

Ansiktet og ansvaret, i Emmanuel Levinas' etikk.

**En undersøkelse med fokus på forholdet mellom "autoritet" og "kraft", og det
transcendentale og empiriske**

Av Halvor Kvandal

Masteroppgave i filosofi
Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk, Det humanistiske fakultet,
Universitetet i Oslo,
Høsten 2010

Veileder: Arne Johan Vetlesen

Denne oppgaven handler om Emmanuel Levinas' etikk. Jeg tar utgangspunkt i verkene *Totalitet og Uendelighet* og *Otherwise than Being or beyond Essence*, og redegjør for sentrale begreper som 'ansikt' og 'appell', og tesen om subjektiviteten som ansvar. Spørsmålet er hvordan vi skal forstå de sentrale begrepene og tesene i Levinas' filosofi. Til tross for en tilsynelatende stor grad av erfaringsnærhet i hans analyser, bør vi etter min mening ikke først og fremst forstå ansikt, appell eller sårbarhet, som beskrivelser av *erfaringer*. Jeg støtter en tolkning vi finner hos Michael L. Morgan som går ut på at de viser til en delvis skjult og helt grunnleggende dimensjon ved det mellom-menneskelige, og har et transcendentalt aspekt. Etikken (ansiktet, ansvaret) forstås hos Levinas som noe som *skjer*. Det viser til noe som åpenbares eller pålegges ubedt i møtet, men ikke som erfares direkte. Dermed er ikke den etiske dimensjon ved vår eksistens normativ i den forstand at den viser til krefter eller fenomener som virker inn på oss, for eksempel på en måte som kan gis en psykologisk analyse. For Levinas er ansiktet en etisk grense, som samtidig er maktesløs overfor ondskapen. Mordet er etisk umulig, men samtidig et banalt faktum. Hos den Levinas-inspirerte sosiologen Zygmunt Bauman åpnes det derimot for å tenke moralen mer som en kraft, og det fokuseres på betydningen av den fysiske nærhetsrammen. Ondskap er her en følge av distanse. Jeg vil argumentere for at en slik tolkning av Levinas er problematisk, fordi den negligerer det transcendentale. Men mitt syn er også at Baumans empiriske perspektiv får fram betydningen av den fysiske nærhet, noe som kan synes manglende hos Levinas. Jeg situerer også Levinas i forhold til Judith Butler og Arne Johan Vetlesen, når det gjelder deres syn på den menneskelige sårbarhet.

En takk rettes til min veileder Arne Johan Vetlesen, for god støtte og hjelp.
Jeg retter også en stor takk til Åsulv Wergeland Eikaas.

Innholdsfortegnelse

1. Introduksjon

1.1. Noen grunnleggende spørsmål til Levinas' teori om møtet med den andre og subjektiviteten som ansvar	6
1.2. Oppgavens struktur	11

2. Edmund Husserl og Emmanuel Levinas

2.1. Husserls fenomenologi	13
2.2. Husserl om fremmed-erfaring. Betydningen av empati	17
2.3. Levinas om fremmed-erfaring. "Lidelse over den andres lidelse" og etisk nærhet	18

3. Møtet med den andre som 'ansikt'. *Totalitet og Uendelighet*

3.1. Det Samme og det Annet	23
3.2. Uendelighet og metafysikk	24
3.3. Totalitet og ontologi	26
3.4. Adskillelsens indre liv: Jeg'ets nytelse	30
3.5. Ansiktet som etisk grense	32

4. Det transcendentale aspekt ved Levinas' etikk

4.1. I hvilken forstand er Levinas transcendent?	40
4.2. Et eksempel på det transcendentale i <i>Otherwise than Being or Beyond Essence</i>	43

5. Subjektivitet som ansvar

5.1. Sensibilitet og proximitet	49
5.2. Radikal passivitet	52
5.3. Begrepet 'sårbarhet' hos Judith Butler og Arne Johan Vetlesen	55

6. Den Annen og den Tredje. Spørsmålet om rettferdighet

6.1. Den Tredjes inntreden og bruddet på dyaden	59
6.2. Møtet 'ansikt til ansikt' som etikkens åpning	60
7. Fra det transcendentale til det empiriske	
7.1. Fra Levinas til Zygmunt Bauman	63
7.2. Bauman om moralens sjanser i den moderne og postmoderne verden.....	65
7.3. Moderniteten og Holocaust	66
7.4. Nærhetens spatiale betydning: Bauman og Stanley Milgram	69
7.5. Bauman i <i>Postmodern Ethics</i>	74
8. Avslutning	
8.1. Avsluttende kommentarer om Levinas' transcendentale perspektiv.....	79
8.2. Om å ta stilling til Levinas	81
9. Litteraturliste	84

1. Introduksjon

1.1. Noen grunnleggende spørsmål til Levinas' teori om møtet med den andre og subjektiviteten som ansvar.

Levinas har på en særpreget og interessant måte beskrevet etikken som "mitt" (jeg'ets) møte med den andre. I dette møtet er den andre "ansikt", og med det menes at ansiktet er et uttrykk eller en første tale, hvis ord er en taus appell om ikke-vold. Ansiktets mening er altså en bønn om ikke-vold. Levinas sier også at etikken begynner i et begjær etter det absolutte, det som er "radikalt annet", noe man møter i den andre. Det er altså ikke i meditative eller introspektive tilstander at man møter det radikalt andre, men i møtet med det andre mennesket. Møtet er ifølge Levinas åstedet for en åpenbaring, hvor ansiktet uttrykker seg, henvender seg til meg direkte på en måte som bryter gjennom jeg'ets kognitive forsvarsverk og fortolkningsskjemaer. Ansiktet er ikke noe man oppfatter, slik et subjekt oppfatter et objekt, men et krav, en bønn om ivaretagelse.

En slik form for etikk knytter nært an til den menneskelige erfaring, særlig fremmed-erfaringen. Det utvikles ikke en etisk teori eller posisjon i tradisjonell forstand, slik som ulike varianter av konsekvensialisme, deontologi eller dydsetikk. 'Etikk' er for Levinas ikke et system av prinsipper, doktriner, plikter, rettigheter, og så videre, men møtet med den andre som ansikt. Også når det gjelder et begrep om et ansvar man har for den andre, beskrives dette på en erfaringsnær måte. Levinas kan si slikt som at den andre er den jeg er ansvarlig for, på en måte som innebærer ofringen av munfullen med brød fra munnen som nyter det, eller at jeg er "for den andre" før jeg er "for meg selv". Ansvaret beskrives som en berøring av den andre, og en særegen form for nærhet, en "etisk nærhet".

Her har vi eksempler på beskrivelser av tilsynelatende *erfaringer*. Jeg skal undersøke hva Levinas legger i begrepet om erfaringen av den andre, men ikke bare det. Mitt anliggende er også å stille et mer grunnleggende spørsmål, nemlig om ansiktet og ansvaret er noe Levinas mener at vi faktisk erfarer. Gjelder det isåfall for alle møter mellom mennesker? Eller kanskje det bare erfares i noen utvalgte øyeblikk, eller for spesielt moralsk sensitive mennesker? Jeg tror de to siste mulighetene må avvises. Levinas forsøker ikke å beskrive hva det vil si å være en ekstraordinær person, en slags Messias-figur, eller en "mystiker"

med nådegaver som har åpnet døren til det transcendent. Da etterlates vi med den første muligheten, nemlig at han forsøker å beskrive noe universelt, noe ved hva det vil si å være menneske, i møte med den andre. Som Michael L. Morgan sier om Levinas, gir han oss en filosofi om det mellom-menneskelige, ordinære og dagligdagse, ikke om ekstraordinære tilstander.¹ Dette perspektivet har vært med på å gjøre Levinas mer forståelig for meg, siden man ved første lesning lett kan etterlates med et inntrykk av at han ikke beskriver det menneskelige liv slik det er, men et idealisert moralsk liv vi ikke egentlig lever. Samtidig har dette perspektivet gjort at jeg må reise spørsmålet om hvordan vi skal situere etikken (ansiktet, ansvaret) i forhold til det dagligdagse, opplevde liv. I løpet av oppgaven skal jeg forsøke å klargjøre denne tolkningen av Levinas, og se på hva slags følger den har for han som moralfilosof.

Den første delen av oppgavens undertittel spiller på en forskjell mellom at ansiktet er *autoritet* eller *kraft*. Dette skillet har en referanse til noen uttalelser Levinas gir i et intervju hvor han avviser at ansiktet er en kraft, for eksempel til å stanse mordet. Det betyr at ansiktets uttrykk, som er en bønn om ikke-vold, ikke er en del av spillet til de krefter og fenomener som opererer i verden (og som kan gis en ontologisk status). Ansiktet er ikke en makt-instans, men har likevel en absolutt autoritet. Det er et krav, men ikke et som fremtvinger et moralsk svar, sier Levinas.² Når det gjelder en vurdering av hvorvidt Levinas beskriver erfaringer eller ikke, kan vi knytte an til dette skillet. For en appell som erfares direkte ser ut til å ha noe normativt ved seg, noe som utgjør en viss motstand eller forhindring mot volden. Det samme kan ikke sies om en appell som ikke direkte erfares, men utgjør en dimensjon ved møtet.

Jeg tror en erfaringsnær lesning av Levinas, hvor man opererer med en streng forstand av erfaringsbegrepet, er problematisk. Som jeg skal vise er det trekk ved hans tenkning som heller i retning av det mer transcendentale. Men et problem med en erfaringsnær lesning

¹ Michael L. Morgan *Discovering Levinas* (Cambridge University Press, 2009), 232.

² Emmanuel Levinas, "The Paradox of morality – an Interview with Emmanuel Levinas" i *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Robert Bernasconi & David Wood (ed) (Routledge, 1988), 169

er også at hans etikk da synes åpen for å utsettes for et fenomenologisk motargument, et som beskriver møtet med den andre på en annen måte enn det Levinas gjør. Det er nemlig nærliggende og forståelig at man ikke kjenner seg helt igjen i beskrivelsene av ansiktets appell og ansvarets ubetingethet. Treffer beskrivelsene vår virkelighet? Er det virkelig slik at når jeg møter et annet menneske, så erfarer jeg en appell om ikke-vold? Vårt daglige samkvem med hverandre, hjemme, på jobben eller ute på gaten, er som regel ikke preget av en grad av moralsk intensitet som slike betegnelser skulle tyde på. Og kan ikke like gjerne den andres nærvær egge opp til kamp, eller møtes med likegyldighet? Det er nærliggende spørsmål å stille Levinas, når en slik lesning legges til grunn, og ikke minst blir jeg som Levinas-leser ofte bedt om å gi et svar på det. I lys av det forrige århundrets mørke kapitler, kan en slik filosofi synes naiv og kunstig. Levinas kalles til å svare på spørsmålet, ”hvorfør skjer ondskap, hvis ansiktet og appellen er så autoritative?” Som vi skal se er dette et problem som oppstår hvis vi ser på ansiktet som en direkte erfaring, men det oppstår ikke hvis vi ser ansiktet som et delvis skjult aspekt ved møtet.

Allerede nå vil jeg også poengtere at Levinas aldri har sagt at vi er moralske i den forstand at vi nødvendigvis er moralsk gode. Han hevder ikke (selv i en erfaringsnær lesning) at ansiktets motstand mot oss, dets appell om ikke-vold, er absolutt i den forstand at den tvinger oss til å svare moralsk. Men jeg synes fortsatt ikke at problemet er løst, ved å vise til Levinas’ påstand at vi er *ansvarlige*, men ikke nødvendigvis *gode*. For det er fortsatt noe paradoksalt ved å beskrive disse erfaringene som såpass betydningsfulle og klart normative (bønn, anmodning, appell), men samtidig ikke tilskrive dem noen kraft til å fremme moralen.

En måte Levinas takler et slikt problem på, er at han skiller mellom et *intensjonalt* og et *før-intensjonalt* nivå, når det gjelder subjektets forhold til den andre. Grunnen til at vi ikke kan kalle ansiktet og appellen noe man erfarer i vanlig forstand, er at de situeres på det før-intensjonale nivå, altså et nivå forut for den måte å forholde seg til virkeligheten på hvor erfaringen av det annet medieres av ens erfaring av seg selv. Dette sistnevnte er aspekter ved Edmund Husserl’s intensjonalitets-analyse, som jeg skal se nærmere på

nedenfor. Kanskje problemet med hvorvidt det Levinas beskriver er erfaring kan løses ved å skille mellom disse to nivåene? Jeg tror i en viss grad det.

Men det ligger også et mer grunnleggende spørsmål her, som vi ser konturene av i den andre halvdelen av oppgavens undertittel, nemlig at det er et skille mellom et *transcendentalt* og et *empirisk* aspekt ved Levinas' tenkning, og mellom tolkninger som vektlegger enten det ene eller det andre. Michael Morgan har tatt opp dette temaet, og etter min mening har det en styrke når det gjelder spørsmålet om å fortolke Levinas. Diskusjonen av det transcendentale og empiriske ved Levinas gir teoretiske verktøy til å undersøke mer enn hvorvidt Levinas beskriver erfaringer i en intensjonal eller før-intensjonal forstand. Det gjør oss istand til å stille spørsmålet om Levinas beskriver erfaring, eller *mulighetsbetingelser* for erfaring. Hvis han gjør det siste, er han altså opptatt av betingelser som må ligge til grunn for at vi kan gjøre erfaringer (for eksempel moralske), og det er nærliggende å situere disse betingelsene på et transcendentalt plan. Dette er et plan for visse ikke-empiriske og ikke-psykologiske betingelser som muliggjør forekomsten av visse empiriske saksforhold.

Men som vi skal se er ikke Levinas transcendentale i tradisjonell forstand, slik som hos for eksempel Immanuel Kant. Morgan fokuserer på hvordan Levinas bruker et transcendentalt perspektiv for å gi uttrykk for, eller beskrive, et meningsnivå eller glemt perspektiv ved våre liv, som er etisk. Det etiske kan kalles en mulighetsbetingelse, fordi det er grunnleggende i forhold til alt annet, slik som språk, sosialitet og samfunn, og er det som gjør disse mulig. Det transcendentale er i denne sammenheng altså en dimensjon ved våre liv, og ikke et abstrakt konsept. Samtidig er det ifølge Morgan ikke noe vi erfarer direkte, men noe som er "delvis skjult". Ifølge Morgan er det det konkrete møtet med den andre som Levinas forsøker å gi mening til, ved å minne oss om etikken som det som har gjort det mellom-menneskelige mulig.³ Isåfall må det være noe ved det mellom-menneskelige på et empirisk eller erfaringsmessig nivå som disse betingelsene peker mot.

³ Morgan, *Discovering Levinas*, 232-233

Men det er også et empirisk aspekt ved Levinas' tenkning. For han forsøker å si noe om det menneskelige liv slik det arter seg, og tar i bruk mange erfaringsnære begreper. Dette aspektet er imidlertid ikke det mest fremtredende i hans filosofi. Etter en klargjøring av hva jeg mener med at Levinas er "transcendental" vil jeg også gi et utførlig eksempel på hvordan Levinas kan tolkes i et empirisk perspektiv. Dette eksempelet er sosiologen Zygmunt Baumans moralteori. Hans tese om den fysiske nærhetens betydning for moralen er sentral. For Bauman er den moralske erfaring situert innenfor den fysiske nærhets-ramme, og Levinas er den som har beskrevet opphavet eller meningen til det moralske, som har med muligheten for en før-rasjonell og spontan ansvarstagen for vår neste å gjøre. Selv om dette fører til en empirisk sårbar posisjon, og den type kritikk jeg nevnte ovenfor med moteksempler som viser til ondskapens eksistens, synes den å ta på alvor at det er noe ved nærhets-rammen som virkelig gjør umoral vanskeligere. Jeg er dog kritisk til den tolkningen av Levinas som Bauman gjør, og trekker han først og fremst fram for å gi et eksempel på et alternativ eller et korrektiv til det transcendentale ved Levinas.

Slik jeg ser det kan det Levinas kaller 'ansikt' og 'ansvar' best forstås som en delvis skjult og grunnleggende dimensjon ved det mellom-menneskelige liv, som vi ikke direkte erfarer. Det kan ifølge Morgan anses som noe som *skjer*, som har virkelighet, samtidig som vi ikke nødvendigvis er klar over det.⁴

Jeg skal i denne oppgaven forsøke å gi et rom for hvert av disse to aspektene ved Levinas, og forsøke å vise at en vektlegging av det transcendentale er mest korrekt.

Det er to hovedområder i Levinas' tenkning som jeg skal fokusere på:

1. Møtet med den andre som ansikt. Ansikt er kanskje det mest kjente begrepet til Levinas, og det utvikles særlig i verket *Totalitet og Uendelighet* (1961/1996).
2. Synet på subjektiviteten som ansvar. Levinas' ansvarsbegrep utvikles særlig i *Otherwise than Being or beyond Essence* (1974/2009).

⁴ Morgan, *Discovering Levinas*, 61

1.2. Oppgavens struktur

Jeg begynner med å gi en kort innføring i filosofien til Edmund Husserl, som er et viktig bakteppe for Levinas' filosofi, og hvor en del sentrale begreper i fenomenologien innføres. Jeg setter disse to opp mot hverandre på noen sentrale punkter. På denne måten ønsker jeg å plassere Levinas i kontekst av den fenomenologiske tradisjonen.

Den neste delen er en gjennomgåelse av sentrale deler av Levinas' to hovedverk, *Totalitet og Uendelighet* og *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Utvalgte deler av disse vil bli gitt en utførlig redegjørelse og analyse, hvor fokuset er på spenningen mellom det transcendentale og empiriske, samt begreper som "ansikt", "appell", "totalitet", "uendelighet", "passivitet" og "ansvar". Jeg kommer også til å fokusere på hvordan Levinas knytter begreper sammen som vanligvis sees som motstridende, slik som nærhet og avstand, og ansvar og passivitet. Levinas' begrep om ansvar er dessuten knyttet til et begrep om sårbarhet, som jeg skal si litt om. Her er etter min mening Levinas' analyse transcendentale. Den betydningen Levinas gir til sårbarhet som et grunnlag for ansvar er viktig. Samtidig fremstår hans analyse som ganske frakoblet fra sårbarhet som en direkte erfaring. Derfor ønsker jeg å gi et eksempel på et beslektet sårbarhets-syn, som er mer på høyde med det erfaringsmessige. Dette finner jeg hos Judith Butler og Arne Johan Vetlesen, som jeg redegjør for i et eget avsnitt. Etter dette følger et avsnitt om problemet med den tilsynelatende eksklusiviteten i møtet med den andre, i forholdet til ens ansvar for alle andre. Dette kalles gjerne problemet med den "tredjes" inntreden. Her avsluttes den delen av oppgaven hvor jeg først og fremst redegjør for og analyserer Levinas.

Jeg vender deretter fokus til sentrale deler av Zygmunt Baumans bøker *Moderniteten og Holocaust* og *Postmodern Ethics*. Nå vil perspektivet være mer empirisk enn transcendentalt. Slik jeg ser det gir Bauman oss et eksempel på hvordan Levinas kan bringes i en "sosiologiserende" retning, hvor hans innsikter utgjør et normativt startpunkt for samfunnskritikk. Bauman har gitt et viktig bidrag til dagens moral-filosofi og sosiologi, hvor selve startpunktet er ansikt til ansikt-møtet, og rammene for den fysiske nærhet. I begge disse bøkene er han opptatt av hvordan det går med det mellom-menneskelige, det følelsesmessige og spontane ved vår eksistens, under ulike

samfunnsmessige betingelser. Særlig farefull er samfunns- eller sosiale strukturer som medfører økt grad av distanse mellom mennesker, mener Bauman.

Selv om jeg er kritisk til om dette er en korrekt tolkning av Levinas, gir det et alternativ eller et korrektiv til det mer transcendentale ved han, slik Butler og Vetlesen gjør det når det gjelder sårbarhet. Der Levinas insisterer på at etikken er ”bortenfor væren” og at ansiktet er ”autoritet” men ikke ”kraft”, mener jeg Baumans syn på nærhetens betydning for grusomhetsberedskapen gjør det mulig å spørre om vi ikke også kan se på moralen som en kraft. Og der Levinas kan synes vanskelig og abstrakt, er Bauman ofte meget konkret i sine påstander om moralens opphav. Som jeg skal vise gjør dette hans tese mer empirisk sårbar, og det har visse svakheter i forhold til Levinas’ transcendentale perspektiv.

I avslutningen tar jeg kort opp noen spørsmål knyttet til det å ta stilling til Levinas, og oppsummerer noen hovedtrekk ved den tolkningen av Levinas som jeg har gjort.

2. Edmund Husserl og Emmanuel Levinas

2.1. Husserls fenomenologi

Den fenomenologiske tradisjon, da særlig slik den kommer til uttrykk hos Edmund Husserl (1859-1938), er et viktig utgangspunkt for Levinas' filosofi. Jeg skal i dette første avsnittet derfor legge fram noen sentrale punkter ved Husserl's fenomenologi og situere Levinas i forhold til dem. På denne måten setter jeg Levinas i kontekst, bringer inn begreper som vil bli viktige i oppgaven, og forsøker å peke framover mot Levinas' særpregede perspektiv.

Levinas var en av de første til å gjøre Husserls tenkning kjent i Frankrike, ved å oversette skriftene hans, og utgi en rekke artikler. I utgangspunktet var det mye ved Husserl han fant verdifullt. Ifølge Levinas var han enestående i å bringe filosofiens fokus til det distinkt menneskelige, et perspektiv på menneskelig erfaring slik den er fra den erfarendes perspektiv, altså det såkalte "førstepersonsperspektivet". Et annet trekk Levinas fremhever som verdifullt er at Husserl opererer med tanken om en overgang eller reduksjon, fra det gitte og erfarte, til et meningsnivå "bakenfor", et nivå hvor man kan avdekke transcendentale betingelser for erfaring og erkjennelse. Selv om det filosofiske fokus er på ulike erfarings- erkjennelses-, og intuisjons-prosesser fra et førstepersonsperspektiv, er metoden å ta et steg tilbake fra det direkte erfarte, for å avdekke visse abstrakte betingelser for erfaring.⁵ Husserl innledet en metode hvor man fokuserer på subjektivitetens natur og bevissthetens evne til å forholde seg til virkeligheten. Metoden går ut på at man retter oppmerksomheten mot, og forsøker å beskrive "fenomenene" (inntrykkene, tingene slik de fremtrer, persepsjonene, tankeinnholdet og så videre), bare med henblikk på hvordan de fremtrer, uten å anta noe om deres metafysiske natur. Denne fremgangsmåten har Husserl vært avgjørende i å utvikle.

Et sentralt tema i Husserl's filosofi er subjektivitet og intersubjektivitet. Han er både opptatt av mulighetsbetingelsene for erfaring og fremmederfaring, såvel som å analysere

⁵ Dermot Moran *Introduction to Phenomenology* (Routledge, 2003), 327-328

disse fra førstepersonsperspektivet. Han spør hva et subjekt må være, slik at det kan ha erfaringer og intensjonale tilstander. Da må man si noe både om hvordan slike tilstander er, og hva som må ligge til grunn for dem. En slik måte å filosofere på har Husserl til felles med Immanuel Kant. En viktig del av Kants filosofiske prosjekt var nemlig å avdekke visse grunnleggende betingelser som gjør erfaring av verden mulig. Han tok utgangspunkt i menneskelig erfaring og tenkning, og ga et transcendentalt argument for hva slags mulighetsbetingelser som er nødvendige for deres forekomst. Det han kom fram til var som kjent de såkalte anskuelsesformene, tid og rom, og et sett forstandskategorier, slik som kausalitet og substans. Husserls transcendentale tenkning har også dette preget, siden han søker noe ”skjult”, bakenfor det vi empirisk erfarer, som er nødvendige betingelser for erfaring. Også Levinas kan delvis sees på som en transcendental tenker, hvis det stemmer at han også er ute etter betingelser som ligger til grunn for erfaring, men ikke nødvendigvis å beskrive hva det vil si å være menneske fra førstepersonsperspektivet. Men hans posisjon utgjør også et skarpt brudd med det perspektiv både Kant og Husserl anlegger, som han mener gjør ontologi og epistemologi primært, på bekostning av etikken. Som kjent er Levinas’ posisjon at etikk er ”første-filosofi”.

Det er et viktig trekk ved subjektiviteten og selvet som her må nevnes, nemlig den såkalte intensjonaliteten. Her var Husserl blant de første til å gjøre systematiske analyser. Med intensjonalitet menes bevissthetens egenskap av å være rettet mot et innhold. Bevisste tilstander er rettet mot noe, som de kan sies å ”være om.” For eksempel har en persepsjon, et minne, en tvil eller en vurdering alle det til felles at de har et objekt som de er om. Man persiperer et hus, minnes noe som hendte igår, betviler at en påstand er sann, vurderer et saksforhold og så videre. Dette er eksempler på intensjonale tilstander. De er alltid rettet mot et objekt, og dette kan kalles deres intensjonale objekt.⁶ Å være ”objekt” innebærer i første omgang kun å være intendert av et subjekt. En slik påstand er forut for påstander om hva objektet ”egentlig er”. Fokuset er hvordan objektet erfares, konstitueres og representeres. Husserl bruker begreps-paret ”noesis” og ”noema” på skillet mellom

⁶ Zahavi *Husserl's Phenomenology* (Stanford University Press, 2003), 13-14

subjekt og intensjonalt objekt. Noema kan tolkes som det intensjonale objektet⁷, mens noesis er bevissthets-akten av å være oppmerksom på objektet. Noesis' funksjon er å gi mening til objektet, å konstituere det "som noe", og det er en form for handling.⁸ En slik analyse bærer bud om et subjekt som på det konstitutive nivå er aktivt, og hvis forhold til verden innebærer en aktivitet preget av menings-givelse (ofte kalt "Sinngebung"). Levinas' filosofi er en reversjon av dette. For eksempel sier han om ansiktet, at der finnes et meningsopphav som er før min Sinngebung, altså min aktivitet og intensjonalitet.⁹

Et annet spørsmål Levinas reiser til Husserl er hva det vil si at bevisstheten *er om* noe. Har det intensjonale objekt en uavhengig eksistens, eller er det en del av hva som foregår innenfor egoets verden? Han etterlyser altså en bevegelse ut av det rent fenomenologiske, det som analyserer hvordan noe fremtrer, uavhengig av hva det egentlig er. Men han mener også å påvise en vakling hos Husserl mellom to måter å tenke transcendens på. På den ene siden mener Levinas å finne (hos Husserl) synet at det bevisstheten *er om* er transcendent (eksternt) i forhold til subjektet, og at han har dette synet også innenfor begrensningene som den fenomenologiske analysen innebærer. Isåfall er meningsgivelsen (Sinngebung) ikke kun et moment i subjektets egologiske aktivitet, men en måte å forholde seg til "tingen selv". Det betyr at noema er tingen selv, slik den intenderes. På den andre siden kan det ifølge Levinas se ut som om Husserl fremmer tesen at bevisstheten konstituerer mening, slik at meningen er uavhengig av verden, og utgjør et slags formidlende mellomledd. Isåfall er subjektets forhold til sitt intenderte objekt noe immanent, noe som skjer innad til egoets verden.¹⁰ Og da er noema også immanent, og transcendens må tenkes som redusert til immanens, siden det er mer som en mening som tilskrives, og at det er meningen man forholder seg til, ikke tingen selv. Dette er Levinas kritisk til. Han hevder at en slik posisjon ikke fører til et adekvat transcends-begrep, og at det gir subjektet og bevisstheten en for stor rolle.

⁷ Dette kan problematiseres. Se Zahavi, 2003, side 59.

⁸ Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 57-59

⁹ Emmanuel Levinas *Totalitet og Uendelighet* (Hans Reitzels Forlag, 1996), 43

¹⁰ Richard A. Cohen *Ethics, Exegesis and Philosophy. Interpretation after Levinas* (Cambridge University Press, 2001), 77

Husserl skiller i sin metodologi mellom en såkalt ”naturlig innstilling” og en ”fenomenologisk innstilling”. Som nevnt ovenfor går den sistnevnte ut på å bare være oppmerksom på det som fremtrer som noe som fremtrer, uten å analysere hva det er. Her har man altså beveget seg bort fra en naturlig innstilling som er preget av at man forholder seg til det som fremtrer som virkelig, som identisk med ”tingene selv”, uten å problematisere subjektets konstitutive rolle i disse erfaringene. Suspensjonen av den naturlige innstilling kaller Husserl en ”reduksjon” eller ”epoche”. Når man gjør den kan analysen av det som fremtrer få fram hva subjektet er, som gjør disse erfaringene.¹¹ En slik analyse er ikke avhengig av hypoteser om den metafysiske statusen til det som fremtrer, enten det gjelder imaginære enhjørninger eller bordet foran meg. Denne analysen av innholdet i førstepersonsperspektivet, leder fram til et begrep om subjektiviteten som betingelse for erfaring, noe som gjerne kalles det ”transcendentale subjekt”. Ifølge Dan Zahavi kan vi forstå det som subjektivitet qua betingelse for intensjonalitet, altså betingelse for at objekter kan fremtre og konstitueres som noe. Det transcendentale subjekt er altså for Husserl en abstraksjon, en måte å anskue subjektiviteten i sin mest primære og konstitutive funksjon.¹²

Som vi skal se utvikler også Levinas et subjektivitetsbegrep. Også han kan sies å gjøre en ”epoche” av det som normalt sett viser seg i vår erfaring, ved å forsøke å avdekke et meningsnivå ”forut” for det vi kan situere innad til førstepersonsperspektivet. Som nevnt ovenfor er det den andre som ansikt, som utgjør et slikt opprinnelig og før-intensjonalt meningsopphav. Et møte med den andre innebærer en påleggelse av ansvar, forut for min aktivitet. Det er også i berøring med visse trekk ved subjektiviteten som Levinas kaller sårbarhet og sensibilitet. Dermed har vi en subjektforståelse hvor ansvaret er før bevisstheten og det intensjonale. Jeg tror at siden det ’ansvars-pålagte subjekt’ er et begrep om subjektet i dets mest grunnleggende form, kan vi se det som Levinas’ alternativ til Husserl transcendentale subjekt. Ansvaret for den andre er hos Levinas nemlig ikke en kontingent egenskap ved et bestemt subjekt, men heller et vilkår ved å

¹¹ Moran, *Introduction to Phenomenology*, 60-62

¹² Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 48-49

være subjekt. Kunnskap og erkjennelse derimot, er noe som gjelder selvet og bevisstheten, og dette er sekundært og kontingent i forhold til ansvaret.

2.2. Husserl om fremmed-erfaring. Betydningen av empati

Et sentralt begrep i Husserl's forståelse av fremmed-erfaring er empati, og med empati kan vi helt grunnleggende forstå en erfaring av den andre som et levende subjekt. Husserl har gitt en teori om hvordan denne erfaringen eller prosessen foregår. Et viktig trekk ved denne er at empati forstås som en fremmed-erfaring som er mediert av ens selv-erfaring. Det betyr at den intensjonaliteten som ligger til grunn for erfaringen er medierende (formidlende) mellom det som er direkte gitt og nærværende for meg (mine egne tilstander), og det som er annet (den andres tilstander), og derfor må gjøres nærværende og samtidig. Det begrep Husserl bruker for denne prosessen er "appresentasjon".¹³ Appresentasjonen av den andre gjøres mulig av en likhet mellom meg og ham, da først og fremst på nivået for det legemlige og sanselige.

Legemlighet har ifølge Husserl en konstitutiv funksjon når det gjelder all persepsjon. Han mener at spatio-temporale objekter bare kan være gitt for et subjekt som selv er spatio-temporalt legemliggjort.¹⁴ Det har både å gjøre med at en persepsjon forutsetter en spatio-temporal posisjon i forhold til det perseptuelle objekt og derfor må utgjøre ett bestemt perspektiv. Men det har også å gjøre med at det er en tosidighet i måten man som kropp er gitt for seg selv. På den ene siden har vi en kroppserfaring som kan kalles en "pre-refleksiv kropps-bevissthet". Dette kan ifølge Zahavi kalles et felt av "aktivitet" og "affektivitet", og en "volisjonell struktur", et "jeg kan".¹⁵ Med dette menes en utematisert erfaring av den fungerende kroppen i omgang med den fysiske omverden. Husserl bruker termen "interioritet" for det. På den andre siden av vår kroppserfaring har vi en erfaring av kroppen som spatio-temporalt utstrakt legeme. En slik konstitusjon av kroppen som

¹³ Edmund Husserl *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology* (Kluwer Academic Publishers, 1999), 109

¹⁴ Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 98-99

¹⁵ Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 101

”objektivert”, henger sammen med subjektets konstitusjon av et intersubjektivt rom som det fremtrer i, og hvor det kan fremtre for andre som legeme, offentlig tilgjengelig for andre å erfare. Dette kaller Husserl ”eksterioritet”.¹⁶ Ifølge Zahavi er denne tosidige kropps-erfaringen viktig for Husserls empati-begrep.¹⁷ Empatien er en erfaring av den andre som legemlig og subjekt, altså både fysisk utstrakt legeme og opplevende subjekt. Denne tosidigheten i fremmed-erfaringen henger sammen med tosidigheten i ens selverfaring. Det er likheten mellom meg og den andre som gjør det mulig å erfare den andre også som opplevende subjekt. Man konstitueres som et par i erfaringen, som ”ego” og ”alter”, og overføringen av mening muliggjøres av likheten. En slik overføring må ikke forstås slik at man bevisst slutter fra den andres kroppslige tilstedeværelse til mentale tilstander. Husserl forsøker å beskrive prosesser som foregår på et nivå vi ikke normalt sett er oppmerksomme på.¹⁸

2.3. Levinas om fremmed-erfaring. ”Lidelse over den andres lidelse” og etisk nærhet

Nå har vi sett noen trekk ved Husserls syn på intensjonalitet og fremmed-erfaring. Dette gir et bakteppe for å se nærmere på Levinas’ bidrag til denne diskusjonen. Hva Levinas legger i begrepet om fremmed-erfaring (møtet med den andre) er noe hele denne oppgaven dreier seg om. Det kan altså ikke fullt ut besvares nå. Men det er et trekk ved fremmed-erfaringen som jeg nå vil nevne. Levinas’ begrep om møtet med den andre har nemlig det paradoksale trekk at den både impliserer mer nærhet og mer avstand, enn det som er tilfelle hos Husserl. La meg forsøke å forklare. Et eksempel på at forbindelsen er mer direkte og nær enn hos Husserl er Levinas’ beskrivelse av møtet med den andre som preget av ansvar på det konstitutive nivå, hvor nærheten forstås som etisk, som ansvar. Det ligger noe direkte og nært i dette ved at ansvaret pålegges eller pådras ubedt, forut for min bevissthet eller kunnskap om den andre. Det er også viktig at denne nærheten kan forstås som berørthet eller ”rammethet”. Som han sier er nærheten en ”konstant uro”, den

¹⁶ Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, 101-103

¹⁷ Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, 104

¹⁸ Husserl, *Cartesian Meditations*, 110-113

er ”utenfor hvilens sted.”¹⁹ Denne forbindelsen er uavhengig av den kognitive relasjon (oppfatningen, persepsjonen, representasjonen).²⁰ Den må altså ikke forstås som den type nærhet subjektet har til det annet som forekommer i et intensjonalitets-mediert forhold.

Et eksempel på at avstanden øker er Levinas’ beskrivelser av møtet som et møte med transcendens og ”uendelighet”. At den andre er radikalt annet, betyr at intensjonaliteten ikke kan gripe det ved å bringe det annet inn under egoets konstituerende kontroll. Om ”det uendelige” sier Levinas at det alltid er mer enn hva jeg’et kan intendere og gripe, at det flommer over alle forsøk på å være på høyde med det. Møtet beskrives som et møte med noe ”absolutt utvendig”, også kalt ”eksterioritet”, som vi her ser får et annet innhold enn hos Husserl. Videre sies det at det annets eksterioritet i forhold til meg er manifestert i dets absolutte motstand, ved hvilket det motstår min makt.²¹ Magdalene Thomassen sier at møtet med den andre hos Levinas, er et møte med en ikke-reduserbar alteritet (annethet). Møtet med den andre er en måte å tenke en alteritet som forblir utvendig og ytre i forhold til meg, også i erfaringen av det. Dermed har man et begrep om transcendens hvor man forsøker å forhindre en reduksjon eller tilbakeføring til subjektet og det immanente.²²

En viktig forskjell fra Husserl er også at fremmederfaringen i sin mest rene form kanskje ikke engang kan kalles en erfaring. For eksempel sier Levinas at forbindelsen til det uendelige ikke kan uttrykkes som en erfaring, fordi det uendelige overskrider ”tanken som tenker det” (intensjonaliteten). Men han sier også på samme sted at den er erfaringen ”par excellence”, fordi her rammes man direkte, uavhengig av bevissthetens formidling.²³ Det er altså først og fremst vårt *vanlige* erfaringsbegrep han avviser som uegnet til å beskrive møtet med den andre. Møtet med den andre må ikke forstås som en episode selv et går gjennom. For eksempel sier Levinas om begrepet ’moralsk erfaring’ at det

¹⁹ Emmanuel Levinas *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Duchesne University Press, 2009), 81-82

²⁰ Emmanuel Levinas “Philosophy and the Idea of Infinity” i Levinas *Collected Philosophical Papers* (Duchesne University Press, 1998), 56

²¹ Levinas, “Philosophy and the Idea of Infinity”, 54-55

²² Magdalene Thomassen, “Den Andre – uendelighetens ansikt. Emmanuel Levinas’ transcendens-filosofi.” i *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas* redigert av Hans Kolstad, Hall Bjørnstad og Asbjørn Aarnes. (Aschehoug, 1995), 54-56

²³ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 15

forutsetter et subjekt som først *er*, og så *har* en erfaring. Men, sier Levinas, det er noe etisk allerede bare i og med at han *er* der.²⁴ Det viktige med denne påstanden er at vi ser et forsøk på å beskrive det etiske på en slik måte at det er *før* det ontologiske. Det er noe etisk han forsøker å peke på, som er gjeldende uavhengig av hva som får et tilsvarende svar i selvet og bevisstheten.

Begrepet om nærheten som ansvar og berørthet kan hos Levinas også beskrives som en "lidelse over den andres lidelse". La meg forklare. Om lidelsen sier Levinas at det er et fenomen som i seg selv motsier seg forståelse, enten det gjelder min egen eller andres. Lidelsen er noe som i sin natur alltid er "for mye", og dette "for mye" er innskrevet i det sensoriske på en måte som rammer lidelsens meningsdimensjon. Lidelsen er en "bakvendt" bevissthet, som opererer mer som avsky enn den form for grep som preger den utovervendte, intensjonale bevissthet.²⁵ Det er også viktig for Levinas at det er en asymmetri mellom min og den andres lidelse. Ifølge Levinas er den andres lidelse alltid meningsløs og overflødig. Alle forsøk på å forstå eller gripe den ved å plassere den inn i et større intellektuelt system av verdier og begrunnelser, er illegitime fristelser. Denne lidelsen er utilgivelig for meg, og kan ikke forklares eller rettfærdiggjøres. Men slik er det ikke nødvendigvis med min egen lidelse. Dette til tross for at lidelsen i dets egen fenomenalitet, som "ren lidelse", er ubrukelig og meningsløs. Det viktige er at min egen lidelse potensielt kan få en mening, ved at den gir (mulighet for) en åpning til det mellom-menneskelige. I min lidelse kan nemlig ifølge Levinas et "bortenfor" vise seg.²⁶ Muligheten viser seg da for en lidelse som er "lidelse over en annens lidelse". Han sier:

«In this perspective a radical difference develops between *suffering in the Other*, which for *me* is unpardonable and solicits me and calls me, and *suffering in me*, my own adventure of suffering, whose constitutional or congenital uselessness can take on a meaning, the only meaning to which suffering is susceptible, in becoming a suffering for the suffering (.) – of someone else.»²⁷

²⁴ Emmanuel Levinas *Of God Who Comes to Mind* (Stanford University Press, 1998), 90

²⁵ Emmanuel Levinas "Useless Suffering" i *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other* Robert Bernasconi & David Wood (ed) (Routledge, 1988), 156-157

²⁶ Levinas, "Useless Suffering", 157-158

²⁷ Levinas, "Useless Suffering", 159

En slik lidelse kan forstås som et eksempel på det Levinas kaller nærhet (eller ”proximitet”). Det kan også kalles ”etisk nærhet”. Dette begrepet reiser spørsmålet om han her (og ovenfor) forsøker å beskrive *erfaringer* eller *mulighetsbetingelser for erfaringer*. På den ene siden kan det se ut som om han her beskriver muligheten for en erfaring av et medfølende nærvær, en omsorgsfull, men smertefull tilstedeværelse for den andre som er i nød. Kanskje det kunne sammenlignes med kristendommens barmhjertighetsbegrep, eller andre idealer om nestekjærlig handling. Men det er også mulig at den relasjon han beskriver må forstås som forut for en bestemt utøvelse av ansvar eller omsorg for den andre. Han sier jo for eksempel at det allerede er noe etisk, når man *er*. Etikk i denne forstand kan vanskelig forstås som en erfaring. Jeg tror han med denne måten å tenke etikk på, forsøker å beskrive noe universelt, noe ved *hvordan vi egentlig er*, som ikke nødvendigvis erfares, eller er noe man påtar seg. Hvis dette er en mulighetsbetingelse, må det bety at uten at etikken var gjeldende på denne måten, så ville heller ikke erfaring (eller språk og samfunn) være mulig. I et eget avsnitt om det transcendentale skal jeg ta opp det spørsmålet i detalj. Det viktige nå er bare å få fram at Levinas ikke nødvendigvis beskriver erfaringer, til tross for en erfaringsnær språkbruk. Han sier også for eksempel:

«In proximity the absolutely other, the stranger whom I have ”neither conceived nor given birth to,” I already have on my arms, already bear, according to the Biblical formula, ”in my breast as the nurse bears the nurseling.»²⁸

Her beskrives en relasjon som er preget av stor grad av omsorg og nærhet. Men det er ikke sikkert at en slik beskrivelse gir seg ut for å vise til erfaringer eller handlinger man påtar seg. Som jeg skal vise nedenfor er en mer nærliggende mulighet at Levinas forsøker å beskrive subjektiviteten som ansvarlig ved bruk av slike termer. Dermed har vi et eksempel på en utarbeidelse av betingelser som ligger til grunn for moralsk handling, men ikke beskrivelser av slike handlinger selv. Dette peker på et transcendentalt aspekt. Det gjør det også klart at vi hos Levinas må forstå ansvar som forut for evnen til å ta ansvar. Det er altså et skille mellom *mitt ansvar for den andre*, og *hvorvidt jeg evner å ta*

²⁸ Levinas, *Otherwise than Being*, 91

ansvar for den andre. Hvorvidt jeg tar ansvar beror på et valg, og muligheten for å kunne ta dette valget avhenger av at visse evner til moralsk oppfatning og handling er inntakte. Det Levinas hevder, er at mitt ansvar for den andre, det at jeg ”holder han i mine armer”, er u-valgt. Det er en del av hva det vil si å være menneske, i møte med den andre. Ansvar er gjeldende uansett om jeg skylder den andre noe, om vi har inngått en forpliktende avtale, eller om jeg har skadet han eller unnlatt å hjelpe, eller om han faktisk har forbrutt seg mot meg. Ansvar er gjeldende også hvis jeg er gjenstand for krefter eller prosesser som har skadet min evne til å oppfatte og handle moralsk. Altså er ansvaret noe annet enn den form for ansvarlighet man sikter til når man sier at en person er ”moralsk tilregnelig” og derfor kan ”holdes ansvarlig”. Hos Levinas må ansvar forstås som noe langt mer grunnleggende og konstitutivt ved hva det vil si å være menneske.

3. Møtet med den andre som 'ansikt'. Totalitet og Uendelighet

3.1. Det Samme og det Annet

Totalitet og Uendelighet (opprinnelig utgitt i 1961) regnes som det første av Levinas' to hovedverk. Her utarbeider han begrepene om "ansikt" og "appell". Ifølge Richard Cohen er det som preger denne boken et radikalt etisk transcendent-begrep, knyttet til en teori om møtet med den andre. Cohen peker på at Levinas i sitt andre hovedverk *Otherwise than Being or beyond Essence* (opprinnelig utgitt i 1974) er mer opptatt av hvordan det transcendent kan tenkes å ramme subjektet. Dette gjør at fokus vendes til en analyse av subjektiviteten. Vi har da med disse to verkene et valg av tematikk som i seg selv avspeiler et sentralt trekk ved Levinas' etikk, nemlig at den andre alltid kommer først.²⁹

Hovedtemaet i *Totalitet og Uendelighet* er en beskrivelse av et forhold til den andre, på en slik måte at det både er radikal nærhet (ansvar, appell) og radikal avstand (transcendens). Dette forholdet er ikke bevissthetsformidlet, og det er ikke et eksempel på kognisjon og forståelse eller empati. Dette særpregede forholdet beskrives på mange måter, også i mer person-nøytrale termer som et mellom "det samme" og "det annet". Det er ment å innkapsle tendenser og større ansamlinger av tankegods i den vestlige filosofiens historie. "Det samme" er jeg'ets, egoets', bevissthetens og selvets verden, mens "det annet" er det som er transcendent. Levinas skiller mellom to typer annethet, som vi kan kalle kontingent og nødvendig annethet. Mat, luft, vann og så videre, kan sies å være "annet" siden det er transcendent i forhold til meg. Men det kan omgjøres til det samme i kraft av å være nær oss og omgjøres til energi. Det er derfor en kontingent annethet man står overfor. Dette må skilles fra den forstand av annet som gjelder for forholdet til den andre, for her møter man det radikalt annet, det som aldri kan omgjøres til sammehet. Det kan derfor kalles en nødvendig eller permanent annethet.

Tittelen på boken, "*Totalitet og Uendelighet*", angir to av dets hovedbegreper. Levinas sier at den er et forsvar for subjektiviteten; «(.) for en subjektivitet, der hverken skal forstås

²⁹ Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, 145

som subjektivitetens rent egoistiske protest mot totaliteten eller som dens angst for døden, men som en subjektivitet, der har sin grund i ideen om uendelighet.»³⁰

'Totalitet' og 'uendelighet' er bokas to avgjørende begreper. De knyttes til to måter å filosofere og forholde seg til virkeligheten på. Uendelighet knyttes til det Levinas kaller "metafysikk", mens totalitet knyttes til det han kaller "ontologi". La oss se på hver av dem.

3.2. Uendelighet og metafysikk

For Levinas er metafysikk en bevegelse i retning av det han kaller "det uendelige". Det er et begjær etter sannhet, transcendens og fremmedhet. Dette begjæret er en viktig del av hva det vil si å være menneske, og det er en viktig bakgrunn for all filosofi og sannhets-søken. Han omtaler det fremmede, det annet, som "eksterioritet", noe som ligger utenfor selvets og egoets verden. Dette begrepet gis altså en annen mening enn hos Husserl, hvor det først og fremst angir ens utstrakthet som kropp i et intersubjektivt rom.

Metafysikken er et begjær som aldri kan tilfredsstilles, for det vi begjærer ligger utenfor bevissthetens evne til å romme det. Det er et begjær etter det "absolutt annet", og derfor noe vår intensjonalitet kommer til kort i forhold til. Begjæret trekker oss oppover, det åpner en "høyde-dimensjon".³¹ Det metafysiske begjær leder til et forhold til det annet, som ikke utgjør eller kan reduseres til en "totalitet". Det betyr at de to termene ikke er koordinater i et felles system som kan vurderes fra flere vinkler, reverseres eller fungere som en korrelasjon.³² Grunnen er at det "radikalt annet" ikke kan betraktes utenfra eller objektivt. Man må peke på førstepersonsperspektivet og unngå totaliserende beskrivelser som gir seg ut for å gripe det det refererer til. Men metafysikken bryter også med totaliteten fordi det som åpenbares i møtet er "det uendelige", noe som aldri kan reduseres til et objekt i en totalitet. Det man begjærer er alltid utenfor hva jeg'et kan romme, og nettopp ideen om det uendelige er slik. Dets "ideatum" (det ideen er om)

³⁰ Levinas *Totalitet og Uendelighet*, 16

³¹ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 23-25

³² Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 25-26

overskrider dets ide (jeg'ets begjær etter det).³³ Dette er et eksempel på et forhold som ikke kan gripes av den husserlianske intensjonalitets-analysen, mener Levinas. For der er det intenderte objekt og handlingen av å intendere det alltid på høyde med hverandre. Det er da en form for adekvasjon mellom dem, hvor annetheten oppnår et tilsvar i bevisstheten og erkjennelsen. Uendelighets-begrepet henter Levinas blant annet fra René Descartes, hvor den inngår i et forsøk på å bevise eksistensen av Gud. Tanken hos Descartes er at en endelig og begrenset entitet ikke kan være opphav til ideen om det uendelige. Siden vi er ufullkomne og Gud er fullkommen, og siden det ikke kan være mer i virkningen enn i årsaken, kan ikke vi (som er ufullkomne) være årsaken til ideen om Gud.³⁴ Levinas er i og for seg ikke opptatt av dette argumentet, eller Descartes filosofiske prosjekt, men fester seg ved strukturen i forholdet mellom det endelige og det uendelige, det ufullkomne og det fullkomne, i Descartes' beskrivelse. Det er selve avstanden mellom ide og ideatum som utgjør uendelighetens innhold, sier Levinas. Med dette sikter han til at uendelighetens transcendent i forhold til meg som endelig subjekt er det som måler dens uendelighet.³⁵

Ifølge Michael Morgan representerer Descartes for Levinas, et øyeblikk i filosofiens historie hvor "heteronomien" settes før "autonomien". Helt siden Platon har ifølge Levinas filosofien vært preget av en "imperialistisk" impuls, hvorved verden har blitt gjort forståelig og gripbar ved fornuftens herredømme. Den har ikke åpnet for noe som virkelig er "utenfor seg", som er mer primært og bestemmende for den mening menneskelivet kan ha. Men hos Descartes finnes et nytt og avgjørende filosofisk vitnesbyrd om heteronomi, om noe radikalt annet som vi ikke er opphavet til, som er større enn alt vi kan tenke, og primært i forhold til oss, mener Levinas. Forholdet mellom meg selv og det uendelige er på denne måten et brudd på totaliteten. Dette er kartesianske tanker som Levinas gir en ny fortolkning og bringer inn i sitt eget prosjekt.³⁶ Mens det viktige for Descartes var å bevise Guds eksistens (som opphavet til denne ideen, og

³³ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 40

³⁴ Arne Næss *Filosofiens Historie* (Universitetsforlaget, 2001), 398-399

³⁵ Levinas *Totalitet og Uendelighet*, 40

³⁶ Morgan, *Discovering Levinas*, 90-91

garantist for sikker viten) er det viktige for Levinas at vi erverver ideen om det uendelige i møtet med den andre.³⁷ Gud kan nesten sies å være erstattet med ens neste, og forholdet har ikke først og fremst den rolle å garantere muligheten for sikker viten, slik som hos Descartes, men er etisk i sin natur. Her ser vi at Descartes (slik som Husserl) fokuserer på grunnlagsspørsmål for tenkningen og vitenskapen, men at Levinas situerer etikken som det første, det filosofi må begynne med.

Det er i beskrivelsen av møtet med den andre at begrepet om 'ansiktet' blir aktuelt. Om ansiktet sier Levinas for eksempel at, «Denne måte, det Andet viser sig på ved at overskride *det Andets ide i mig*, kalder vi ansigt.»³⁸ Ansiktet kan altså ikke samstilles med en mening eller ide om det annet jeg allerede har. Det bryter med skjemaet for det intensjonale forhold til verden. Med denne påstanden forsøker Levinas å peke på en strukturellhet med Descartes' begrep om cogito'ets forhold til det uendelige.

3.3. Totalitet og ontologi

Med "totalitet" kan vi forstå systemer av kunnskap og forståelse som Levinas hevder har preget den vestlige filosofis historie. Han skriver om det vestlige totalitets-begrep at det ikke har plass for exterioriteten og at det utgjør "imperialisme" og "krig". Når han omtaler totalitet og dets medfølgende tenkesett som krig, er tanken at den reduserer sine gjenstander til noe som kan bringes inn i et system av forståelse, bringes inn i det sammes verden og på den måten gripes og utvøves makt over. Mot dette settes "eskatologien", som er et syn som åpner for transcensens og brudd på totaliteten. Vi kan også kalle det et brudd på eller i væren. Det transcendent tenkes å være noe som forstyrrer systemet, forstyrrer væren og dens fenomener og krefter. Eskatologien setter oss i forbindelse med noe som er "hinsides væren", og det er ikke noe som persiperes visuelt, men som "åpenbares".³⁹

³⁷ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 16-17

³⁸ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 42

³⁹ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 12-14

Totalitet knyttes til ontolog, som beskrives som en type epistemisk relasjon hvor avstanden mellom den som erkjenner og det som erkjennes brytes ned. Dette er noe annet enn det jeg ovenfor kalte ”etisk nærhet”, som fortsatt respekterer den radikale forskjellen (samtidig som den impliserer en radikal form for nærhet). Den intensjonale, epistemiske relasjon til det annet er preget av en form for nærhet Levinas vil hevde er illegitim. Han beskriver for eksempel hvordan i en slik relasjon ”støtet” mellom det samme og det annet dempes, ved at forholdet mellom dem går via en ”tredje term” som innplasserer seg mellom de to. Denne tredje term er en type teoretisk forhold vi kan kalle ”forståelse”, som er en del av det kognitive og intensjonale skjema. I forståelsen nærmer man seg det erkjente på en slik måte at avstanden og transcendensen i forhold til den erkjennende forsvinner, og slik ikke får sjansen til å ramme og korrigere den erkjennende i hans frihet og spontanitet.⁴⁰ Ontologi er for Levinas navnet på denne formen for teoretisk forhold som reduserer det annet til det samme og medfører at metafysikkens begjær oppgis. Denne reduksjonen foregår ved at det annet gjøres til ”tema”. Forståelsens og tematiseringens strategi er nemlig å begrepsliggjøre, konseptualisere og kategorisere, og da griper man tingene i deres ”almenhet” ikke i deres individualitet, og man forholder seg til intensjonale objekter, hvor deres meningsopphav er i jeg’ets aktivitet, men ikke noe som kommer til subjektet utenfra. På denne måten føres det annet inn under subjektets epistemiske kontroll. Dette er noe av hva Levinas legger i ”ontologi” og ”totaliserende” forhold, som han anklager for å ha sin filosofiske arv i Sokrates maieutiske syn på sannhet. Dette går ut på at man allerede har sannheten nedlagt i seg, og at erkjennelse derfor er en form for erindring. Dette kaller Levinas ”egologi”.⁴¹

Levinas utøver en ganske omfattende filosofi-kritikk, som slett ikke bare gjelder Husserl, men den store deler av den vestlige tradisjon tilbake til Platon. Han kritiserer også Martin Heidegger for å være totaliserende. En slik kritikk kan ifølge Richard Cohen først synes merkelig. For Heidegger er jo selv kritisk til måten Husserl gir prioritet til den teoretiske og representerende bevissthet. Heidegger gjør ”praksis” mer primært en ”teori”, ved å fokusere på menneskets væren og dennes instrumentelle og brukende omgang med

⁴⁰ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 33

⁴¹ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 33-35

verden, som er primær i forhold til det kognitive og forstående forhold. Men Levinas vil ifølge Cohen innvende at det finnes et enda mer primært meningsnivå enn praksis, i det han kaller 'sensibilitet' og 'nytelse'. Her er aspekter ved menneskets legemliggjorte subjektivitet som er før både praksis og det intensjonale.⁴²

Levinas forholder seg også kritisk til de sentrale begrepene 'Dasein' og 'Mitsein' hos Heidegger, noe jeg kort vil si litt om. Dasein er Heideggers begrep for å betegne det som særpreger menneskets væren. Dasein kjennetegnes av å være en opptatthet av væren, en omsorg og bekymring, innenfor den begrensning at den menneskelige væren er kortvarig, en "væren til døden". Heidegger skiller mellom ulike strukturer i Dasein, som han kaller 'eksistensialer'. En av disse er menneskets væren-med-andre, som han kaller "Mitsein".⁴³ Ifølge Levinas er problemet med Mitsein, når man søker et grunnlag for etikk, at den er en ontologisk kategori. Det betyr at forholdet til den andre bringes inn under det ontologiske domene, noe Levinas motsetter seg, ved å insistere på at etikk er *før* ontologi, eller at etikk er *bedre* enn væren. Levinas forstår Heidegger slik at han i *Væren og Tid* fremmer en tese som gjør ontologien til det primære, slik at alt annet (inkludert etikk) blir sekundært. En måte å si det på er at "Væren" blir viktigere enn "det værende". Dette omtaler Levinas som en totaliserende "makt-filosofi".⁴⁴ Hans syn er at etikken er et brudd på det totaliserende, fordi det er et forhold som er *før* det ontologiske. Man må "vende opp ned på termene" sier han, for det er forholdet til den andre som bestemmer forståelsen av væren, ikke omvendt.⁴⁵ Forholdet til Væren er derimot et forhold til det nøytrale, gjennom hvilket radikaliteten i møtet med det annet utlignes, og det bringes inn i det sammes verden, dets frihet og spontanitet. Heidegger er opptatt av hvordan vestens filosofi bare har vært opptatt av det værende (det som er), og har glemt å undersøke Værens mening selv, og dette er hva som blir gjenstand for hans distinkte analyse. For Levinas er dette å lovprise eksistensen selv, eksistensen forstått som en "hedensk eksistering", som er etisk likegyldig. All spørsmålsstilling ved denne friheten, all skyld

⁴² Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, 154

⁴³ Moran, *Introduction to Phenomenology*, 197-198

⁴⁴ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 36-38

⁴⁵ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 38

eller skam i forhold denne frihetens utøvelse, er borte hos Heidegger, mener han. Derfor mener han at Heidegger isteden for å bryte med vestens filosofiske tradisjon, tvert imot gjentar et sentralt trekk ved den, nemlig det sammes dominans over det annet.⁴⁶

Ifølge Cohen kan vi se Levinas' etikk som et valg av et spørsmål av en annen type enn det Heidegger stiller, mer enn et annet svar på det samme spørsmålet. Det spørsmålet Levinas tar Heidegger for å stille er essensialistisk, et som har formen "hva er det?" Hans alternativ er ikke å gi et annet svar på et slikt spørsmål men å gi uttrykk for etikkens mening "innenfra". Men siden Levinas situerer etikken bortenfor væren og essens, betyr det at et annet språk er nødvendig.⁴⁷ Cohen fortsetter:

«(.) the question of essence – "What is ethics? – positively and precisely *excludes* the force of the ethical question. It defuses the ethical question in advance. Because it takes itself to be the ultimate and comprehensive question, the "fundamental" question, it collapses the "what ought to be" of ethics into the "what is" of ontology».⁴⁸

Slik Cohen fremstiller det er tanken at å stille et essensialistisk spørsmål om etikk, allerede innebærer en bevegelse vekk fra etikken. Levinas forsøker ikke å tale ontologiens språk, men utvikler et annet språk, et hvor spørsmålet "hva er" ikke stilles. Han kan på denne måten tenkes å fremme tesen at vi ikke legitimt kan forholde oss nøytralt og forstående til etikk, som om det er enda et spørsmål om hva noe *er*. Etikkens legitimitet er ikke avhengig av en værens-intern begrunnelse.

Til dette kunne man jo kommentere at Levinas på en måte også er deskriptiv i sin filosofi, siden han forsøker å si noe om hvordan den menneskelige eksistens egentlig er. Som jeg har hevdet i innledningen tar han til orde for at vår daglige, mellom-menneskelige eksistens har et aspekt eller en dimensjon ved seg som er grunnleggende for alt annet, og at dette er etikken, "ansikt til ansikt" -møtet. Isåfall forsøker han jo å si noe om hvordan vi *er*. Men jeg tror tanken er at etikken ikke kan omtales som noe som "er", selv om den er bestemmende for vår eksistens. Den krever et annet språk, et ikke-ontologisk språk.

⁴⁶ Levinas, "Philosophy and the Idea of Infinity", 52-53

⁴⁷ Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, 134

⁴⁸ Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, 134

Det kan også sies at hos Levinas er det ikke noe klart skille mellom ”er” og ”bør”, derfor betyr ikke det deskriptive preget ved han, at han ikke også er normativ.

3.4. Adskillelsens indre liv: Jeg’ets nytelse

Levinas gir også en analyse av jeg’et i en abstrahert og rendyrket ikke-etisk tilstand. Dette kan forstås som et meningsnivå ved subjektet, som er rendyrket uavhengig av andre meningsnivåer og aspekter. Her tar Levinas for seg det sammes verden, interioriteten, i sin mest uskyldige forstand ”forut” for møtet. I del 2 av *Totalitet og Uendelighet* beskrives det sammes verden under betegnelsen ”adskillelsens indre liv”. Her forsøker Levinas å avdekke former for intensjonalitet som ikke er representerende eller konstituerende, og derfor forut for totalisering og ontologi. Levinas er opptatt av former for mottakelighet og sensibilitet som han mener at blant andre Heidegger ikke har beskrevet. Et alternativ til det han mener mangler hos Heidegger finner han i det pre-kognitive og sanselige forhold han kaller ”nytelse”. Nytelsen er analog til transcendentens forhold, men det utgjør en transformasjon av annet til det samme. Derfor er det ikke egentlig et møte med det transcendent.⁴⁹ Levinas sier også at slikt som mat, lys, luft og arbeid, ikke først og fremst er gjenstander vi konstituerer, forstår eller bruker. De er nytelses-gjenstander. Vi lever av dem, men ikke kun i fysiologisk forstand. Lykken over å nyte dem har noe formålsløst ved seg, en uavhengighet fra det som har med opprettholdelsen av livet å gjøre.⁵⁰ Han hevder også at for å forstå nytelsens intensjonalitet må man ta utgangspunkt i subjektets legemlighet, for det er som legemlig at man er et nytende jeg. For Levinas er kroppens ”settelse i verden” et empirisk motbevis mot at representasjon og konstitusjon er mest primære. Kroppen er en protest mot det. Altså viser vår kroppslige væren i verden at det samme ikke primært determinerer det annet, men at det annet allerede har determinert det samme ved at vi lever av, næres og varmes av det før vi forstår eller erkjenner det. ”Å leve av” er Levinas’ metafor på dette forholdet, som han sier ”fullendes av kroppen”. Men det samme

⁴⁹ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 103- 105

⁵⁰ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 104-105

determinerer også det annet, ved at det kan utføre negerende handlinger som transformerer det annet ved å ta det til seg som næring. Derfor er nytelsens intensjonalitet preget av en gjensidig determinasjon.⁵¹ Dette er ulikt representasjonens forhold, som er nært korrelert med forståelse og innebærer kun en bestemt determinasjon: det samme over det annet. Det er en slik determinasjon Levinas mener at ontologien legger til grunn. At noe er forståelig innebærer nettopp at det er representert og konstituert. Da reduseres en gjenstand eller realitet til dens tenkte innhold, altså til dens intensjonale objekt.⁵²

Adskillelsens indre liv kan kalles en ”naiv egoisme”. Som Levinas sier er jeg’et i nytelsen fullstendig til bare for seg selv. Uten noe forhold til den andre er jeg’et ”uskyldsren egoist”, hverken med eller mot de andre. Dette er en etisk ”døvhets”.⁵³ Analysen av egoet har den funksjon for Levinas, at den individuerer jeg’et som den ene termen i møtet med den andre. Egoet, jeg’et er nemlig den som får en ide om det uendelige. Og møtet med det uendelige krever et subjekt som virkelig utgjør en interioritet, og naiv egoisme.⁵⁴

Men forholdet må ikke forstås slik at egoet og den andre utgjør tese og antitese i et felles system, noe som for Levinas reduserer møtet til en totalitet. Begrepet om uendelighet krever et adskilt jeg, men da et som gjør ”begjærets bevegelse”, og således trekkes mot det transcendent. Slik brytes ontologien og intensjonaliteten. Dette skjer ved at egoet (interioriteten), som er en lukkethet om seg selv, likevel gjør en bevegelse ”ut”, slik at det utvendige kan tale til det og ramme det. Interioriteten må altså både være lukket og åpen.⁵⁵ Møtet krever altså en radikal adskillelse og en åpenhet som gjør det mulig at den andre kan bryte inn i egoets verden, å stille det under en appell om ivaretagelse. Adskillelsen og åpenheten er det som gjør det mulig at egoet i ”etterkant av” møtet kan forstås slik at moral på en ubedt og ufravikelig måte har blitt gjeldende. Som ansvarspålagt og rammet ego, kan man enten oppfatte eller ikke oppfatte appellen, enten svare

⁵¹ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 122-123

⁵² Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 122

⁵³ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 130

⁵⁴ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 144

⁵⁵ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 145

eller ikke svare på den, enten akseptere eller benekte at den er der. Men jeg tror Levinas vil påstå at som rammet av appellen kan ikke bønnen, eller ansvaret fravikes. Det er gjeldende, som en dimensjon ved møtet, enten vi vet det eller ikke. Begrepet om møtet og ansiktet kan tenkes å vise til erfaring, da kun i en særpreget forstand, som ikke kan forstås som en episode selv et går gjennom. Som Michael Morgan hevder, kan vi forstå det som en delvis skjult dimensjon ved det ordinære, sosiale liv.⁵⁶

Det er mulig at Levinas' analyse her kan forstås som en måte å beskrive subjektivitet som etisk, på det konstitutive nivå. For jeg tror det er klart at vi ikke har å gjøre med en beskrivelse av en historisk prosess ved hvilket en etisk subjektivitet har blitt til (fra en tilstand av naiv egoisme, etc). Det er ikke en beskrivelse av en hendelse, som noen eller alle går gjennom, fra en "før-moralsk" til en "moralsk" tilstand. Vi må forstå hans analyser her som adskilte og abstraherte, for å få fram ulike aspekter ved hva det vil si å være menneske, og hva det vil si å møte den andre. Kanskje Levinas forsøker å avdekke betingelser som må ligge til grunn for hva det vil si å være subjekt, slik at ansvar og etikk gjøres mulig, og at han hevder at den menneskelige subjektivitet faktisk er slik at den allerede er etisk, forut for spørsmålet om det aktuelle subjekt er moralsk godt eller ondt. Isåfall kan det naive egoet som er rammet av appellen fra den andre, forstås som en del av et kompleks av mulighetsbetingelser for moralsk erfaring og ansvarstagen. Hvis Levinas tenkes gjøre noe slikt i sin filosofi, kan han sammenlignes med Husserl (til tross for forskjellene jeg har pekt på). Hos begge er man isåfall opptatt av å avdekke noe skjult eller bakenforliggende, i forhold til det eksplisitte og bevisste.

3.5. Ansiktet som etisk grense

Det første som kan sies om ansiktet er at det ikke er noe jeg persiperer, og det er ikke noe som er gitt som et intensjonalt innhold. Ansiktet "nekter å være inneholdt", sier Levinas.⁵⁷ Vi må derfor forstå ansiktet mer som en metafor på noe som åpenbares i

⁵⁶ Morgan, *Discovering Levinas*, 70

⁵⁷ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 190

møtet. Morgan beskriver det som et meningsopphav som er forut for all meningskonstitusjon.⁵⁸ Han sier også om ansiktet at det er noe ”opprinnelig” eller ”originalt”. Det siktes ikke her til noe temporalt, men snarere til at ansiktet betegner en grunnleggende dimensjon ved møtet med den andre. I denne dimensjonen (eller på dette meningsnivået) sier den andre til jeg’et, ”ikke slå meg ihjel”. Det som gjør ansiktet etisk, er at det er en slik bønnfallelse, sier Morgan. Og denne bønnfallelsen er ikke nødvendigvis tilstede i jeg’ets bevissthet, men kan tenkes som integrert i det sosiale liv på en forglemt måte.⁵⁹

Som nevnt i innledningen gjør Levinas et skille mellom å forstå ansiktet som en ”kraft” og som en ”paradoksal autoritet”, og han hevder at det er den sistnevnte som gjelder. For å få fram klarere hva som kan ligge i dette, skal jeg se litt nærmere på hva som kan sies om ansiktets virkning på selvet (jeg’et) som rammes. Da vil jeg si litt om hva Levinas forstår med ”frihet” og ”makt”. Hvis vi begynner med det naive egoet, ”hjemme hos seg selv”, er det preget av frihet og spontanitet. Det er en naiv og likefrem frihet, og en form for makt. Men så skjer det at noe bryter inn i det sammens verden. Jeg rammes av den andre som ansikt. Dette skjer i et konkret møte med en annen. Jeg rammes da av appellen om ikke-vold. Her er vi ved noe som kan kalles ”den etiske grense”. I og med at appellen rammer, støter denne frie spontaniteten mot en grense, slik at hvis den overskrides så er umoralen og i siste instans mordet et faktum. Denne grensen er ansiktets egenskap av å tale til meg, av å utstede budet om ikke-vold. Hvis vi nå tenker dette som en direkte erfaring, kanskje av ekstraordinær art, fører det til en lesning hvor Levinas tilegger ansikt til ansikt-møtet en normativ kraft, som burde virke inn på subjektet på en reell måte. Den etiske grense fremstår da som en faktisk grense, i den forstand at det krever noe av subjektet å kunne tre over den. Men som vi ser av den tolkningen Morgan tar til orde for, må ikke ansiktet og appellen forstås på en så direkte måte, og grensen er ikke en grense i en slik forstand. Etikken kan heller forstås som en universell dimensjon ved det mellommenneskelige liv, som noe ubedt og ufravikelig. Det *skjer*, men ikke som episoder i selvets liv, men mer som et delvis skjult aspekt ved møtet.⁶⁰ Den autoriteten som ansiktet

⁵⁸ Morgan, *Discovering Levinas*, 99

⁵⁹ Morgan, *Discovering Levinas*, 79

⁶⁰ Morgan, *Discovering Levinas*, 61

ifølge Levinas har, kan knyttes til at denne etiske dimensjonen er urokkelig og ufravikelig. Den kan ikke rokkes ved av noen værens-interne krefter.

Det er også en annen grunn til at det er vanskelig å forstå ansiktet og appellen som direkte erfaringer. Det er at mordet jo er et banalt faktum. Colin Davis peker på et skille som kan bidra til en forståelse av dette. Han sier at den andres motstand mot min makt og dominans er av en annen art enn den makt jeg kan angripe med. Motstanden er etisk mens min makt er ikke-etisk og disse to er helt usammenlignbare.⁶¹ Om dette vil jeg sitere Levinas utførlig:

«Den Anden, der suverænt kan sige *nej* til mig, kan rammes af spydspidsen eller revolverkuglen (...). I forhold til verden er han nesten intet. Men han kan yde modstand, dvs. han kan sætte sig op imod den kraft, der rammer han – ikke fordi han gør modstand, men fordi hans reaktion er *uforudsigelig*. Han sætter sig altså ikke op imod mig med en endnu større kraft – med en energi, der kan måles, og som altså viser sig, som om den var en del af et hele – men med selve hans værens transcendens i forhold til dette hele; ikke med en ekstrem magt, men netop med sin uendeligheds transcendens. Denne uendelighed, der er stærkere en drabet, yder allerede modstand med sit ansigt, den *er* ansigtet, det oprindelige *udtryk*, det første ord: ”Du må ikke slå ihjel”.»⁶²

Slik jeg forstår det er den etiske motstand som den andre setter seg opp imot meg med, knyttet til hans transcendens, frihet og suverenitet. Det er fordi mitt møte med ansiktet er et møte med det transcendent og absolutte, at jeg ikke kan beherske eller dominere appellen. Det min makt retter seg mot treffer nemlig aldri det radikalt annet, det absolutte. Det er altså at jeg i den andre møter det radikalt annet, som gjør at jeg der møter en etisk motstand mot min frihet og spontanitet. Levinas kaller dette ”en motstand fra noe som ikke gjør motstand”, og nettopp en slik rolle gir han ansiktet. Ansiktet stiller meg overfor en grense, kun ved å si ”du skal ikke slå ihjel.”⁶³ Altså er det heller ikke min frihet i en performativ, aktørskaps-orientert forstand som begrenses av ansiktet, men det hele må tenkes å foregå (hvis det skjer) på et før-intensjonalt, etisk nivå.

Levinas sier også om ansiktet at det rammer meg i min væren (min selv-opprettholdelse). Det rammer ”værens lov”, som samtidig er ”ondskapens lov”. Det at ondskapen knyttes til væren og strevet om ”å være” viser at ondskapen dog er mektig, sier Levinas. Ondskap

⁶¹ Colin Davis *Levinas. An Introduction* (Polity Press, 2007), 50-51

⁶² Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 195

⁶³ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 194-195

er altså en mektig og unik kraft. Det han kaller ”autoritet” og ”moral” er derimot en form for paradoks, et brudd i væren eller naturen.⁶⁴ Kanskje det er noe som problematiserer eller bryter opp i individets værens-strev eller konstitutive ønske som å være. Vi må huske at Levinas med ’ansikt’ forsøker å uttrykke noe før-intensjonalt. Kanskje nettopp derfor kan det ikke tenkes som reduserbart til målbare virkninger i selvet. Samtidig er det noe underlig ved en slik påstand, som nekter for at moralen er reell og virkelig innad i væren, samtidig som den sies å bryte inn og gjøre jeg’et ansvarlig, skape en åpning inn i det etiske. Her er vi ved et spenningsfelt i Levinas’ tenkning, som jeg mener har å gjøre med hans kombinasjon av ”radikal nærhet” og ”radikal avstand”. Den etiske nærhet (som ofte kalles ”proximitet”) innebærer både nærhet og avstand. En slik kombinasjon tar det for gitt at det tross alt finnes en forbindelse mellom det annet og det samme. Og er ikke en slik forbindelse nettopp det at væren rammes eller forstyrres på en eller annen måte? Jeg tror det er noe slikt Levinas vil uttrykke. Men hvordan kan noe som er bortenfor væren, forstyrre væren? Levinas vil kanskje svare at en slik forstyrrelse nettopp krever at det andre, altså det som rammer, er ”radikalt annet” (og ”bortenfor væren”). Levinas forsøker å beskrive en slik forstyrrelse, ved hele tiden å unngå beskrivelser som tar utgangspunkt i væren, og bruker dets språk og erkjennelses-skjemaer. Dermed blir det hele litt vanskelig å få grep om. Levinas gir for eksempel ingen forklaring på et mer psykologisk eller performativt plan, på hvordan ansiktet og appellen rammer.

Tanken at ansiktets autoritet må skilles fra den form for press som virker inn på vår evne til moral, er forenlig med skillet jeg gjorde i kapittel 2, mellom det at jeg *er* ansvarlig, og hvorvidt jeg *tar* ansvar. For Levinas er ansvaret gjeldende forut for både bevisstheten om et ansvar og den eventuelle moralske respons på appellen fra den andre. Hvorvidt jeg tar ansvar er kanskje heller påvirket av slike faktorer som jeg har omtalt som krefter eller makter. Dette er prosesser som kan gis ontologisk status, og som kan analyseres ved å se på konkrete virkninger i selvet og evnene til moralsk oppfatning.

Vi kan også undersøke ansiktets status som autoritet ved å se på hva slags makt en overskridelse av det ”nei” det utsteder, innebærer. Levinas omtaler overtredelsen av

⁶⁴ Levinas, ”The paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas”, 175-176

grensen (mordet) som en kombinert ”avmakt” og ”makt” hos subjektet. Han sier at mordet ikke er slik å forstå at jeg med min makt har rammet ansiktet. Slik han ser det kan ingen menneskelig makt ramme eller utslette det, som er noe ufravikelig og ubeherskelig. Derfor kan drapet (overskridelsens mest dramatiske eksempel) sees på som avmakt, i den forstand at dens maktbruk ikke treffer det transcendent opphav, den ”høyde” som appellen utstedes fra. Kraften kan altså aldri undertvinge autoriteten. Det transcendent og opphøyde er noe ingen fysisk eller psykisk vold kan beherske. Da må vi spørre oss hva volden egentlig har rammet eller behersket. Dette situerer analysen innenfor ontologien (og psykologien). Kanskje volden er gjort mulig av at den andre er konstruert som et medlem av en gruppe som man tilegger egenskaper som reduserer deres menneskeverd? Isåfall retter volden seg mot et tema eller et bilde som personen tas for å representere, men ikke den andre i hans annethet. Ansiktet er nettopp ikke bilde eller tema, for det er før-intensjonalt, nettopp ikke en mening subjektet gir et objekt.

Til dette kan vi spørre om et slikt begrep om avmakt egentlig viser ansiktets betydning. Hvorfor bryter ikke ansiktet gjennom alle temaer og bilder man kan danne av den andre? Er ikke ansiktet nettopp et slikt brudd i væren og fenomenene? Historien har jo vist at når først rasistiske merkelapper er klebet på enkelte menneske-grupper, så kan disse bli bestemmende for hvordan man oppfatter dem. Burde ikke ansiktet være også et brudd med slike prosesser? Igjen reiser dette spørsmålet om Levinas egentlig beskriver en erfaring. Jeg tror Levinas vil svare at den andre fortsatt er ansikt, også når jeg ikke klarer å se ham som det levende og sårbare mennesket han er, men bare ser ham gjennom visse fordommsfulle kategorier. For hos Levinas er etikken *før* disse prosessene.

Dette bringer oss til den andre siden av overtredelsen av den etiske grense. Dette er at volden også naturligvis er makt. Siden ansiktet uttrykker seg gjennom det sanselige, kan muligheten for dets paradoksale innbrudd i væren, tilinteggjøres av mordet.⁶⁵ Den autoritet Levinas tilskriver ansiktet, kan derfor synes tom i møte med en brutal ondskap som den på ingen måte kan stanse. Selv om appellen ikke kunne fravikes, kunne jo også den andre tas livet av. Åstedet for åpningen inn i det etiske kan jo sprenges (selv hvis det

⁶⁵ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 194-195

skulle være sant at det etiske i seg selv ikke kunne sprenges). Dette viser at selv om det transcendent og opphøyde, som ikke kan reduseres eller totaliseres, forblir uantastet, innebærer ikke appellen noen reell motstandskraft. Dette begrepet om en absolutt og ubetinget appell, en første tale som krever ikke-vold, har altså noe skjørt ved seg, i og med at det er såpass skjult, og at dets forstyrrelse av eller i væren ikke nødvendigvis har noen virkning. Et slikt perspektiv gjør det kanskje lettere å forstå eksistensen av ondskap, siden den nå ikke utgjør noe moteksempel mot etikken. Men samtidig er det underlig å tilskrive møtet og ansiktet en så stor betydning, på tross av dets skjørhet. Det kan også synes vanskelig, om ikke uoverkommelig å forbinde det radikalt andre, det man møter i ansiktet, med selvet som rammes.

Tvetydigheten i møtet, og kombinasjonen av mordets makt og avmakt, kan også beskrives ved å se på en paradoksal sammenstilling av innhold Levinas tilskriver appellen, altså den første tale, som ansiktet er. På den ene siden sier han nemlig at den andre er fattigdom, armod, nød, nakenhet, men på den annen side en som vedrører meg fra en "høyde", som suveren og absolutt. Ansiktet er altså både svakt og sårbart, og suverent, uavhengig og transcendent. Den svake, utleverte, er også den som på en ufravikelig måte, utvelger meg og gjør meg ansvarlig.⁶⁶ Kanskje makten er det som rammer den andre i hans fattigdom og svakhet, mens avmakten følger fra hvordan denne makten kommer til kort, i forhold til hans transcendent og opphøydhed. Men i den grad både svakhet og styrke er egenskaper ved ansiktet, kan dog makten ikke ramme noen av dem.

En annen mulighet for å tolke hvordan ansiktet og appellen kan ramme subjektet, men samtidig ikke være en kraft til å stanse eller vanskeliggjøre mordet, finner vi hos Judith Butler. Kanskje mordets kombinerte avmakt og makt, peker på en tvetydighet ved hvordan den andre rammer jeg'et, nemlig som både en fristelse til mordet og en appell om ikke-vold? Dette er en tvetydighet Butler har beskrevet ved å fokusere på en subjekt-intern konflikt mellom motstridende impulser, som trigges av møtet. Denne lesningen tar dog for gitt at møtet er en reell erfaring, faktisk en som både er moralsk intens og psykisk

⁶⁶ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 196

virkningsfull. Isåfall kan moralens paradoksale autoritet knyttes til en form for moralsk intensitet og tvetydighet. Butler fremstiller ansiktet og appellen som tvetydig, både som muligheten for volden, og som bønningen om ikke-vold. Dette forstår hun som en form for intrapsykisk konflikt mellom en voldelig og en ikke-voldelig impuls. Her er vi altså inne i det Levinas ville kalle "ontologien", i form av en psykologisk analyse av hva det vil si å være moralsk, å møte den andre og rammes av en appell. Kanskje det hun har sett i Levinas er en beskrivelse av en kamp, eller grunnlaget for at det er en kamp, "i hjertet av etikken". Butler beskriver hvordan en slik konflikt, hvor en innledende impuls om å drepe (som henger sammen med frykten for å miste sitt eget liv), møter en etisk motstand, en mot-impuls mot mordet. Dette kan synes å lede til et begrep om moralen som en indre nevrotisisme, en selvopptatthet som fortsatt ville utgjort en døvhets overfor den andre. Hun legger imidlertid vekt på at ansiktet gjør mer enn å skape en indre konflikt, for møtet med den andre som ansikt, innebærer å rammes av noe som virkelig kommer utenfra, som skaper et brudd i selvets alenegang ved å være samtale. Ansiktets første tale, "du skal ikke slå ihjel", er altså et kall til samtalen.⁶⁷

Dette har vært noen måter vi kan forstå hvordan ansiktet og appellen rammer, uten at det utgjør en kraft til å forhindre umoral. Disse synene må skilles fra den form for tenkning rundt nærheten og møtet som Zygmunt Bauman står for, særlig i *Moderniteten og Holocaust*, hvor han beskriver moralen som den mest grunnleggende struktur i den intersubjektive relasjon. Her bringes Levinas i noen korte avsnitt inn i en studie av nærheten og distansens betydning for menneskets grusomhets-beredskap, som ser ut til å beskrive visse velkjente og kraftfulle psykologiske prosesser. I en slik kontekst bringes Levinas inn i en ontologiserende og psykologiserende setting, hvor det ser ut til å nettopp dreie seg om "krefter" eller "fenomener", som virker inn på subjektet, og som påvirkes av strukturen i samfunnet og dets institusjoner. Bauman analyserer hvordan nærheten og avstanden frembringer eller kveler en viss "moralisk impuls", og denne er å forstå som klart entydig. Innenfor rammene av nærhet blomstrer denne impulsen, som er en impuls om å ta ansvar for den andre. Det som kan forklare likegyldighet eller ondskap er på den

⁶⁷ Butler *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (Verso, 2004), 136-138

andre siden at nærheten erstattes med distanse, noe visse typer samfunnstruktur bidrar til. Slik kan den moralske impulsen forhindres eller svekkes.⁶⁸

Baumans posisjon gjør oss istand til å stille et betimelig spørsmål til Levinas, nemlig om ikke ansiktet og appellen mister noe av sin plausibilitet og meningsfullhet, ved å frakobles fra det som direkte virker inn på subjektet og trigger eller frembringer moralske impulser. Bauman sier noe som har stor plausibilitet, nemlig at det er vanskeligere å være grusom innenfor rammer av nærhet enn distanse. Logikken i Baumans bok ser ut til å være at moralen er en normativ kraft som blomstrer innenfor nærhetsrammen, og der utgjør et klart press i retning av moralsk opptreden. Det man møter innenfor nærheten er nemlig 'ansiktet'. Men før jeg vender tilbake til dette temaet, ønsker jeg å få fram i større detalj, hva som ligger til grunn for lesningen av Levinas som mer transcendent enn empirisk, og hva som her menes med "transcendental".

⁶⁸ Bauman, *Moderniteten og Holocaust* (Vidarforlaget, 2005), 241

4. Det transcendentale hos Levinas

4.1. I hvilken forstand er Levinas transcendent?

Når man leser Levinas er en nærliggende mulighet å tenke seg at beskrivelsene av ansiktet og møtet viser til en type moralsk erfaring og da reises spørsmålet om denne er noe alle har, eller om den er ekstraordinær. Mitt syn er at ansiktet og ansvaret må gjelde alle. Jeg mener at Levinas ønsker å si noe som er universelt gyldig om hva det vil si å være menneske. Isåfall kan man lure på om beskrivelsene av ansiktet treffer vår menneskelige virkelighet. Jeg tror en diskusjon om hvorvidt Levinas er ”transcendental” eller ”empirisk”, kan gi et bedre grunnlag for å besvare dette spørsmålet. Det gir nemlig noen måter å diskutere ansiktet og ansvaret hvor det skilles mellom synet at det viser til erfaringer, og synet at det er en form for mulighetsbetingelser for erfaring.

Robert Stern gir eksempler på visse formale felles-trekk ved transcendentale argumenter. For det første har man i slike argumenter en påstand at noe, (X), er mulighetsbetingelsen for noe annet, (Y). Det søkes en overgang fra Y til X, og en påvisning av hva slags nødvendigheter som strukturerer denne overgangen. Altså har slike argumenter en påstand om at det er en avhengighetsrelasjon mellom X og Y slik at Y ikke kunne forekommet hvis ikke X var gjeldende. Denne avhengigheten forstås metafysisk og apriorisk. Det må være noe ved strukturen i det betingede saksforhold (Y) slik at det ikke kunne vært annerledes, enn at X er dets mulighetsbetingelse. Avhengigheten må altså ikke være naturlig og aposteriorisk. Den må ikke ha noe å gjøre med hvordan ting faktisk er i vår verden (naturlover, fysiske begrensninger, psykologiske forhold, osv), men ha å gjøre med visse begrensninger eller nødvendigheter av metafysisk og apriorisk art (altså at de kan avdekkes ved en rasjonell analyse, uavhengig av empiri). Avhengigheten må gjelde ”på tvers av alle mulige verdener”, sier man gjerne, for å uttrykke en slik type nødvendighet. Stern gir følgende eksempel: Det at oksygen er en mulighetsbetingelse for liv er kun en aposteriorisk nødvendighet. Det har vist seg å gjelde i vår verden, på en måte som kan avdekkes vitenskapelig. Men det er logisk mulig at det ikke var tilfelle. Det er annerledes med påstanden at eksistens er betingelsen for tenkning. Denne er nemlig metafysisk og apriorisk, altså kunne det ikke vært annerledes. Eksistens er dermed en

transcendental mulighetsbetingelse for tenkning. Det er i en slik forstand man hevder at X er mulighetsbetingelse for Y, i slike argumenter, sier Stern.⁶⁹ For det andre er det betingede saksforhold som regel erfaring. Erfaring kan forstås både som oppfatninger, vurderinger, konsepter og intuisjoner, og det er den konkrete erfaring man søker mulighetsbetingelser for. For det tredje er mulighetsbetingelsene som søkes, som regel av ikke-psykologisk art. De er altså hverken erfaringer eller empiriske saksforhold.⁷⁰ Det er også slik at det må være en overgang fra Y til X, fra det empiriske til det transcendentale. Som Morgan påpeker, argumenterer Kant for en overgang fra empiriske saksforhold (erfaring) til dets mulighetsbetingelser, ved å analysere den formale strukturen i erfaringen.⁷¹

En måte å avgjøre hvorvidt en slik type argument finnes hos Levinas kunne gå ut på å se hvorvidt vårt dagligdage liv med hverandre er det empiriske, betingede saksforhold, mens ansiktet og ansvaret er dets mulighetsbetingelse, på en måte som oppfyller de nevnte kravene til et transcendentalt argument. Mitt syn er at det ikke finnes et slikt argument hos Levinas. Og et forsøk på å presse filosofien hans inn i et slikt skjema ville gjøre at den taper noe av sitt særpreg. Hvis man skal forsøke å fremstille ham som en transcendental tenker bør en heller peke på transcendentale aspekter, eller likheter til slike argumenter. Det jeg først og fremst har i tankene er muligheten for en overgang fra fenomenene, det gitte og erfarte, ”tilbake” til noe opprinnelig eller delvis skjult, som betinger og gir mening til erfaringene. Som jeg skal vise, sier Levinas mange ganger at han søker noe som er ”før” det vi kan erfare, iallfall hvis vi med dette forstår erfaring i en intensjonal (husserliansk) forstand. Samtidig er jeg skeptisk til om han ser på de eventuelle mulighetsbetingelsene som ikke-erfarte saksforhold eller abstrakte konsepter. Det er derimot ingen av delene. Hans filosofi ser ikke ut til å beskrive en overgang fra en erfaring eller subjektiv tilstand (f.eks. en oppfatning eller intuisjon) til en ikke-erfart, abstrakt mulighetsbetingelse (slik som ”tid” og ”rom”).

⁶⁹ Robert Stern *Transcendental Arguments: Problems and Prospects* (Oxford University Press, 2003), 3

⁷⁰ Stern, *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, 3-4

⁷¹ Morgan, *Discovering Levinas*, 52

Jeg følger Michael Morgan i hans påstand at det som forefinnes i det ”før” Levinas søker, ikke er metafysiske entiteter eller abstrakte konsepter, men en opprinnelig relasjon til den andre, som er asymmetrisk, preget av ansvar, og som utgjør et skjult eller glemt meningsnivå. Morgan tolker dette som et aspekt ved vårt dagligdagse liv, men også som noe som *skjer*.⁷² Her har vi et nyttig skille, mellom at noe skjer, og at noe erfares. Altså kan ansiktet og ansvaret vederfare meg, samtidig som jeg ikke nødvendigvis erfarer det. Et slikt skille gjør at det tilsynelatende idealistiske og overdrevne ved beskrivelsene av møtet og ansvaret, ikke tilbakevises empirisk av en mangel på gjenkjennerbarhet med våre dagligdagse liv.

La meg nå gi et eksempel fra *Totalitet og Uendelighet* på at Levinas beskriver en bevegelse ”tilbake”. Det han skiller mellom nå er hva han kaller ”totalitet” (som jeg har drøftet ovenfor), og noe han kaller ”eskatologi”, som er et syn hvor ”totaliteten brister” og det åpnes for det etiske. Med eskatologien er det et spørsmål om å begynne i det empiriske, for i neste skritt å gå tilbake til noe som forutgår det. Om dette sier Levinas at man nærmer seg hva som kan kalles en ”transcendental metode”:

«Uden at erstatte filosofien med eskatologien, uden at ”bevise” de eskatologiske ”sandheder” filosofisk – kan man ud fra erfaringen af totaliteten gå tilbage til en situasjon, hvor totaliteten brister, selv om denne situasjon er selve betingelsen for totaliteten. En sådan situation er exterioritetens eller transcendensens stråleglans i den Andens ansigt.»⁷³

Her sier han eksplisitt at han søker tilbake til en situasjon som er betingelse for totaliteten, og jeg tror begrepet totalitet peker på blandt annet det som er gitt for subjektet i dets intensjonale tilstander. Møtet (som empirisk hendelse) peker tilbake på en ”situasjon” som innebærer et brudd på totaliteten, men som også er betingelsen for den. Her ser vi tanken at man går fra et empirisk saksforhold (”Y”) tilbake til noe som betinger det (”X”). Samtidig er det tydelig at han ikke fremstiller mulighetsbetingelsen helt ikke-empirisk eller ikke-subjektiv, slik som i et vanlig transcendentalt argument. Mulighetsbetingelsen omtales jo nettopp som en åpenbaring (noe som vanskelig kan

⁷² Morgan, *Discovering Levinas*, 64-65

⁷³ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 14-15

tenkes bortsett fra som *noe* som åpenbares *for noen*). Noen vanlig ikke-empirisk og abstrakt betingelse er det altså ikke snakk om. Dessuten sies det at betingelsen ("X") er en situasjon hvor totaliteten ("Y") brister, noe som skulle tyde på at disse to er nært sammenvevde, og at det første på en måte forstyrrer eller bryter inn i det andre.

Jeg tror Morgans beskrivelse av den opprinnelige relasjon til den andre som utgjør et delvis glemt eller misforstått perspektiv på det sosiale, er en god tolkning av den "situasjon hvor totaliteten brister" som Levinas beskriver. Det som er bra med en slik tolkning er at den nære forbindelsen mellom erfaring og betingelse for erfaring opprettholdes. Samtidig fremmedgjøres man ikke av beskrivelsene av den etiske relasjon (vil jeg tro) på samme måte som hvis man legger til grunn at Levinas beskriver direkte moralske erfaringer som alle gjør. Jeg har ovenfor diskutert den "etiske motstand" mot mordet. Denne kan nå meningsfullt situeres på det etiske nivå, altså på nivået for den opprinnelige og etiske relasjonen til den andre.

Samtidig er det her en fare for at man forstår situasjonen hvor totaliteten brister som et uavhengig virkelighetsnivå, for eksempel analogt til Platons ideverden. Ideene har som kjent en uavhengig (og primær) ontologisk status i forhold til fenomenene. Det etiske hos Levinas er ikke "virkelig" på en måte som ligner dette. Grunnen til at en slik mulighet må avvises finner vi blant annet i Levinas insistering på at etikk er "førstefilosofi". Dette er en kritikk av alle tanke-systemer som gjør etikk til en bestanddel ved ontologien. Det "før" som Levinas utarbeider en angivelse av er ikke et apriorisk og primært nivå av virkeligheten som har etiske egenskaper. Da ville man nemlig utvikle totaliteten til å omfatte etikken. Etikken er derimot nettopp det at totaliteten brister, siden den utgjør noe totaliteten ikke kan omfatte men som alikevel ser ut til å ramme eller forstyrre den. Eskatologien vender alltid blikket tilbake til eller ut av dette rammeverket (totaliteten), som ikke kan omfatte alt. Begrepet om transcendenten i den andre som ansikt angir nettopp noe, hvis radikale annethet motsier seg å kunne omfattes av totaliteten.

4.2. Et eksempel på det transcendentale i *Otherwise than Being or beyond Essence*

Levinas' filosofi om ansiktet og appellen har blitt utsatt for en kritikk som går ut på at han bringer dem inn under det sammens domene, og ikke kan unngå å totalisere i sine beskrivelser. For det som sies å være forut for totaliteten må tross alt beskrives språklig, og språket kan sees som en del av totaliteten. Hvis åpenbaringen av ansiktet er bortenfor væren, et brudd i totaliteten, hvordan kan man egentlig teoretisere det? Dette er en kritikk blant andre Jacques Derrida har kommet med. Ifølge Morgan kan vi forstå skillet mellom begrepene 'sigen' og 'det sagte' som Levinas' forsøk på å svare på denne kritikken.⁷⁴ Levinas kan tenkes å svare ved å beskrive sin filosofi som en bevegelse som stadig kommer tilbake, til tross for gjendrivelsler, på samme måte som skeptisismen i filosofiens historie også har returnert til tross for utallige gjendrivelsler. Kritikere kan innvende at man ikke kan si noe man samtidig innrømmer er bortenfor det som kan sies. Men omtrent slik er også situasjonen for skeptisismen, svarer Levinas. Skeptikeren sier kanskje at kunnskap er umulig, men hvordan kan man unngå å rammes av innholdet i nettopp denne påstanden selv? En lignende motsigelse finnes kanskje hos Levinas, men hans svar går ut på at det han sier (altså det språklige, det teoretiserte) står i en slik relasjon til det han snakker om (etikkenes mening, etc) at det han snakker om alltid er "før" det han sier om det. Dermed rammes man ikke av den selvmotsigelse skeptisismen innebærer, fordi det man sier og det man snakker om ikke er "samtidige". Detaljene i denne diskusjonen skal jeg ikke bruke mye plass på, for nå er fokuset å gi et eksempel på hva som gjør at vi kan lese Levinas som en transcendent tenker, og dette gjør det nødvendig å si litt mer om skillet mellom sigen og det sagte.

Levinas appellerer altså til en relasjon hvor termene ikke er "samtidige". Han tenker seg en bevegelse "tilbake" fra totaliteten eller det sagte, til noe som er "før" det, nemlig et opprinnelig ansvar eller etisk aspekt ved våre liv, som ikke kan bringes inn i domenet for det sagte, men som alltid allerede er der. Levinas' ganske kryptiske filosofi i denne boken er ifølge Morgan et forsøk på å skape en forstyrrelse i det sagte, ved å klargjøre hvordan det sagte "besviker" sigen.⁷⁵ Dette kan også omtales med begrepene totalitet og uendelighet, slik at Levinas forsøker å skape en forstyrrelse i totaliteten, ved å klargjøre

⁷⁴ Morgan, *Discovering Levinas*, 300

⁷⁵ Morgan, *Discovering Levinas*, 309-311

hvordan den i sin virksomhet besviker uendeligheten, som den aldri kan bringe inn under sin kontroll. Samtidig ser en slik bevegelse ut til å være en nødvendighet, en bevegelse vi ikke kan stanse. Igjen ser vi hos Levinas en tanke om at man må gjøre en bevegelse eller overgang ”tilbake”:

«One has to go back to that hither side, starting from the trace retained by the said, in which everything shows itself. The movement back to the saying is the phenomenological reduction. In it the indescribable is described.»⁷⁶

”Sigen” kan som vi ser, sammenlignes med situasjonen hvor ”totaliteten brister”, nevnt i forrige avsnitt. Det ”ubeskriverlige” som han her sikter til er det etiske, det er et opprinnelig uttrykk eller meningsnivå, som ikke kan beskrives fullt ut.

Levinas forsøker i denne boken å utvikle et transcendent-begrep som unngår å gjøre det transcendent til noe som man enten må si at ”er” eller ”ikke er”. Han søker å beskrive noe som er bortenfor skillet mellom være og ikke-være, og bortenfor det som har med ”essenser” (ontologi, identifikasjon) å gjøre.⁷⁷ Sigen er nettopp noe slikt, noe som er ”annerledes enn være”. Det beskrives som et ”pre-originalt” språk, et språk som er språkernes ”for-ord”, og som er ”ansvar for den andre”.⁷⁸ Sigen er en form for uttrykk eller ansvar for den andre som ligger til grunn for språket. Som han sier beveger sigen seg inn i språket og inngår i en korrelasjon med det sagte (det tematiserte, språkliggjorte, det manifesterbare). På denne måten ”besvikes” sigen og føres inn i ontologien.⁷⁹ Men dette er noe det opprinnelige uttrykket (sigen) tillater. Sigen ”gir seg over til” det sagte, til den form for vold som språket og tematiseringen innebærer, og blir på denne måten belyst. Ifølge Levinas innebærer ikke det at sigen forstilles eller fjernes. Noe slikt kunne ha betydd at ansvaret for den andre kunne utslettes. Sigen beskrives derimot som en stadig returnerende forstyrrelse i det gitte, i ontologien, som vi ikke blir kvitt.⁸⁰

⁷⁶ Levinas, *Otherwise than Being*, 53

⁷⁷ Levinas, *Otherwise than Being*, 3

⁷⁸ Levinas, *Otherwise than Being*, 5-6

⁷⁹ Levinas, *Otherwise than Being*, 6-7

⁸⁰ Levinas, *Otherwise than Being*, 44

Men sigen er ikke et etisk virkelighetsnivå som kan gis ontologisk status, og som nås ved en form for reduksjon eller epoche. Levinas presiserer at dette ”før” ikke er et virkelighetsnivå som er mer virkelig enn det som forefinnes innenfor det sagte. Han beskriver ikke en bevegelse fra en tilsynelatende verden til en mer virkelig verden, for slike beskrivelser implisierer at man fortsatt er innenfor det ontologiske, hvor væren, sannhet og usannhet har mening.⁸¹ Levinas fortsetter, med en oppsummerende setning:

«But the reduction is reduction of the said to the saying beyond the logos, beyond being and non-being, beyond essence, beyond true and non-true. It is the reduction to signification, to the one-for-the-other involved in responsibility (...).»⁸²

Her ser vi kimen til et ansvarsbegrep som kan kalles transcendentalt, i den forstand at ansvaret ikke er rent empirisk eller erfart. Ansvaret er heller ikke formalt eller å forstå som en juridisk kategori. Sigen er en etisk relasjon, som Levinas kaller ”den ene for den andre”, som han forsøker å beskrive på slik måte at den ikke gis ontologisk status, men samtidig utgjør noe som gir mening til det sagte (totaliteten). Igjen vil jeg appellere til Michael Morgans tolkning, som ser på det etiske som et delvis skjult aspekt eller perspektiv ved vårt daglige liv (det empiriske), men som ikke fenomenologien eller ontologien kan beskrive. Her ser vi også en tanke som går ut på at ansvar er gjeldende, samtidig som ikke dette forstås som en psykologisk eller emosjonelt betinget relasjon, altså som et bånd eller som en virkelig erfart, opplevd relasjon. Det at man på et grunnleggende nivå er ”for den andre” er (hvis dette stemmer) nemlig ikke nødvendigvis noe man erfarer som en væren for den andre. Hvis det er noe normativt her, så må det være skjult, eller iallfall delvis skjult for subjektet, og nettop noe slikt får Morgans tolkning av Levinas fram.

Det er også viktig å få fram at på dette etiske nivået, viser subjektet seg i et helt annet lys enn når det analyseres som en bestanddel i ontologien. Det som først så ut til å være et aktivt og autonomt subjekt, først og fremst preget av egeninteresse, viser seg nå å først måtte beskrives i ”akkusativ form”, altså som noe som handles på, noe som stilles under

⁸¹ Levinas, *Otherwise than Being*, 45

⁸² Levinas, *Otherwise than Being*, 45

”tiltale”. Videre sies det at det tiltalte subjekt kan beskrives som passivt, på en måte som peker på en fundamental sårbarhet og utleverthet.⁸³ Dette aspektet ved subjektet vender jeg tilbake til nedenfor.

Morgan fremholder at det Levinas gjør i sin filosofi både har et transcendentalt og et dagligdags (erfaringsnært, empirisk) aspekt. Jeg har ovenfor forsøkt å beskrive overgangen ”tilbake”, fra det erfarte og psykologiske til noe ikke-erfart, som et transcendentalt aspekt ved Levinas. Som vi har sett må dette skilles fra det man tradisjonelt sikter til med begrepet om et transcendentalt argument.

Ifølge Morgan kan vi forstå Levinas som transcendent i en ”idealistisk” forstand. Med dette menes at han ikke bare forsøker å beskrive etikken som ”før” ontologien eller som en abstrakt mulighetsbetingelse, men at han faktisk forsøker å åpne våre øyne for den dimensjonen ved våre liv han kaller etisk, en dimensjon som foreligger i det konkrete, sosiale liv. Ansiktet, appellen, sigen, ansvaret, forstås altså som delvis skjulte eller glemte aspekter ved det ordinære, dagligdagse liv, som Levinas forsøker å gjøre oss oppmerksomme på.⁸⁴

Dette glemte eller skjulte aspektet finnes i det konkrete og erfarte, men avdekkes ved å ta et steg tilbake i forhold til det, slik Levinas gjør. For det kan ikke erfares direkte, slik som fenomenene. Samtidig må det være en forbindelse mellom det transcendentale og det empiriske, mellom sigen og det sagte, det uendelige og det endelige.⁸⁵ Morgan sier:

«(.), Levinas seems to assign to philosophy a therapeutic role: to cure us and to cure Western philosophy from mistaken and ultimately destructive ways of understanding and living in the world. But to serve this function, Levinas's thinking must be both transcendental and empirical. It must be immersed in that life and also reflective about it. »⁸⁶

Levinas forsøker å gi et nytt perspektiv på det menneskelige liv ved å vise at det finnes et delvis skjult, og grunnleggende etisk aspekt ved det, som er det som muliggjør både

⁸³ Levinas, *Otherwise than Being*, 53-54

⁸⁴ Morgan, *Discovering Levinas*, 65

⁸⁵ Morgan, *Discovering Levinas*, 56-57

⁸⁶ Morgan, *Discovering Levinas*, 59-60

sosialitet, språk og samfunn. Ved å ta et steg tilbake iforhold til det som viser seg (fenomenene), ønsker han å si noe om hvordan vi ”egentlig er”.⁸⁷ Dette kan tenkes som transcendentalt i den forstand at det er et meningsnivå som normalt sett er skjult, men som man likevel kan oppnå en viss innsikt i. Når man går tilbake fra totaliteten til en situasjon hvor ”totaliteten brister”, så viser selvet seg som ansvar, mens den andre *er* bønn og appell om ikke-vold. Dette er hva jeg og den andre er, før, og uavhengig av alt annet vi eventuelt er. Vi kan ifølge Morgan tenke oss at her *sier* eller *er* ansiktet et absolutt ”nei” til meg, og min spontanitet og erkjennelses-trang er imperialisme.⁸⁸ Dette er da noe vi kan si at *skjer*, men som ikke nødvendigvis viser seg i våre erfaringer. Det gir, som jeg har vært inne på ovenfor, en forklaring på paradokset ved hvordan den andre kan være ansikt, og bønn om ikke-vold, samtidig som jo volden og mordet er et banalt faktum.

⁸⁷ Morgan, *Discovering Levinas*, 57

⁸⁸ Morgan, *Discovering Levinas*, 68-69

5. Noen hovedtrekk ved Levinas' subjektivitetsbegrep

5.1. Sensibilitet og proximitet⁸⁹

Når det gjelder Levinas' syn på subjektiviteten er begrepene 'sensibilitet', 'sårbarhet' 'proximitet' og 'passivitet' sentrale. Dette er også aspekter ved hva Levinas vil hevde at det å være menneskelig subjekt "egentlig" handler om, på en måte som ikke viser seg direkte som innhold i vår erfaring. Det som kan sies om subjektet utifra ontologien og totaliteten er for Levinas en sekundær mening, som kommer "etter" et mer grunnleggende og ikke direkte erfart meningsnivå. Det er på det sistnevnte plan at analysene av sensibilitet, sårbarhet og proximitet sikter seg inn.

Sårbarheten (sensibiliteten) er et trekk ved subjektiviteten, altså uavhengig av det psykologisk eller fenomenologisk målbare. Det særpregede ved Levinas' analyse her er at sårbarheten utgjør et ansvar for den andre, som han kaller "proximitet". Dette ansvaret knyttes deretter til en form for passivitet. Om denne passiviteten sier han:

«It is the living human corporeality, as a possibility of pain, a sensibility which of itself is the susceptibility to being hurt, a self uncovered, exposed and suffering in its skin.»⁹⁰

Man er altså eksponert og lidende i ens egen hud (det som er nakent og utlevert), og dette er en grunnleggende passivitet, som preger vår legemlighet. Denne ligger til grunn for den etiske relasjon, altså å være "for den andre":

«Only a subject that eats can be for-the-other, or can signify. Signification, the-one-for-the-other, has meaning only among beings of flesh and blood.»⁹¹

Jeg tror ikke dette å være "for den andre" er ment å beskrive et mulig handlingsvalg eller et ansvar man kan påta seg, men peker på det Levinas mener er konstitutive trekk ved subjektiviteten. Å "være for" kan sees som en motsats til det Levinas mange steder kaller

⁸⁹ Proximitet kommer fra det engelske "proximity" og betyr nærhet. Jeg bruker denne termen for å skille den fra den fysiske forstand av nærhet vi finner hos Bauman. Proximitet kaller jeg også flere steder "etisk nærhet".

⁹⁰ Levinas, *Otherwise than Being*, 51

⁹¹ Levinas, *Otherwise than Being*, 74

”conatus essendi”, værens strev etter å være, etter å preservere seg selv. Kanskje subjektiviteten er en kombinasjon av nytelse og en ofring eller et brudd i denne nytelsen, ved at man er for den andre? Det er mulig, for relasjonen, den-ene-for-den-andre, beskrives nemlig som om den er ”ofringen av munnfullen med brød fra munnen som nyter det”, en relasjon som kan kalles et ”på tross av seg selv”.⁹² I det Levinas kaller sensibilitet og sårbarhet, ligger det altså en kombinasjon av nytelse og nytelsens frustrasjon. Han sier for eksempel at sensibilitetens umiddelbarhet, er umiddelbarheten til nytelsen, og nytelsens frustrasjon.⁹³ Nytelsen og lidelsen er forbundet og utgjør sammen med et ubedt ansvar for den andre, hva det vil si å være menneske. Denne relasjonen til den andre er en form for etisk nærhet, som Levinas gjerne kaller ”proximitet”. Med dette kan vi (som nevnt) forstå en relasjon preget av både nærhet (ansvar) og avstand (respekt for annetheten).

Dette må skilles fra kognitiv nærhet. Den etiske nærheten er et mer primært meningsopphav enn det som den kognitive og teoretiske bevissthet utgjør. Den etiske nærheten kan sees som Levinas’ alternativ til for eksempel Husserl. Det viktige er at meningsopphavet er *før* det intensjonale. Dette mener Levinas oppnås ved at man avviser Husserls intersubjektivitetsanalyse i hans *Cartesian Meditations* hvor fremmed-erfaringen er mediert av ens selv-erfaring. Fremmed-erfaring er ifølge Levinas ikke å erfare den andre som lik meg selv, men nettopp som radikalt annet og transcendent.⁹⁴

Proximitet er ifølge Levinas sensibilitetens betydning (signifikasjon). Sensibilitetens viktigste betydning er det å være en sårbarhet som viser seg i ansvaret for den andre.⁹⁵ Her finnes en signifikasjon (en mening) som ifølge Levinas må skilles fra den kognitive og intensjonale, den som har med det å vite å gjøre. Med ”å vite” er det mulig at Levinas sikter til Daseins opptatthet av seg selv, værens tilsynekomst for seg selv som væren, som vi finner hos Heidegger. I sensibiliteten finnes et meningsopphav som er utenfor

⁹² Levinas, *Otherwise than Being*, 74

⁹³ Levinas, *Otherwise than Being*, 74

⁹⁴ Moran, *Introduction to Phenomenology*, 336-337

⁹⁵ Levinas, *Otherwise than Being*, 63-64

ontologien, sier Levinas.⁹⁶ Selv om Heidegger også er kritisk til Husserls prioritering av den teoretiske bevissthet, situerer Levinas dem begge innenfor ontologien. Det hver av dem beskriver er ifølge Levinas sekundært i forhold til ansvaret og sårbarheten:

«The notion of access to being, representation, and thematization of a said presuppose sensibility, and thus proximity, vulnerability and signifyingness.»⁹⁷

Påstanden er som vi ser, at proximiteten er forut for både Daseins tilgang til væren og den representerende bevissthet. Opphavet til mening er i ansvaret for den andre, og dette ansvaret er ikke noe man påtar seg i handling, men et ansvar man qua subjekt er utlevert til, slik at det allerede er der forut for selvets utvikling og relasjon til seg selv.

Levinas' proximitetsbegrep er også non-spatialt. Siden han beskriver det som før-ontologisk, tror jeg vi kan konkludere med det. Hvis proximiteten var reduserbar til en relasjon som kunne lokaliseres i tid og rom, og således kunne bestemmes som en hendelse eller episode (at x påtraff y ved tidspunkt t1, slik at vårt forhold var etisk nærhet, etc), så ville den klart tilhøre den ontologiske orden. Levinas' påstand at etikk er *før* ontologi er en avvisning av en slik reduksjon. Den etiske nærhet er ikke klassifiserbar som to punkters lokalisering i rommet, for det ville gitt nærheten en relativ betydning. Den er heller ikke en form for bevissthet man har om den andre, i den grad man vurderer han som å være "nær", i betydningen fysisk nærværende for ens øyne å se, eller tilgjengelig for samtale eller berøring.⁹⁸

Samtidig sier Levinas lite som gjør oss i stand til å forstå forholdet mellom den etiske og den fysiske nærhet. Er det et spørsmål om en total uavhengighet? Selv om proximiteten ikke kan reduseres til geografisk nærhet, er det fortsatt et spørsmål hva forholdet mellom dem er. Må jeg påtreffte den konkrete andre, for at jeg kan møte han som ansikt, og rammes av appellen? Eller kunne for eksempel en digital reproduksjon av et fysisk ansikt være ansikt for meg i levinask forstand? Isåfall er det å være ansikt ikke avhengig av en spatio-temporal nærhet til den som rammes. Dette er spørsmål om forholdet mellom etisk

⁹⁶ Levinas, *Otherwise than Being*, 64

⁹⁷ Levinas, *Otherwise than Being*, 68

⁹⁸ Levinas, *Otherwise than Being*, 80-83

nærhet og geografisk nærhet og om det finnes noen begrensninger eller rammer for hva som kan være åsted for åpenbaringen av ansiktet. Levinas sier ikke så mye om dette og betydningen av massemedia og informasjonsteknologi for åpenbaringen av ansiktet eller for den etiske nærhet, er ubelyst. Som vi skal se senere i oppgaven, tar Zygmunt Bauman klart standpunkt for at det er rammer for hvor og hvordan ansiktet åpenbares, idet han gir den rene fysiske nærhet stor betydning. Den fysiske nærhet har ifølge Bauman en grad av realitet og normativ betydning, som det ikke kan kompenseres for under distanse, selv om det finnes teknologi som kan bringe de fjerne andre nærmere i kognitiv forstand.

5.2. Radikal passivitet

Hos Levinas veves passivitet og ansvar sammen. Judith Butler vektlegger hvordan Levinas separerer det grunnleggende spørsmålet om ansvar fra spørsmålet om aktørskap, og knytter ansvar til hvordan subjektet utsettes for en appell eller tiltale fra den andre.⁹⁹ Et viktig poeng er at selvet oppstår i ”akkusativ”, som følge av en tiltale. Dette kaller Butler ”en formasjon i passivitet”.¹⁰⁰

Den passiviteten Levinas tilskriver subjektet kan fremstilles ved å se på hans bruk av tidsbegreper. Levinas sier at tiden slik den viser seg i det sagte er noe som kan gjenerindres og gjenvinnes av det aktive ego. Egoet kan sies å rekonstruere fortiden gjennom bevissthetshandlinger som erindring og imaginasjon, og det kan bringe fremtiden nærmere gjennom forventning. Slik kan det bringe både det fortidige og fremtidige inn i nå’et gjennom representasjon. Levinas mener imidlertid at ansvaret ikke kan stamme fra en slik fri handling i nå’et. Ansvaret overgår enhver nåtid.¹⁰¹ Det kan knyttes til ’diakroni’, noe som skilles fra ’synkroni’. Diakroni angir noe som har varighet, som forløper fra A til B langs en temporal akse. To hendelser er diakrone hvis de skjer på ulike tidspunkter, slik at det er varighet mellom dem. Synkroni angir det som skjer i et nå. Det betyr at to hendelser er synkrone hvis de er samtidige. Tanken til Levinas er at

⁹⁹ Judith Butler *Giving an Account of Oneself* (Fordham University Press: New York, 2005), 85

¹⁰⁰ Butler, *Giving an Account of Oneself*, 86-87

¹⁰¹ Levinas, *Otherwise than Being*, 51

bevissthetens aktivitet er det som skjer *nå*. Det er i *nå*'et friheten og spontaniteten finnes, hvor jeg'et kan representere det annet, enten det gjelder en erindret fortid eller en forventet fremtid. I representasjonen mister disse temporale begrepene sin transcendens og annethet. De reduseres til egoets og bevissthetens verden. Det tidsbegrepet som henger sammen med en slik påstand har som utgangspunkt at all tid er *nå*-tid. Levinas sier at hvis vi starter med den etiske relasjon, viser det seg en annen form for temporalitet, en hvor fortid og fremtid har en mening som er uavhengig av meg. I mitt ansvar for den andre vedrører hans fortid meg, men dette er en fortid som aldri har vært "mitt nå", og som aldri kan bli det heller, fordi det motsier seg representasjon.¹⁰² Hvis man tar som eksempel et konkret møte mellom to mennesker, kan vi si at innholdet i møtet, hva hver av oss sier, og hvordan vi svarer på hverandres utsagn, er "synkrone". Ifølge Morgan viser Levinas' diakroni-begrep til at ansvaret alltid allerede er gitt, er "før" det som rent empirisk finner sted under møtet, og hvilken bevissthet vi har om det.¹⁰³

Som jeg nevnte er det som skjer "nå" det som jeg'et har makt over, både når det gjelder å skape en relasjon til fortiden ved å representere den, men også når det gjelder hva jeg kan igangsette og påbegynne. Dette bringer tankene tilbake til Husserl i *Cartesian Meditations*, som sa om fremmed-erfaringen at den er mediert av ens selv-erfaring, og at den krever at det annet, den andres subjektive tilstander, må gjøres nærværende og samtidige med meg.¹⁰⁴ Når Levinas sier at jeg'et allerede er rammet og tiltalt av noe opprinnelsesløst, ser vi at diakronien angir en tilstand av passivitet, fordi det dreier seg om noe som er forut for den friheten jeg har i et *nå*, hvor det annet er nærværende og samtidig med meg. Ansvaret er alltid "før" meg, slik at jeg aldri klarer å komme på høyde med det eller få kontroll over det "nå". Altså må frihet tenkes på bakgrunn av en mer

¹⁰² Morgan, *Discovering Levinas*, 219-220

¹⁰³ Morgan, *Discovering Levinas*, 222-223

¹⁰⁴ Husserl, *Cartesian Meditations*, 109

opprinnelig ufrihet eller passivitet, hos Levinas. Ifølge Morgan peker dette i retning av et begrep om en ”radikal passivitet”, som er forut for passiv-aktiv dikotomien.¹⁰⁵

Et annet begrep som Levinas bruker om subjektiviteten er ”substitusjon.” Det viser også til ansvar og passivitet. Levinas er opptatt av hvordan det å komme tilbake til seg selv, konkretiseres og ”samle seg”, innebærer en økende oppmerksomhet på en allerede pådratt gjeld. Å returnere til seg selv er å konkretisere sin identitet, men det er å bryte opp identiteten også, mener Levinas. Grunnen er at identiteten angir en væren for den andre, en relasjon som i siste instans betyr at man settes i den andres sted. Altså beskrives en substitusjon av meg for den andre som ansvar. Levinas kaller dette ”det andre i det samme”, ved hvilket jeg er tilkalt og utnevnt som uerstattelig.¹⁰⁶ Det asymmetriske ved ansvaret mitt for den andre kommer her fram i substitusjonsbegrepet. Det kan knyttes til utvelgelse (det at den andre utvelger meg til ansvar). Min utvalghet og unikhet følger fra at jeg er valgt ut som ansvarlig for den andre på en slik måte at jeg ikke kan erstattes. Siden jeg (som utvalgt) er uerstattelig, og ingen kan substituere meg, er mitt ansvar absolutt. Asymmetrien viser altså at jeg kan substituere for andre (ved å utvelges til ansvar), men at ingen kan substituere for meg (fordi det er jeg som utvalgt, og derfor uerstattelig).¹⁰⁷ Judith Butler beskriver substitusjonen på en litt annet måte. Hun tolker det som måten ved hvilket jeg’et er ”besatt” av den andre. Hun nevner hvordan Levinas flere ganger kaller det ”forfølgelse”, en forfølgelse jeg er ansvarlig for. Her tenkes det som forfølger meg å være det som bringer meg inn i væren (det ontologiske), det som ligger til grunn for min formasjon som selv. Det innebærer at jeg’et (selvet) blir handlet på (som om det er passivt) på en måte som fører til at det å være et jeg allerede bærer med seg en formening om den andre. Hun sier også at den form forfølgelsen har er substitusjon, det at noe annet (den andre) allerede er der, når jeg’et blir seg selv (kommer til seg selv).¹⁰⁸

¹⁰⁵ Morgan, *Discovering Levinas*, 157

¹⁰⁶ Levinas, *Otherwise than Being*, 114

¹⁰⁷ Francois Raffoul *The Origins of Responsibility* (Indiana University Press, 2010), 200-202

¹⁰⁸ Butler, *Giving an Account of Oneself*, 89

Dette er noen aspekter ved Levinas' subjektivitetsbegrep. Slik jeg ser det er vi i en slik analyse på det konstitutive nivået for subjektiviteten. Dette er dermed fortsatt eksempler på det transcendentale ved Levinas' etikk, og betyr at "ansvaret for den andre" ikke må forstås som noe man nødvendigvis opplever. Samtidig tror jeg vi kan se på hans beskrivelser som en utarbeidelse av mulighetsbetingelser for konkret erfaring. Jeg tror tanken er at erfaringer av å møte den andre som ansikt, og eventuelt av å faktisk ta ansvar for den andre, er muliggjort av at subjektiviteten har denne strukturen. Men disse mulighetsbetingelsene må naturligvis også gjelde for det mulige valget om å ikke ta ansvar, eller om å svare på appellen med vold eller likegyldighet.

5.3. Begrepet 'sårbarhet' hos Judith Butler og Arne Johan Vetlesen

Vi har nå sett et subjektivitets-begrep orientert i retning av det transcendentale, hvor ikke spørsmålet om hvordan sårbarheten viser seg i våre liv som konkrete erfaringer blir tatt opp. Hva er for eksempel forholdet mellom sårbarhet og erfaringer av egen eller andres sårbarhet? Jeg vil gi to eksempler på Levinas-inspirerte moral-filosofier hvor sårbarhet har en viktig plass, og belyses på en mer konkret måte. Hos begge er sårbarhet en mulighetsbetingelse for moralen i den forstand at det er et ufravikelig trekk ved den menneskelige eksistens, som gjør mulig at vi stilles overfor et moralsk valg i møtet med den andre. Samtidig er det noe konkret, noe man erfarer.

Det første eksempelet er Judith Butler. For henne er sårbarhet et eksistensielt grunnvilkår, og vold kan ofte forklares som utslag av et forsøk på å beherske denne sårbarheten i en selv. Ansvarstagen og følelsen av å være del av et menneskelig fellesskap (også på tvers av landegrenser) kan forstås som et utslag av økt oppmerksomhet på, og aksept av denne sårbarheten i en selv og andre. Butler sier for eksempel at erfaringen av tap, og den vedvarende risikoen for dette, er noe felles-menneskelig som har politiske implikasjoner. Vi er alle konstituerte som politiske vesener i kraft av våre legemers sårbarhet. Legemet er offentlig gitt, som åsted for både begjær og fysisk sårbarhet, altså er det utlevert til muligheten for vold og mishandling. Vår legemlighet og utleverthet er derfor både sosial og offentlig. Dette griper an både til Husserls analyse av kroppen som en tosidighet av

kroppsbekvissthet og utstrakthet i rommet, og Levinas' analyse av kroppen som åsted for nytelse og faren for smertens invasjon. Butler fortsetter ved å peke på hvordan vi er preget av en gjensidig avhengighet av hverandre, og det impliserer en viss skjørhet og risiko, nemlig faren for erfaring av tap.¹⁰⁹ Alle disse faktorene inngår i det hun kaller sårbarhet. Med utgangspunkt i et slikt gitt vilkår ved vår eksistens ser hun mulighetsbetingelsen for både vold og ikke-vold, ondskap og godhet. Hun sier for eksempel at troen på voldelige løsninger på konflikter er næret av fantasier om beherskelse av egen sårbarhet, mens det som på den annen side åpner for ikke-vold er at man innser at sårbarheten er et ufravikelig menneskelig vilkår.¹¹⁰ En påvisning av dette vilkåret er for henne forbundet med muligheten for en ikke-voldelig moral og politikk. Jeg tror vi kan kalle det en moral som har Levinas' "lidelse over den andres lidelse" som regulativt ideal. Hos Levinas finner Butler en filosofisk begrunnelse for en slik ikke-voldelig tankegang, som fremmer en økt oppmerksomhet på sårbarhetens ufravikelighet, ved en selv og den andre. Det kommer for Butler klart fram i Levinas' bruk av begrepet 'ansikt'. Ifølge Butler bruker Levinas det for å forklare hvordan det skjer at andre utsteder et moralsk krav til oss.¹¹¹ Han forsøker å gi mening til tanken at det er et krav eller en appell som er ufravikelig, som ikke kan beherskes, på samme måte som vår sårbarhet også er ufravikelig. Det viktige her er at selv om appellen ikke kan fravikes, innebærer ikke det å rammes av den noen garanti for at man svarer med ansvarstagen. Som jeg nevnte ovenfor er det et skille mellom et ufravikelig ansvar og en skjør ansvarstagen. Men dette er for Butler ikke bare av den grunn at ansvaret alltid allerede er der (i møtet), men at ansiktet (som noe jeg erfarer) er tvetydig. I sin analyse av ansiktet, som jeg har sett på ovenfor, tar hun utgangspunkt i en påstand Levinas kommer med flere steder, om at ansiktet i sin forsvarsløshet og skjørhet, både er en fristelse til mordet og en appell om ikke-vold.¹¹² Her pekes det på en kamp i sentrum av det etiske. Det er ikke slik at jo mer nærhet og moralsk intensitet man har, jo større sjanse for godhet. Ansiktet

¹⁰⁹ Butler, *Precarious Life*, 19-20, 26

¹¹⁰ Butler, *Precarious Life*, 29

¹¹¹ Butler, *Precarious Life*, 131

¹¹² Butler, *Precarious Life*, 134, og Emmanuel Levinas *Ethics and Infinity* (Dequesne University Press, 2009), side 86.

fungerer ikke slik. Med økt intensitet følger faktisk heller økt konflikt, mellom motstridende impulser som dannes i møtet. På den ene siden har man ønsket om å preservere eget liv. På den annen side har man en angst (kanskje frembrakt av appellen) for å kunne komme til å myrde (noe den første impulsen kan komme til å kreve, i en konflikt). I spenningen mellom et fokus på den voldelige og den ikke-voldelige impuls, utarbeider Levinas ifølge Butler en jødisk etikk for ikke-vold, hvor sårbarhet og moral springer ut av livs-vilkår som ikke kan beherskes.¹¹³ Nærheten hvor man står overfor den andre som ansikt er i dette perspektivet å forstå som inngangsporten til det moralske, altså en kamp eller moralsk intensitet som kan gå begge veier. Vi ser også at det opereres med en mer empirisk lesning av Levinas enn den jeg har fulgt, hvor den moralske intensiteten ikke først og fremst viser seg på et psykologisk og opplevd nivå, men utgjør et mer skjult eller glemt perspektiv eller meningsnivå for møtet.

Det andre eksempelet jeg vil trekke frem er Arne Johan Vetlesens syn på ondskap, i boken *Evil and Human Agency*. Ondskap forstås her som den intensjonale påføringen av smerte på et annet mennesket mot hans/hennes vilje. Vetlesens syn på ondskap er eksistensielt og erfaringsorientert. Det eksistensielle har å gjøre med at han (som Butler) tar utgangspunkt i visse gitte og ufravikelige trekk ved den menneskelige eksistens, som ondskap er i berøring med. Dette er avhengighet, sårbarhet, dødelighet, interpersonlige relasjoners skjørhet og eksistensiell ensomhet.¹¹⁴ Ondskap er ifølge Vetlesen nært forbundet med disse eksistens-vilkårene, nærmere bestemt med forsøk på å beherske dem. Som hos Butler forstås slike forsøk som nyttesløse. Men det er nettopp hva ondskap ofte er et forsøk på. Det har da form av å være en protest mot egen sårbarhet eller avhengighet, ved å situere den i offeret, og forsøke å beherske den der. I dette perspektivet handler ondskap om å skade andre for å få avlastning for ens egen sårbarhet.¹¹⁵ Slik jeg forstår det ser altså Vetlesen (som Butler) på visse eksistensielle grunnvilkår som en betingelse for ondskap og godhet. Når det gjelder ondskap er vår

¹¹³ Butler, *Precarious Life*, 135-137

¹¹⁴ Arne Johan Vetlesen *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing* (Cambridge University Press, 2006), 10

¹¹⁵ Vetlesen, *Evil and Human Agency*, 10

utleverthet til de fem vilkårene en betingelse for at vi kan komme til å ønske å skade eller såre andre, og for vår egen sårbarhet for selv å bli rammet. Disse er nemlig noe alle er eksponert for. Når det gjelder ”godhet”, sikter jeg til Vetlesens empati-begrep. Mens ondskap kan tenkes som det å påføre smerte, kan godhet forstås som ansvarstagen, og dette krever ifølge Vetlesen eksistensen av en empati-evne. Sårbarheten forstås ikke bare som betingelsen for ondskap, men også for utviklingen av evnen til empati. Empatien kan ifølge Vetlesen forstås som evnen til å kunne berøres av den annens berørthet”.¹¹⁶ Dette impliserer et subjekt som er sårbart. Det kan sammenlignes med Levinas’ begrep om ”lidelsen over den andres lidelse”, nevnt ovenfor. I begge tilfellene har vi å gjøre med et begrep hvor møtet med den lidende først og fremst forstås som berørthet. Samtidig må ikke disse uttrykkene forveksles. Vetlesen knytter evnen til å rammes (berøres) til empati, mens Levinas distanserer seg fra empatibegrepet. En forskjell mellom dem viser seg altså ved at Levinas (slik jeg tolker ham) er ute etter noe som går forut for utviklingen av moralske evner, mens Vetlesen fokuserer på nettopp disse evnene. Det er også mulig at Vetlesen med begrepet om å ”berøres” forstår noe mer erfaringsnært og psykologisk reelt, enn det Levinas forstår med å ”rammes” eller ”lide over den andres lidelse”.

¹¹⁶ Vetlesen, *Evil and Human Agency*, 10-11

6. Den Annen og Den Tredje. Spørsmålet om rettferdighet

6.1. Den Tredjes inntreden og bruddet på dyaden

Med den ”Tredje” kan vi forstå en ny ”annen”, som bryter det opprinnelige forholdet til den andre. Det opprinnelige forholdet kan kalles en ”dyade”, et ”jeg og du”-forhold. Bruddet på dyaden i og med den Tredjes inntreden, kan knyttes til en overgang fra det diakrone til det synkrone. Det diakrone kan samstilles med det før-intensjonale, det som ikke kan representeres og gjøres samtidig, mens det synkrone kan samstilles med det intensjonale. Denne overgangen kan tenkes å være et krav som utstedes i og med at den Tredje viser seg, for nå avkreves subjektet en vurdering av hva ansvar er, og hva forholdet mellom den annen og den tredje er. Dette kan kalles et spørsmål om hva rettferdigheten er, og som Levinas sier, krever rettferdighet ”representasjonens samtidighet”.¹¹⁷ En slik hendelse innebærer at subjektet har gått ut av den eksklusive relasjon til den andre. Når spørsmålet om rettferdighet stilles, handler det om slikt som sammenligning, sam-eksistens, samtidighet og orden. Dette skjer ifølge Levinas på en slik måte at kvaliteten ved alles tilstedeværelse må måles i forhold til en ”rettferdig domstol”.¹¹⁸

Jeg tror vi kan forstå den ”Tredje” også som et symbol på menneskeheten eller det menneskelige.¹¹⁹ Vi kan derfor med ”Tredje” forstå alle andre mennesker som jeg potensielt kan ha et ansvar for. Dermed har vi et spørsmål om hvor langt ansvaret rekker, hvorvidt det er begrenset til det dyadiske eller om det gjelder ”alle andre”.

Men la oss først se på hvordan dyaden påvirkes av den tredjes inntreden. Levinas sier for eksempel:

«The responsibility for the other is an immediacy antecedent to questions, it is proximity. It is troubled and becomes a problem when a third party enters. (...) - The third party introduces a contradiction in the saying whose signification before the other until then went in one direction. It

¹¹⁷ Levinas, *Otherwise than Being*, 159

¹¹⁸ Levinas, *Otherwise than Being*, 157

¹¹⁹ Dessuten er begrepet om den Tredje også knyttet til Levinas’ Guds-begrep, noe jeg i denne sammenheng ikke får mulighet til å komme inn på.

is of itself the limit of responsibility and the birth of the question: What do I have to do with justice?»¹²⁰

Her fremstiller Levinas ansvaret som noe motsigelsesfullt. Man har både et absolutt og ubetinget ansvar for den andre, og et ansvar for alle andre. Den tredje utgjør en korreksjon og en begrensning av dette ansvaret, og innebærer at spørsmålet om rettferdighet reises. Levinas påpeker at det ikke er å forstå som en hendelse som avkrever et bevisst subjekt en slags moralsk kalkulasjon. Å være i en etisk relasjon til den andre, altså å være ansvarlig, er allerede å være besatt av ”alle de andre”. Forholdet til den tredje (de andre) må derfor sees som en kontinuerlig korreksjon av eksklusiviteten og asymmetrien i mitt forhold til den andre.¹²¹

6.2. Møtet ’ansikt til ansikt’ som etikkens åpning

Levinas sier i *Totalitet og Uendelighet* at ansiktets nærvær ikke oppfordrer til en eksklusivitet, til en selvtilstrekkelig dyade som er fraskilt fra verden forøvrig. For ”i den Annens øyne, kikker den tredje på meg”.¹²² At den tredje kikker på meg i den andres øyne innebærer at den tredje er nærværende i den andre. Nå tror jeg vi kan se på den tredje som et symbol på menneskeheten, slik at jeg på en måte står overfor menneskeheten i den andres ansikt. At den tredje kikker på meg kan forstås som om jeg åpnes for hva det menneskelige er. Dette kan knyttes til Levinas’ uttalelse om at den andres ansikt viser meg ”den fattige” og ”den fremmede”,¹²³ som vi kan forstå som arketyper for menneskets lodd. Vi er alle utleverte og i nød, og dette er en mening ansiktet har, en mening som åpner blikket for eksistensen av også de ukjente og navnløse andre, med krav om rettferdighet. Også i *Otherwise than Being* betones dette, for eksempel med påstanden at det er den etiske relasjonen til den andre som gir mening til mine relasjoner til alle andre. Proximitetens nærhet er ikke eksklusivitet, men rettferdighet fra første stund, sier

¹²⁰ Levinas, *Otherwise than Being*, 157

¹²¹ Levinas, *Otherwise than Being*, 158

¹²² Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 209

¹²³ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 210

Levinas.¹²⁴ Kanskje han mener å si at først ved å bli rammet av det nære og konkrete vil også fattigdom og armod som aspekter ved menneskets lodd gjøre krav på oss om gjenopprettelse, ved rettferdighet. Begynner man derimot den moralske prosessen ved å abstrahere bort det unike og partikulære, vil Levinas kunne hevde at man heller ikke åpner blikket for det etiske når det gjelder det fjerne.

Også slik kan man tolke det motstridende i Levinas' beskrivelse av dyadens eksklusivitet og rettferdighetens upartiskhet. Kanskje det er det første som åpner opp for det andre? Men det løser ikke det problem jeg nevnte ovenfor, om en motsigelse i sigens uttrykk, som innledes med den tredje. Hvis vi med "den annen" og "den tredje" forstår konkrete erfaringer av å påtreffe først en bestemt annen, og så flere andre mennesker, går motsigelsen ut på at man ikke samtidig kan svare fullt ut på appellen fra den første, hvis man også skal ta hensyn til de andre. Isåfall beskriver Levinas et praktisk spørsmål som har med moralsk beslutningstagen å gjøre. Men hvis vi ser det i et transcendentalt perspektiv, som aspekter ved et etisk og grunnleggende perspektiv på våre liv, synes ikke dette problemet å oppstå. Den besatthet av "alle de andre" som ens besatthet av den andre innebærer, er da en del av det som ligger i den etiske nærhet (proximitet), som et delvis skjult aspekt ved møtet. Levinas forsøker ikke løse problemet med den tredje ved å se på det som et handlings- eller beslutnings-spørsmål. Vi kunne tenke oss mange scenarier hvor man står overfor et valg om å gi mer av sin tid og omsorg til en enkelt som man møter innenfor rammer av nærhet, eller å forsøke å behandle større grupper av mennesker likt, ved å la sin moralske handling være styrt av et rettferdighetsprinsipp. Levinas gir ikke noe svar på et slikt problem, slik mange andre filosofer har forsøkt seg på. Dette er nok en begrensning ved hans filosofi, en begrensning man bør være klar over hvis man ønsker å "anvende" hans teori. Slik jeg ser det setter han seg heller fore å beskrive det han ser som etikkens mening, enn å anvende en etisk teori på et konkret problem.

Ovenfor kom jeg inn på at ansiktet kan tolkes som det som gjør mulig at også ukjente og navnløse andre kan utstede en appell (i den forstand at spørsmålet om ansvar overfor dem også er reist). Det er et spørsmål hvordan moralen oppstår og hvor langt den rekker. Men

¹²⁴ Levinas, *Otherwise than Being*, 159

man kan også ta utgangspunkt i det eksisterende samfunnet, og hevde at dets eksistens kan tilbakeføres til møtet ansikt til ansikt. Tanken er da at alle sosiale forhold er avledede og peker tilbake til den andres nærvær for meg som ansikt. Sosiale forhold kan betraktes opp til et samfunns-nivå av solidaritet og broderskap, for eksempel for et folkeslag, eller i siste instans for hele menneskeheten. For det å være en del av menneskeheten er ikke først og fremst at vi alle tilhører en bestemt art, eller at vi innehar noen fellestrekk (slik som rasjonalitet eller bevissthet). Det ”oss” som et fellesskap er, kan ifølge Levinas ikke reduseres til den relasjon at hvert jeg, i en sammenstimling blir et ”vi”. For vi er allerede rammet av den andre, allerede på et grunnleggende plan relatert til hverandre. Alle sosiale eller samfunnsmessige forhold viser ifølge Levinas tilbake til det opprinnelige og fundamentalt etiske møte, nemlig mitt møte med den andre.¹²⁵

¹²⁵ Levinas, *Totalitet og Uendelighet*, 210-211

7. Fra det transcendentale til det empiriske

7.1. Fra Levinas til Zygmunt Bauman

Slik Levinas fremstiller subjektet som ansvarlig på en konstitutiv og u-valgt måte, ser dette ut til å være forut for valget om å ta ansvar, og forut for det som har med moral-
evner å gjøre. Ansvarer gjelder nemlig på et delvis transcendentalt, ikke-empirisk
meningsnivå vi ikke har direkte tilgang til (eller vanligvis er oppmerksomme på). Ingen
kulturelle, sosiale eller psykologiske betingelser kan endre ansvars gyldighet her.
Dermed oppnås en normativitet som ikke er betinget eller redusert av det som foregår på
et performativt nivå av moralen. Altså kan ikke mangel på evner til moral medføre tap av
ansvar. Det samme kan ikke sies om et mer juridisk begrep om ansvar, knyttet til det å
være moralsk tilregnelig. En viktig følge av et slikt begrep er at ansvaret ikke er
ubetinget, men avhenger av opprettholdelsen av en preliminær og grunnleggende type
moralsk aktørskap, som jeg vil tro har å gjøre med en evne til å forstå konsekvensene av
ens handlinger. For eksempel kan man ikke holde et barn ansvarlig på samme måte som
en voksen, nettopp fordi man ikke tilegger et barn samme grad av moralsk aktørskap og
konsekvensforståelse som en voksen. Men dette kan også overføres til en mer
kontroversiell kontekst, nemlig ansvarliggjøringen av personer som har deltatt i
folkemord. Når en person har vært gjenstand for kraftfulle psykologiske prosesser som
har medført at han ikke lenger ser på sine ofre som fullverdige mennesker som er en del
av det moralske univers, kan vi spørre om denne personen egentlig er ansvarlig. Selv om
lysten er sterk til å se på mennesker som har deltatt i folkemord som ”monstere” som i
høyeste grad fortjener straff, er det likevel problemer med å opprettholde et syn på dem
som moralsk ansvarlige, hvis man samtidig har gjort ansvar betinget av at evnene til å
oppfatte og ta ansvar, er opprettholdt. For eksempel kan jo det å bli utsatt for årelang
nazipropaganda, for ikke å snakke om slike fenomener som gruppepress eller lydighet
overfor autoritet, nettopp bidra til en svekkelse eller kanskje ødeleggelse av moral-
evnene. Til tross for at det har noe kontraintuitivt ved seg (at ansvaret er fullt ut gjeldende
uansett), har Levinas’ mer transcendentale ansvarsbegrep en styrke her, i forhold til et

performativt perspektiv. For hos Levinas er ansvaret gjeldende, uavhengig av hva man gjør eller ikke gjør, eller ens evner til å oppfatte og handle på bestemte måter.

Men det er et annet spørsmål her, som går ut på hvorvidt ansiktet og ansvaret *bare* er ”skjult” og delvis uvirkelig (fra ontologiens perspektiv). Kan det være at Levinas har gått for langt i retning av det transcendentale, og slik underkjent betydningen av visse krefter som virker inn på vår grusomhetsberedskap, som kunne tenkes å ha en forbindelse til det han kaller ’ansikt’ og ’nærhet’? Det kan nemlig være at han har fremstilt moralen (ansiktet, ansvaret) slik at det blir noe kontra-intuitivt ved den. Grunnen er at samtidig som ansiktet og appellen om ikke-vold er absolutte og ubetingede, tilskriver han dem ikke en reell normativ kraft. Det er ”absolutt autoritet” sies det, men samtidig ingen virkelig påvirkning på subjektet. Er det plausibelt å hevde at ”egentlig”, altså på et grunnleggende plan som vi ikke til vanlig har en oppmerksomhet på, så er den andre ansikt, en bønn om ikke-vold, og jeg’et absolutt ansvarlig? Det kan fremstå som noe uvirkelig, det Levinas tilegger dette skjulte meningsnivået som alltid gjelder, men som vi ikke erfarer. Et studium av visse prosesser og mekanismer som virker inn på vår grusomhetsberedskap, gjør det nærliggende å spørre om ikke også betydningen av den andres fysiske nærhet må tas med i betraktningen. Kan den andres fysiske nærvær tenkes å være ”etisk grense” også i den forstand at vi står overfor en normativ *kraft*? Jeg skal her gi et eksempel på en moral-tenkning, inspirert av Levinas, som muligvis har denne følgen.

Jeg sikter til sosiologen Zygmunt Baumans moral-tenkning, i bøkene *Moderniteten og Holocaust* og *Postmodern Ethics*, som jeg skal redegjøre for og drøfte. Dette innebærer en bevegelse fra det transcendentale til det empiriske, og et drastisk skifte i perspektiv. Jeg vil med Bauman få fram følgende påstand: At *vanligvis* er det slik at jo nærere (fysisk) jeg er et annet menneske, jo vanskeligere er det å være grusom mot vedkommende. Bauman vil kanskje forklare det ved å vise til ansiktets rolle. Men jeg tror vi heller må situere ansiktet og det som påvirker grusomhetsberedskapen på ulike abstraksjonsnivå. En enkel reduksjon fra det transcendentale til det empiriske er ikke i

tråd med Levinas. Men vi kan tenke oss at ansiktet er gjeldende på et etisk nivå, samtidig som virkningen av visse krefter på oss også er gjeldende, men da på et ontologisk nivå.

Samtidig er det ikke riktig å frakoble det transcendentet fullstendig fra det empiriske. Det må finnes et forbindelsespunkt, hvis man skal si at ansiktet rammer selvet. Som vi har sett ovenfor er det vanskelig å finne hos Levinas en klar og entydig beskrivelse av en slik forbindelse. Bauman løser dette problemet ved å hevde at den fysiske nærheten virkelig er en kraft som det krever noe å overkomme. Grusomhet er vanskeligere her, fordi ansiktet er en erfaring av appellen om ikke-vold. Men før jeg kommer tilbake til dette, skal jeg gi en nærmere introduksjon til hans tenkning.

7.2. Bauman om moralens sjanser i den moderne og postmoderne verden

Levinas kan beskrives som en av de store etiske autoriteter og læremestere for Zygmunt Bauman. Ifølge Ross Abbinnett legger han til grunn Levinas' beskrivelse av møtet og nærheten som åpningen inn i det moralske, det transcendentet og irreducerbare.¹²⁶ Men Baumans fokus er ikke først og fremst på dette grunnleggende forholdet, men på hvordan noe han kaller "den moralske impuls", som han mener har sitt utspring her, fremmes eller hindres under ulike sosiale og samfunnsmessige betingelser. Kanskje nettopp ansiktet og appellen er det som kan sies å trigge en slik impuls? Dette tror jeg Bauman vil hevde. I *Moderniteten og Holocaust* er en viktig betingelse som drøftes, strukturen i den byråkratiske administrasjon. I *Postmodern Ethics* analyserer han aktuelle betingelser ved å fremstille dem som ulike "struktureringer" av det sosiale rom. Han skiller mellom en moralsk, en kognitiv og en estetisk strukturering. Med dette mener han en historisk-sosialt aktualisert "form" eller "struktur", for menneskelig sosialitet og samfunn.¹²⁷

¹²⁶ Det kan nevnes at det Levinas kaller 'etikk' og kobler til 'metafysikk' er noe helt annet enn hva Bauman mener med etikk. For Bauman er etikk teoretiske tankebygninger og kodifiseringer av noe før-teoretisk og opplevd, som han kaller 'moral' eller 'den moralske impuls'.

¹²⁷ Ross Abbinnett "Postmodernity and the Ethics of Care: Situating Bauman's Social Theory" i *Zygmunt Bauman*. Vol.3 Peter Beilharz (ed). (Sage Publications, 2002), 115

Det jeg tar som Baumans viktigste bidrag til moral-teorien, er hans insistering på at ondskap kan forklares som en følge av at nærhet blir erstattet med distanse. Dette finner vi i begge hans etiske verk.

Hos Bauman er det et fokus på hvordan det går med de moralske impulsene, under sosiale betingelser som impliserer ulik grad av nærhet og distanse. Når det gjelder det Levinas kaller 'totalitet', knytter Bauman dette begrepet til mer konkrete og politiske former for undertrykkelse og kontroll. Han tolker totaliserings-prosessen som en historie om funksjonell tvang eller samfunnsmessig kontroll av mennesket. Et eksempel er hvordan dette skjer innenfor rettssystemet, som han mener har regularisert og funksjonalisert relasjoner mellom mennesker, og slik undertrykket det moralske. Totalisering er ifølge Bauman et problem ved all sosial organisasjon, og går ut på at man vurderer menneskelig adferd i henhold til instrumentelle og prosedurale kriterier. Denne prosessen kan kalles en de-moralisering av det sosiale rom. Abbinnett peker på tre faktorer Bauman identifiserer som avgjørende. Den første er at nærhet erstattes med distanse mellom gjerningsperson og offer. Det andre er utelukkelsen av bestemte grupper av mennesker fra det moralske univers, og det tredje er at mennesker stykkes opp i ulike funksjoner og trekk, som kan vurderes med henblikk på hvilken tekniske nytte de kan ha.¹²⁸ Jeg skal fokusere på de to første, som er mest relevante for forholdet til Levinas, og teorien om ansiktets betydning.

7.3. Moderniteten og Holocaust

Det mange tenker når de skal vurdere nazistenes folkemord på jødene er at det må ha vært et fryktelig men heldigvis kortvarig tilbakefall til et før-moderne barbari, hvor det ukultiverte og kaotiske ved ondskapen igjen fikk fritt spillerom. Isåfall er samfunnet og kulturen noe som demper eller hemmer slike impulser. Et eksempel på et slikt syn finner man hos sosiologen Emile Durkheim. Hans syn er at det som gjør mulig en samfunnsdannelse og opprettholdelse, er at individenes før-sosiale impulser og

¹²⁸ Abbinnett, "Postmodernity and the Ethics of Care", 116-117

preferanser holdes i sjakk. Det vi kaller 'moralitet' viser da til visse normer, regler og sosiale institusjoner som tjener dette behovet. Videre er tanken at samfunnet er moraliserende, det kan potensielt være en "moralitets-fabrikk". Men i bakgrunnen ligger alltid de dyriske og primitive impulsene og lurer, og nødvendiggjør samfunnet og bruken av sosial tvang.¹²⁹ Dette er det motsatte av hva Bauman mener. Han sier at den lærdom vi må trekke fra Holocaust er at moralteorien også må vurdere muligheten for at moral kan vise seg som ulydighet mot sosialt aksepterte normer og prinsipper, mens ondskap kan vise seg som lydighet. Dette krever at vi må se etter kilder til moral som ligger utenfor eller før det samfunnsmessige, samtidig som vi ser etter en forklaring på ondskap der vi før situerte opprinnelsen til det gode. Kanskje sosialiseringprosessen manipulerer på den allerede eksisterende moral-evnen, istedet for å være dens grunnlag, sier Bauman.¹³⁰ En moral-filosofi hvor kilden til det moralske finnes "før" samfunnet, finner Bauman hos Levinas, hvor moralens utspring og åpning finnes i møtet med den andre som ansikt. Hvis vi nå legger til grunn en baumansk tolkning av 'totalitet', som den ontologisk realiserste staten og dens tvang, ser vi betydningen av Levinas' påstand at etikk er før ontologi ("førstefilosofi"). For det er isåfall å si at det moralske er uavhengig av staten. Kildene til moral er da både uavhengig av, og et brudd med, det statlige og samfunnsmessige, og utgjør dessuten et startpunkt for samfunns-kritikk.

I *Moderniteten og Holocaust*, er den aktuelle kilden en viss grunnleggende evne til moral, som Bauman kaller "menneskets evne til å skille mellom rett og galt". Denne omtales som allerede ferdigutviklet, uavhengig av samfunnet.¹³¹ Påstanden hos Bauman kan synes overdreven: at vi allerede er utstyrt med evnen til å skille mellom rett og galt. Jeg tror hans syn er at vi må skille mellom en slik evne, og den moralske viljen og motivasjonen til å faktisk velge det rette. Kanskje det han forsøker å få fram er at menneskets eksistens er moralsk, uavhengig av det samfunnsmessige. Det er hans måte å si at "etikk er før ontologi". Jeg tror ikke hans syn er at vi allerede er moralsk gode, mens det er samfunnet som skaper ondskap. Dette støttes av en påstand i *Postmodern Ethics*, om at mennesker er

¹²⁹ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 227-229

¹³⁰ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 233-235

¹³¹ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 235

”moralisk ambivalente”, altså hverken iboende gode eller onde.¹³² Samtidig sier han lite om hva moral-evnen består i eller hvordan den utvikles.

En hovedtese i *Moderniteten og Holocaust* er at dette folkemordet ikke var et avvik, men et produkt av moderniteten.¹³³ Det var resultat av et samspill mellom faktorer som var normale for denne samfunnsformen.¹³⁴ Først og fremst siktes det til den byråkratiske administrasjon og handlingsmodell. Et viktig trekk ved denne er funksjonell arbeidsdeling. Det betyr at en handling deles opp i mindre ledd som hver er funksjonelt definerte. Det er den suksessfulle implementasjonen av hvert av leddene som leder til oppnåelsen av handlingens sluttresultat, og dette krever at hver aktør fokuserer på sitt spesifikke ansvarsområde. En total-oversikt er unødvendig. Arbeidsdelingen fører ifølge Bauman til en praktisk og mental distanse til sluttproduktet. Denne distansen har å gjøre med at handlingsleddene ikke ligner på den komplekse handlingen i sin helhet. Hvis nå handlingen er folkemordet på jødene, og man går inn og ser på hvert av leddene (f.eks. føre logistikk over tognettet), ligner de ikke i miniatyr på handlingen som helhet (folkemord). Dermed mister man oversikten.¹³⁵ Et annet viktig poeng er at det moralske ansvaret byttes ut med et teknisk ansvar. Dette er ansvaret for å utføre sin oppgave så effektivt og teknologisk perfekt som mulig. Som Bauman sier koker moraliteten da ”ned til budet om å være en god, effektiv og flittig ekspert og arbeider”.¹³⁶

Det viktige nå er Baumans påstand at distanse medfører umenneskeliggjøring. Dette kan vi ta som hans måte å si at åstedet for det menneskelige er nærheten. I den andres fysiske realitet for meg ligger det en viss kraft, som kan elimineres når den andre er fysisk fjern. Ifølge Bauman er det under rammer av distanse at den andre umenneskeliggjøres, slik at han beskrives i rent kvantitative termer som ”gods”, og ”reduseres til et siffer”.¹³⁷ Dette oppfatter jeg som Baumans sosiologiske rekonstruksjon av Levinas’ innsikt om møtet og ansiktets betydning for moralen.

¹³² Bauman, *Postmodern Ethics* (Blackwell Publishing, 1993), 10

¹³³ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 18

¹³⁴ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 20

¹³⁵ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 143-146

¹³⁶ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 147

¹³⁷ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 148-149

7.4. Nærhetens spatiale betydning: Bauman og Milgram

Som vi har sett hevder Levinas at ansiktet er en absolutt og ubetinget appell om ikke-vold. Jeg har allerede spurt: Er det fordi ansiktet er autoritet eller kraft? Levinas svarer det første, og jeg tror Bauman svarer det andre. Det at umenneskeligjøring er så vanskelig innenfor nærhetsrammen, er for Bauman en følge av at ansiktet faktisk rammer subjektet som en normativ kraft, som virker inn på grusomhetsberedskapen. Her har vi en mulig forklaring på at ondskap er lettere under distanse enn nærhet. Dermed er det delvis skjulte og transcendentale hos Levinas omfortolket til noe mer empirisk og konkret. Når det gjelder nærhetsrammens evne til å gjøre umoral vanskeligere (men ikke umulig), tror jeg et slikt perspektiv har en styrke i forhold til Levinas, som først og fremst situerer etikken i det før-psykologiske og før-intensjonale. Hvis vi kobler den konkrete og geografiske nærhet til det Levinas kaller 'ansikt' viser et annet ansiktsbegrep seg, hvor vi må gå fra en delvis uvirkelig autoritet til en mer virkelig kraft. Dette er forenlig med logikken i en ondskapsforståelse som har sin sentrale tese at ondskap er en følge av umenneskeligjøring, noe som næres av distanse. Denne tesen finner støtte i et velkjent psykologisk fenomen, nemlig at det er lettere å utholde lidelse hos den andre når denne er langt borte (både fysisk og mentalt), eller at å påføre lidelse er vanskeligere innen rammer av nærhet enn distanse. Men denne tesen kan synes å ha noe overdrevent ved seg. For Bauman hevder faktisk at ansvar "oppstår ut av den annens nærhet", at "ansvar er nærhet" og at en uskadeliggjøring av ansvaret nødvendigvis må innebære at man erstatter nærhet med fysisk eller åndelig distanse.¹³⁸ Jeg skal komme tilbake til dette.

Men la oss først se litt nærmere på Baumans tese om nærheten. Jeg bringer da inn psykologen Stanley Milgrams berømte eksperimenter med lydighet overfor autoritet på 1960-tallet, som Bauman gjør et stort poeng ut av. Milgrams mål var å undersøke hvor langt en person ville gå (i en operasjonelt definert setting) når han ble beordret til å påføre (det han trodde var) et uskyldig offer smerte (i form av tilsynelatende elektriske støt). Milgram søkte et svar på under hvilke betingelser man vil utfordre en autoritet, når man

¹³⁸ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 241

utsettes for et klart moralsk imperativ (som sier det motsatte av autoriteten).¹³⁹ De fleste er enige i at det er galt å påføre smerte på en hjelpeløs person som hverken er til skade for seg selv eller andre. Men betyr det noe i en konkret situasjon? Eksperimentet var ment å utgjør en mot-kraft mot dette. Deltageren og en tilsynelatende annen deltager (som egentlig var en del av eksperimentet) ble delt inn i ”lærer” og ”elev”. Læreren skulle gi eleven støt hver gang han svarte feil på en ord-assosiasjonstest. For hver gale respons ble volt-nivået økt ett hakk. Det hele foregikk under oppsyn av ”forsøkslederen” (autoriteten).¹⁴⁰ Støtene var altså av økende styrke og alvorlighetsgrad, fra 15 til 450 volt, og Milgram sørget for at det på kontrollpanelet sto slikt som ”alvorlig støt” og ”fare”, så læreren ikke skulle være i tvil om alvorlighetsgraden. Men ikke minst hørte han en økende grad av protester fra eleven (som var skjult bak en vegg). Disse ble etterhvert til hjelpeløse skrik og mot slutten ble det helt stille.¹⁴¹ Det Milgram fant var at 62,5 % av deltagerne var helt lydige overfor autoriteten. De ga støt helt opp til 450 volt, helt i tråd med alt de ble bedt om.¹⁴²

Bauman er opptatt av at den variabelen som var mest effektiv i å påvirke lydighetsnivåene var nærheten mellom læreren og eleven. Funnet var at jo større nærhet, jo mindre lydighet (overfor autoriteten). I en versjon av eksperimentet hvor eleven ikke lenger var bak en vegg, men i samme rom, sank lydighetsnivået til 40%. Og når de ikke bare var i samme rom, men læreren måtte tvinge elevens hånd ned på en sjokk-plate, sank den videre ned til 30%.¹⁴³ Milgram konkluderer med at den konkrete, synlige og spatiale nærheten til offeret, utgjorde en viktig *kraft* til å motstå presset fra autoriteten.¹⁴⁴ Nærhetsvariabelen er altså i stand til å overstyre andre faktorer, slik som ens syn på rett og galt. Derfor vil det ikke hjelpe at samfunnet forsøker å innpode et verdsett i oss. Hvem som helst kan bli et redskap for ondskap. Det som skjer under slike prosesser er at man går inn i en ”agent-tilstand”. Det skjer et skifte av selvoppfattelse, fra å være en

¹³⁹ Stanley Milgram *Obedience to Authority* (HarperCollins, 2009), 4-5

¹⁴⁰ Milgram, *Obedience to Authority*, 13-19

¹⁴¹ Milgram, *Obedience to Authority*, 20-22

¹⁴² Milgram, *Obedience to Authority*, 35

¹⁴³ Milgram, *Obedience to Authority*, 34-35

¹⁴⁴ Milgram, *Obedience to Authority*, 40

ansvarlig aktør til å bli et instrument for utøvelsen av en autoritets ønsker. Under denne tilstanden oppleves ikke noe ansvar for ens handlinger.¹⁴⁵

Dette utfordrer påstanden om at ondskap kan forklares disposisjonelt, som et utslag av gjerningspersonens karakter og personlighet. Man må istedet se på strukturen i det sosiale samspillet mellom autoritet og gjerningsperson, og samspillet mellom gjerningsperson og offer. Om det første konkluderte Milgram med at grusomhet korrelerer svakt med personlighetstrekk, og sterkt med forholdet mellom autoritet og lydighet. Og om det andre, *at det er et sterkt, omvendt forhold mellom grusomhets-beredskap og nærhet til ofrene.*¹⁴⁶ Dette beskriver Bauman slik:

«Det er vanskelig å skade en person vi berører. Det er noe lettere å påføre en person smerte hvis vi bare ser vedkommende på avstand. Det er enda lettere når det gjelder en person vi bare kan høre. Det er ganske lett å være grusom mot en person vi hverken kan se eller høre.»¹⁴⁷

Dette er en viktig påstand, som bærer med seg en stor grad av gjenkjennbarhet. Og her er en mulig prosess eller mekanisme som kan knyttes til det Levinas kaller ansikt, slik at ansiktet og appellen om ikke-vold er forklaringen på denne dynamikken. Isåfall har vi en annen tolkning av Levinas enn den mer transcendentale, hvor ansiktet og appellen er en delvis skjult dimensjon ved møtet, men ikke noe man erfarer direkte. Det er også annerledes en Judith Butlers tolkning, hvor ansiktet er tvetydig, både fristelse og bønn på samme tid. Det viktige hos Bauman er at ansiktet og appellen kobles til en konkret type empirisk situasjon, nemlig den fysiske nære. Er isåfall det Bauman peker på i sitatet ovenfor, virkningene av en åpenbaring av ansiktet? Et første svar på på det er nok negativt. Det Levinas kaller ansikt og appell utstedes med en ”absolutt autoritet”, men dette skilles skarpt fra det å være ”kraft”. Det er ikke et fenomen vi påtreffer i verden og som virker inn på subjektet slik andre krefter eller makter gjør det. Etikken er jo et møte med det transcendentale, det som må forbli radikalt annet, absolutt og ikke-empirisk. Men samtidig ville det være underlig å frakoble ansiktet fullstendig fra den konkrete fysiske

¹⁴⁵ Milgram, *Obedience to Authority*, 133-134

¹⁴⁶ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 206-207

¹⁴⁷ Bauman, *Moderniteten og Holocaust*, 207

nærhet til den andre. Jeg stiller meg derfor åpen på dette punktet. Levinas har ikke (meg bekjent) belyst på en klargjørende måte hva forholdet eller det logiske forbindelsespunktet mellom det transcendent og det empiriske er. Jeg tenker da særlig på forholdet mellom etisk nærhet (proximitet) og fysisk nærhet. Ansiktet og appellen utstedes fra noe som er absolutt annet, samtidig er det jo alltid et subjekt som rammes. Hvordan kan vi si at en person er ”rammet” uten å ty til begreper av psykologisk eller fenomenologisk art? Levinas vil ikke gå i retning av noen slik undersøkelse av hvordan ansiktet rammes, for eksempel ved å knytte an til noe så konkret som psykologiske prosesser. Her viser hans anti-psykologisme seg å innebære en teoretisk begrensning, som kan synes å etterlate leseren i behov for mer ”kjøtt på beina”, mer innhold i analysene av etikken. Slik Levinas har fremstilt forholdet mellom det transcendent og det empiriske, er jeg usikker på om en slik hendelse (at man rammes av appellen) impliserer noen bestemt grad av fysisk nærhet eller distanse. Jeg er i tvil om hvorvidt Levinas her vil si at situasjonen, altså åstedet for åpenbaringen, impliserer eller krever fysisk nærhet. Kan det ikke også skje på tvers av geografisk avstand? Fordi Levinas sier så lite konkret om dette, er det fristende å gå Baumans tese.

Men noe situasjonen ikke bør tolkes som å implisere, er at ansiktet og appellen blir betinget av den fysiske nærhet, som om de er en slags følge-fenomener av en slik empirisk og variabel kategori. Dette er en fare ved en tese som forutsetter at ansvaret er en følge av nærhet. Bauman er litt uklar på om han mener at ansvaret *bare* er nærhet, eller om det er ansvaret *i performativ forstand* som *er* nærhet, mens det fortsatt kan tenkes å gjelde et før-performativt ansvar. Kanskje han her vil appellere til et mer juridisk eller formalt ansvarsbegrep, for å kunne åpne for å holde mennesker ansvarlige for handlinger begått under rammer som setter de moralske impulsene ut av spill. Her blir det viktig igjen å få fram Levinas’ styrke, i hans påstand at etikken er før-ontologisk og absolutt, ikke betinget av faktorer som kan manipuleres av mennesker.

Det er også et annet problem her som bør adresseres. Det har med riktigheten i Baumans påstand å gjøre. Jeg tror den ville blitt sterkere hvis den ble omformulert i svakere form, til å hevde noe om hva som *vanligvis* er tilfelle. Det finnes nemlig mange eksempler på

ondskap begått innenfor fysisk nærhet. Dette påpeker Arne Johan Vetlesen. Han gir flere historiske eksempler fra Holocaust, hvor ondskapen foregikk innenfor en ramme av fysisk nærhet, og konkluderer med at empirien ikke gir grunn til å postulere en direkte forbindelse mellom spatial nærhet og moralsk opptreden slik Bauman gjør.¹⁴⁸ Den fysiske konkrete nærhet til den andre er altså ingen *garanti* for moralsk oppfatning og opptreden. Men gitt at andre faktorer holdes nøytrale, vil jeg påstå at det virkelig *er* vanskeligere å være grusom mot en man både kan føle, se og høre, enn en som både fysisk og psykisk er anonym og fremmed. Jeg tror Baumans påstand sier noe om en generell tendens ved nærhetens betydning for moralen i performativ forstand, men ikke nødvendigvis slik at det ikke finnes tilfeller som motbeviser regelen. Jeg tror vi kan se på den fysiske nærhetsrammen som moralsk kraftfull også når gjerningspersonen for eksempel er indoktrinert med en rasistisk ideologi. Den fysiske nærheten gjør fortsatt det som foregår i situasjonen reelt på en måte som aldri helt kan kontrolleres, selv om den moralske kraften i nærheten kan svekkes kraftig. Og jeg tror det er noe ved den fysiske nærheten som det ikke kan kompenseres for på en adekvat måte under fysisk distanse, for eksempel ved bruk av massemedia. Andres lidelse er virkelig lettere å utholde når den er langt borte. Det ukontrollerbare ved nærheten er slik at den andre som utlevert og hjelpeløs, plutselig kan bryte gjennom vevet av kognitivt opprettholdt distanse. Jeg tror Baumans syn er at Levinas' begrep om ansikt og appell handler om nettopp dette. Ansiktet er det som ikke kan kontrolleres, det som bare kan beherskes ved å eliminere nærhetsrammen. Men siden Levinas er såpass skeptisk til å omtale ansiktet som en normativ opplevelse, blir man usikker på om det er muligheten for en slik erfaring han snakker om. Levinas gir ingen forklaring på hvordan ansiktet og appellen rammer, på en måte som har konsekvenser for grusomhets-beredskapen. For Levinas betyr en slik analyse at man forlater etikken og entrer ontologien, og dette innebærer vold mot etikkens opprinnelige mening.

Ifølge Vetlesen kan vi si at Levinas' etikk for Bauman er den ”tesen som nazistenes massebord er antitesen til”. Altså krever Bauman å ha tatt Levinas på det høyeste alvor.

¹⁴⁸ Vetlesen, *Evil and Human Agency*, 26-27

Han fremstiller Levinas som den som har påvist moralens *egentlige* kilde, nemlig i nærheten. Dette gir en forklaring på Holocaust, ved at nærhet ble erstattet med distanse. Ifølge Vetlesen kan Bauman tolkes dithen at Holocaust utgjør ”en performativ negasjon av Levinas’ innsikt”.¹⁴⁹ Isåfall er det snakk om et annet perspektiv enn det vi finner hos Levinas, hvor det avvises at det finnes noe som kan negere ansiktet og etikken.

Jeg har nå brukt mye plass på den fysiske nærhet. Men det finnes flere former for nærhet av betydning for moralen. Vetlesen anklager for eksempel Bauman for å ha utelatt betydningen av den emosjonelle nærhet. Jeg kaller dette ”emosjonell” i motsetning til ”psykisk”, fordi den psykiske nærhet er mer nøytral. Den er de kognitive og perseptuelle virkningene av den fysiske nærhet (at man berører, ser, hører, osv). Med ”emosjonell” nærhet menes en type nærhet som impliserer eksistensen av et emosjonelt ladet bånd.¹⁵⁰ Er ikke dette en faktor som kan overstyre betydningen av det fysiske? Hva hvis deltageren i Milgram-eksperimentet ble fortalt at offeret bak veggen var en nær venn? Jeg tror en slik faktor også har en betydning for hva slags adferd man kan forvente i en slik situasjon. Dette er en betydning som ikke ble operasjonalisert av Milgram, og som Bauman utelater. Vi kan regne med at et bånd til offeret ville redusert grusomhetsberedskapen på tross av autoritetens press, eller at man varierte graden av spatial nærhet. Men i relasjon til Levinas er jeg i tvil om utelatelsen av båndet er kritikkverdige. For i en lesning av han hvor det transcendentale vektlegges, er ikke analysen siktet inn mot det performative, og ikke mot psykologiske fenomener. Med begreper som ’etikk’, ’sigen’ eller ’proximitet’ tror jeg Levinas forsøker å beskrive et meningsopphav og en opprinnelig relasjon til den andre, som er ”før” dette.

7.5. Bauman i *Postmodern Ethics*

I *Postmodern Ethics* er fokuset både på det som preget moderniteten, og på visse nye muligheter og utfordringer som det postmoderne byr på. Det postmoderne er blant annet

¹⁴⁹ Vetlesen, *Evil and Human Agency*, 28

¹⁵⁰ Vetlesen, *Evil and Human Agency*, 24

en oppgivelse av troen på at samfunnet er opphavet til moral.¹⁵¹ Og det viser seg at mennesker er moralsk ambivalente, hverken gode eller onde, såvel som at moralske fenomener er ikke-rasjonelle. De kan ikke innpasses i et skjema for midler og mål.¹⁵²

I denne boken drøfter Bauman også forholdet mellom det å ”være for” og det å ”være med”. Han sier at vi må anta at det moralske ansvar – det å være for, er selvets første realitet og samfunnets startpunkt.¹⁵³ Dette griper an til Levinas’ subjektivitetsbegrep, hvor vi så at en åpning for den andre som ansvar allerede ligger i konstitusjonen av subjektet, forut for dannelsen av selvet.¹⁵⁴ Bauman knytter an til den eksistensial-struktur som Heidegger kaller *Mitsein*. Om *Mitsein* sier Bauman at det bringer med seg tanken om *gjensidighet* og *symmetri*. Hans påstand er at *Mitsein* impliserer en etisk nøytral mellom-menneskelighet. Men det viktige er Levinas’ påstand om at det opprinnelige er et væren-for, for dette impliserer et ansvar som er uavhengig av hvorvidt det gjengjeldes.¹⁵⁵ Her får Bauman fram et viktig trekk ved Levinas’ etikk, nemlig påstanden at det moralske ansvar er *ikke-gjensidig*. Levinas gir med dette et alternativ til tradisjonen for å se på moral med kontraktens gjensidighet som ideal. Kontraktteorien kjenner vi fra John Locke og Thomas Hobbes, og den har blitt videreført av John Rawls. Et sentralt aspekt ved denne er ifølge Arne Johan Vetlesen at moral forstås som forpliktelser aktøren står fritt til å velge å tre inn i. Moral handler i dette perspektivet om å gi og ta. En moralsk handling kan da tenkes å være motivert av ønsket om gjengjeldelse, og at ens ytelse må være noe den andre fortjener. Som Vetlesen påpeker, frakobler Levinas ansvar fra enhver slik tanke om gjensidighet, med sin teori om ansvaret som ikke-gjensidig og asymmetrisk.¹⁵⁶ Levinas knytter moral istedet til tro og kjærlighet. Han sier for eksempel:

¹⁵¹ Bauman, *Postmodern Ethics*, 3

¹⁵² Bauman, *Postmodern Ethics*, 10-13

¹⁵³ Bauman, *Postmodern Ethics*, 13

¹⁵⁴ Bruken av ordet ”selv” her er derfor litt misvisende hvis det skal referere til hva Levinas sier om ansvarets opphav, for dette er jo før selvet og intensjonaliteten.

¹⁵⁵ Bauman, *Postmodern Ethics*, 49-50

¹⁵⁶ Arne Johan Vetlesen, ”Levinas – En ny etikk” i *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas*. Kolstad, Bjørnstad og Aarnes (red), 1995, 41-43

«Faith is not the question of the existence or non-existence of God. It is believing that love without reward is valuable.»¹⁵⁷

Idealet er altså å gi uten å vente noe tilbake.

Når det gjelder spørsmålet om ansiktet er ”autoritet” eller ”kraft” har vi sett at Bauman gir et alternativ til Levinas’ transcendentale perspektiv, ved å knytte ansiktets virkning til den fysiske nærhetsrammen, hvor det fungerer som en kraft. noe som gjør det mulig å forstå det som en kraft. Men det er interessant å merke seg at Bauman i *Postmodern Ethics* kommer med noen påstander som har andre implikasjoner. Han sier nå at den andre ikke har noen makt over meg, og at hvis han hadde det, altså en makt til å kommandere meg til ansvarstagen, så ville han ikke lenger være det Levinas betegner med ’ansikt’. Den andre er ikke makt, men autoritet, sier Bauman, og gjentar Levinas’ skille. Det er at den andre ikke er eller har makt over meg, at den andre er svak og utlevert, som ligger til grunn for ansiktets autoritet.¹⁵⁸ Beveger Bauman seg dermed i retning av en lignende transcendentalisme som preger Levinas? Det kan se slik ut. Når Bauman tolker det ”før” vi finner i Levinas’ ”førstefilosofi” er det på en måte som ligner det jeg ovenfor refererte til som en situasjon hvor ”totaliteten brister”. Poenget er at man ikke må tolke etikkens (som i Levinas’ etikkbegrep) ”før” på en måte som medfører at etikken er enda et lag eller nivå i væren. Baumans formulering av dette er ikke så langt unna, når han sier at ”før” kan forstås som ”bedre”. Han sier for eksempel at moralens “før” ikke betyr fraværet av ontologi, men at det ontologiske ikke lenger forstås som “best”. Påstanden er at møtet ansikt til ansikt og den transcendens av væren det innebærer, er *bedre* enn det ontologiske væren-med. Men dette er naturligvis ikke en innsikt eller sannhet som noen analyse av det værens-immanente kunne føre til, men må forstås som en alltid forestående mulighet for transcendens, for brudd i væren. Det innebærer, fortsetter Bauman, at moralen ikke har noe grunnlag, annet en muligheten for transcendens i møtet med den andre.¹⁵⁹ Dette er i tråd med Levinas. Men dermed er også det som i *Moderniteten og Holocaust* utgjorde et korrektiv til Levinas’

¹⁵⁷ Levinas, ”The paradox of morality – an Interview with Emmanuel Levinas”, 176-177

¹⁵⁸ Bauman, *Postmodern Ethics*, 74-75

¹⁵⁹ Bauman, *Postmodern Ethics*, 72-73

transcendentalisme borte. For da står man overfor problemet med en manglende klargjøring av forbindelsen mellom det transcendent og det immanente, mellom det radikalt annet, og subjektet som rammes av det. Et slikt problem oppstår ikke om man ser på ansiktet og appellen som en type normative erfaringer som virkelig har en virkning på subjektet. Mens Levinas ikke vil gå i retning av en slik belysning av hvordan appellen rammer, gjør Bauman nettopp det i *Moderniteten og Holocaust*, siden han der knytter ansiktet til den fysiske nærhet. Men Baumans forsøk på å kombinere det transcendentale og det empiriske i *Postmodern Ethics* synes å tape noe av kraften i hans tidligere argument.

Men Bauman går også videre, og hevder at hvis vi kan si at moralen har en begynnelse, i den forstand at moralitet faktisk kan realiseres i en konkret historisk og sosial setting, betyr det at man tar på seg ansvaret for den andre ”som om man allerede var ansvarlig”. Dette beskriver han nå som moralitetens eneste mulighet for et grunnlag, et grunnlag som er skjørt.¹⁶⁰ Slik jeg forstår det har vi her eksempler på at Bauman forsøker å respektere det radikalt før-ontologiske ved Levinas’ etiske tenkning, samtidig som han forsøker å beskrive moralen som noe subjektet kan eller må påta seg. Men ikke bare ser han ut til å mene at dette gjelder på det individuelle plan. Han tar til orde for et politisk program som skal være en forlengelse og en institusjonalisering av det moralske ansvar.¹⁶¹ Det bærer med seg tanken at det opprinnelige ”væren for” kan utvides til å bli et regulativt etisk eller politisk program. Dette er ikke helt konsistent med hans tidligere skepsis til det å forsøke å rekonstruere moralen på et samfunnsplan.

Bauman kommer også med noen bemerkelsesverdige påstander om den andres kraft eller autoritet i denne boken. Han beskriver den etiske nærheten (proximiteten) som før-intensjonal og før-psykologisk på en måte som er i tråd med Levinas. Så sier han at ønsket om å unnslippe eller å benekte ansvaret oppstår som tenkning. Når man stiller spørsmålet om man er ”sin brors vokter”, så har det skjedd at man ved tenkning benekter ansvaret. Bauman er her opptatt av en ”fristelse til frihet”, som kommer til uttrykk i en

¹⁶⁰ Bauman, *Postmodern Ethics*, 75

¹⁶¹ Bauman, *Postmodern Ethics*, 246

benektelse av ansvaret, en tenkning som kunne minne om den vi finner hos den bibelske personen Kain når han spør om han egentlig er sin bror Abels vokter. Fristelsen til frihet kommer til uttrykk i en benektelse av ansvaret, og det medfører ifølge Bauman at den andre blir en kraft og en motstand mot min frihet.¹⁶² Det er kampen mellom å ta på seg ansvaret, og det å unnslippe han her snakker om. Jeg synes ikke denne nye logikken er plausibel. I *Moderniteten og Holocaust* er det at nærheten elimineres og erstattes med distanse som forklarer ondskap. Benektelsen av ansvaret gjøres enkel så lenge man ikke må møte den andre, så lenge han ikke er perseptuelt og fysisk reell for meg. Denne logikken kan forklare mye (men ikke alt) ved menneskets grusomhetsberedskap. Men her sier Bauman at når jeg innenfor en nærhetsramme forsøker å følge min trang til frihet (fra ansvaret), så blir den andre en kraft, altså at den paradoksale og ikke direkte opplevde autoritet Levinas tilegger ansiktet, blir til en kraft *i og med* at jeg benekter ansvaret. Dette er en underlig påstand. Min tolkning av Levinas har følgen at benektelsen av ansvaret heller er et bevis for at ansiktet og ansvaret ikke er en kraft. Den andres nærvær for meg gjør meg kanskje ansvarlig, og er preget av en berøring og nærhet som er ”før” det intensjonale. Men jeg tror ikke det er korrekt at denne situasjonen blir et hinder for min frihet. Men det medfører at min fortsatte utøvelse av friheten, etisk sett blir problematisk.

¹⁶² Bauman, *Postmodern Ethics*, 88

8. Avslutning

8.1. Avsluttende kommentarer om Levinas' transcendentale perspektiv

Jeg har forsøkt å vise at vi best kan forstå Levinas' etikk som delvis transcendent. Jeg har hovedsaklig skilt mellom to hovedområder i hans etikk. Det første er teorien om møtet med den andre som ansikt, og det andre er synet på subjektiviteten som sårbarhet og ansvar. På begge disse områdene er det en spenning mellom å lese Levinas slik at 'ansikt' og 'ansvar' viser til konkrete erfaringer, eller til et delvis skjult aspekt ved våre liv som er mulighetsbetingelser for erfaring. Det sistnevnte, hvor det transcendentale vektlegges, ser jeg på som den mest riktige tolkningen av ham.

Et transcendentalt perspektiv gjør det vanskelig å fremstille ansiktet og appellen som direkte erfaringer jeg'et gjør. De kan tenkes å inngå i et større filosofisk prosjekt hvor det utarbeides mulighetsbetingelser for moralsk erfaring. Hvis ansiktet og appellen kan sees på som erfaringer i dette perspektivet, så tror jeg de må situeres på et før-intensjonalt nivå, og de må gis en autoritet som er uavhengig av å måtte kobles til en bestemt type virkning i jeg'et som rammes. Siden de er før-intensjonale må erfaringsbegrepet forstås i en vid forstand, som ikke omfatter det vi kan kalle empirisk klassifiserbare episoder eller saksforhold. Selv hvis det stemmer at Levinas hevder at møtet med den andre som ansikt *skjer*, er jeg fortsatt usikker på om det bør kalles en erfaring. Å rammes av noe på et nivå forut for bevissthetens operasjoner, på en måte som ikke engang kan få et tilsvarende eller en virkning som kan beskrives, er ikke en erfaring i vanlig forstand. Det er derfor bedre å anse ansiktet og ansvaret som en mening sosiale hendelser *egentlig* har. Som Michael Morgan sier, er ansiktet og appellen et delvis skjult aspekt ved det daglige liv. Det er situert "under overflaten av det sosiale", som et annet "lag" eller nivå av relasjonene, som er etisk og primært.¹⁶³ Samtidig tror jeg ikke Morgan benekter at det kan finnes spor av denne relasjonen også i det opplevde, eller at ansiktet også kan være noe man erfarer. Etikken er delvis skjult, ikke fullstendig skjult.

¹⁶³ Morgan, *Discovering Levinas*, 63

Levinas' påstand at ansiktet er eller har en "paradoksal autoritet" kan knyttes til et slikt perspektiv, som er mer transcendentalt enn empirisk. Det angir at ansiktet og appellen har noe absolutt ved seg, som ikke kan beherskes eller rokkes ved. Det er ikke betinget av operasjonen til værens-interne krefter. Det betyr at muligheten for ondskap, også innenfor rammer av nærhet, er helt forenlig med moralens (ansvarets) gyldighet, for dens gyldighet er ikke nødvendigvis noe vi oppfatter eller erfarer. Som Levinas sier om Holocaust, gir ikke ondskap oss en mulighet for å avvise at moralen er gyldig, for det er å ta for gitt at den avhenger av realiseringen av sine mål eller idealer i verden, som om den må basere seg på et "løfte om himmelriket", et løfte som må innfris.¹⁶⁴

Styrken ved dette perspektivet er at ondskapens eksistens ikke utgjør et moteksempel. Dermed har man et svar på innvendinger mot Levinas som går ut på at "vi ikke er så moralsk gode", og at hans etikk er naiv. Levinas har aldri hevdet at moralens gyldighet er betinget av vår utøvelse av den, altså at vi handler godt. Hans påstand er at vi er ansvarlige, og at det mellom-menneskelige allerede har en mening som er etisk. Vi ser at ansvarlighet frakobles fra en performativ utøvelse. Mens det første gjelder uansett, må muligheten for det siste alltid ha noe foreløpig, skjørt og ufullstendig ved seg. Vi kan aldri komme på høyde med ansvaret i ansvarstagen, vil Levinas hevde. Med dette mener jeg han fremmer tesen at ansvaret alltid er "før" oss og større enn vi kan klare å få kontroll over. Det er ingen betingelser som spesifiseres slik at hvis man oppfyller dem, så er man "god nok". I etikkens vesen ligger det dermed noe uoppfyllelig, noe nesten utopisk. Til tross for at verden fungerer slik den gjør (med sine krefter og makter, krig, vold, likegyldighet og så videre) mener Levinas at det er berettighet med en tale som forutsetter et "helgen-ideal", en tale som ikke er preget av ontologien, men som taler et annet språk, og som forutsetter en fred som ikke er ontologisk. Slike idealer ligger implisitt i våre moralske vurderinger, som et utopisk element vi streber etter å oppfylle. Både moral og rettferdighet har en slik streben etter forbedring i seg, og er preget av en manglende tilfredshet med status quo, sier Levinas.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Levinas, "Paradox of morality – an Interview with Emmanuel Levinas", 175-176

¹⁶⁵ Levinas, "Paradox of morality – an Interview with Emmanuel Levinas", 177-178

Dette med et helgen-ideal kan nok for mange høres litt overdrevent ut. Man vil kanskje innvende at et oppriktig forsøk på å svare fullt ut på appellen fra den andre fører til overdrivelser og et overformynderi. Men jeg tror en slik fare først og fremst preger den erfaringsnære lesningen av Levinas. Dette problemet oppstår dersom man tolker Levinas dithen at han har forsøkt å gi oss en preskriptiv og anvendbar filosofi. Men dette er etter min mening ikke en korrekt tolkning. Levinas sier hverken hva, eller hvor mye man bør gjøre, nettopp fordi han ikke konstruerer en etisk, normativ teori i vanlig forstand. Levinas' etikk fremmer ikke noen bestemte handlinger, og legger ikke fram forpliktelser eller rettigheter. Den er heller å anse som deskriptiv. Den forsøker å si noe om hvordan vi er, mer enn hva vi skal gjøre. Dette deskriptive elementet inneholder imidlertid et normativt element. For slik vi *er*, er nemlig allerede etisk. Den andre er allerede ansikt, og jeg er ansvarlig, uansett hvordan dette oppfattes og svares på. Dette er eksempler på Levinas' forsøk på å utvikle en etisk tale, en tale som tar for gitt at etikk er viktigst, at etikk er *førstefilosofi*.

8.2. Om å ta stilling til Levinas

Her på slutten av oppgaven er det et par bemerkninger jeg ønsker å komme med, angående det å ta stilling til Levinas. Det kan påpekes at jeg ikke primært har gått inn i en filosofisk argumentasjon hvor jeg forsøker å avgjøre om Levinas "har rett" i sine påstander. Grunnen til det er at min oppgave først og fremst er fortolkende. Jeg har forsøkt å få klarhet i hva Levinas sier og hvordan vi best kan forstå det. Jeg innrømmer at jeg også har vært motivert av et ønske om å forsvare hans filosofi mot innvendinger jeg synes er for enkle, siden de er en følge av en erfaringsnær og empirisk lesning, som jeg avviser. For eksempel tenker jeg på innvendingen mot Levinas som går ut på at han er en naiv tenker, og at ondskaper utgjør et motbevis mot at 'ansiktet' har den betydning han tilskriver det. Derfor har spørsmålet om fortolkning vært viktig.

Men dette betyr naturligvis ikke at jeg ser på Levinas som hevet over enhver virkelig kritikk. Man kan for eksempel spørre om det virkelig er slik at det etiske alltid er gyldig, uavhengig av ens bevissthet om det. Man kan også spørre hvorvidt det er korrekt at

subjektiviteten er konstituert som en åpenhet og et ansvar for den andre. Spørsmålet er hvordan man skal gjøre det. Jeg tror ikke det bør innebære en analyse av den argumentative strukturen i hans filosofi. Det er vanskelig å skulle påvise brister eller svakheter i argumentene, for Levinas gir oss ikke egentlig et argument. Og han begynner ikke med premisser som er ukontroversielle, for så å argumentere for at en viss konklusjon følger. Saken er at hvis man åpner en bok av Levinas, så kastes man fra første øyeblikk inn i hans særegne verden, og i denne verdenen er etikken alltid først, ansvaret er absolutt, og den andre er 'ansikt.' Dette er premisser som ikke selv betviles.

Hvis man skal kritisere Levinas må man altså ut av hans verden igjen. Man må anlegge et perspektiv som har andre premisser enn de Levinas har. Dette er tilfelle med en gang man for eksempel hevder at påstanden om etikkens absolutte forrang må begrunnes. Et forsøk på å begrunne dette, vil for Levinas fremstå nettopp som en avgang fra etikken til ontologien. Man kan for eksempel hevde at etikk ikke er førstefilosofi, men at ontologien faktisk kommer først. Og man kan hevde at autonomi er primært, mens berørthet og rammethet er noe sekundært og eventuelt. En slik kritikk er naturligvis gyldig. For Levinas har ikke vist at hans perspektiv faktisk er korrekt, på en slik måte at man i den filosofiske oppriktighetens navn *må* medgi det, siden argumentet hans *påviser* at etikk er først. Og slik jeg oppfatter Levinas har han ikke vist at det tradisjonelle subjekt- og ansvars-begrepet som går tilbake til John Locke og Thomas Hobbes *må* erstattes med hans alternative begrep hvor sårbarhet og ansvar blir så sentralt. Det han gjør er rett og slett å presentere et annet syn og utarbeide det i detalj. Det har ikke vært mitt anliggende å gå inn i argumentasjon for og i mot at dette alternativet er korrekt, for i denne oppgaven har jeg valgt å først og fremst bevege meg inne i Levinas' verden og forsøke å klargjøre hva vi finner her. I dette valget ligger dog synet at det alternativet Levinas gir oss *også er gyldig*. Fra dette alternativets perspektiv behøver ikke etikken en begrunnelse fra noe utenfor seg. Og det er heller overgangen fra det etiske til det ontologiske, altså fra *bør* til *er*, som må begrunnes.

9. Litteraturliste

- Abbinnett, Ross. "Postmodernity and the Ethics of Care: Situating Bauman's Social Theory". I *Zygmunt Bauman*. Volume.3. Peter Beilharz (ed). London: Sage Publications. 2002.
- Bauman, Zygmunt. *Moderniteten og Holocaust*. Oslo: Vidarforlaget A/S. 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Blackwell Publishing. 1993.
- Butler, Judith. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso. 2004.
- Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press. 2005.
- Cohen, Richard A. *Exegesis and Philosophy. Interpretation after Levinas*, Cambridge University Press. 2001.
- Davis, Colin. *Levinas: An Introduction*. Polity Press. 2007.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Kluwer Academic. Publishers. 1999.
- Levinas, Emmanuel. *Totalitet og Uendelighed*. København: Hans Reitzels Forlag A/S. 1996.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press. 2009.
- Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. Pittsburgh: Dequesne University Press. 2009.
- Levinas, Emmanuel. "The paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas", i *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Robert Bernasconi & David Wood (ed). London: Routledge. 1988.
- Levinas, Emmanuel. *Of God Who Comes to Mind*. Stanford University Press. 1988.
- Levinas, Emmanuel. "Useless Suffering". I *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Robert Bernasconi & David Wood (ed). London: Routledge. 1988.

- Levinas, Emmanuel. "Philosophy and the Idea of Infinity" i *Collected Philosophical Writings*. Pittsburgh: Duquesne University Press. 2006.
- Milgram, Stanley. *Obedience to Authority*. New York: HarperCollins. 2009.
- Morgan, Michael L. *Discovering Levinas*. New York: Cambridge University Press. 2009.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge. 2003.
- Næss, Arne. *Filosofiens Historie*. Universitetsforlaget. Oslo: 2001.
- Stern, Robert. 2003. *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*. New York: Oxford University Press. 2003.
- Raffoul, Francois. *The Origins of Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press. 2010.
- Thomassen, Magdalene. "Den Andre – uendelighetens ansikt. Emmanuel Levinas' transcendens-filosofi." I *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas*. Redigert av Hans Kolstad, Hall Bjørnstad og Asbjørn Aarnes. Oslo: Aschehoug. 1995.
- Vetlesen, Arne Johan. *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing*. New York: Cambridge University Press. 2005.
- Vetlesen, Arne Johan. "Levinas – En ny etikk" I *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emmanuel Levinas*. Redigert av Hans Kolstad, Hall Bjørnstad og Asbjørn Aarnes. Oslo: Aschehoug. 1995.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press. 2003.

