringen - betingelse og

⁴⁶ Halter, Marek 1995: *La Force du Bien*, Paris: Robert Laffont

utgangspunkt for såvel erkjennelse som subjektdannelse - er for Levinas mulig å utlegge bare i *bruddet* med enhver ontologisk horisont overhode. Det må nevnes at dette levinasianske ”dogme” er blitt utfordret og problematisert i den filosofiske debatt, uten at vi her skal gå videre inn i denne. I forlengelsen av vår religionsfilosofiske tematikk, vil jeg imidlertid reise spørsmålet knyttet til den samme totale avvisning også av en *troens erfaring* som vei til et møte med transcendentens.

Levinas hevder selv at enhver filosofi springer ut av en før-filosofisk erfaring. Møte med ” transcendenten i den Andres Ansikt”, er for ham denne før-filosofiske erfaring som er filosofiens utgangspunkt; ”Ansiktet er ren erfaring, erfaring uten begrep” (1957, s.177). Hvordan er denne primære erfaring å forstå? En erfaring av en annen orden enn den vi begriper i en refleksiv akt, en ”ren” erfaring av det absolutt Andre, en erfaring uten begrep . . . ubegripelig? En slik erfaring kan bare forstås som en form for *mystisk* erfaring, vil enkelte kommentatorer hevde. Og der er unektelig slående paralleller mellom Levinas’ og religiøse tradisjoners beskrivelser av møte med ”det Helt-Andre”:

For å ta det mest nærliggende i vår kontekst, så har en bred mottagelse blant kristne filosofer og teologer vist at Levinas omtaler noe som vekker gjenklang og gjenkjennelse. Går vi til de kristne mystikernes skrifter og deres ”beretninger om troens erfaring”, så er den kanskje mest sentrale formuleringen av gudserfaringen uttrykt nettopp som en *umiddelbar og begrepsløs* erfaring, og i metaforen en erfaring ”*ansikt til ansikt*”.⁴⁷ Vi finner også der formuleringer av *det messianske kall*: Den kristne er kalt til forening og likedannelse med Kristus, Messias, og målet for det kristne livet er å kunne si med Paulus; ”det er ikke lenger jeg som lever, men Kristus som lever i meg” (Gal. 2,20). En kontinuerlig kristen erfaringsdimensjon synes å være at Kristi etterfølgelse i sin ytterste konsekvens innebærer selvpoppivelse, *kenosis*; forening med Gud erfares som et radikalt skifte av fokus fra jeg’et til den Andre, hvoretter mitt liv ikke lenger tilhører meg, men er overgitt Gud i disponibilitetens ”*ja, her er jeg*”. Det er en *forvandlende* erfaring som jeg ikke selv bevirker, men som er *gitt*, som gave. I denne erfaringen blir forening med den Helt-Andre, Gud, og forening med den Andre, min neste, to sider av samme sak; ”Hva dere gjorde mot en av disse mine minste har dere gjort mot meg” (Mt. 25,45). Selvpoppivelsen er innebyrden av hva det vil si å leve som *skapning*; å stille seg åpen for kontinuerlig, gjennom et helt liv og stadig på ny, *å bli til ved en Annen*. Slik erfarer

⁴⁷ For referanser og eksempler på parallellene til Levinas som jeg påpeker i dette avsnittet, se Thomassen, Magdalene 2000: ”Erkjennelse og gudserfaring i Edith Steins religiøse forfatterskap” i Møller og Nygård (red.) 2000: *Edith Stein – filosof og mystiker*, Oslo: Emilia; s.223-254

mystikeren å bli seg selv gitt i møte med Gud. *Livet selv* blir mottatt som gave; ”alt er nåde” og *ikke mitt eget*.

Når jeg her - stikkordsmessig - trekker frem disse eksempler på likheter, så er det ikke i og for seg for å argumentere for at Levinas beskriver noe som må kalles en mystisk erfaring (hva nå det måtte være . . . i seg selv et svært ullent begrep, hvis betydning krever en nærmere klargjøring⁴⁸). Det er mer for å antyde at Levinas’ sentrale visjon har vært erfart, tenkt rundt og formulert, også i tradisjoner som påberoper seg såvel en ontologisk forståelse som en troens erfaring. Altså en åpning mot at det alikevel kan være mulig å nærme seg en formulering av transcendensrelasjonen, også ad de veier han selv så bastant avviser.

Men hvorom allting er . . . kanskje har få tenkt ”det Andre i det Samme” så *gjennomført*. Ved å fokusere den messianske kenosis som både en mulighet og et ”faktum” i verden, subjektiviteten utover enhver egologi, utover ”det Sammes primat eller narcissismen” (1957, s.167), stiller han oss overfor en filosofi som vil ”ryste oss” og søke å gi - også rasjonell - mening til en omveltning av tingenes orden, utfra en overbevisning om, eller en åpenbaring av, menneskets kall og godhetens betingelser.

”Hvis filosofiens vesen skulle bestå i å vende tilbake til noe forut for alle vissheter [. . .] hvis den lever av kritikk, da skulle den Andres ansikt være selve begynnelsen til filosofien.” (ibid, s. 178)

Den messianske utopi er i Levinas’ filosofi en kontinuerlig kritisk instans som ikke bare filosofien og religionen, men livet selv må prøves mot.

ANVENDT LITTERATUR:

Av Emmanuel Levinas:

- 1957: “La Philosophie et l’idé de l’Infini” i Levinas 1988a; s.166-178
- 1963: ”La Trace de l’Autre” i Levinas 1988a; s.187-202
- 1961: *Totalité et Infini*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990
- 1965: ”Enigme et phénomène” i Levinas 1988a; s.203-216

⁴⁸ For en utlegning av mystikkens erkjennelsesvei og noen innspill til klargjøring av begrepet, se Thomassen,op.cit., f.eks. s.226f

- 1968: "Un Dieu Homme?" i E. Levinas 1991
- 1972: *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Fata Morgana, Livre de Poche
- 1974: *Autrement que'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990
- 1975: "Dieu et la Philosophie" i *Le Nouveau Commerce* no. 30-31, Paris: s. 97-128
- 1982a: *De Dieu qui vient à l'Idé*, Paris: Vrin, 2dre utvidet utg.1986, i édition de poche 1992
- 1982b: *Ethique et Infini*, Dialogues avec Philippe Nemo, Paris; Fayard Livre de Poche 1990
- 1984: *Trancendance et intelligibilitgé*, Geneve: Labor et Fides, 1996
- 1988a: *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 4de utg.
- 1988b: "Langage et proximité" i Levinas 1988a; s.217-236
- 1988c: *À l'Heure des Nations*, Paris: Minuit
- 1991: *Entre nous . Essais sur le pensée-à-l'autre*, Paris: Grasset (artikler fra 1951 - 1988)
- 1998: *Underveis mot den Annen*, Essays av og om Levinas, Oslo: Erasmus / Vidarforlaget

Annet:

- Bloechl, J. (ed.) 2000: *The Face of the Other and the Trace of God*, New York: Fordham Univ. Press
- Chalier C. et Abensour, M. (ed.) 1991: Emmanuel Levinas, Paris: Cahier de l'Herne
- Descartes 1641: *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*, til norsk v.A.Aarnes, Oslo: Aschehoug 1980
- Faessler, Marc 1984 : "L'intrigue du Tout-Autre" i
Les Cahiers de la nuit surveillée, nr.3/84, Lagrasse, Verdier, 1984, pp. 119-145
- Faessler, Marc 1991: "Dieu, autrement" i Chalier C. et Abensour, M. (ed.) 1991; pp 477 - 491
- Frandsen., Henrik Vase 2001: *Emmanuel Levinas og kjærlighetens visdom*, Odense Universitetsforlag
- Halter, Mareck 1995: *La Force du Bien*, Paris: Robert Laffont
- Peperzak, Adriaan 1991: "Passages" i Chalier C. et Abensour, M. (ed.) 1991; pp 492 -501
- Ricoeur, Paul 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil

Kapitel 5:

DET ETISKE SUBJEKT:

SELVET'S HERMENEUTIKK HOS PAUL RICOEUR⁴⁹

5.1. INNLEDNING

Spørsmålet om subjektets status og posisjon har stått sentralt i fransk filosofi i de senere ti-år, oftest i form av en subjektiskritikk som kan sies å ha sin samlebetegnelse i tesen om ”*subjektets død*”. Tross kritikkens flerfoldige varianter, synes der å være noen felles stikkord som kan antyde *hvilket* subjekt en hevder å ha om ikke avlivet, så i det minste grundig ”dekonstruert” og ”desentrert”: Mot tradisjonens formulering av subjektets *ontologiske* status i substansielle / essensialistiske termer - et stabilt, enhetlig og autonomt subjekt – hevder kritikken subjektet som en historisk foranderlig størrelse, dannet ved fragmenterte, heterogene praksiser eller underlagt og passivt betinget av ytre strukturer (språket, det ubevisste, det sosiale). Mot tradisjonens formulering av subjektets *erkjennelsesteoretiske* status - subjektet som erkjennelsens utgangspunkt, som selvkonstituerende bevissthet, og som ultimat fundament for sikker viten, dvs for en universell fornuft – hevder kritikken en subjektivitet som har kun indirekte tilgang til seg selv som språklig / sosialt / historisk konstituert, og en fornuft som fungerer kontekstavhengig og heterogent i et mangfold av ulike diskurser. Nå har subjektiskritikken selvfølgelig ikke fått stå uimotsagt, og en av de mest sentrale utfordringene har vært relativismeanklagen og spørsmålet om subjektets *moralske* status: - hvori ligger muligheten for etikkens forankring og moralens legitimering når autonome, fritt handlende og derved ansvarlige subjekter hevdes å være avgått ved døden. . . . Debatten har bidratt til en ”*etiske vending*” innenfor den såkalt ”postmoderne” diskurs: Mot en subjektstenkning som hevdes å lede til maktutøvelse og undertrykkelse, fokuseres det etiske først og fremst som en ikke-(be)herskende åpenhet for og anerkjennelse av heterogenitet, forskjell, mangfold, som et møte med det / den Andre. Derved fremheves at

⁴⁹ Tidligere publisert i *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, årgang 35, nr. 1 - 2000, Oslo: Universitetsforlaget; ss.1–22

en kritikk, et brudd eller en dekonstruksjon av tradisjonens subjektstenkning i seg *selv* er et etisk anliggende og en etisk oppgave.

På denne kort skisserte bakgrunnen, kan Paul Ricoeurs siste store verk *Soi-même comme un autre* (1990) leses som et *forsvar for subjektet*. Det antropologiske spørsmål kan sies å ha vært et gjennomgangstema i hele Paul Ricoeurs filosofi, og har ledsaget arbeidene fra den tidlige fenomenologiske og eksistens-filosofiske perioden, over i arbeider med fokus på tekstteori og hermeneutikk, frem til utmyntingen av begrepet ”narrativ identitet” i den store triologien fra 80-tallet, *Temps et récit*, I-III⁵⁰. Allerede tidlig tok Ricoeur et kritisk oppgjør med en subjektstilstand karakterisert ved såvel substansstenkningen som troen på subjektet som uformidlet gitt og som ultimat fundament for sikker viten. Like kritisk har han imidlertid stilt seg til varianter av en ”subjektløshetsfilosofi” hvor subjektet forsvinner og umyndiggjøres i strukturenes spill⁵¹. Spesielt i *Temps et récit* blir det tydelig hvordan den vedvarende refleksjonen over subjektets posisjon som handlende i verden, leder frem til en teoretisering av subjektet som har klare etiske implikasjoner. Det er imidlertid først i *Soi-même comme un autre*, hvor han setter seg føre å utarbeide en ”selv’ets hermeneutikk”, at den implisitte etiske dimensjonen søkes eksplisitt formulert: Utgangspunktet er at den tradisjonelle subjektstilstanden er et tilbakelagt stadium - spørsmålet blir hvorvidt og hvordan en fortsatt kan tenke en subjektivitet som ikke reduseres til en rent *passiv*, ytre bestemt posisjon, men som også er *aktivt* utgangspunkt for selvstendig initiativ og handling – et subjekt som er både *desentrert* (heteronomt) og *sentrert* (autonomt). Og det synes nettopp å være spørsmålet om etikkens mulighetsbetingelser som gjør at et ”forsvar” for subjektet i denne forstand blir så maktpåliggende for Ricoeur: Å formulere en subjektforståelse som *både* bryter med subjektets (erkjennelsesteoretiske og ontologiske) primat, dvs ”makt-posisjon”, og samtidig unngår å reduserer subjektet til ren av-makt, blir forutsetningen for en etikk hvor det å motta et pålagt ansvar, samtidig krever effektueringen av et svar.

Mitt hovedfokus i dette essayet vil være hvordan Ricoeur i ”*Soi-même comme un autre*” utarbeider forståelsen av subjektets dobbelte posisjon ved å formulere en gjensidig dialektikk mellom *selv* og *annet-enn-selv* internt i konstitueringen av subjektet - en dialektikk hvor de to termene ikke oppheves i noen tredje, men forblir komplementære. Herved synes å fremtre det tilsynelatende paradokset av en *heteronom autonomi*, en selvets

⁵⁰ For en bibliografi og en oversikt over de forskjellige periodene i Ricoeurs forfatterskap, se f.eks. Uglia 1994

⁵¹ Jfr. f.eks. Ricoeur 1969, 1981, 1986

autonomi som er utgangspunkt for fritt handlingsinitiativ, men som er andre-bestemt og indirekte formidlet. Å fastholde dette begrepet om subjektets dobbelte posisjon, synes å være mulig bare utfra en forståelse av subjektet som grunnleggende etisk konstituert.

Soi-même comme un autre er et bredt anlagt verk: Ricoeur utarbeider sin ”selv’ets hermeneutikk” i dialog med såvel anglo-analytisk som kontinental filosofi, og gjennom argumenter basert på nærlesning og detaljert drøfting av tekster fra antikken til våre dager – hermeneutikk karakteriseres av Ricoeur som de møysommelige ”omveienes filosofi”. Selvets problematikk stilles gjennom spørsmålet ”Hvem?” - hvem taler? hvem handler? hvem forteller sin historie? hvem kan lastes? (s.28). Det flertydige spørsmålet ”hvem?” leder gjennom ni studier til undersøkelser av personens flerfoldige dimensjoner på talens, handlingens, fortellingens og ansvarlighetens nivå. Ved denne tilnærmingen, påpeker Ricoeur, får studiene en ”fragmentarisk karakter” (s.30). De metodiske grepene avspeiler allerede ”selvets flerfoldige medieringer”, og representerer i seg selv et brudd med oppfatningen av et uformidlet og enhetlig subjekt. ”Omveiene” og de flerfoldige studiene iverksetter slik en av bokens filosofiske hovedintensjoner, nemlig å ”markere den refleksive formidlingens primat over subjektets umiddelbare setten”(s.11). Bruddet videreføres i verkets andre filosofiske hovedintensjon, som består i å klargjøre en tvetydighet i begrepet om ”personlig identitet” (s.12): Ved å skille mellom to betydninger av ’identitet’ tilsvarende skillet mellom *sammehet* – *idem* og *selvhet* – *ipseitet*, innsetter Ricoeur i selve begrepet om personlig identitet et alteritets-prinsipp som viser seg som en spaltning internt i selvet.⁵² Bokens tittel – *Seg selv som en annen* - peker imidlertid videre henimot et gjennomgående fokus både i de mangfoldige tematiske ”omveiene” og utover denne første spaltningen av identitet: Ricoeur understreker at ”comme” i tittelen ikke må forstås i rent sammenlignende betydning, - ”*soi-même semblable à un autre*” (”seg selv lik en annen / i likhet med en annen”) - , men i betydning av en implikasjon; ”*soi-même en tant que...autre*”(”sådan som, for så vidt som.... annen” engelsk overs.: ”inasmuch as being other”) (s.14). Slik antyder tittelen allerede i utgangspunktet at ”*seg-selv’s ipseitet impliserer alteriteten i en så intim grad at den ene ikke lar seg tenke uten den andre, at den ene snarere går over i den andre*” (ibid). Verkets tredje filosofiske hovedintensjon er da å vise hvordan forholdet mellom ”selv”/ipseitet og ”annen”/alteritet, forstått som et gjensidig dialektisk forhold, blir avgjørende for en fortolkning av selv’et. Det er først og fremst i de studiene som undersøker selvet på ansvarlighetens nivå at denne dialektikken

⁵² Skillet mellom ”sammehet” og ”selvhet” er på fransk allerede språklig implisert i uttrykket som vi på norsk må oversette med ”seg selv”: Det franske uttrykket ”soi-même” betyr ordrett gjengitt ”*selv-samme*”.

tematiseres (studie VII – IX). Men en hovedtese hos Ricoeur er at det han kaller *la visée éthique* – det etiske siktemål - som er grunnlaget for personens etiske og moralske dimensjon, også viser seg som strukturerende for selv'et på språkets, handlingens og fortellingens nivå. Også når Ricoeur etter de ni studiene som utgjør den egentlige "selvets hermeneutikk" på et fenomenologisk nivå, avslutningsvis løfter problematikken til et "meta-nivå", en "annen-ordens refleksjon", fremheves dialektikken mellom ipseitet og alteritet som den primære (s.367). I denne tiende studien er det de foregående undersøkelsenes *ontologiske* konsekvenser som tentativt tematiseres utfra spørsmålet; "hva er selvets værensmodus, hva slags værende eller entitet er det?"(s.345). Hvilket subjekt har vi sett avtegne seg?

Ricoeurs metodiske tilnærming innebærer som nevnt et bredt spekter av resonnementer, utfoldet gjennom en rekke del-tema og i dialog med et like bredt spekter av filosofiske forfatterskap fra antikken til vår tid. Hvis en skulle gå inn i oppbyggingen av Ricoeurs argumenter og hans fortolkning av begreper sett i forhold til de grunntekstene han gjør bruk av, ville det være enten et uendelig prosjekt eller en ville måtte begrense seg til et svært lite antall av Ricoeurs mange del-tema. Jeg velger derfor i det følgende primært å vektlegge et fokus på en *overordnet linje* som er Ricoeurs egen, og basere mine drøftinger på hans egne konklusjoner. Utfra mitt fokus skissert ovenfor, vil jeg forsøksvis forfølge dialektikken *selv – annet-enn-selv* slik den støtter seg på en begrepsliggjøring av identitet som en dual figur (pkt. 2) og tydeliggjøres i undersøkelsene av selv'et på det etiske nivå (pkt. 3), for til slutt å drøfte hvordan paradokset "heteronom autonomi" kan forståes knyttet til subjektet som grunnleggende etisk konstituert (pkt.4).

5.2. IDENTITETENS FORDOBLING

Vi påpekte innledningsvis at Ricoeur allerede gjennom å vise til en tvetydighet i begrepet om "personlig identitet", bryter med tanken om et enhetlig subjekt ved å insette en forskjell, en spaltning internt i selv'et. Skillet mellom 'identitet' i betydningen "sammehet", tilsvarende det latinske *idem*, og i betydningen "selvhet", tilsvarende det latinske *ipse*, utdypes når han i studie V konfronterer de tidligere undersøkelsene av "personlig identitet" med menneskets *tidslige* eksistens, "den temporale dimensjonen ved såvel selv'et som ved selve handlingen". Det er først når den temporale dimensjon settes i forgrunnen, når vi tar i betraktning "det faktum at personene vi snakker om, at aktørene som handlingene

avhenger av, har en historie, er sine egne historier”(s.137), at problemområdet personlig identitet kan reises ”i sin fulle bredde”.

Når spørsmålet om personlig identitet knyttes til ”den temporale dimensjon av menneskets eksistens”, reises samtidig spørsmålet om identitetens vedvarenhet i tid, dvs om forholdet mellom *identitet* og *forandring*. For identitet forstått som sammehet, definert utfra kriterier som enhet, likhet og uavbrutt kontinuitet i tid, representerer ”*tiden en trussel*” (s.142). Tidsfaktoren innebærer forandring – forskjell, ulikhet, avstand – slik vi ser det ved f.eks. vekst, utvikling, aldring. Derav jakten på et prinsipp for vedvarenhet i tid som kan redegjøre for sammehet *tross* forandring; en struktur som gjør det mulig å tenke forandring av noe uforanderlig. Ricoeur vil imidlertid unngå variasjoner av de klassiske løsningene i termer av substans og akksidens. Og det er her han reiser spørsmålet om ikke identitet i betydningen *ipse* åpner muligheten for en selv’ets særegne vedvarenhet i tid, som ikke lar seg tilbakeføre til en substansiell invariant: ”*Impliserer selv’ets ipseit et en form for permanens i tid som ikke vil kunne reduseres til bestemmelsen av et substrat?*” (s.143) Identitet i tid forstått som en antatt underliggende og uforanderlig personlighetskjerne, besvarer et spørsmål om ”hva” - hva (i meg) er uforanderlig og vedvarende, *hva er jeg?* Men; ”*er det mulig å knytte en form for permanens i tid til spørsmålet hvem? slik det ikke lar seg redusere til noe spørsmål om hva? En form for permanens i tid som ville være svar på spørsmålet ”hvem er jeg?”*” (ibid)

Ricoeurs søker å besvare disse spørsmålene ved å utlegge to forskjellige modeller for den personlige identitetens vedvarenhet i tid: (1) På den ene siden *sammeheten* slik den beskrives i begrepet om *karakter*, (2) på den andre siden en opprettholdelse av *selvheten* som ligger i det å *avgi et løfte*. Mellom de to modellene innsetter begrepet om (3) ”narrativ identitet” et formidlende ledd.

5.2.1. Karakteren

Modellen for den vedvarenhet i tid som knytter seg til *idem*-identitet er begrepet om en persons *karakter*: Karakteren betegner stabile og varige disposisjoner som gjør at vi gjenkjenner en persons være- og handlemåter, og på suksessive tidspunkter f.eks. kan si at han/hun ”er seg selv lik!”. Disse disposisjonene er dels *vaner* som personen *gjenkjennes ved*, dels *identifiseringer* med ”verdier, normer, idealer, modeller, helter” som personen *gjenkjenner seg i* (s.146). Felles for begge disposisjonens komponenter, er at de ”gir karakteren en historie”, de dannes og festnes over tid. To sider ved denne prosessen kan fremheves: - for det første avdekker den at identiteten aldri helt og fullt kan forstås i

sammehetens perspektiv, for det andre peker identifiseringene mot etiske dimensjoner ved identitetsdannelsen.

Den oppnådde stabiliteten i ervervede disposisjoner, kan beskrive ”hva” personen er som *idem*. Men det denne tidens ”sedimentering” dekker over, er den initiale ”prosessen av nyskapning” i løpet av hvilken disposisjoner etableres, og hvor der altså ennå ikke er noe ”hva”, men bare et ”hvem”. Dvs at selv om karakteren primært uttrykker sammehet – idem-identitet – vil også denne formen for identitetens vedvarenhet i tid innebære et element av *ipse*, selvhet, som idem synes helt å tildekke, men likevel ikke sammenfaller med.

Både vaner og identifiseringer erverves gjennom en form for *internalisering*, hvor noe i utgangspunktet ytre, taes inn. Derved ”*oppheves det opprinnelige inntrykk av alteritet, eller det bringes i det minste utenfra og til det indre (du dehors dans le dedans)*”(s.147). Særlig ved å fremheve at en persons identitet, i betydningen karakter, i stor grad defineres ved summen av identifiseringer, ved det en ”gjenkjenner seg (selv) i”, understreker Ricoeur at alteritet inngår som del av selvets konstituering på dette nivået. Identifiseringen er det ved hvilket ”*annet inngår i sammensetningen av samme (de l'autre entre dans la composition du même)*”, det er en ”*alteritet en tar på seg (altérité assumée)*”(s.146f). Dette viser seg tydelig f.eks. i identifisering med helteskikkelser, men ligger også latent i identifiseringer med verdier ”*som gjør at en setter en ”sak” over sitt eget liv*” (s.147). Denne type identifisering peker mot en dimensjon av trofasthet som Ricoeur definerer som ”*maintien de soi*”, selvoppretholdelse. Selvoppretholdelsen kjennetegner *ipse*-identitet, selvheten, som vi skal se i neste punkt. Det viser seg altså også her, at heller ikke identitetens stabilitets-pol, karakteren, kan formuleres som ren *idem*; ”*vi kan ikke tenke idem helt til ende uten ipse, selv der hvor den første dekker over den andre*”. Ved identifiserings-prosessene åpnes også for en *verdi*-dimensjon som del av identitetsdannelsen: Det er når ”*annet inngår i samme*” at ”*de evaluerende aspektene som definerer karakterens etiske side i aristoteliske betydning*” integreres i karakteren (s.147). Slik peker identifiseringene mot den senere tematisering av dialektikken *ipse-alter* som er grunnlaget for selvkonstitusjonens etiske dimensjon.

5.2.2. Løfte

Den andre modellen for vedvarenhet i tid – en modell som avdekker selvets *ipseitet* - formulerer Ricoeur som ”*å holde sitt ord i trofasthet mot å ha gitt sitt ord*”- ”*la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée*”(s.148). Denne modellen fremstår som

karakterens motpol: Der hvor karakteren etablerer en likhet og kontinuitet over tid, synes dét å holde et løftet å *trosse* tiden. Det ligger i selve det å avgi et løfte et utsagn ikke bare om at jeg senere skal gjøre noe, men at jeg skal gjøre det tross alle mulige forandringer; ”å holde et løfte synes å utfordre tiden, å benekte forandring: selv om mitt ønske skulle endres, selv om jeg skulle skifte mening, tilbøyelighet, så ”holder jeg””(s.149). Der hvor karakterens vedvarenhet består i disposisjonenes ”hva”, kan vedvarenheten i å holde et løfte engang avgitt bare ”innskriveres i dimensjonen ”hvem”” (ibid). Kjennetegnet ved det å holde et løfte er nettopp at jeg, tross alle mulige forskjeller og endringer i ”hva” jeg selv er, altså ”uten støtte fra idem”(s.148), alikevel selv holder mitt ord, utfører løftets handling. Identitetens vedvarenhet fra løfte til innfrielse er ikke (nødvendigvis) meg selv som den *samme*, men som meg *selv*: Å ”holde ord” blir å ”(opprett)holde meg selv” (”se tenir, se maintenir”).⁵³ Der hvor i karakterens identitetsmodus *ipse* og *idem* blir så og si (om aldri helt) sammenfallende, blir det i *selvoppretholdelsens* identitetsmodus tvert imot mulig å adskille de to betydninger av identitet. Videre synes utlegningen av *ipse*-identitet, å innebære at denne må forstås som *relasjonelt, etisk* og *ytre* bestemt:

I sin tidligere tematisering av løfte (s.57f), understreker Ricoeur at løfte som *talehandling* alltid uttales i første person presens: ”Jeg lover” er et performativt utsagn, mens ”han lover” bare er et konstaterende, beskrivende utsagn. Samtidig impliserer løfte som talehandling alltid en annen part: - å si ”jeg lover” er så og si en forkortelse for å si ”jeg lover deg, dere...”. Selve betydningen av ’løfte’ impliserer altså en relasjon; å stå til regnskap, ansvarlig, overfor en annen for sine handlinger. Dette, vil vi tilføye, kan forstås som å gjelde *også* om denne annen er meg selv – et løfte avgitt til meg selv har de samme kvaliteter av *ipseitetens* vedvarenhet uavhengig av *idem*, og viser sånn sett til en relasjon *internt* i selvet, indikativ for den personlige identitetens fordobling. Løftet uttaler videre en forpliktelse, og ”å holde sitt ord” kan derved oppfattes som etisk begrunnet: Det ligger i meningsinnholdet i ’løfte’ en forpliktelse til handling - å bryte et løfte blir å undergrave selve språkets betydning. Forpliktelsen strekker seg altså ikke bare til en umiddelbar samtalepartner, et *du*, men også til en tredje part, *enhver*, gjennom språket som institusjon: ”Løftets særegne etiske begrunnelse . . . kan utledes av forpliktelsen til å bevare språket som institusjon og til å besvare tilliten som den andre har til min trofasthet”(s.149). Når

⁵³ Ricoeur foreslår begrepet om ”*maintien de soi*” som (fri) oversettelse av Heideggers begrep om ”*Selbstständigkeit*”(s.149), samtidig som han markerer at begrepet hos ham har andre implikasjoner enn hos Heidegger. Den mulige norske oversettelsen, ”selv-stendighet”, ville imidlertid ikke ivareta assosiasjonene til det franske ”*maintien de soi*” som spiller på sammenhengen mellom ”*maintenir*”(fastholde, opprettholde) og ”*tenir*” (holde, overholde). Jeg velger derfor å oversette ”*maintien de soi*” mer ordrett med ”*selvoppretholdelse*”, men det er verdt å merke seg forbindelsen til begrepet om ”selvstendighet” og de assosiasjoner i retning av autonomi som dette gir.

selvoppretholdelsens identitetsmodus, *ipse*-identitet, knyttes til utstrekningen i tid mellom å gi sitt ord til en annen og i kraft av dette utføre handlingen overfor en annen, så fremheves igjen forståelsen av selvet som indirekte formidlet og ”ytre” bestemt: Identiteten konstitueres ”der ute”, i handlingen hvorved jeg oppfyller løfte, uavhengig av noen som helst ”indre” tilbøyeligheter.

Vi ser i denne analysen av *ipse*-identitet og *idem*-identitet den første innsirkling av Ricoeurs *autonomi*-begrep: Modellen ”å holde et løfte” peker mot en selvets autonomi – en *Selbst-ständigkeit* - forstått som en temporal dynamikk mellom *mulighet* og *virkeliggjørelse*. Løfte – som alltid er uttalt i første person presens og som samtidig alltid impliserer en annen part og en etisk fordring – setter ipseitetens mulighet som virkeliggjøres først i handlingens innfrielse. Ved å knytte spørsmålet om identitet til selvets temporale dimensjon, har Ricoeur stilt opp en motsetning mellom en identitetsfigur hvor likhet, stabilitet og kontinuitet maksimeres, og en identitetsfigur som i sitt ytterpunkt består tross ulikhet, forandring og brudd. Spørsmålet om *forholdet* mellom identitetens motsatte ytterligheter, søkes viderer klargjort gjennom en fortolkning av *narrativ identitet* som formidler mellom de to polene.

5.2.3. Narrativ identitet⁵⁴

Fra Ricoeurs lange ”omvei” om narrativ teori, skal vi her bare fremheve tre sentrale poenger relevant for narrativets formidlende funksjon mellom *idem* og *ipse*: I narrativet integreres det heterogene i en tidens syntese, fortolkes fortellingens person analogt med fortellingens handlingsforløp, og utvides handlingsbegrepet til å omfatte større praksis-enheter.

I fortellingen er *mythos* – intrigen eller handlingen - det bærende element. Intrigens komposisjon – *la mis-en-intrigue* eller ”emplotment” – krever både en viss orden og rekkefølge i hendelsesforløpet (konkordans), men også omslag og overraskende omveltninger som driver fortellingen fremover (diskordans). Komposisjonskunsten (konfigurasjonen) består nettopp i å skape sammenheng i hendelsesforløpet: - å binde sammen den fortalte historiens ene tid og de mange ulike hendelser og brudd, det overordnede handlingsforløpet og alle de forskjellige elementene av handlingsvariasjoner, tilfeldigheter, årsaker, osv. Konfigurasjonen karakteriseres derfor som en ”diskordant konkordans”, definert som en ”syntese av det heterogen”. *La mise en intrigue* som modell

⁵⁴ Ricoeur viderefører her analysene utviklet i *Temps et récit*, jfr. spesielt Ricoeur 1985 s.229ff og s.439ff

for å sammenbinde hendelser, gjør det mulig å integrere i tidens vedvarenhet ”*det som synes å være motsatser under identitet-sammehetens orden; dvs diversitet, variabilitet, diskontinuitet, ustabilitet*”(s.169f).

Avgjørende for den narrative teoriens bidrag til selvforståelsen, er det samsvaret som i fortellingens løp etableres mellom utviklingen av handlingens struktur og personens/protagonistens (le personage) struktur. Identiteten til fortellingens protagonist bygges opp gjennom de fortalte handlingssekvensene, og den narrative iscenesettelse (mis-en-intrigue) ”iscenesetter” derfor også personen selv som en narrativ struktur (jfr.s.170). Samsvaret mellom iscenesettelsen av handling og av protagonist betyr at også internt i protagonisten utfoldes dialektikken mellom diskordans (brudd og uforutsigbare hendelser) og konkordans (et fortalt hendelsesforløps unike enhet i tid). Det er her samspillet mellom *idem*-identitet og *ipse*-identitet forbindes i en syntese hvor ”*hendelsenes kontingens bidrar til den på et vis retroaktive nødvendigheten i en livshistorie som tilsvarende protagonistens identitet*”(s.175).

Forutsetningen for denne analoge fortolkningen av handling og selv, hvor narrativ identitet muliggjør en formidling mellom *idem* og *ipse*, er at begrepet om *handling* utvides fra enkelthandlinger til mer komplekse kjeder av sammenlenkede handlinger, og i siste instans til den narrative konfigurasjonen utfoldet ”i omfanget av et liv”(s.181). Felles for disse, er for det første at de ikke avhenger av den enkelte aktør alene, og for det andre at de er tilgjengelig for vurderinger: ”Lange handlinger” som *praksiser* (f.eks. i yrker, spill, kunst) bestemmes av konstitutive regler som nettopp gjør hver av dem til en praksis. Disse reglene etableres i (praksis-)tradisjoner, dvs at de ”*kommer mye lenger borte fra enn den ensomme utøver*” (s.185). Hvordan vi velger å leve våre liv er også en form for handlingssekvenser (f.eks. yrkesliv, familieliv, etc.). Disse ”*livsplanene*” tar form i pendlingen mellom overordnede idealer og langsiktige valg, og står derfor i en mellom-posisjon mellom praksiser og ”*det globale prosjekt av en eksistens*” (s.186). Integreringen av de forskjellige praksis-nivåene skjer på et overordnet nivå ved ”*foregripelsen av et livs narrative enhet*”⁵⁵, i konfigureringens syntese av diskordans og konkordans. Som i narrativet handlinger billiges eller misbilliges, aktører prises eller klandres, vurderes også praksiser og livsplan som ”vellykkete”, ”kompetente”, ”gode” osv, og praktikerer analogt med disse. I narrativet har disse vurderingene også etiske implikasjoner: En fortelling er

⁵⁵ jfr. MacIntyre,1984, s.204f

aldri nøytral. Fiksjonen blir ”laboratorium for ... utforskning i det godes og det ondes rike” (s.194). Narrativ teori går i retning av etisk teori.

I sin tematisering av personlig identitet, understreker Ricoeur avslutningsvis nettopp den etiske dimensjonen i analysen av identitetens to betydninger: - analysen har til hensikt å innsirkle ”selvhetens egentlige etiske dimensjon, uten hensyn til karakterens vedvarenhet” (s.195). Det spesifikke etiske i begrepet om ”selvoppretholdelse” ligger i implikasjonen av *ansvarlighet*: I selvoppretholdelsen forholder jeg meg på en slik måte at den andre kan *regne med meg*. Og ”fordi noen regner med meg, står jeg til regnskap for mine handlinger overfor en annen. Termen ansvar forener de to betydningene” (s.195) Med referanse til sentrale metaforer fra Levinas, fremhever Ricoeur at ansvarets betydning ikke bare ligger i spørsmålet fra den andre som krever meg med et ”Hvor er du?”, men også i selvoppretholdelsens svar: ”Me voici – her er jeg!”⁵⁶.

5.3. DEN TRIADISKE ETHOS

På bakgrunn av det utvidede begrepet om handlinger som det narrative perspektivet ledet til, fremhever Ricoeur at til handling som praksis knytter det seg vurderinger som også kan ta form av *etiske* og *moralske* bestemmelser. Handlinger slik bestemt, reiser spørsmålet *Hvem kan lastes / kan stilles til regnskap?* (qui est le sujet moral d'imputation): Derved introduseres undersøkelsene av dimensjoner ved selvet som er ”på en og samme tid *etiske* og *moralske*”(s.199).

Skillet mellom ’etikk’ og ’moral’ knytter Ricoeur til henholdsvis det *teleologiske* perspektivet i ”arven fra Aristoteles”, og det *deontologiske* perspektivet i ”arven fra Kant”: ”Jeg forbeholder termen ’etikk’ for siktemålet om et fullendt liv, og termen ’moral’ for artikuleringen av dette siktemålet i normer karakterisert ved både pretensjonen om universalitet og en effekt av tvang/ plikt (*contrainte*)” (s.200). Både etiske og moralske dimensjoner er nødvendige for vurdering av handlinger og forståelsen av selvet, men de er imidlertid ikke sidestilt: ”Moralen utgjør bare en begrenset – men legitim og uomgjengelig – iverksetting av det etiske siktemål, og etikken i denne betydning omslutter moralen”(s.201). Forholdet mellom de to tradisjonene er ”et forhold av både underordning og komplementaritet”(ibid). Selv om Ricoeur hevder (teleologisk) etikk som

⁵⁶ jfr. Levinas 1974, s.180f

primær i forhold til (deontologisk) moral, avviser han at der skulle være en uoverstigelig kløft mellom de to filosofiske tradisjonene. Tvert imot er det "deontologiske moment" nødvendig for at det teleologiske siktemål skal kunne utprøves og konkretiseres i en situasjon hvor der ikke kan foreligge noen allmen enighet om "det gode liv". På sin side vil normen måtte gripe tilbake til det etiske siktemål når normen i konkrete praktiske situasjoner kommer til kort, og i siste instans for i det hele tatt å ha et meningsinnhold. Det "komplementære underordningsforholdet" tar altså form av en pendelbevegelse hvor etikken henviser til moralen som igjen viser tilbake til etikken. Gjennom de tre studiene som han kaller for sin "*lille etikk*" (studie VII til IX), analyserer Ricoeur hvert av trinnene i forholdet etikk–moral–etikk, og deres betydning for forståelsen av selvet. Vi skal imidlertid ikke her ta for oss "den lille etikk" i sin helhet: Vårt fokus er forholdet selv – annen, og dette forholdets *grunnfigur* finner vi fremstilt allerede på det første trinnet som utlegger innebyrden av "*det etiske siktemål*".

Ricoeur fremhever allerede i bokens forord, at den sentrale dialektikken mellom *samme* og *annen*, om enn tilstede i alle studiene av selvet – "*ikke på noe stadium var selvet skilt fra sin annen*" (s.30)- først og fremst "får sin fulle utfoldelse" i undersøkelsene på det etiske og moralske nivå: Utgangspunktet for undersøkelsene er selve definisjonen av "det etiske siktemål", formulert som "*siktemålet om det "gode liv" med og for den andre (autrui) i rettferdige institusjoner*" (s.202). Gjennom en analyse av hvert av de tre momentene i denne triadiske eller tre-leddete "ethos", vil Ricoeur vise at i utfoldelsen av dialektikken mellom *samme* og *annen*, fremtrer "(1) *selvets autonomi (...) intimt forbundet med* (2) *omsorgen for den nære og* (3) *rettferdigheten for hvert menneske*" (s.30).

5.3.1. "Sikte mot det gode liv. . .": Selvaktelsen

Det første momentet i den triadiske ethos er "det gode liv", som er selve *målet* i "det etiske siktemål": "*Uansett hvilket bilde man gjør seg av et fullendt liv, så er dette det ytterste målet for ens handling.*"(s.203). Fra Aristoteles, fremhever Ricoeur, kan vi ta med oss at han søker den grunnleggende forankringen for "det gode liv" nettopp i personens handlinger, i en *praxis*. Samtidig er det denne *praxis*' åpning mot "det gode livs *horizon*" som forankrer handlinger i *annet* enn jeg'et.

I utvidelsen av begrepet om handling til større hierarkisk organiserte handlingsenheter (jfr. pkt.2.3.), fikk "foregripelsen av et livs narrative enhet" en samlende funksjon. På det etiske plan får "idéen om det gode liv" en tilsvarende funksjon som

enhetsskapende prinsipp for et *praxis*-hierarki. Del-handlinger integreres i en mer omfattende livsplan i en bevegelse som tilsvarer den aristoteliske *phronesis*, en pendling mellom idealene for det gode liv og anvendelsen av praktisk skjønn i konkrete handlingsvalg: ”De handlings-konfigurasjonene som vi kaller livsplan springer ut av en bevegelse frem og tilbake mellom fjerne idealer (...) og vektingen av fordeler og ulemper ved å velge et bestemt livsplan i praksis” (s.208). Denne bevegelsen kan forstås i et hermeneutisk perspektiv som et tolkningsarbeide i pendlingen mellom helhet og del, hvori inkluderes også sammenhengen mellom handlingsvalg og seg-selv som handlende: Det ligger implisitt i forestillingen om ”det gode liv” en uløselig forbindelse mellom ”*phronesis* og *phronimos*” hvor ”søken etter et samsvar mellom det som synes oss å være det beste for helheten av våre liv og de foretrukne valg som styrer vår praksis, skjer i et uopphørlig fortolkningsarbeid av handlingen og av seg-selv” (s.210). Forbindelsen mellom fortolkning av handlingens ”tekst” og fortolkning av seg-selv, tilfører selv-begrepet en ny dimensjon på det etiske nivå, hvor ”*selyfortolkning blir til selvaktelse*”. Vissheten om å være ”*opphavsmann (auteur) til egen tale og egne handlinger*” blir en overbevisning om at en ”*bedømmer godt og handler godt i et øyeblikk av provisorisk tilnærming til å leve godt*” (s.211).

Ricoeur fremhever imidlertid at selvet fortolkes som ”akt-verdig”, ikke først og fremst i kraft av hva en har oppnådd, men i kraft av sine muligheter, hva en er i stand til (*capacités*). Selvets mulighet til ”å kunne/makte-å-gjøre (*pouvoir-faire*)” i handlingen, korresponderer på det etiske nivå med dømmekraftens mulighet; ”å kunne/makte-å-bedømme (*pouvoir-juger*)” (s.212). Mellom bedømmelsen av handlingen som mulighet og handlingsvalgets iverksetting, antydes en temporal dynamikk lik den mellom mulighet (løfte) og virkeliggjørelse (overholdelse) som vi så kjennetegnet selvoppretholdelsen på identitetens nivå (jfr. pkt. 2.2.). Ved denne dynamikken unngår Ricoeur å legge vekten på en stabil tilstand eller et ”produkt”, til fordel for å ivareta et fokus på selvets autonomi som prosess – vi er fortsatt innenfor område av ”hvem” og ikke et ”hva”. ’Selvaktelsen’ kan, gjennom sin tilknytning til *praxis* gjennom *phronesis*, videre forstås som en utvidelse av den etiske dimensjon som ble tillagt autonomi-begrepet allerede på identitetens nivå: Selvaktelsen blir knyttet til en oppfatning av seg selv som istand til, i lys av ”det gode”, å utøve praktisk skjønn i etiske vurderinger av sine handlinger og av seg selv.

Selvaktelsen er det etiske siktemålets *refleksive* aspekt, påpeker Ricoeur, og reiser samtidig spørsmålet om ikke refleksiviteten innebærer ”en trussel om å lukke seg om seg selv” (altså en tilbakevenden til det isolerte *jeg* som absolutt utgangspunkt), på bekostning

av ”åpningen mot (...)det gode livs horisont” (altså åpningen mot *annet*). Det er her det andre leddet i det etiske siktemål kommer inn som en mulig tilbakevisning av den solipsistiske trussel.

5.3.2. ”... med og for den andre”: Omsorgen for den nære

De tre komponentene i det etiske siktemål hevdes å være ”intimt forbundet” med hverandre, å utgjøre en enhet. Når fokus forflyttes fra ”det gode liv” til det neste leddet - ”*som vi betegner med det vakre navnet omsorg (sollicitude)*”(s.211) - blir spørsmålet derfor hvordan de to leddene griper inn i hverandre, hvordan sammenhengen mellom dem er å forstå. Ricoeurs tese er at ”*omsorgen tilføyes ikke selvaktelsen fra utsiden, men utfolder dennes dialogiske dimensjon (...) (...) slik at selvaktelse og omsorg ikke lar seg leve og tenke den ene uten den andre*” Med utgangspunkt i foregående analyse som knyttet selvaktelsen ikke til hva en har utført, men hva en er istand til, introduseres *den andres* posisjon: I spennet fra mulighet til virkeliggjørelse kommer den andre inn som et nødvendig formidlende ledd.

Den første støtten for å klargjøre hva som ligger i ”*den andres medierende rolle mellom kapasitet og effektivering*”, finner Ricoeur i en analyse av Aristoteles’ tanker om vennskapet (s.213ff): ”*Det lykkelige menneske trenger venner*”, konkluderer Aristoteles sin drøfting av dette som stilles som et spørsmål.⁵⁷ Derved innføres begrepet om et behov, en *mangel* som iboende i idéen om det gode liv, påpeker Ricoeur. Med behovet og mangelen er det ”*det andre selvet*” (*heteros autos*) som trer i forgrunnen – det andre selvets annethet som ”*gir det en ikke er istand til å gi seg selv*”.⁵⁸ Der hvor selvaktelsen tilsynelatende kunne opprettholdes som en ”ensom dygd”, definerer mangelen ”*den andres sted*” i refleksjonen av det gode liv. Og som refleksjonen av det gode liv, er vennskapet definert ved at en ”*ønsker det gode for hverandre*” - vennskapet blir den første utfoldelsen av ønske om å leve godt, og derved den første ”utfoldelse av selvaktelsens dialogiske dimensjon”. Begrepet om *heteros autos* – den andre som ”et annet selv” - definerer vennskapet som en *gjensidighetsrelasjon* forutsatt i idéen om det gode liv. Analysen av gjensidighet, forstått som å forutsette en form for likhet eller likeverd (égalité),utvides til omsorgen, som karakteriseres ved en alternerende utveksling mellom å *gi* og å *motta*. I et utvekslings-perspektiv blir vennskapet ”*bare et skjørt balansepunkt hvor å gi og å motta er likverdig som hypotese*”; vennskapet står i en mellomposisjon

⁵⁷ Aristoteles ”Nikomakiske etikk” 1169b20, overs. Irwin, 1985 s.258

⁵⁸ op.cit. 1169b6, s.257

mellom omsorgens ytterpunkter av *ulikhet* mellom å gi og motta ”*alt etter om utvekslingsinitiativet domineres av seg-polen eller andre-polen*” (s.221):

Ved det éne ytterpunktet er utvekslingen dominert av ”andre-polen”, den andres eksklusive initiativ. Selvet er i en posisjon av kun å motta et ansvar pålagt av den andre. Det er Emmanuel Levinas’ synspunkter Ricoeur her henviser til, og han påpeker at strengt tatt er der i Levinas’ teori ingen utveksling, ingen relasjon, men snarere en ”*irrelasjon*”: Den andre er ”absolutt eksterioritet” i forhold til et adskilt ”meg”, og adskiltheten, den absolutte forskjell overskrides aldri.⁵⁹ Dette *assymetriske* forholdet, hvor ”befalingen” fra den Andre pålegger meg et ansvar jeg mottar i ren passivitet, utelukker vennskapets gjensidighet. Sant nok er det den *andres* initiativ som kaller meg til ansvar – så langt kan Ricoeur følge Levinas – men må jeg ikke *selv* effektuere et svar? ”...*må ikke befalingen, for å bli hørt og mottatt, kalle på et svar som kompenserer assymetrien i møte ansikt-til-ansikt?*” Hos Levinas er den Andre ”min læremester” – men hvordan skulle denne lærdommen videre kunne ”*innskriveres i dialektikken av å gi og å motta hvis ikke en evne til å gi tilbake ble satt fri ved selve initiativet fra den andre? Hvilke ressurser kan det imidlertid dreie seg om her, om ikke godhetens ressurser som bare kan springe ut av et vesen som ikke avskyr (déteste) seg selv i en slik grad at han ikke lenger hører den andres befaling?*”(s.221f).⁶⁰ Det er som svar på disse retoriske spørsmålene at Ricoeur legger frem sin ”*pari*”: På et dypere nivå enn imperativet, fordringen eller ansvarets forpliktelse som pålegges meg, fremstår omsorgen som mer fundamental enn enhver form for ”lydighet”. Omsorgen er en ”*etisk sans*”, den godhetens ressurs som gjøre at vi handler ”*av hensyn til den andre*”. På dette grunnnivået formuleres omsorgen som en ”*velvillig spontanitet, nært knyttet til selvaktelsen i skjødet av siktemålet om det gode liv*”(s.222).

Det motsatte ytterpunktet i omsorgens ”gi-og-motta”, beskrives av Ricoeur utfra *lidelsens* situasjon: Konfrontert med den andres lidelse, definert som ”*en svekkelse eller destruksjon av evnen til å handle, av å ”kunne/makte-å-gjøre*”(s.223), synes selvet å være i giver-posisjon, den andre i mottagerposisjon. Initiativet synes å utgå fra selvet, hvis ”*velvillige spontanitet*” retter seg mot den andre i sympatiens med-lidelse. Men dette

⁵⁹ jfr. f.eks. Levinas 1961, s. 236ff.

⁶⁰ Den siste setningen inneholder et bemerkelsesverdig fortolkningsprang fra Ricoeurs side, idet han synes å tolke en subjekt-posisjon av passiv mottagelse som ekvivalent med ”*avsky for seg selv*”. La meg ta en liten avstikker til en (fritt gjengitt) anekdote som Asbjørn Aarnes refererer fra et intervju med Levinas: Konfrontert med en kritikk av at han i sin teori fremstiller et subjekt som ”*ligger nede*”, helt underlagt den Andre, og hvor kritikeren tilføyer at ”*jeg vil stå oppreist - jeg bærer da slips!*”, repliserer Levinas idet han retter seg opp og retter på slipsknuten: ”*Men jeg bærer også slips!*” I Ricoeurs noe emosjonelle ordbruk i overstående sitat, synes å ligge som en *indignasjon* ved det selvutsløttende i et subjekt totalt disponibel for den Andre. Hva det overordnet sett synes å dreie seg om her, er vidtrekkende posisjoner i et *grunnsyn på menneske*: – hvori består menneskets *verdighet*? - hva gjør det *akt-verdig* og ikke *for-aktelig*? Eller i sin mer typisk franske variant: - *hvordan bærer jeg mitt slips?*

selvets initiativ viser seg å heller ikke være uavhengig av den andre, ”for der utgår fra den lidende andre en given som nettopp ikke lenger øser av hans handlekraft og eksistenskraft, men av selve hans svakhet” (ibid). Det er fordi jeg berøres av den andres svakhet at jeg kan gi min sympati, min med-lidelse. Sånn sett kan vi si at medlidelsen - som springer ut av meg - samtidig gis meg, formidles meg ved den andre. Å berøres av den andre er en forutsetning – men da oppstår til gjengjeld omsorgen *spontant*; dvs ”av seg selv”, ”ved egen drift”, for nå å bruke ordbokens definisjoner. At jeg berøres av den andre ”gjeninnsetter en slags likestilling” – men en likestilling ”som den lidende andre er opphav til”(ibid). Den opprinnelige assymetrien i forholdet kompenseres her av den berørings-kraft som utgår fra den lidende andre og setter igang mitt initiativ.

I analysen av omsorgen er vi ved et kjernepunkt i Ricoeurs argumentasjon: Som nevnt innledningsvis, kan hans prosjekt leses som et ”forsvar for subjektet”, stillt overfor alternativene av subjektets ”makt” og ”av-makt”. Vi har allerede flere steder sett hvordan alteritet understrekes som konstitutiv for selvet. Også i analysen av omsorgen er det den andres initiativ som kaller frem et svar i meg (selv). Ved begge ytterpunktene i utvekslingen gi-motta, synes selvets fri og spontane initiativ å forbli ren mulighet uten den andres mediering. I fordringen til ansvar og gjennom lidelsens svakhet, kaller og berører den andre meg. Men samtidig synes Ricoeur her å ”berge” subjektet fra en rent passiv mottagerposisjon: Omsorgen som en selvets grunnleggende evne til ”villvillig spontanitet”, altså til en utvungen og fri bevegelse, er betingelsen for at fordringen fra den andre kan *involvere* meg, sette meg i bevegelse så og si, i en fri effektivering av et svar. Omsorgen – forstått som en ”etisk sans”, som ”godhetens ressurser” i dypet av selvet, satt fri ved møte med den andre - blir slik betingelsen for en gjensidighetsrelasjon av ”likhet i ulikhet”, som igjen synes å være *etikkens* forutsetning hos Ricoeur.

Igjen ser vi Ricoeur presisere sitt begrep om selvets autonomi i termer av *potens* og *akt*, slik vi så det i formuleringen av selvopprettholdelsens temporale dynamikk mellom mulighet og effektivering i løfte, og av selvaktelsens forankring i å ”kunne-gjøre, kunne-dømme”: Innen den etiske dimensjonen, hviler gjensidigheten på en dynamikk hvor omsorgen som grunnleggende evne (kapasitet, mulighet), kan kalles frem (virkeliggjøres) kun ved den andres formidling. I denne dynamikken blir det etiske sikte mot ”det gode liv” relasjonelt bestemt; - *med* den andre i vennskapet og *for* den andre i omsorgen. I alterneringen mellom de to ”polene” i omsorgens utveksling av å gi og å motta, kan rollene mellom selv og annen være skiftende, reverserbare. *Personene* i disse rollene er imidlertid ikke utbyttable med hverandre. Utover begrepet om gjensidighet, tilføyes ved omsorgen

begrepet om den andre som *uerstattelig* i seg selv: Omsorgen tilføyer ”*en verdidimensjon som gjør at hver person er uerstattelig i vår berørthet/hengivenhet (affection) og i vår aktelse*”(s.226). Begrepet om *mangel* så vi åpnet for ”det andre selvet” og for gjensidighetens dimensjon ved hjerte av vennskapet: Gjennom omsorgen blir mangelens motsvar *den uerstattelige andre*. Det er på dette nivået at selvforståelsen utvides i en dialektikk mellom omsorg og selvaktelse, hvor selvet oppfatter seg som en annen blant andre: Omsorgen ”slår tilbake” på selvaktelsen og viser at selv er jeg også, som den andre, uerstattelig; ”- *det er ved erfaringen av det uopprettelige i tapet av en elsket annen at vi lærer....den uerstattelige karakteren av vårt eget liv*”(ibid). Og du også, som meg selv, er i stand til ”*å begynne noe i verden (...), vurdere målene for din handling og når du gjør dette, å akte (verdsette) deg selv som jeg akter (verdsetter) meg selv*”(ibid). I utvekslingen mellom omsorg og selvaktelse insettes en ekvivalens mellom ”*deg også*” og ”*som meg selv*”, en grunnleggende likhet i forskjell, symmetri i assymetri; ”*utvekslingens paradoks på selve stedet for det uerstattelige*”(ibid). Aktelsen for ”*den annen som en seg-selv*” og aktelsen for ”*seg-selv som en annen*” blir uadskillelig vevd sammen i selvet.

5.3.3. ”... i rettferdige institusjoner”: Rettferdighet for enhver

Vi har sett at selvet som relasjonelt bestemt konstitueres, ikke bare som relasjon til seg selv i identitetens fordobling, men også som relasjon til den andre i omsorgens bevegelser av ”likhet i ulikhet”. Den andre i relasjonen ”ansikt-til-ansikt” uttømmer imidlertid ikke begrepet om ’den andre’: ”*Den andre, det er også den som er annen enn ”du”*”(s.227). I siktemålet om det gode liv, vil den streben etter likhet (égalité) som ligger i omsorgens utveksling mellom å gi og å motta, strekke seg utover den dyadiske relasjonen og til den *tredje*, dvs til *enhver (chacun)*. Det er slik siktemålet om ”å leve godt” strekker seg også til de menneskelige institusjoner, forstått som ”*sam-livets struktur i et historisk fellesskap*” (ibid).

Ved denne definisjonen av institusjoner, peker Ricoeur tilbake til vennskapets formidler-funksjon: Vennskapet, som springer ut av mangelen, peker mot gjensidighetens oppfyllelse i *suzen*, i et sam-liv⁶¹, og formidler derved mellom ”*den enkeltes ensomme sikte mot det gode liv reflektert i selvaktelsen*” og ”*rettferdigheten, hvor sam-livet mellom et lite antall personer viker til fordel for en fordeling i omfang av (...) samfunnets flerhet*”(s.220). Når ønsket om det gode for den andre strekker seg til flerheten og

⁶¹ Aristoteles op.cit. 1170b9-14, s.260f

”tredjeparter som aldri vil bli ansikter”(s.228f), er det nettopp de institusjonelle praksiser som gir det varighet over tid. I institusjonenes temporale dimensjon, blir omsorgens bevegelse mot likestilthet (*égalité*) i utvekslingens gi-og-motta mellom to, til et siktemål om rettferdighet for enhver. På det etiske nivå, påpeker Ricoeur, vil idéen om rettferdighet *”bedre kunne betegnes som en sans for rettferdighet”*; – en *berørthet* av den andres lidelse får her sin parallell i en *opprørthet* ved urettferdighet. Rettferdighet er en *etisk* sans før den utvikles som et *moralsk* prinsipp; – dens *”etiske kjerne”* er *likheten, égalité*, som definerer rettferdighetens spesielle gjensidighetsprinsipp, utover omsorgens *”likhet i ulikhet”*.

Det gode livs siktemål utvides fra de interpersonlige relasjonenes nære andre til de institusjonelle strukturenes anonyme tredje, først og fremst gjennom begrepet om *rettferdig fordeling*: Begrepet om fordeling gir en mer presis bestemmelse av hva ønske om *”å handle og leve sammen”* innebærer. Det betegner et grunnleggende trekk ved alle institusjoner, idet disse *”regulerer fordeling av roller, oppgaver, fordeler og ulemper mellom medlemmene av et samfunn”* (s.233). Begrepet om fordeling er *”den andre siden av tanken om å dele”*: Ved å fortolke institusjoner som fordelings-strukturer, hvor en *tar del og får del*, altså som strukturer som bare eksisterer i den grad individer deltar i et kollektiv, sikres *”sammenhengen mellom de tre komponentene i vårt begrep om det etiske siktemål; den individuelle, den interpersonlige, og den samfunnsmessige”* (s.234).

I det tredje leddet i det etiske siktemål, blir da selvets relasjonelle bestemmelse utvidet med relasjonen til den tredje, til *”enhver”*: *”Omsorgen gir selvet som vis-à-vis en annen som er ansikt(..) Egaliteten gir selvet som vis-à-vis en annen som er en enhver”*(s.236). Sansen for rettferdighet forutsetter omsorgen hvor personer holdes for uerstattelige, men tilføyer på sin side en dimensjon hvor *”likhetens anvendelsesområdet er menneskeheten som helhet”*(ibid). Institusjonene i vid forstand – fra språket som institusjon til politiske og sosiale praksiser – innsetter ved varigheten en distanse hvor selvet bestemmes ved etablerte strukturer og tradisjoner i historiske fellesskap som deler siktemålet om det gode liv.

I undersøkelsen av selvets etiske dimensjon, fremstår altså forståelsen av selvet gjennom den triadiske ethos som et forhold til første, annen og tredje person: – i selvaktelsen, et forhold til seg selv via *”å kunne/makte-å”* iverksette handlinger vurdert som gode i lys av idéen om *”det gode liv”*; – i omsorgen, et forhold til den andre som formidler selvaktelsens dialogiske dimensjon; – i rettferdigheten, et forhold til den tredje

via delaktigheten i fordelings-strukturer som over tid og rom sikter mot egalitet for enhver. Selv og annet-enn-selv presenteres som uløselig sammenvevd i den flerfoldige selvkonstitusjonen, og denne dialektikken vises ved tilbakeblikk å være gjennomgående på alle de undersøkte persondimensjonenes nivåer.

5.4. SEG SELV SOM EN ANNEN

Ved avslutningen av den ”lille etikk” i studie VII til IX, har Ricoeur fullført sin ”selvets hermeneutikk” på et fenomenologisk nivå. I hans *gjensidighetsdialektikk*, fremstår selvet konstituert i en bevegelse av utveksling mellom *selv* og *annen*, hvor de to termene ikke på hegeliensk vis oppheves i en tredje, men hvor motsetningene fastholdes. Derved åpnes for subjektet forstått i en dobbelt posisjon; en selvets autonomi som er utgangspunkt for fritt handlingsinitiativ, men som er andre-bestemt og indirekte formidlet, og som vi innledningsvis karakteriserte som et tilsynelatende paradoks av *heteronom autonomi*. Vi vil nå forsøksvis drøfte (1) hvordan dette forholdet mellom selv og annen kan forstås utfra hva vi hittil har lagt frem, med vekt på (2) en forståelse av selvets ”heteronome autonomi”, også belyst ved noen av de ”meta-refleksjonene” Ricoeur gjør i sin siste studie. Avslutningsvis vil (3) gjensidigheten vise seg både å *muliggjøre* og *muliggjøres av* subjektet som grunnleggende etisk konstituert.

5.4.1. Selv og annen

Gjennom tematiseringen av personlig identitet og i utforskingen av selvet i det etiske siktemål, har vi sett at Ricoeurs vei til en forståelse av selvet er *indirekte*: Selvet fokuseres ikke direkte som sådan, som et ”hva”, men *fortolkes* - derav en selvets *hermeneutikk*. Og hovedveien til fortolkningen av selvet går via handlinger i den utvidede betydningen av praksiser. Et fokus på ”hvem” impliserer i Ricoeurs utlegning at selvet forstås som en prosess innenfor en temporal dimensjon. Ved denne temporale dimensjonen kan selvets *autonomi* forstås i spennet mellom mulighet og virkeliggjøring: Ipse-identiteten, anskueliggjort ved selvoppretholdelsen, oppstår kun i dette spennet hvor jeg *holder*, opprettholder, ”i trofasthet mot et gitt ord”. Det er verdt å bemerke at dette begrepet om trofasthet allerede impliserer et forhold til første, andre og tredje person: - trofastheten mot meg selv i vedholdelsen, mot den andre i løfteinnsfrielsens handling og mot den tredje i språkets institusjon. Derved kan selvoppretholdelsen som en første

autonomi-figur oppsummeres som det å (*kunne*) ta på seg ansvar: - en handlemåte hvor jeg ”står til regnskap” for den andre som ”regner med” meg. Begrepet om selvoppretholdelse leder frem til begrepet om *selvaktelse* i undersøkelsen av selvets etiske dimensjoner, en aktelse for meg selv som en som har *kapasitet* til å opprettholde meg selv i handlinger ”vurdert som gode”. Også i analysen av selvaktelsens stadig utvidede dimensjoner ser vi en ”indirekte” formidlet autonomi, en autonomi som går omveien om fortolkningen av selvet gjennom dets handlinger i relasjon til andre. Og igjen er det i spennet mellom mulighet og virkeliggjørelse at selvaktelsen etableres: Selvaktelsen er primært knyttet til muligheten for å vurdere sine handlinger i bevegelsen mellom det gode livs idealer og praktisk skjønn i konkrete situasjoner (*phronesis*); til en etisk sans av vell villig spontanitet som omsorgens mulighet i møte med den andre; og til en rettferdighetssans i sikte mot det gode (sam-)liv for ”enhver”. Ved utvidelsen av selvaktelsen til å innlemme også omsorgen og rettferdigheten i refleksjonen av selvet, innsettes dialektikken mellom ”selv-samme” og ”annet” internt i selvet. Selvaktelsen uttrykkes av Ricoeur på dette stadium som en ”*anerkjennelsesfigur*” hvor anerkjennelsen av selv og av annen er uløselig forbundet; ”*anerkjennelsen introduserer dyaden og pluraliteten i selve selvets konstitusjon*” (s.344)

Stilt overfor denne indirekte formidlete autonomi, blir spørsmålet om annethetens posisjon påtrengende: Annetheten - det som ikke har sitt utgangspunkt i selvet, men blir gitt det som en bestemmelse utenifra, og som derved kan forstås som å innsette en selvets *heteronomi* - synes å fremstå som autonomiens betingelse: På identitetsdannelsens nivå, synes annetheten eller den andre å bli en nødvendig betingelse rett og slett for å bli *meg selv*, både i karakterdannelsens identifiseringer og i innfrielsen av løftets forpliktelse. Også i den narrative modell for selv-forståelsen, hvor selvet fortolkes analogt til handlinger, er disse som praksiser bestemt ved evalueringer som kommer ”langt borte fra”. På den triadiske ethos’ nivå blir annethetens posisjon enda mere fremtredende: I spennet mellom det gode livs idealer og *phronesis*, får ”det gode livs horisont” funksjon av det *annet* som først åpner selvaktelsens mulige lukkethet om seg selv. I erfaringen av mangelen, trer det andre selvet i forgrunnen og blir avgjørende for at selvets autonomi i omsorgen skal bli mer enn en hypotetisk kapasitet, mer enn *ren mulighet*. I evnen til å svare på den andres fordring ved godhetens ressurser og en vell villig spontanitet fra ”dypet av selvet”, og i sympatiens med-lidelse med den maktes-løse andre, synes mitt initiativ, min makten og kunnen, helt å hvile på den *andres* initiativ i fordringen og i berøringskraften som utgår fra den andres lidelse. I anerkjennelsen synes den andre derved å bli *uerstattelig* i dobbelt

forstand; - ikke bare ved sin uerstattelige verdi i seg selv, men også som den uomgjengelige betingelse for å virkeliggjøre muligheten av et *meg* selv.

5.4.2. Heteronom autonomi

Ved identitetens spaltning, dvs ved identitetens *tve-tydige* figur, videreført i det etiske siktemåls *triadiske* fortolkning av selvet, etableres et begrep om autonomi som ikke kan knyttes til noen substansiell ”kjerne”, ikke til noe enhetlig eller stabilt subjekt. Den gjennomgående utlegningen av annetheten som selvets nødvendige formidler, utelukker enhver forståelse av subjektet som selvkonstituerende utgangspunkt og ultimt fundament for erkjennelse og handling. Vi synes altså her så avgjort å stå overfor et *desentrert* subjekt, hvor annetheten, forskjellen som betingelse for subjektkonstitusjonen, snarere peker mot dets *heteronomi*. Det avgjørende spørsmålet synes altså nå å bli, ikke hvorvidt subjektet kan forstås som heteronomt bestemt, men snarere hvorvidt vi fortsatt kan fastholde en form for selvets autonomi – ender vi ikke likevel her med et helt og holdent andre-bestemt subjekt? Med andre ord; har Ricoeur lyktes i å vise at en *gjensidighets*-dialektikk mellom selv og annet-enn-selv er mulig? Den sentrale nøkkelen for å kunne fastholde en fortolkning av selvet som *både* heteronomt og autonomt, synes å være å fastholde *spennet* mellom mulighet og virkeliggjøring i den temporale dimensjonen av menneskelig handlen, hvor selvets autonomi opprettholdes som *aktivitet* og *bevegelse*: Autonomiens nye figur hos Ricoeur innsettes som en selvets aktivitet og selvstendige initiativ i nettopp *bevegelsen* mellom mulighet og effektuering; i trofasthetens selvopprettholdelse, i bevegelsen mot den andre i omsorgen og mot den tredje i rettferdigheten. Selvets autonomi utfolder seg derved som en prosess av flertydig bevegelse og forandring, heteronomt betinget, men likevel ikke redusert til rent passiv mottagelighet.

Når Ricoeur i sin avsluttende studie viderefører drøftingen av autonomi i en ”meta-refleksjon”, er det – ikke uventet - til Aristoteles han først vender seg: Ved en ”hermeneutisk reappropriering” av begrepene *potens* og *akt*, utforskes autonomiens mulige ontologisk forankring i en værensgrunn, ”*en grunn (un fond) som er på en og samme tid effektuerende (effectif) og potensiell (puissant) fra hvilken den menneskelige handlen utgår (se detache)*” (s.357). Det som her er avgjørende, er at *begge* karakteristikkene av denne værensgrunnen *sammen* er konstituerende for en ”selvets væren”, som igjen er mulig å tenke bare knyttet til ”*en grunn utfra hvilken selvet kan sies å være handlende*” (s.364).

Den menneskelige handlen er par excellence det stedet hvor værens *flertydighet* som akt og potens blir ”lesbar”(ibid).

Men selve *bevegelsen* i dette flertydig handlende selvet, i spennet mellom potensialitet og effektuering, synes fortsatt å være *igangsatt* av annet-enn-meg. Et hovedanliggender hos Ricoeur er, som påpekt, at annethetens inngripen i selvet alltid står i gjensidig utveksling med selvets aktive svar og handlen. Men hvordan forstå et selvets initiativ her, annet enn utfra et foreløpig u-tematisert grunnpostulat om en form for vilje som er subjektets egen? Så langt synes vi å sitte igjen med en slags ”rest-autonomi”, hvor selvets bidrag til initiativ og bevegelse ikke består i annet enn en evne til å *la seg* bevege, til å *la seg* berøre i en åpenhet og *mottagelighet* for *annet*. Nå er jo kapasiteten til å *la seg* bevege og berøre ikke så lite bare det – men det synes likevel fjernt fra hva vi vanligvis ville forstå ved et begrep om ’autonomi’, og viktigere; det synes fortsatt å betegne en passiv posisjon. Det reiser seg her først og fremst et spørsmål om hva *gjensidighet* da kan bety. Med en assosiasjon fra et litt annet uttrykksregister, synes gjensidigheten fra selvets side redusert til en slags ”*Jeg-venter-på-deg-til-du-kommer...*”, som kanskje kan sies å være populærmusikkens mest typiske *passivitetsfigur*. Når Ricoeur i sin siste studie videre fokuserer dialektikken ipse-alter som bestemmende for subjektdannelsen, belyses den nettopp ved ”*de forskjellige passivitets-erfaringer som på det fenomenologiske nivå tilsvarer alteritetens arbeid ved hjerte av ipseiteten*” (s.368):

Tilsvarende selvkonstitusjonen ved den triadiske ethos, knyttes de forskjellige passivitets-erfaringene - alteritetens modi - til første, andre og tredje person: Passivitets-erfaringen av *den egne kroppen*, analyseres utfra reversibiliteten i rollene av å handle og å undergå den andres handlen, en dialektikk mellom ”*praxis og pathos*”; - erfaringen av passivitet i *relasjonen til den andre personen*, analyseres utfra selvet som affisert av den andre, en dialektikk mellom ”*aksjon og affeksjon*” hvor igjen selv og annen innehar reversible roller som innvirkende og utholdende; - passiviteten i selvets relasjon til seg selv i *samvittigheten* løfter dialektikken ipse – alter utover dyaden, idet fordringen fra den andre gjennom generasjoners distanse, ikke kan tilbakeføres til noen bestemt annen, men til ”*enhver*”, avleiret som en struktur ved ipseiteten selv. Vi skal her trekke frem tre sentrale poenger fra denne utlegningen:

For det første, fremhever Ricoeur begrepet om en ”*kryset*”⁶² alteritet, en dialektikk som gir forrang vekselvis til ”*selvaktelsen og til den andres krav om rettferdighet*” (s.382).

⁶² Begrepene *dialectique croisée* og *alterité croisé* henspiller på uttrykket ”*rimes croisés*” som betyr *vekselrim*; - i selvet fortolket som tekst, er ”vekselrimene” nettopp konstituerende for tekstens helhet og særpreg.

Ved rollenes reverserbarhet i utvekslingen mellom selv og annen, gjenfinner vi den form for gjensidighet som vi allerede så skissert i omsorgen, og som ledet frem til begrepet om *uerstattelighet*. Reverserbarheten sikrer at ingen av termene i denne ”kryssede” dialektikken oppheves. Internt i selvet tilsvarende uerstatteligheten nettopp ”*som*”(en tant que) i selvkonstitusjonens ”seg-selv–*som-en-annen*”, hvor selv og annen blir uløselig sammenvevd.

For det andre, understrekes motageligheten som frukt av en *refleksiv struktur*: I diskusjon med Levinas’ synspunkter, påpekes at bevegelsen fra den Andre til meg bare vil kunne ”nå sitt mål”, dvs ”befalingen fra den Andre”, det etiske krav, vil kunne ha betydning bare hvis vi forutsetter ”*en evne til å motta som er resultat av en refleksiv struktur*”(s.391). Denne refleksive strukturen er selvaktelsen, hvor annetheten innlemmes i en indre dialektikk i selvet, og forholdet selv-annen blir en gjensidighetsstruktur innebygget i selvforståelsen. Ved selvaktelsens refleksive struktur blir motageligheten mer enn en rent passiv posisjon: Evnen til å motta , til å la seg berøre, blir ved den ”velvillige spontaniteten” rettet mot den andre i omsorgen til en selvets *aktivitet-i-passivitet* – en syntese av ”*praxis*” og ”*pathos*”. Vi etterlyste ovenfor en tematisering av en form for subjektets egen vilje som nødvendig for å forstå selvets initiativ – det nærmeste vi synes å komme, er denne omsorgens spontane *vel-vilje* satt fri ved den andre.

For det tredje, ser vi Ricoeur igjen løfte frem selvforståelsen som *språklig* betinget: Det er språkets ”*muligheter for kommunikasjon, dvs for gjensidighet*” som formidler både ”*den Sammes åpenhet mot den Andre*” og ”*inderliggjøringen av den Annens røst*”(ibid). Dialektikken selv–annen er mulig bare innenfor et *kommunikasjonsfellesskap*, hvor gjensidigheten *både* krever min egen delaktighet / mitt initiativ og ligger innebygget i språket selv.⁶³ Den ontologiske forusetningen for dette fellesskapet, er at selv og annen deler en *felles-væren*: Igjen er det i en replikk til Levinas at Ricoeur avviser at Samme og Annen skulle være radikalt adskilt, at den Andre som absolutt eksterioritet ikke kan forstås innenfor en ontologisk horisont. Utfra fortolkningen av en værens *polysemi*, væren som *flertydig* i et mangfold av uttrykk - altså utfra en *ikke-totaliserende* ontologi - er det mulig å forstå ”den Samme” og ”den Andre” i gjensidig utveksling utfra en grunn av felles ontologisk forankring. Ikke bare er det mulig - for Ricoeur er det også *nødvendig* for å opprettholde den gjensidighets-dialektikk som synes å være *etikkens* mulighetsbetingelse.

⁶³ Dette poenget understøtter det som er Uglas sentrale tese i hans store Ricoeur-studie, og som vi i liten grad har vektlagt i vårt essay, nemlig at ’kommunikasjon’ kan sees som det overordnede og sammenbindende tema for hele Ricoeurs forfatterskap (jfr. Uglå 1994). *Soi-même comme un autre* kan da også sies å videreutvikle, sammenstille og samle tråder fra dette forfatterskapet i sin helhet.

5.4.3. Det etiske subjekt

Stilt overfor en subjektstenkning som hevder de motsatte alternativene av enten subjektets "makt" eller dets "av-makt", fremsetter Ricoeur nødvendigheten av å formulere gjensidighetens betingelser, hvor hverken 'annen' eller 'selv' får siste ordet. "Selvets hermeneutikk" fremstår som et prosjekt som vil *ivareta spenningsforholdet* i flerhet, mangfold og forskjell. Vi har sett avtegne seg en "gjensidighetens etikk", hvor selv og annen uløselig forbindes i uerstatteligheten i reversible roller, internt i selvkaktelsen som en refleksiv struktur, utfra en værensforankring som fastholder spennet i værens flertydighet. Det etiske subjekt er et subjekt-i-relasjon.

Det er også mangfoldet og ulikheten som søkes ivaretatt i subjektets konstitusjon ved den tre-leddete ethos som utarbeider selv-begrepet i gjennomgående relasjonelle og etiske termer: Allerede den indirekte fortolkning av selvet analogt med handling som praksis, innsetter forståelsen av selvet i utgangspunktet i et relasjonelt perspektiv - praksis utøves alltid i relasjon til annen og innenfor et fellesskap. Selvhetens identitet anskueliggjøres ved "løfte" og "trofasthet", dvs i termer av handling som er etisk og relasjonelt bestemt. Ved den tre-leddete ethos innlemmes relasjonen til annen og tredje person som en etisk struktur konstitutiv for subjektets relasjon til seg selv, derved innsettes gjensidigheten som del av selve subjektskonstitusjonen. Subjektet er alltid allerede i relasjon, og derved alltid allerede innsatt i en etisk sammenheng. Ricoeur synes her å kunne istemme med Baumann: "*there is no self before the moral self [...], morality being [...] an act of creation ex nihilo, if there ever was one*".⁶⁴ Imidlertid er det nettopp i fortolkningen av hva dette betyr, at Ricoeur skiller seg fra f.eks. Baumans videre synspunkter: "*being for the Other before one can be with the Other is the first reality of the self*". Hos Ricoeur betyr gjensidigheten som etikkens mulighetsbetingelse *samtidigheten* av å være *for* og *med* den andre. I den triadiske ethos er de tre relasjonelle ledd likeverdige dimensjoner ved subjektkonstitusjonen. Nettopp ved dette blir det mulig å forstå subjektet som primært *etisk* konstituert: Subjektet er *etisk*, fordi relasjonelt konstituert. På den annen side er gjensidigheten slik den utlegges gjennom hvert av de tre leddene, allerede etisk definert, altså: Subjektet er *relasjonelt*, fordi etisk konstituert. Ricoeur kan synes å bevege seg i sirkel, eller snarere, i en hermeneutisk spiral: - *gjensidighet* muliggjør etikken, subjektet innsatt i en *etisk* dimensjon muliggjør gjensidighet. Og det er nettopp dette dialektikken

⁶⁴ Bauman, Z., 1993, s.13

selv-annen innebærer; der er *ingen første term*. Type-eksempelet på den ”*kryssede dialektikk*” er analysen av *løfte*, hvor ”jeg står til regnskap for en annen som regner med meg”, hvor altså ansvaret introduseres: ”*ville jeg ha kapasitet til å innfri mitt løfte hvis den andre ikke regnet med meg?*” (s.393). Jeg er avhengig av den annen som den annen er avhengig av meg – det er hva heteronom autonomi betyr. Den alltid dobbelte bevegelsen i anerkjennelsen av uerstatteligheten i seg-selv-som-en-annen, blir det etiske subjektets grunnleggende figur.

5.5. AVSLUTTENDE ÅPNING

En undersøkelse av ipseitetens flertydighet, i dialektikk med alteritetens flertydighet, forankret i værens flertydighet . . . det ligger kanskje i selve Ricoeurs prosjekt at vi ikke kan forvente *entydige* svar. Etter å ha søkt å forfølge en linje gjennom dette imponerende byggverk av en bok, er det iallefall med en viss ydmykhet en reiser spørsmålene. Tross de nå gjennomførte forsøkene på *velvillig* fortolkning av Ricoeurs gjensidighetsdialektikk, synes det fortsatt vanskelig å fastholde *gjensidigheten* i denne bevegelsen av to-i-en og en-i-to ; - det er og blir bare på den *andres* spørsmål - ”*hvor er du?*” - at jeg *selv* kan svare: ”*her er jeg!*”. Om subjektet fortsatt har en autonomi, så er det en skjør og vingestekket sådan, forsåvidt i flukt med Ricoeurs eget begrep om ”*det sårede cogito*” (le cogito brisé) fra tidligere verk. Å *la seg* bevege er ikke å *selv* bevege – nettopp i denne etikens grunnbetingelse, må ikke Ricoeur i siste instans likevel sette alteritetens primat?

Når noe er vanskelig å begripe, kan det selvfølgelig bunne i at kompleksiteten overstiger ens egen ringe fatteevne. Det *kan* imidlertid også bunne i f.eks. at fenomenet selv rett og slett undrar seg utlegningens systematisk analyserende grep, ikke lar seg ”gripe” så og si, og derved blir, ja, nettopp u-begripelig . . . I motsetning til et slikt mer levinasiansk perspektiv, vil jeg hevde at *Ricoeurs* grunnleggende perspektiv og et av hans hovedanliggender, er å gjeninnskrive dialektikken ipse – alter i en værenshorisont som alene gjør den gripbar, i en felles værenstilhørighet som er den gjensidige utvekslingens grunnlag. I stedet for en konklusjon, vil jeg derfor avslutningsvis åpne for å gå videre til en grundigere fordypning i Ricoeurs tiende ontologiske studie enn det dette essayet har gitt rom for. Og for et ønske om at Ricoeur selv gikk videre med en refleksjon over den flertydige værensgrunn som er de ontologiske betingelsene for såvel selvets som alteritetens flertydige former.

ANVENDT LITTERATUR:

Aristoteles: *Den Nikomakiske Etikk*, overs. v. Terence Irwin, Hackett, Indiana 1985

Bauman, Zygmunt 1993: *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell

Kemp, Peter 1996: "Etik og narrativitet" i *Tid og Fortælling*, Aarhus Universitetsforlag

Levinas, Emmanuel 1961: *Totalité et infinie*, Paris: Kluwer

- 1974: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Kluwer

MacIntyre, Alasdair 1984: *After Virtue*, 2.ed., University of Notre Dame Press, Indiana

Ricoeur, Paul 1969: *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil

- 1981: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press

- 1985: *Temps et récit*. Tome III, Paris: Seuil

- 1986: *Du texte à l'action*, Paris: Seuil

- 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil

- 1992: "Approches de la personne" i *Lectures 2*, Paris: Seuil,

- 1997: *Autrement*, Paris: PUF

Ugglå, B. Kristensson 1994: *Kommunikasjon på bristningsgränsen*, Stockholm: Symposion

LITTERATUR

- Aristoteles: *Den Nikomakiske Etikk*, overs. v. Terence Irwin, Hackett, Indiana 1985
- Badiou, Alain (1993) 1996: *Etikken*, til norsk v. R. Braastad, Oslo: Aschehoug
- Bailhache, Gerard 1994: *Le sujet chez Emmanuel Levinas – fragilité et subjectivité*, Paris: PUF
- Bauman, Zygmunt 1993: *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell
- Bernasconi, R. & Wood, D. 1988: *The Provocation of Levinas*, London: Routledge
- Bernet, Rudolf 1996: "The Other in Myself" i Critchley & Dews 1996; s.169 – 184
- Bloechl, J. (ed.) 2000: *The Face of the Other and the Trace of God*, New York: Fordham Univ. Press
- Bloechl, Jeffrey 2000: "Ethics as First Philosophy and Religion" i Bloechl, J. (ed.) 2000; s. 130-152
- Boothroyd, David, 1988: "Responding to Levinas" i Bernasconi & Wood 1988
- Bourdieu, Pierre (1972) 1977: *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: University Press
- (1980) 1990: *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press
- Chalier, Catherine 1989: "L'utopie messianique" i Ricoeur et. al. 1989; s.53-69
- Chalier C. et Abensour, M. (ed.) 1991: *Emmanuel Levinas*, Paris: Cahier de l'Herne
- Critchley, S. og Dews, P. 1996: *Deconstructive Subjectivities*, New York: State University Press
- Critchley, Simon 1996: "Prolegomena to Any Post-Deconstructive Subjectivity"
- i Critchley, S. og Dews, P. 1996; s. 13-45
- Davis, Colin 1996: *Levinas. An Introduction*, Cambridge / Oxford: Polity Press
- Derrida, Jaques 1964: "Violence et Métaphysique" i Derrida, J. 1978; s.79-153
- (1967) 1978: *Writing and Difference*, til engelsk v. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press
- 1980: "En ce moment même, dans cet ouvrage me voici", i Laruelle, F. (ed) 1980; s.21-60
- (1987) 1998: *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris: Galilée, 2de utvidet utg.
- 1996: "Foi et savoir" i Derrida, J. og Vattimo, G.(red.) 1996; s.9-86
- Derrida, J. og Vattimo, G.(red.) 1996: *La religion*, Paris: Seuil
- Descartes, R. (1641) 1980: *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*, til norsk v. A. Aarnes, Oslo: Ascheh.
- Dreyfus, Hubert & Dreyfus, Stuart 1986: *Mind over Machine*, N.Y.: The Free Press
- Dupuis, Michel (ed.) 1994: *Levinas en contrastes*, Bruxelles: DeBoeck
- Faessler, Marc 1984: "L'intrigue du Tout-Autre" i *Les Cahiers de la nuit surveillée*, nr.3/84,
- Lagrasse, Verdier, 1984, pp. 119-145
- 1989: "Dieu envisagé" i Ricoeur et. al. 1989; s.95-113
- 1991: "Dieu, autrement" i Chalier C. et Abensour, M. (ed.) 1991; pp 477 - 491
- Frandsen, Henrik Vase, 2001: *Emmanuel Levinas og kjærlighetens visdom*, Odense universitetsforlag
- Gargani, Aldo 1996: "L'expérience religieuse comme événement et interprétation"
- i Derrida, J. og Vattimo, G.(red.) 1996; s.123-150
- Hand, Sean (ed.), 1989: *The Levinas Reader*, Oxford: Basil Blackwell
- Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1979
- 1957: *Identität und Differenz*, Tübingen: Neske, 9ende opplag 1990
- Humanistisk Collegium 3. årgang, 2000: *Den etiske vending*, Oslo: Aschehoug
- Janicaud, Dominique, 1990: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: l'Éclat

- Kemp, Peter 1996: "Etik og narrativitet" i *Tid og Fortælling*, Aarhus Universitetsforlag
- Kim, W.C. og Raffnsøe-Møller, M.1991: "Metafysik og praksis" i *Philosophia – tidsskrift for filosofi*, årg. 20, nr.1-2 1991, Århus:Filosofisk Forening
- Kolstad / Bjørnstad / Aarnes (red.), 1995: *I sporet av det uendelige*, Oslo: Aschehoug
- Kolstad, Hans (red.) 2000: *Har fjellet ansikt? Naturfilosofiske essays* Oslo: Naturfilosofisk Seminar
- Laruelle, François (ed) 1980: *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: Surfaces / Jean-Michel Place
- Levinas, E. 1947: *De l'Existence à l'Existant*, Paris; Vrin, 2.utg.1978
- 1948: *Le temps et l'Autre*, Paris: Arthaud, 2.utg.Fata Morgana 1979
 - 1957: "La Philosophie et l'idé de l'Infini" i Levinas 1988a; s.165-178
 - 1961: *Totalité et Infini*, Paris: Kluwer Livre de Poche 1990
 - 1963: "La Trace de l'Autre" i Levinas 1988a; s.187-202
 - 1965: "Enigme et phénomène" i Levinas 1988a; s.203-216
 - 1968: "Un Dieu Homme?" i Levinas 1991; s.69-76
 - 1972: *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Fata Morgana, Livre de Poche
 - 1974: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris; Kluwer Livre de Poche 1990
 - 1975: "Dieu et la Philosophie" i *Le Nouveau Commerce* no. 30-31, s. 97-128, Paris
 - 1982a: *De Dieu qui vient à l'Idé*, Paris: Vrin, 2dre utvidet utg. i édition de poche 1992
 - 1982b: *Ethique et Infini*, Dialogues avec Philippe Nemo, Paris; Fayard Livre de Poche 1990
 - 1984: *Trancendance et intelligibilité*, Geneve: Labor et Fides 1996
 - 1988a: *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 4de utg.
 - 1988b: "Langage et proximité" i Levinas 1988a; s.217-236
 - 1988c: *À l'Heure des Nations*, Paris: Minuit
 - 1991: *Entre nous . Essais sur le pensée-à-l'autre*, Paris: Grasset
 - 1993: *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris: Grasset
 - 1998: *Underveis mot den Annen*, Essays av og om Levinas, Oslo: Erasmus / Vidarforlaget
- Lingis, Alphonso 1981: Translator's introduction i Levinas, Emmanuel:
Otherwise than Being or beyond Essence, Pittsburg: Kluwer Academic, paperback vers.1998
- Lingis, Alphonso (ed), 1987: *E.Levinas. Collected Philosophical Papers*, Haag; Martinus Nijhof
- MacIntyre, Alasdair 1984: *After Virtue*, 2.ed., University of Notre Dame Press, Indiana
- Marion, Jean-Luc 1996: "The Final Appeal of the Subject" i Critchley & Dews 1996; s.85 – 104
- Møller, T.M. og Nygård, M. (red.) 2000: *Edith Stein – filosof og mystiker*, Oslo: Emilia
- Newman, Michael: "Sensibility, Trauma and the Trace:
 Levinas from phenomenology to the Immemorial" i Bloechl, J. (ed.) 2000; s. 90-129
- Peperzak, Adriaan 1993: *To the Other*, Indiana: Purdue University Press
- 1991: "Passages" i Chalier C. et Abensour, M. (ed.) 1991; pp 492 -501
- Ricoeur, Mosès, Chalier, Petidemange, Faessler 1989: *Repondre d'Autrui*. Neuchâtel: la Baconnière
- Ricoeur, Paul 1969: *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil
- 1981: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press
 - 1985: *Temps et récit*. Tome III, Paris: Seuil
 - 1986: *Du texte à l'action*, Paris. Seuil

- 1989: "Emmanuel Levinas, penseur du témoignage" i Ricoeur et. al. 1989; s. 17-40
 - 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil
 - 1992: "Approches de la personne" i *Lectures 2*, Paris: Seuil,
 - 1997: *Autrement*, Paris: PUF
- Rolland, Jaques 2000: *Parcours de l'autrement*, Paris: PUF
- Schön, Donald A. 1983: *The Reflective Practitioner*, New York: Basic Books
- Thomassen, Magdalene 1995: "Den Andre - Uendelighetens Ansikt"
i Kolstad, Bjørnstad, Aarnes (red.) 1995; s.47-76
- Thomassen, Magdalene 2000: "Erkjennelse og gudserfaring i Edith Steins religiøse forfatterskap"
i Møller og Nygård (red.) 2000; s.223-254
- Uggla, B. Kristensson 1994: *Kommunikasjon på bristningsgränsen*, Stockholm: Symposion
- Vattimo, G. 1996: "La trace de la trace" i Derrida, J. og Vattimo, G.(red.) 1996; s. 87-104