

Peter Kemp

## Etikken som første filosofi: Lévinas

Emmanuel Lévinas blev født i 1906 i Litauen af jødiske forældre. Efter skolegang i Litauen og Rusland kom han med forældrene til Ukraine, hvor han som 11-årig oplevede den russiske revolution. I 1923, da han blevet 18 år, flygtede han til Strasbourg i Alsace, der ved fredsaftslutningen efter den 1. verdenskrig var blevet givet tilbage til Frankrig. Han opholdt sig dog i sommeren 1928 og vinteren 1929 hos Edmund Husserl i Freiburg, hvor han fulgte et seminar hos Husserl over inter-subjektiviteten (som senere skulle blive han eget hovedtema) og i øvrigt blev personligt nær knyttet til en husserlske familie ( bl.a. underviste han Husserls kone i fransk). Allerede i 1929 publicerede han en artikel på fransk om Husserl og i 1930 forsvarede han ved Universitetet i Strasbourg en afhandling om *anskuelsen* hos Husserl. De forelæsninger, som Husserl i februar 1929 holdt i Paris, oversatte han til fransk; de blev udgivet under titlen *Méditations Cartésiennes* og blev et grundskrift for fænomenologien i Frankrig.

Således er den filosofiske baggrund for Lévinas' filosofi først og fremmest Husserls fænomenologi, og i 1930'erne ydede han en stor indsats som formidler ikke blot af Husserls men også af Heideggers tænkning. Han fascineredes i øvrigt af fransk filosofi, både dens fader Descartes og dens største ånd ved århundredets begyndelse, Henri Bergson.

Det der satte hans egen tænkning i gang var den nazistiske jødeforfølgelse før og under den 2. verdenskrig, som førte til udryddelse af det meste af hans familie, medens han selv overlevede beskyttet af den franske officersgrad i tysk krigsfangenskab. Oplevelsen af de nazistiske rædsler overbeviste ham om, at det, der kan forene mennesker ikke er en teoretisk syntese, man kan besidde som viden, men de menneskelige relationer i mødet ansigt-til-ansigt, som stiller en fordring om en etisk holdning til den anden person. Af særlig betydning for hans filosofiske bearbejdelse af denne erfaring var den jødiske filosof Franz Rosenzweig (1886-29), der i *Der Stern der Erlösung* i 1921 havde gjort op med totalitetstan-ken hos Hegel, som han fandt uforenelig med menneskets oplevelse af eksistentiel angst for døden og håb om personlig forløsning.

## I. Den Andens ansigt

Denne kritik af totalitetstanken udfoldede Lévinas på sin egen måde i hovedværket fra 1962: *Totalitet og Uendelighed* (1). Titlen på dette værk spiller netop på modsætningen mellem en hegelsk fornuft, der tænker hele tilværelsens dialektiske system, og en idé om det uendelige, der som i Descartes' *Meditation-er* eksisterer udenfor det menneske, der tænker ideen, dvs. som noget absolut andet end den menneskelige forestilling om det. Netop den anden person må i følge Lévinas være en realitet, som ligger udenfor vores tanker om ham eller hende, og som derfor ikke kan indgå som et element i det tankesystem, vi behersker med vores rationalitet. Den Anden er transcendent i forhold til mig.

Dette betyder ikke, at Lévinas vil bestride muligheden af at indrette samfundet som en helhed efter fornuftige regler, således at der er love, der gælder universelt, dvs. for alle i samfundet. Men for de menneskelige relationer er det afgørende, om denne samfundsorden forstås som en tøjlen af en alles krig mod alle, eller om den tværtimod oprettes ved en nedskrivning af den oprindelige åbenhed overfor det uendelige, overfor den Anden. I det første tilfælde ville etik blot være et overfladisk udtryk for et beregnende interessefællesskab, medens etik i det andet tilfælde er en kritisk instans overfor det politiske.

Erfaringen af den anden person som Den helt Anden er da i følge Lévinas det, der bryder med totalitetstanken, med vort forsøg på at få det store "overblik" over alle ting med tankens hjælp for at kunne besidde og beherske vores verden. Når vi tænker denne totalitet, siger Lévinas i *Totalitet og det Uendelige*, tænker vi i grunden alle ting som Det Samme, dvs. som noget, der uden undtagelser frembyder sig som egnet til at blive behersket af et begrebssystem. I naturspekulationen har man således søgt at føre alle ting tilbage til de samme "grundstoffer" eller første elementer, f.eks. ild, jord, vand, luft. Tilsvarende ville man i den filosofiske spekulation føre alt tilbage til den ene og samme Væren.

Men som Den helt Anden viser den anden person sig som den fremmede, der problematiserer vores idé om at være hjemme i verden og beherske den, og således undslipper den Anden vort herredømme. Lévinas viser dette med sin analyse af *ansigtet*.

I en vis forstand er der tale om en fænomenologisk beskrivelse, eftersom det, der beskrives, er noget der umiddelbart erfares før enhver manipulation eller genstandsgørelse af det. Men netop ansigtet er mere end det, der viser sig, og det er noget andet end det rent sanseligt givne. At se den Anden i øjnene er f.eks. ikke at se farvernes i den andens øjne - tværtimod. Den, der observerer disse farver, risikerer tværtimod at nedskrive den Anden til en simpel genstand og blokere det personlige forhold.

Det særlige ved ansigtet er derfor ikke det, der kan ses af en observatør. An-

sigtet er forsvarsløst, nøgent og fattigt. Som sådant er det udsat, truet - som om det lå blot for al slags vold. Og dog er det netop ansigtet, der forbyder os at slå ihjel. Ansigtet er nøgent i den forstand, at det har sin mening i sig selv, ikke ud fra den kontekst, det indgår i, sådan som alle vore roller og funktioner i samfundet. Ansigtet har ikke noget indhold, man kan sætte i system. Man kan ikke få tag om det. Det ligger hinsides det, vi kan begribe (gribe om), og i den forstand er det ikke en væren, som svarer til en viden om det.

Forholdet til ansigtet er ikke først fysisk-biologisk og derefter eventuelt etisk. Det er altid straks etisk. Dets mening består i at sige: "Du må ikke slå ihjel". Dette hindrer naturligvis ikke, at mordet stadig er muligt, og forbudet mod mord er da heller ikke en ontologisk nødvendighed, men det er en etisk nødvendighed. Således bryder etikken med den rene værenstænkning, dvs. med ideen om virkeligheden som noget neutralt.

Overfor ansigtet betragter man ikke blot, hvad man ser; der svarer man ved at tage til orde. Med denne tale hilser man den Anden og forholder sig an-svarligt overfor den Anden.

## II. Etikdens tid

Nu kunne man så tro, at det etiske kun udspiller sig i den umiddelbare nutid, hvor jeg befinder mig ansigt-til-ansigt med den Anden. Men selvom Lévinas' etik u-tvivlsomt er udsprunget af en fordybelse i det umiddelbare personlige forhold og ikke kan forstås uden analysen af dette forhold, strækker den sig ud i tiden, dvs. både ud i fremtiden og tilbage i fortiden. Dette har han gjort rede for i artiklen fra 1963 om "Sporet af den Anden" (2).

På den ene side strækker etikken sig ud i fremtiden gennem *værket*. Værket er det, jeg frembringer for nogen i fremtiden og som jeg tilbyder den Anden hinsides min egen død. Jeg giver afkald på at være samtidig med mit værks triumf, jeg sigter imod en tid, der er hinsides horisonten for min egen tid. Dette siger Lévinas klart vendt imod Heidegger's idé om *Dasein* som *Sein zum Tode*, væren-til-døden. Når jeg arbejder for en tid, hvor jeg ikke selv vil være tilstede, må det i følge Lévinas betyde, at min eksistens forstås som en væren-til-eftermin-død (*être-pour-après-ma-mort*). Denne forståelse er ikke en banal ekstrapolation af mit eget livsforløb, men en overgang til den Andens tid. Arbejdet med værket er en aktivitet, der ikke alene gøres helt uden tanke på belønning, men ved et indskud af på forhånd tabt kapital (*une mise de fonds à perte*). Det er en bevægelse henimod den Anden, hvorved jeg stadig udøser mig selv for den Anden, men arbejdet lader mig også samtidig opdage stadig nye ressourcer. Derfor er værket ikke bestemt af et behov, der blot skal mættes, men af et begær, som ikke kan fyldes, ja, tværtimod forstærkes i sin tomhed af det, som begæres.

På den anden side strækker etikken sig ind i fortiden, idet vi forholder os til sporet af den Anden. Vi kender jo den Anden gennem det, han eller hun har sagt og gjort. Dette er spor af selve talen og selve handlingen, af den anden person som Anden. Tingene efterlader sig ikke spor; det gør kun det levende og egentlig kun det andet menneske. Derfor siger Lévinas, at kun den væren, der transcenderer verden, kan efterlade sig spor. Sporet er et nærvær af noget, vi aldrig kan få fat på som rent nærvær, for den Anden er altid allerede spor; den rene skuen af den Anden som talende og handlende er en umulighed.

### III. Adskillelse og beherskelse

Forudsætningen for denne Anden er naturligvis, at jeg selv eksisterer som den for hvem, der er en Anden. For at belyse dette analyserer Lévinas modsætningen mellem oplevelsen af det indre liv og ansigtet, dvs. mellem erfaringen af mig selv og erfaringen af den Anden:

Den Anden kan kun være Anden Person i forhold til noget, som i sit væsen er det absolut Samme eller Selvets Identitet. Som Selv eksisterer jeg da fuldstændig adskilt og nyder godt af alle de ting, jeg lever af, idet de nærer mig, giver mig energi og kraft og altså giver mig livet som en gave. I denne *adskillelse* (*séparation*) søger jeg lykken, fuldbyrdsen af min egen eksistens. Men "det adskilte væsen" vil i følge sin egen natur spontant tilegne sig alt, beherske alt, selv den Anden Person. På denne måde får det ham/hende til at stivne, idet det reducerer alt til en plastisk form, et billede som er den herskende tankes forestilling.

Den Andens *ansigt* holder imidlertid stand overfor dette forsøg. Hele tiden nedbryder det og overskrider det det stivnede billede, man søger at indeslutte det i. Det kommer nemlig til mig udefra, udtrykker sig og belærer mig for at bringe mig mere end jeg indeholder. Dets appel er umiddelbar, det forbyder mig at kategorisere, det bryder med enhver systematisk bestemmelse af type, art og kategori.

Ansigtets sanselige ydre viser sig at være en virkelig udfordring til magt-udøvelsen: "Den dybde, der åbner sig med denne sanselighed, forandrer selve naturen i den magt, der ikke mere kan gribe, men kan dræbe" (3). Det, som ansigtet viser os, er følgelig den Anden som en anden person, jeg ikke kan slå ned som et dyr, fordi viljen til at ødelægge her har en særlig betydning: "Den anden Person er det eneste væsen, som jeg kan myrde" (4). Man myrder ikke et dyr, for dyret er en del af vor verden. I denne verden kan man ønske at beskytte dyrene og man kan beklage deres ødelæggelse. Men den Anden, der er udenfor min egen verden, kan suverænt sige nej til mig, stille mig overfor en uforudsig-

elig reaktion, også selvom jeg kan udslette hans/hendes tilstedeværelse ved en kærde eller en kugle. Overfor mig stiller han eller hun altså ikke nødvendigvis en fysisk magt, der er større end min, men han/hun stiller mig altid overfor sin "nødvendige transcendens" (5).

I denne sammenhæng opsummerer Lévinas det væsentlige i sin tænkning om den anden person som virkelig Anden: "Dette uendelige, som er stærkere end mordet, yder modstand imod os allerede i hans ansigt, er hans ansigt, er det oprindelige *udtryk*, er det første ord: 'du må ikke slå ihjel!'. Den uendelighed, der lammer magten igennem sin uendelige, hårde og uafvendelige modstand mod mordet, lyser utildækket frem af den andens persons ansigt, i hans øjnes totale nøgenhed, i transcendensens totale åbenhed. Der er her ikke tale om et forhold til en voldsom stor modstand, men til noget absolut *Andet* : til en modstand, der ikke yder modstand - den etiske modstand. Ansigtets lysende fremtræden (epifani) gør det muligt at tage bestik af det uendelige i fristelsen til at myrde, ikke blot som fristelse til total destruktion, men som det - rent etisk - umulige i denne fristelse og dette forsøg" (6).

#### IV. Kritikken af Husserl og Heidegger

Lévinas har i sine samtaler med Philippe Nemo (7) selv placeret sin filosofi i forhold til Husserl og Heidegger.

Om Husserl siger han (8), at han lærte, hvordan man spørger og søger filosofisk. Husserl lærte ham, at man må begynde med at besinde sig, idet man spørger: hvor befinder vi os nu? Svaret på dette spørgsmål skal være en radikal refleksion, der ikke lader sig dupere af færdige resultater eller af spontane ideer, men vender tilbage til de underforståede intentioner i det, der siges og gøres. Dette var for Husserl en betragtning af tingene uden illusion, uden forskønnende omskrivninger. Men dertil kom Husserl's udformning af idéen om bevidstheden som intention. Denne analyse af en intention, der går forud for al viden, betragter Lévinas som det første radikale opgør med den vestlige tæknings prioritering af det teoretiske på bekostning af det praktiske: hos Husserl er der intentionel aktivitet før der er teori. Dertil kommer, at intentionaliteten ikke er en formning af verden ud fra vore begreber, men en åbenhed overfor genstandenes væsen, der omvendt former bevidstheden.

Men for Lévinas er dette endnu ikke etik. Husserl har lært ham, at tingene ikke får deres værdi ved vor blotte viden om dem, men derimod takket være bevidsthedens særlige ikke-teoretiske holdning. Dog har han selv udviklet dette ud over den husserlske tæknings rammer gennem overvejelser, der gør op med den tænkning, der kun kan tænke forholdet til den Anden som en forestilling om

ham/hende, ikke som etisk praksis.

Om Heidegger, som han personligt lærte at kende da han studerede hos Husserl, siger han (9), at hans hovedværk *Sein und Zeit* er en af de skønneste bøger, han kender i filosofien. Dette værk har igen gjort verbet 'være' til noget verbalt, dvs. til noget som forgår eller forløber i tid. Heidegger overgår Husserl, for så vidt han forlader den transcendentale analyse af det, der ligger forud for tingenes væsen, til fordel for en fundamental ontologi, en lære om, hvorledes der er noget. I den sammenhæng var det afgørende, at Heidegger skelnede mellem det værende og væren selv, således at væren ikke blev forstået som noget ting-sligt, men som selve akten at være. Dette tydeliggjorde Heidegger gennem sine analyser af angsten, befinden sig, Sorge, væren-til-døden osv., hvor det, der beskrives, er menneskets eksistens, ikke dets natur. Dette har han gjort så mesterligt, mener Lévinas, at vi, der lever i det 20. århundrede, må igennem hans fi-losofi for at slippe af med den objektiverende tænkning og virkelig lære at filosofere.

Alligevel kan man sige, at Lévinas' egen filosofi på mange måder er et opgør med Heidegger. I *Totalitet og Uendelighed* (10) og i artiklen fra 1957 om "Filosofien og det Uendeliges idé" (11) vender han sig imod neutraliseringen af væren hos Heidegger. Den væren, der hos Heidegger er selve den akt at være, og som oplyser tanken, er neutral. Den er ganske vist endelig, dvs. dødelig. Men døden indgår i et projekt om at være en totalitet, dvs. den hører til det Samme, som tanken kan beherske. Døden er ikke uhyggelig, men den er "min død", hvilket Heidegger forstår som min *mulighed*.

I det hele taget - siger Lévinas - er eksistensen hos Heidegger ikke problematiseret. Mennesket kan ganske vist kun leve, for så vidt det er oplyst af Værens lys. Men dette lys problematiserer mig ikke. Det afslører ikke min uretfærdighed. Tværtimod må man sige, at Væren hos Heidegger er uadskillelig fra Dasein's forståelse af den. Den "kalder på" subjektiviteten, men dømmes den ikke. Således bliver bevidstheden om endeligheden ikke til en forståelse af ufuldkommenheden. Det er en endelighed uden forhold til den Uendelighed, som fordrer ydmyghed. Forholdet til den Anden er da også i *Sein und Zeit* underordnet forholdet til det Neutrale, som Væren er. Og således er der i hans filosofi ingen Anden til at modsætte sig Viljen til Magt. Deri ser Lévinas i øvrigt grunden til, at Heidegger kunne tilslutte sig nazismen.

Ganske vist angreb Heidegger den værensglemsel, som den tekniske holdning uden besindelse på eksistensen fører til. Men Lévinas mener, at han fastholder et endnu mere umenneskeligt magtregime end det tekniske: det er det bonderegimente, hvorefter alt tænkes ud fra den fastboende, besiddende og konstruerende bonde, for hvem væren er den upersonlige natur, den livgivende moder-jord uden ansigt.

Det, som Lévinas indvender imod Husserl og endnu stærkere imod Heidegger, er kort sagt, at de gør en etisk neutral ontologi til grundlaget for den filosofiske tænkning. For Lévinas er den etik, der opfatter væren som en fordring, det eneste gyldige grundlag for ansvarlig tænkning. Det, som Aristoteles og Descartes kaldte den første filosofi, er for Lévinas hverken en lære om de første årsager eller en erkendelsesteori, men etikken.

## Noter

1) Emmanuel Lévinas: *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1962. Her citeres også den tyske oversættelse: *Totalität und Unendlichkeit*, Alber, Freiburg/München, 1987.

2) Emmanuel Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2. udg., 1967, s. 187 ff.. De essays, der udtrykker Lévinas' egen filosofi, bl.a. artiklen "Die Spur des Anderen", er oversat til tysk i bogen *Die Spur des Anderen*, Karl Albert, München, 1983.

3) *Totalité et Infini*, s. 172; *Totalität und Unendlichkeit*, s. 284.

4) *Totalité et Infini*, s. 173; *Totalität und Unendlichkeit*, s. 285.

5) Sammested.

6) *Totalité et Infini*, s. 173; *Totalität und Unendlichkeit*, s. 285-86.

7) Emmanuel Lévinas: *Ethique et Infini*, Fayard, 1982; svensk overs.: *Etik och Öänlighet*, Symposion, 1988.

8) *Ethique et Infini*, s. 25ff.; sv. overs. s. 39ff.

9) *Ethique et Infini*, s. 43ff.; sv. overs. s. 45ff.

10) *Totalité et Infini*, s. 15-17.

11) Emmanuel Lévinas: "La philosophie et l'idée de l'Infini" (1957) i *En découvrant*, 2. udg. s. 169-171.