

Kærtegnets æstetik

Der har vel næppe tidligere i værenshistorien været så stort et behov for en etik som nu. Den moderne teknologiske hastige udvikling stiller det moderne menneske over for stadigt flere og stadigt sværere etiske valg. Disse etiske valg kan ikke umiddelbart løses ved hjælp af traditionelle etiske forestillinger. De etiske valgsituationer er ikke kun på det kvantitative, men også på det kvalitative plan af en ny karakter.

Samtidig har den etiske teoridannelse næppe været i større vanskeligheder end netop nu. Siden de glade dage i det gamle Grækenland har filosofien bygget på en serie grundlæggende begrebslige modsætningspar, som har muliggjort det begrebsrum, hvori filosofien har udspillet sig. Modsætningspar som f.eks. teori og praksis, mål og middel, vilje og viden eller mellem subjekt og objekt, har været determinerende for, hvorledes den filosofiske diskurs har kunnet tænkes. Det er netop modsætningspar som disse, teknologien sætter spørgsmålstejn ved. Det synes ikke længere muligt at opretholde disse skillelinier i en tid, hvor viljen til viden er forudsætningen for objektiverede subjekters teoretiske handlen. Netop derfor er teknologien et problem for filosofien. Et problem, der mere end nogen selv nok så postmoderne filosofi fordrer en gennemtænkning af den filosofiske traditions metafysik og den dertil hørende tænkning.

For etikken er den væsentligste af disse skillelinier skillelinien mellem teori og praksis. Tidligere opererede etikken inden for et felt åbnet af den filosofiske diskurs' kraftige adskillelse mellem teoretisk og praktisk filosofi. Den ensomme tænkner måtte først beskrive virkeligheden. Ud fra denne ontologi kunne etikken derefter deduceres. Når først vi ved, hvordan verden ser ud, kan vi nemt regne ud, hvordan vi skal handle. Adskillelsen mellem teori og praksis har således i høj grad været en eksklusion af det praktiske plan, hvorved det teoretiske plan er blevet etableret. Snarere end en positiv bestemmelse af de to planer har der altså været tale om en ren negativ sætten af en forskel, som har muliggjort det rent teoretiske plan. Ud fra dette rent teoretiske plan er det praktiske plan derefter blevet forstået, primært ved hjælp af en overførsel af tankemønstre fra det teoretiske til det praktiske plan. Det teoretiske plan var det bestemmende; fra dette hentede man forestillingen om, hvad der var en gyldig rationalitet. Den teoretiske diskurs har traditionelt ikke kun været en beskrivelse af, hvorledes verden ser ud, men også en norm for, hvordan man skulle og kunne tænke.

Netop fordi teknologien bryder med dette konstitutive modsætningspar, udgør teknologien så stort et problem for filosofien. Det er ikke muligt at (be)gribe teknologien inden for den traditionelle skelnen mellem teoretisk og praktisk filosofi. En adækvat teknologifilosofi kan ikke skelne mellem et ontologisk/metafysisk plan og et etisk/handlingsrettet plan. En teknologifilosofi må befinde sig på et niveau før denne skelnen indtræffer. Enhver teknologifilosofi må derfor være en ontologi samtidig med, at enhver teknologifilosofi altid straks er etisk. Ganske som den moderne teknologi ikke mere kan begrænses til at være menneskelige redskaber, men må forstås som overgribende i forhold til menneskelig tænken og handlen, må en adækvat teknologifilosofi også være overgribende i forhold til en adskillelse mellem ontologi og etik. Den må være en etisk ontologi eller en ontologisk etik. Netop derfor er denne artikel ikke en skildring af en teknologietik, men en teknologifilosofi. Ikke fordi den ikke omhandler etik, men fordi den ikke kun bevæger sig på det etiske plan, men på et plan før det etiske plan er skilt ud som noget specielt. Et plan hinsides teori og praksis.

Denne taktik giver dog umiddelbart det problem, at etikken ikke mere har noget ståsted. Tidligere stod etikken med fødderne solidt plantet i ontologiens jord. Dette er ikke længere muligt, hvis man skal tænke uden om den forskel, der konstituerede ontologien som noget andet end etikken selv. Konsekvensen af at tænke uden om teori og praksis bliver hurtigt, at alt reduceres til teori. En teknologietik er kun mulig i det øjeblik, der gives noget, som ikke er underlagt teknologiens skalten og valten med det værende. Kun hvis der gives transcendens er en etisk ontologi mulig.

Den etiske side af en teknologifilosofi bliver derfor ikke i første omgang et spørgsmål om at udarbejde en etik for teknologien, men om ganske simpelt at finde fodfæste for etikken i teknikkens tidsalder. Først når spørgsmålet om transcendensen i vor tids metafysik er besvaret, er det muligt at udarbejde en etik for teknologien. En teknologifilosofis opgave må derfor være først at karakterisere teknikken som metafysisk system for derigennem at kunne uddybe kravene til en nutidig etik. Derefter må en teknologifilosofi søge at finde et nyt ståsted for etikken, hinsides enhver traditionel ontologi. En etik, der ikke i første omgang er en etik for teknologien, men er en etik i teknologiens tidsalder. Først på denne baggrund er en etik for teknologien mulig.

Teknik : Fra redskab til metafysik (1)

Grundlaget for enhver teknologifilosofi må selvsagt være en forståelse af, hvad teknologi er. Traditionelt opfattes teknologi som et middel til et mål. Teknikken er en mængde redskaber, som vi kan benytte os af til at nå bestemte mål. Teknikken er et middel i en menneskelig handlen. Dette er, hvad Heidegger kalder den ". . . instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik". (2) Som van-

ligt er "antropologisk" et skældsord for Heidegger. Problemet (3) med denne bestemmelse af teknikken er, at den ikke spørger efter betingelserne for, at der kan gives mål og midler.

Enhver bestemmelse af et værende som et middel til et mål forudsætter kausalitet. At være et middel vil sige at *forårsage* målet. Årsager deles traditionelt i fire forskellige typer: *Causa Materialis*, *Causa Formalis*, *Causa Finalis* og *Causa Efficiens*. Fælles for disse fire årsagstyper er, at det som er årsag, er det som er skyld i virkningen, dvs. at forårsage vil sige at forskyldte. At forskyldte er at bringe-frem. Teknik er en frembringelse, en bringen-frem, afdækning af det værende. Bringe-frem vil sige at gøre nærværende, at afdække. En afdækning af det værende hedder på græsk, og på heideggersk, *aletheia*, sandhed. Teknik er altså en hændelse af sandheden om det værendes væren. En gøren nærværende.

I vore dage er læren om de fire årsager dog blevet forfladiget, således at årsag er blevet ensbetydende med *Causa Efficiens*. Denne ændring af årsagsbegrebet er sammenfaldende med en ændring af teknikens væsen. Den moderne teknik er ikke identisk med den græske. Den græske teknik var kendetegnet af en frembringelse af et værk, dvs. uden skelen mellem, om der var tale om et *kunstværk* eller et *værktøj*. Den moderne teknik adskiller sig derimod ved at vekselvirke med den moderne naturvidenskab. Traditionelt opfatter man den moderne teknik som anvendt naturvidenskab, således at naturvidenskab er det oprindelige. Dette er imidlertid en forfladigelse, idet der ikke spørges om, hvad den moderne tekniks væsen er, når den kan tillade en sådan vekselvirkning. At naturvidenskab kom først er kun tilfældet ud fra en ren overfladisk betragtning af empiriske data. Ud fra en forståelse af den moderne tekniks væsen er det snarere naturvidenskab, som er teknisk, end det er teknikken, som er videnskabelig. For at forstå, hvorledes den moderne naturvidenskab har kunnet vekselvirke med teknologiudviklingen, er det altså ikke tilstrækkeligt at beskæftige sig med historisk empiri. Man må først spørge: ". . . welchen Wesen ist die moderne Technik, dass sie darauf verfallen kann, die exakte Naturwissenschaft zu verwenden?". (4)

Den moderne teknik har det tilfælles med den græske, at den er en afdækning. Denne afdækning har dog fået karakter af en stillen. En stillen af naturen som leverandør af råstoffer og energi. Den moderne teknologi er noget bestilt. I denne række af bestillinger kommer naturen derfor også til at fremtræde som noget bestilt. Denne stillen er på engang en fordring til og en udfordring af naturen. Naturen som råstofleverandør kommer til at indgå i en bestand, som står til rådighed for den moderne teknik. Den bestillende stillen er dog ikke bestilt af mennesket. I rækken af bestillinger kommer mennesket også selv til at fremtræde som noget bestilt. Mennesket kommer selv til at tilhøre denne bestand af bestilt. Teknikens væsen er således en stillen af det værendes væren som en bestilbar bestand. Denne stillen kalder Heidegger for en *Gestell*. Denne bestemmelse af teknikens metafysik tillader en forståelse af vekselvirkningen med naturvidenskab. Na-

turvidenskabens væsen er nemlig også en *Gestell*. Naturvidenskabens væsen er altså identisk med teknikens væsen. Teknikens *Gestell* er derfor modernitetens metafysik som sådan.

Herved kommer teknikken til at indskrive sig i rækken af metafysikker i værenshistorien. Den tekniske metafysik er dog ikke blot en tilfældig metafysik i rækken af metafysikker. Teknikken markerer metafysikkens fuldendelse. Fuldendelse betyder her dels absolutisering eller konklusion, dels metafysikkens slutpunkt, hvorfra det er muligt at komme ud over metafysikken. Teknikken er derfor værenshistoriens ene endepunkt. Det andet endepunkt findes i det antikke Grækenland i overgangen fra præsokratisk til sokratiske filosofi. Teknikens metafysik er derved af altafgørende betydning for forståelsen af værenshistorien, idet det er fra denne, at de kategorier kan hentes, igennem hvilke en retrospektiv læsning af værenshistorien er mulig, ganske som læsningen af den præsokratiske filosofi muliggør en prospektiv læsning. Kun igennem en sådan dobbeltlæsning (5) kan værenshistorien forstås. Heideggers udforskning af teknikens metafysik må derfor forstås i sammenhæng med hans værenshistoriske projekt. Denne udforskning af teknikens metafysik opnås først og fremmest igennem en læsning af Nietzsche. Heideggers Nietzschelæsninger er altså ikke udlægnings- eller bestemt persons filosofi, men af en epoke af værenshistorien. Et af omdrejningspunkterne for denne læsning er Nietzsches fortælling om, hvordan den sande verden endelig blev til fabel. (6) Den hidtidige metafysik (platonisme) er i følge Nietzsche fortællingen om, hvorledes den sande verden gradvist gøres til et fjernere og fjernere ideal for til sidst at forsvinde helt. Dette er tesen om metafysikkens lukning, som vi nu befinder os på tærsklen af. Dette giver sig udslag i positivismen, som ikke har brudt endeligt med forestillingen om den sande verden, men som har omvendt værdi-hierarkiet, så det nu er den sanselige, målbare verden, der er sat som den sande. Herfra er der kun at vente på, at det menneske, som kan leve helt uden den sande verden, skal fødes: Overmennesket. Det er denne beretning om metafysikkens lukning, som Heidegger lægger til grund for sin udlægning af teknologien som metafysikkens fuldendelse. Denne udlægning koncentrerer sig om seks nietzscheanske hovedkategorier, hvorigennem værenshistorien kan læses: Viljen til Magt, Nihilisme, Retfærdighed, Det Sammes Evige Genkomst, Forvandlingen af alle Værdier og Overmennesket. Disse seks retrospektive kategorier forholder sig til de seks prospektive kategorier: *eon*, *physis*, *aletheia*, *logos*, *hen*, *nous*. De seks prospektive kategorier er det, som muliggør en læsning af værenshistorien fra det førsokratiske dagry og fremad. De seks værenshistoriske kategorier falder i to hovedgrupper *Eon* og *Logos*. *Eon* er førsokratikernes ord for Værende. Dog værende inden den deler sig i verbet 'at være', og substantivet 'det værende'. Det er netop denne spænding i *Eon*, som senere bliver artikuleret som opdelingen mellem den sande Væren og den blot tilsyneladende. *Eon* hænger sammen med *Physis*, som artikulerer det værendes træden ud af skjultheden,

samt *Aletheia*, sandheden, striden mellem skjulthed og åbenhed. *Logos* er det samlede, dvs. det som lader en bestemt konstellation af værende træde frem i nærværet. Hertil hører *Hen* og *Nous*. *Hen* er enheden i det, som *Logos* lader træde frem i lyset, det vil sige det, som samler det nærværende, hvad enten dette udlægges som Det Godes Idé eller Teknik. *Nous* er den kategori, der kommer tættest på begrebet menneske. *Nous* er receptiviteten over for det, som *Logos* har lagt ud. Det er substantivering af denne kategori, som har ført til den moderne subjektivisme.

Det er i forhold til disse seks prospektive kategorier, at de seks retrospektive kategorier må forstås. Forholdet er dog ikke således, at de retrospektive kategorier er "*incidences in the contemporary epochal economy of the categories eon, physis, aletheia, logos, hen, nous*. On the contrary, the retrospective categories just like the prospective ones apply in every epoch". (7) De prospektive og retrospektive kategorier er ikke ét og det samme, men værenshistorien, som den ser ud belyst fra henholdsvis det græske daggry og den teknologiske solnedgang. I den følgende skematiske gennemgang af de retrospektive kategorier vil de prospektive derfor blive nævnt i parentes.

Viljent til Magt (Eon): Viljen til Magt er teknologiens værensudlægning. Viljen til magt er teknologiens besvarelse af spørgsmålet om det værendes væren. Viljen til magt udtrykker teknologiens svar på spørgsmålet om, hvad det værende er. Al magt er en stræben efter mere magt. Viljen til magt er derfor fundamentalt en vilje til mere af det samme, dvs. en vilje til vilje. Derved kommer viljen til magt til at udtrykke teknologiens fundamentale lovmæssighed, som er en transformation og en akkumulation af det værende til *Gestell*, til tilrådighedstående. "*Gestell* er således et andet navn for viljen til vilje." (7)

Nihilisme (Physis): Viljen til magt benægter enhver transcendens. Herved er viljen til magt nihilistisk: Den benægter enhver forskel mellem det gode og det værende forstået som *Gestell*. Det Gode bliver det, der står til rådighed, hvilket er alt værende. Hermed er forskellen mellem den sande og den falske verden ophævet. Forskellen mellem det værende, eller varen, og væren eller det gode er intet værd for teknikken. Forskellen er *Nihil*. Derved kommer Nihilisme til at betegne den måde, hvorpå det værende kommer til syne under teknikken. Nihilismen er teknikkens gøren-nærværende (*Anwesend*).

Retfærdighed (Aletheia): Retfærdighed er teknologiens artikulation af sandheden. Sandhed for teknikken er transformation af alt til det samme. Det er sandheden som ligestilling. Retfærdighed er herved selve bestandiggørelsen af alt værende til en bestand for viljens bestillinger. Retfærdighed bliver herved til forvandling af alt til værdier for viljen.

Det Sammes Evige Genkomst (Logos): Det Sammes Evige Genkomst er teknologiens svar på spørgsmålet om værens mening. Det Sammes Evige Genkomst bliver hermed identisk med Viljen til Magt. Dette sammenfald mellem *Logos* og *Eon* skyldes teknologiens reduktion af den sande verden til fabel. Når det værende fratages den sande verdens transcends, fratages det værende sin dybde. Det Sammes Evige Genkomst er altså den måde, hvorpå Viljen til Magt artikulerer sig i vor tids metafysik. I teknologiens tidsalder er Det Sammes Evige Genkomst identisk med Viljen til Magt. Vor tids metafysik er altså kendetegnet ved, at forskellen mellem *Eon* og *Logos* ophæves. Dette er tesen om metafysikkens lukning.

Forvandlingen af alle værdier (Hen): Den moderne metafysik - teknikken - producerer en omvæltning af alle værdier. Teknologien er en omvendning af værdihierarkiet. Den sande verden, Gud, sættes lavest, det sansbare højest. Dette giver sig udslag i Nietzsches berømmelige udsagn om, at Gud er død. Dette er netop tesen om alle værdiers omvæltning. Netop herved træder dens metafysiske karakter frem. Der er tale om en omvæltning af alle værdier - ikke om en sætten spørgsmålstejn ved selve det, at der findes værdier. Omvæltningen af alle værdier er derfor et resultat af en ældre sætten af alt værendesom værdi. Teknologiens omvendning af værdi-hierarkiet bliver til en bekræftelse af skellet mellem den sande og den tilsyneladende verden. Den tilsyneladende verden gøres til den sande. Omvæltningen af alle værdier er altså et udtryk for, at metafysikkens lukning endnu ikke er komplet, således at skellet mellem den sande og den tilsyneladende verden stadig findes i teknologiens randområder.

Overmennesket (Nous): Overmennesket er subjektet i teknologiens objektiverede subjektivisme. Hvor Viljen til magt artikulerer det værendes væren under teknikken i al almindelighed, artikulerer overmennesket det, som mennesket bliver til med den tekniske metafysik. Overmennesket er *Animal Rationale*, men kun i form af en bestemt rationalitet: Den teknisk dominerende. Overmennesket besidder dog to ansigter. Den anden del af overmennesket er den besindige tænker: "Following pliant being with compliant acting".(9)

Teknologien som metafysikkens fuldendelse betyder imidlertid også, at teknologien er det stadium, hvorfra metafysikken kan overvindes. Netop derfor er det heideggerske overmenneske en Janus med to ansigter. På den ene side det rationelle, dominerende overmenneske, der lever med teknologien. På den anden side den ydmyge tænker, der lytter til værenshistoriens puls. Denne forestilling om tænkeren hviler på en kritik af al hidtidig etik.

For at en etik kan være mulig, må den menneskelige aktivitet, den omfatter, opfattes som *handlinger*. Enhver traditionel etik forudsætter, at menneskelig

aktivitet kobles sammen med fri vilje og rationelle begrundelser, således at der opstår et rum, hvori den fri og derved etiske handling kan opstå. Dette rum er traditionelt blevet åbnet ved hjælp af overførsel af tankemønstre fra den teoretiske filosofi. Den etiske rationalitet blev derved en videreførelse af den teoretiske rationalitet. Begge former for rationalitet lever af at reducere det værendes mangefold til Det Ene - Den Sande Verden. Uanset om der er tale om Platons *Det Godes Idé* eller om den thomistiske *Gud*, reduceres handlingernes mangefold til at være resultatet af ét princip. Det ene princip, der giver menneskelige handlinger rationalitet og retning. Denne relation til *Det Ene* er det, Heidegger kalder en *Pros Hen* relation.

Pros Hen relationen forudsætter dog, at det værende først er stillet som bestand. For at det værende i sin helhed lader sig indordne under ét princip, må det først vise sig som ligestillet, dvs. som stillet til rådighed. For at det værende kan underkastes en værdidom, må det værende i sin helhed være stillet som værdi. Med andre ord: den traditionelle etik forudsætter en teknisk værensudlægning for at kunne åbne et rum, hvori den kan operere. Samtidig kan etikken dog ikke oprette sin reference til det transcendent, hvis teknikens metafysik er absoluteret. Met afysikkens lukning kommer hermed til at påvirke etikken. Metafysikkens lukning er nemlig udviskelsen af forskellen mellem den sande og den tilsyneladende verden. Denne forskel er ikke en tilfældig forskel for etikken, men er netop den forskel, der muliggør, at etikken kan eksistere. Etik i traditionel forstand forudsætter derfor både at alt er sat som værdi, og at den sande verden stadig eksisterer. Kun sådan er etableringen af *Pros Hen* mulig. Etik forudsætter således metafysikken. Den tekniske fuldendelse af metafysikken er derfor samtidig etikkens endeligt. Når skellet mellem den sande og den falske verden forsvinder, gives intet ud over den tekniske væren, hvorfra en *Pros Hen* ville kunne oprettes.

Dette er netop det heideggerske dilemma inden for teknologifilosofien. Heidegger er den, der dybest har gennemtænkt *Die Frage nach der Technik*, men netop derved har han udelukket enhver teknologietik. For Heidegger er det ikke muligt at forholde sig etisk til teknikken, da selve denne forholder sig nødvendigvis bliver teknisk. Der findes intet ståsted hinsides teknikken, hvorfra denne kan bedømmes etisk. Netop derfor må Heidegger konkludere, at man blot må lade teknikken være.

På den anden side kan teknologifilosofien heller ikke blot glemme Heidegger. At gøre dette ville være at give afkald på at forstå teknologiens dybde i det moderne samfund. Uden Heidegger bliver enhver teknologifilosofi forældet. Netop den metafysiske gennemtænkning af teknikken er nødvendig for at forstå teknikken, så snart denne er andet og mere end hjulpløve og vandmøller. Teknik i vor tid er ikke redskaber, men metafysik. Omend det nok næppe var Heideggers intention, peger hans teknologifilosofi da også på nogle væsentlige opgaver for enhver teknologietik:

- Enhver nutidig teknologifilosofi må søge at gengive det værende dets transcendens.
- Enhver nutidig teknologifilosofi må undgå at henfalde til traditionel *Pros Hen* tænkning.

Et af de helt centrale træk ved den tekniske metafysik er, at den fratager det værende dets transcendens. Forskellen mellem den sande og den falske verden elimineres. Herved forsvinder transcendenten. Det Andet opløses i Det Samme. Overalt ser teknikken kun sig selv. Herved er enhver etik umuliggjort. Enhver etik må netop hvile på det postulat, at ikke alt står til rådighed. At der findes noget, som rækker ud over Det Samme, at der gives en transcendent mod Det Andet. Mulighedsbetingelsen for enhver teknologietik er derfor en reetablering af det værendes transcendent.

En sådan reetablering af transcendent kan imidlertid ikke ske ved hjælp af en reetablering af *Pros Hen*. Heideggers teknologifilosofi peger på væsentlig vis på, at denne form for tænkning er forældet og umulig. På den anden side betyder bortfaldet af *Pros Hen* ikke, at enhver etik er umulig. Derimod får det to afgørende konsekvenser for en nutidig filosofi. For det første kan man ikke godtage Heideggers postulat om, at metafysikkens lukning betyder, at enhver etik er umulig. Metafysikkens lukning betyder snarere, at enhver filosofi af i dag altid straks er etisk, end den betyder det modsatte. Metafysikkens lukning betyder henfaldet af den forskel, der adskilte den teoretiske spekulation fra den praktiske handling. Men bortfaldet af denne forskel betyder ikke, at alt herved er blevet til teoretisk fundamentalontologi, men snarere, at den teoretiske filosofi igen er blevet en del af den praktiske. At den eksklusion, hvorved det rent teoretiske plan er blevet etableret, bortfalder, betyder ikke, at dette plan absoluteres, men at al ontologi fra nu af er etisk. Metafysikkens lukning er en sammensmeltning mellem teoretisk og praktisk refleksion - ikke en absolutering af den ene. For det andet betyder *Pros Hen* relationens henfald, at filosofien står over for den artikkel at finde et nyt ståsted for den etiske refleksion. Metafysikkens lukning har umuliggjort, at den teoretiske refleksion kan være etikens ståsted. Filosofiens opgave bliver derved at finde et nyt ståsted, som vel at mærke ikke blot er en ny udgave af den metafysiske tænkning. Herved er metafysikkens lukning forvandlet fra at være en epokal skæbnesvanger hændelse til at være et filosofisk problem: At finde et ståsted for en nutidig tænkning, der befinder sig i området før skellet mellem teori og praksis. En tænkning, som er en ontologisk etik eller en etisk ontologi. Et sådant forsøg finder vi hos Lévinas.

Øst-Vest - Hjemme bedst: Lévinas' etiske metafysik

Erfaringen har viist, at det ingenlunde er Philosophien saa vanskeligt at begynde. Langtfra; den begynder jo med Intet, og kan altsaa altid begynde. Det der derimod falder Philosophien og Philosopherne vanskeligt, er at høre op. (10)

Hvis man påtænker, at Intet i den Hegelske filosofi er det samme som Væren, og dermed ved filosofi forstår ontologi, har man i ovennævnte Kierkegaard-citat a ftegnat Lévinas' filosofiske projekt. Problemet med den hidtidige filosofi er, at den netop primært har været en ontologi (11). Den har forsøgt at sammentrænge det værendes mangfoldighed i en bestemt type væren. Ontologien har til alle tider været karakteriseret ved at reducere alt værende (12) til Det Samme. Uanset om det værendes væren er blevet udlagt som Gud, Logos eller Væren, er det værendes mangfoldighed blevet reduceret til en bestemt form for væren. Herved er enhver form for etik blevet umulig. Ontologien er blevet til en beherskelsestænkning, som reducerer alt til det allerede kendte. Ontologien må derfor erstattes af en metafysik, som netop adskiller sig fra ontologien ved at rumme Det Andet og Den Anden. Det nyeste skud på ontologiens træ er fænomenologien.

Fænomenologiens oprindelige udformning hos Husserl søgte at forstå det værende ud fra den intentionelle bevidsthed. Ved hjælp af en analyse af det intentionelle bevidsthedsindhold søgte Husserl at nå frem til betingelserne for disse. Dette transcendentale subjekt, som man gennem en sådan fænomenologisk reduktion ville få adgang til, er betingelsen for ethvert bevidsthedsindhold, uanset om der var tale om videnskabelige abstraktioner eller den konkrete hverdagsbevidsthed. Fænomenologien skulle således afdække det fundamentale *lys*, som tillod dannelsen af et subjekt og et objekt. Denne tilgang til det menneskelige subjekt blev dog kraftigt kritiseret af Heidegger. Husserl overså, at der som betingelse for det transcendentale subjekt gives en fundamental omgang med verden, som det er fænomenologiens opgave at analysere gennem en fundamentalontologisk analyse af den menneskelige eksistens. Heidegger formåede dog ikke at bryde fundamentalt med fænomenologiens lysmetafor. Lyset blev blot rykket væk fra det transcendentale subjekt og blev i stedet placeret i de eksistentialer, der tillod en bestemt væren.

Fænomenologien kommer dog herved til at knytte an til den traditionelle ontologi, idet fænomenologien reducerer Det Andet til Det Samme. Imidlertid gives der en transcendens i det værende, som udelukker enhver reduktion til Det Samme. Det område, hvor det værendes transcendens først og fremmest viser sig, er mødet med Den Anden. Den Anden er det sted, hvor ontologiens Samme først og fremmest løber på grund. Dette viser sig ved, at Den Anden ikke lader sig be-

grebsbestemme. Det er ikke muligt at danne et udtømmende begreb om Den Anden. Dette er dog ikke det samme som, at der ikke gives en forestilling om Den Anden, men denne forestilling har karakter af en idé om uendelighed. Dette var lige netop det træk ved Den Anden, som Descartes fremhævede, da han om Gudsbegrebet sagde, at det i sin uendelighed flyder ud over ethvert begreb. Ontologiens totalitetstænkning støder altså mod forestillingen om *uendelighed*. Netop derfor er Den Anden udtømmelig i begrebsform. Noget uendeligt lader sig selvsagt ikke udtømme. Lévinas' filosofi er altså en erfaringsfilosofi. Hans kritik af fænomenologiengrunder i erfaringen af Den Anden.

Denne erfaring grunder sig primært i mødet med Ansigtet. Den Andens ansigt er der, hvor Den Anden træder frem som uendelig. Ansigtet er derfor ikke symbolsk i den forstand, at det repræsenterer noget bagvedliggende. Ansigtet er direkte meningsfuldt som den måde, hvorpå det uendelige viser sig i Det Samme. Ansigtet er derfor også altid allerede etisk, idet det direkte åbenbarer det mest oprindelige etiske bud: Du må ikke slå ihjel!

I den heideggerianske ontologi gives der primært to tilgange til det værende. Det værende kan fremtræde som enten *vorhanden* eller *zuhanden*. Ingen af disse tilgange er dog i følge Lévinas den oprindelige. Vores mest oprindelige tilgang til verden er i stedet kendetegnet ved nydelse (*jouissance*). Det værende viser sig ikke kun ved og for hånden, men også som en leven af. Vi lever af det værende. Dette er menneskelivets dybeste hemmelighed. Netop fordi vi lever af det værende, er vi ikke kastet ud i verden, men netop velkomne i verden. Denne oprindelige leven af, nydelse af det værende er ikke subjektets nydelse af et bestemt værende. Nydelsen er overgribende i forhold til enhver bestemmelse af såvel subjekt som objekt. Nydelsen er foreningen af jeg'et og ikke-jeg'et. Det er netop i nydelsen, at jeg'et har mulighed for at dannes: "Car on ne peut d'abord poser un moi pour se demander ensuite si la jouissance et le besoin le heurtent, le limitent, le lèsent ou le nient. Dans la jouissance le moi se cristallise seulement." (13) Nydelsen er derfor ikke primært selvets nydelse af det værende, men tværtom der, hvor selvet gives mulighed for at dannes. Nydelsen er den oprindelige løsrivelse af selvet fra det værende.

Denne oprindelige leven af verden i nydelse er ikke bare et infantilt stadie, som skal overvindes. Tværtom er denne oprindelige tilgang til det værende det, der bestemmer enhver senere tilgang til det værende. Alt værende kommer til at referere til min nydelse. Værktøjet har sit endemål i min nydelse, ganske som alle andre objekter er taget ud af det værendes helhed af min nydelse. Nydelsen er derfor det oprindelige princip, som opretter en verden samtidig med, at den opretter et subjekt - tillader subjektet at krystalliseres. Nydelsen giver et andet billede på menneskets forhold til verden end den heideggerske kastethed. Mennesket er ikke kastet ud i verden, men er i stedet velkomment i verden i en oprindelig leven af. Nydelsen er nemlig ikke kun en afhængighed af verden, men er

netop en nyden: "Netop de ting, vi lever af, er livets sødme". (14) Nydelsen af det sanselige liv er netop det, der giver livet dets mening, er den yderste kilde til livsglæden. Denne yderste horisont af livsglæde er det, hvortil alt værende refererer. Dette resulterer i oprettelsen af et hjem, som er det sted, *topos*, i det værende, hvor mennesket har hjemme og er velkomment. Det sted, hvor mennesket har hjemme, er huset. Huset er det sted i det værende, hvorfra mennesket kan række ud imod og tilegne sig det øvrigt værende. Denne tilegnelsesproces er arbejdet. Huset kan derfor ikke analyseres, som det yderste mål for subjektets aktivitet. Huset er i stedet betingelsen for enhver menneskelig adfærd: "Le rôle privilégié de la maison ne consiste pas à être la fin de l'activité humaine, mais à en être la condition et, dans ce sens, le commencement". (15) Huset er derfor ikke et produkt af det menneskelige arbejde, men tværtom det, der tillader denne arbejdsproces. Mennesket er ikke oprindeligt givet i elementernes rasen, men er bosat i huset, hvorfra det kan kigge ud på elementerne. Denne kiggen ud, der giver anledning til arbejdsprocessen, er det, der skaber den menneskelige verden. Arbejdet er derved subjektets tilegnelse af Det Andet, af elementerne. I denne tilegnelsesproces gøres Det Andet til Det Samme, idet det netop gøres til ens eget, tilegnes. Arbejdet er derfor ikke en transcendens, da det netop er rettet mod subjektet selv: "Le travail dans son intention première, est cette acquisition, ce mouvement vers soi, il n'est pas une transcendance." (16) Arbejdet er en reduktion af Det Andet til Det Samme. Herved trækkes det objektive ud af elementerne. Denne reduktion af Det Andet til Det Samme er dog ikke en vold, idet den ikke er rettet mod et ansigt, men netop mod det ansigtsløse. Der er ikke tale om en reduktion af Den Anden til Det Samme, men om en tilegnelse af Det Andet, af Det Samme.

Selvet bliver dog ikke stående ved denne oprindelige nydelse. Hjemmet er nemlig også det sted, hvor forudsætningerne for det menneskelige sprog, repræsentationen, dannes. For det første er hjemmet det sted, hvorfra arbejdets objektiverende funktion udgår. Men netop denne objektiveren er en betingelse for, at et sprog kan opstå. Repræsentation er netop at lade Det Andet bestemme af Det Samme. For det andet er hjemmet det sted, hvor vi mest oprindeligt møder Det Andet, som vi ikke lever af: Den Anden. Dette er, hvad Lévinas kalder hjemmets feminine charme. Men netop dette møde med Den Anden er betingelsen for ethvert sprog. Sproget opstår ikke i subjektets private verden, men i det øjeblik subjektets private verden indsættes i en fælles verden. Sprogets væsen er derfor at tilbyde Den Anden sin verden. Sproget er derfor en videreførelse af arbejdet. Det er en given af ens egen objektiverede verden til Den Anden. Netop derfor skabes sproget gennem en læreproces, der er hinsides al retorik. For at kunne modtage Den Andens verden er det nødvendigt at tage ved lære af Den Anden. Sproget er derfor den mest oprindelige måde at møde Den Anden på. Dette møde består i at udtrykke sin egen verden, samtidig med at man modtager Den Andens verden. Mødet med Den Anden i sproget er altså også den måde, hvorpå subjektet kommer ud

over sin indesluttethed i sin egen verden. (17) Denne tilbyden Den Anden ens egen verden er at tjene Den Anden, det er godhed: "Le fond de l'expression est la bonté". (18)

Dette gør imidlertid også, at Den Anden ikke kan repræsenteres i sproget selv. Den Anden er sprogets ophav, ikke en del af sproget selv. Dette giver sig udslag i, at Den Anden ikke kan begrebsbestemmes i sproget. Uanset hvilket begreb man anvender om Den Anden, vil der altid være uendeligt meget, som ikke kom med. Den Anden er derfor den oprindelige transcendens, som går ud over enhver sproglig virkelighed, som derfor ikke kan reduceres til nogen form for fælles virkelighed, men netop kun kan bestemmes som transcendent i forhold til enhver bestemmelse af Den Andens væren. Den Anden er derfor hinsides væren. Denne transcendens er lige netop den transcendens, som får Lévinas til at gøre op med al hidtidig metafysik og fordre en ny uendelighedsmetafysik i stedet for den hidtidige totalitetsontologi. Den Andens transcendens er dog ikke en total transcendens. Den Andens transcendens viser sig i det dennesidige som Den Andens spor. Sporet er den måde, hvorpå Den Anden viser sig i sproget. Herved kommer sporet til at fungere som den nøgle, hvorefter sproget kan tolkes. Sporet - der tillader det sproglige tegns tolkning - er altså et spor af mødet med Den Anden, sporet af hans ansigt: "Le signifiant, celui qui donne signe n'est pas signifié. Il faut déjà avoir été en société de signifiants pour que le signe puisse apparaître comme signe. Le signifiant doit donc présenter avant tout signe, par lui-même - présenter un visage". (19) Sproget grunder altså i det oprindelige etiske møde med Den Anden: Sprogets væsen er etisk.

Selvom sproget forudsætter mødet med Den Anden, er det dog ikke i sproget, at vores åbenhed mod Den Andens transcendens, gæstfriheden, fuldendes. Denne fuldendes i stedet i kærligheden. Kærligheden er der, hvor vi møder Den Anden som transcendent uden at forsøge at reducere Den Anden til en bestemt form for væren. Kærligheden er derfor netop en åbenhed. Kærlighedens medium er derfor heller ikke sproget. I sproget kan kærligheden kun udtrykke sig, idet den trækker det transcendente ind i det værendes sfære. Kærlighedens medium er i stedet kærtegnet. Kærtegnet er netop et tegn, men et tegn, der ikke vil udtrykke noget bestemt, men lader det betydningsfulde ligge på grænsen til væren som det, der endnu ikke er. Kærligheden, erotikken, er derfor der, hvor selvet er sig selv i sin oprindelige nydelse af sig selv og Den Anden, uden at selvet træder ud i værens åbenhed, i sprogets objektivisering af elementerne.

Kritik af fænomenologien

Med denne overordnede kritik in mente kan Lévinas' kritik af fænomenologien præciseres. I Husserls filosofi gives der ingen plads til det helt andet. Der gives derfor to muligheder. Enten kan Den Anden fremtræde som et objekt, eller Den

Anden kan fremtræde som det transcendentale subjekts alter ego. Begge alternativer er imidlertid lige uholdbare. At reducere Den Anden til et objekt ville være den ultimative voldshandling. At reducere Den Anden til mit alter ego er imidlertid også uacceptabelt. Den Anden er ikke mit alter ego, men netop noget unikt. At reducere Den Anden til mit alter ego er netop ontologiens klassiske fejltagelse: At reducere Det Andet til Det Samme.

Lévinas' kritik af fænomenologien rammer imidlertid ikke kun Husserl. Også Heideggers ontologiske projekt rammes. Heideggers accentuering ligger på det værendes *væren*. Hermed bliver også den heideggerske ontologi til en magttænkning. Det værendes mangfoldighed samles i én væren. Herved er Det Andet udelukket. Overalt gives kun Det Samme. Heideggers accentuering af det værendes *væren* er en fremhævelse af en videns- og kunnen-relation. For Heidegger er det værendes væren givet i den måde, hvorpå det fremtræder for os i brugen og i erkendelsen. At erkende et værende vil netop sige at reducere det til en bestemt væren, det vil sige at forstå, på hvilke punkter dette værende er i overensstemmelse med andre værender. Derved kommer bevægelsen i erkendelsen til at gå fra det værende til den abstrakte væren. Dette er lige netop det, som udelukker Det absolut Andet i at træde frem. Vil man lade Det Andet og Den Anden komme til orde, må bevægelsen i stedet gå fra den abstrakte væren mod det konkrete værende. Heidegger må med andre ord vendes på hovedet. Hermed kan den metafysiske tænkens karakter præciseres. Metafysikken lader sig ikke lukke til en ontologi, fordi den netop insisterer på uendelighedens transcendens over enhver ontologisk totalitet. Dette er det samme som at insistere på, at enhver form for ontologi er afledt af forholdet til Den Anden. En radikal omvending af den ontologiske tænkings opfattelse af dette forhold: At aflede forholdet til Den Anden fra ontologien. Netop dette er Heideggers grundlæggende fejl: "Nous nous opposons donc radicalement aussi à Heidegger qui subordonne à l'ontologie le rapport avec Autrui". (20) Forholdet til Den Anden må i stedet tænkes som det oprindelige, som det, der betinger enhver ontologi. At det forholder sig således, ses gennem en analyse af sproget.

Sproget er det, som åbenbarer en verden. I sproget kan objekter træde frem som objekter og subjekter som subjekter. Allerede Heidegger afdækkede, at sprogets verdensdannende funktion må forstås ud fra en vis mængde fælles praksis mellem de enkelte subjekter ('Sorge'). Kun gennem fælles forståelse af det værendes væren er det muligt at afdække det værende i dets væren. En sådan afdækning er sproglig af karakter. Hvad Heidegger synes at overse, er at det sproglige tegn nødvendigvis må have en afsender og en modtager for at kunne fungere som sprogligt tegn. Derfor eksisterer sproget ikke uafhængigt af mødet med Den Anden. Tværtom er mødet med Den Anden det, som betinger, at det sproglige tegn kan fungere som et sådant. Mødet med Den Anden finder således sted i enhver sproglighed. Ikke at forstå derhen, at enhver tale er en tale om Den Anden, men

at forstå derhen, at Den Anden er til stede som meningsgivende instans i enhver sproglig ytring. Den Anden er til stede som *sporet* af Den Anden, som det der muliggør den verden, hvori det sproglige tegn har mening. Det sproglige tegn er således ikke meningsfuldt i sig selv, men er meningsfuldt, fordi det indeholder en nøgle til sin egen forståelse. Denne nøgle er sporet af Den Anden. Enhver sproglig ytring forudsætter således fundamentalt en anerkendelse af Den Anden. En anerkendelse af Den Anden som det, der kan åbenbare en verden for mig. Tilegnelsen af en sproglig ytring bliver således en læreproces, hvor man tilegner sig Den Andens verden, ved at lade sig belære af Den Anden.

Dette får alvorlige konsekvenser for synet på sandheden. Sandheden kan ikke længere forstås som en afdækning af det værendes væren, således som Heidegger gjorde det. Denne sandhedsforståelse forudsætter synsoplevelsen, som netop er en ensom oplevelse. I stedet må sandheden forstås ud fra sproget: "Mettre la parole à l'origine de la vérité, c'est abandonner le dévoilement qui suppose la solitude de la vision - comme oeuvre première de la vérité". (21) Sandheden forstås således som forudsættende retfærdigheden. (22) Sandheden forudsætter en anerkendelse af Den Anden for at kunne etableres. Sandheden er en intersubjektiv affære og forudsætter, at der gives en anerkendelse af Den Andens verden. Hvis ikke dette finder sted, er der ikke tale om sandhed, men om et monologisk diktatur. Således er den teoretiske diskurs etableret på et altid allerede etisk grundlag. Etikken er blevet første filosofi.

Derridas kritik af Lévinas (23)

Det kan imidlertid diskuteres, hvor berettiget Lévinas' kritik af fænomenologien er. Som Derrida påpeger, hiver Lévinas' kritik af fænomenologien flere steder tæppet væk under sig selv. Således Lévinas' kritik af Husserl. Hvis Den Anden skal kunne erfares som noget uendeligt andet, må pågældende vise sig for subjektet som noget sådant. Den Anden må således træde frem for subjektet i en intentionel sammenhæng, men en intentionel sammenhæng, der lader Den Anden træde frem som den, han er, det vil sige uendelig. Husserls intentionelle kontekst er ikke nødvendigvis en kontekst, der lader alt gå op i teoretiserende lov-mæssigheder. Derimod er det en fastholdelse af, at alt må vise sig, komme til syne i en intentionel kontekst. Hvis dette er tilfældet, kan Lévinas ikke adskille sig fra Husserl uden at benægte muligheden af sit eget sprog. Hvis det overhovedet skal være muligt at tale om Den Anden, må Den Anden komme til syne i en intentionel kontekst. Når Lévinas derfor benægter muligheden af, at Den Anden kommer til syne i en intentionel kontekst, benægter han muligheden af sit eget sprog. I modsætning til Husserl kan Lévinas ikke tale om Den Anden. At lade Den Anden komme til syne er måske nok en voldshandling, men i så fald en voldshandling, som ethvert sprog må forudsætte, også det etiske sprog. Tilsvarende kan man også

stille spørgsmålstegn ved Lévinas' kritik af Husserl for at behandle Den Anden som subjektets alter ego. Her er det strengt nødvendigt at skelne mellem det empiriske og det transcendentale niveau. At anerkende (en anerkendelse, som netop ikke er en anerkendelse!) Den Anden som mit alter ego på det empiriske plan ville være en voldshandling. Det ville være at reducere Den Anden til Det Samme. At anerkende Den Anden som mit alter ego på det transcendentale plan er imidlertid noget andet. En sådan anerkendelse er at anerkende, at Den Anden er ophav til en verden. En sådan anerkendelse er derfor en etisk anerkendelse, som netop er forudsætningen for enhver tagen ved lære af Den Anden.

Også Lévinas' kritik af Heidegger er på væsentlige punkter diskutabel. Således synes det, som om Lévinas overalt forstår Heideggers værensbegreb som et begreb om væren. Væren er imidlertid ikke et begreb om væren, det ville netop være en metafysik i heideggersk forstand. Derfor går det også ram forbi at beskyldte Heidegger for at forstå væren som en vidensrelation. For Heidegger er det nemlig helt fundamentalt, at *Dasein* ikke kan have et forhold til væren. Tværtom er *Dasein* dette forhold. Væren er derfor ikke en bestemt viden, men tværtom en måde at være på i verden, som tillader enhver viden: ". . . the "relation with the Being of the existent", which is in no way a relation, above all is not a "relation of knowledge"." (24)

Væren er derfor lige præcist Intet uden for det værende. Væren kan som sådan ikke komme før det værende eller være noget, der kan dominere det værende. Væren er derfor intet, som kan dominere Den Anden. At dominere forudsætter en magtrelation, men en magtrelation er en relation mellem værende, et rent ontisk foretagende. Væren kan derfor aldrig have noget med magt eller dominans at gøre. Den etiske relation til Den Anden kan således ikke blive domineret af væren. Tværtom er en værensforståelse nødvendig for enhver respekt for Den Anden. Væren er nødvendig for, at Den Anden kan træde frem som det, han er: Anden. Igen her synes Lévinas at benægte sit eget forehavende. Kun idet Den Anden har væren, kan han vise sig for selvet som uendeligt. Kun sådan kan han være uendelig. Lévinas' kritik af Heidegger peger derfor i samme retning som hans kritik af Husserl. Mod et sprog, som ikke lader Den Anden vise sig for et subjekt. Et sådant sprog vil være et sprog, der kun bestod af egennavne. Et sådan sprog ville imidlertid ikke være i stand til at udtrykke noget som helst, heller ikke den etiske handling. Lévinas ender derfor i den rene empiricisme. Det Andet kan ikke anerkendes, hvis man forsøger at lade det vise sig for Det Samme. Man kan derfor ikke gøre andet end at navngive det og falde hen i apati. Dette er imidlertid ikke et specielt etisk forehavende, da netop den etiske handling også er udelukket. At reducere Den Anden til Det Samme er en voldshandling. At lade være med at lade Den Anden vise sig for subjektet er imidlertid også en voldshandling, der netop lader Den Anden sejle sin egen sø. Et syn på Den Anden, som ikke lader denne vise sig som et transcendentalt subjekt, som medmenneske, er netop ikke en

etisk, men en racistisk argumentation, som lader Den Anden forsvinde i sin fremmedhed. Den absolutte afståen fra vold er derfor en illusion, ganske som den absolutte vold er det. Selve sprogets indstiftelse er en voldshandling, som vi ikke kan undgå, og som øjeblikkelig kaster os ud i en "economy of violence" (25). Synsfaldet ind i sproget er samtidigt et fald ind i etikken; det egentligt etiske kommer kun i spil i det øjeblik, man anerkender Det Samme i Det Andet og visa versa. Det Samme må derfor bringes i kontakt med Lévinas' tænkning. En læsning, som læser Lévinas i opposition til fænomenologien, vil netop fremhæve de empiricistiske sider af Lévinas. Dette er dog ikke den eneste mulige læsemåde. Løsningen må være at læse Lévinas som æstetiker. En læsning, som ikke fokuserer på forskellene mellem Lévinas og fænomenologien (Husserl, Heidegger), men på lighederne.

Kærtegnets æstetik

Netop Lévinas' grunden af sproget på den sanselige virkelighed er det, der muliggør en æstetisk læsning af ham. (26) En sådan læsning må sammenholde Lévinas' etiske metafysik med Merleau-Pontys og Dufrennes teorier om sansningens (perceptionens) rolle i tilegnelsen og skabelsen af et kunstværk. Merleau-Ponty skildrer skabelsen af et maleri (27). Maleriet er en fejring af det at se. Synssansen er imidlertid ikke et subjekts syn på verden. Synssansen er i stedet en hændelse i verden. Den hændelse, hvorigennem såvel verden som subjekt dannes. Synsoplevelsen er altså en oprindelig spaltning i væren, idet et værende begynder at se sig selv. Herved dannes verden som logos, som sprog. Maleriets hemmelighed er at vende tilbage til det sted, hvor subjektet endnu ikke er adskilt fra det øvrige værende, og det værende derfor endnu ikke er blevet til sprog. Maleriet er et billede på den sproglige meningsfuldhed, idet denne opstår. Denne opståen er den spaltning, som sker, når et værende ser sig selv. Imidlertid er det ikke kun kunst, men også videnskab og i det hele taget al menneskelig aktivitet, der refererer tilbage til denne oprindelige enhed i al væren. Perceptionen bliver herved den grund, hvorpå al meningsfuldhed grunder. I perceptionen deler verden sig i Logos og Eksistens. En delen sig, der igen grunder sig på min kropslige væren til stede i verden. Kroppen er derfor den oprindelige enhed af subjekt og objekt, kroppen er af samme kød som verden. Dette er lige netop også den situation, som Lévinas lægger til grund for sin skildring af subjektets oprindelige leven af det værende. Denne kropslige væren ét med verden er subjektivitetens prærefleksive stade, det vil sige det, hvori al subjektivitet grunder sig. På trods af lighederne er der dog også forskelle mellem Lévinas og Merleau Ponty. For Lévinas er den oprindelige nyden selvets nyden i og for sig selv. I nydelsen er selvet derfor ikke ét med det værende, men netop hinsides det værende, subjektet er slet ikke. I Merleau-Pontys ontologi er udgangspunktet derimod, at verden og selvet er ét og det samme. Den

adskillelse, som berettiger til at tale om et selv, er af senere oprindelse. For Lévinas er nydelsen, kropsligheden, derfor mere oprindelig end al ontologi. En anden tolkning, som ligger Merleau-Ponty nærmere, er at nydelsen er den mest oprindelige form for ontologi. Denne forskel accentueres, når mødet med Den Anden og Det Andet skal beskrives.

Hos Dufrenne finder vi en Merleau-Ponty-inspireret beskrivelse af den æstetiske perception, det vil sige af mødet med det æstetiske objekt, kunstværket. Ifølge Dufrenne er den æstetiske perception inddelt i tre stadier: Det prærefleksive stadie, det repræsentative stadie og endelig det refleksive stadie. Det prærefleksive stadiet er netop den umiddelbare kropslige væren i verden og ved kunstværket, som Merleau-Ponty også har beskrevet. Herfra udgår det repræsentative stadie, som er vores tilegnelse af kunstværket gennem en sprogliggørelse. Dette repræsentative stadie kan endelig slå over i en refleksion over kunstværket, som kan give sig udtryk i en tilegnelse af kunstværkets dybeste lag, dets verden. Denne skildring af tilgangen til kunstværket minder selvsagt om Lévinas' skildring af tilgangen til Den Anden, omend der også er væsentlige forskelle. Også Lévinas skildrer en bevægelse fra umiddelbar sanselighed (nydelse) til repræsentation, men Lévinas skildrer dette forhold som en fjernen sig fra den sande verden. Den repræsentative tilgang til Den Anden er netop repressiv. Derfor er den underordnet den sanselige tilgang, som er den eneste, der kan respektere Den Anden som transcendent, det vil sige som gående ud over enhver repræsentation. Der er altså for Lévinas tale om en abstraktionsproces, hvor repræsentation er en abstraktion fra det konkrete, uendelige i den sanselige omgang med Den Anden. Lévinas tænker derfor ikke konsekvent en etik i metafysikkens lukning. Han falder tilbage i metafysikken i og med, at han postulerer en sand og en falsk verden: For Lévinas er sansningen den sande verden, der hvor vi møder Den Anden, som Den Anden er. Derimod er enhver repræsentation, enhver bestemmelse af Den Andens væren en falsk tilgang. Det repræsentative stadie er den falske verden. Men herved er vi ikke kommet ud over metafysikken; vi har blot vendt metafysikkens værdihierarki på hovedet. Lévinas er et eksempel på en vor tids omvurdering af alle værdier. Et eksempel på at metafysikken stadig trives i teknologiens randområder. Metafysik i Lévinas' forstand er blevet til metafysik i Heideggersk forstand.

Vej ud af dette dilemma er, som Derridas kritik også viser, at forstå at sansningen, den kropslige omgang med Den Anden *også er en måde, hvorpå Den Anden viser sig for Det Samme. Den Anden har derfor en væren uanset, at denne væren netop er bestemt ved ikke at kunne begrebsbestemmes.* Lévinas går netop galt i byen, når han kritiserer Heidegger for ved væren at forstå en bestemt væren. Dette får Lévinas til at forstå det, som ikke har en bestemt væren, som liggende udover enhver væren. Men herved har Lévinas dels forbudt ethvert sprog, dels indsmuglet en yderst metafysisk distinktion mellem den sande og den falske ver-

den. Lévinas' skelnen mellem det værende og det transcendent må derfor opgives. En teknologietik må genskabe transcendenten; men dette kan ikke gøres ved at postulere en sand verden; det må i stedet gøres ved at gengive det værende dets transcendent, ved at tænke transcendenten inden for væren.

Hvis Lévinas' tænken af Den Anden som transcendent skal kunne opretholdes, må vi derfor lede i den heideggerske ontologi efter en væren, som er uden at have en bestemt væren. Dette er netop de egenskaber, Heidegger tillægger kunstværkets stoflighed: *Erde*. *Erde* er netop det, der ikke er noget bestemt, men som svæver på kanten af væren. *Erde* er det, som er afdækket i sin tildækkethed. Som derfor er på vej ud i værens lysning, men endnu ikke er helt oplyst. *Erde* er derfor det, som har en væren, men som endnu ikke har en bestemt sproglig væren. Dette ligger meget tæt på, hvad Lévinas forstår ved kærligheden: Kærligheden er "... skrøbelig og sårbar, den har en æterisk nymfe-eksistens, der opløses i og med dens udstråling. Den er endnu ikke noget, det vil sige, den ånder på overgangen til væren". (28) Der kunne næsten være tale om et citat om Heideggers *Erde*-begreb. Kærligheden er derved den tilgang til Den Anden, som afdækker denne i hendes/hans tildækkethed. Ægte kærlighed er netop fordringsfri. Den respekterer Den Anden i Den Andens uforklarlige andethed. I kærtegnet æstetik træder den anden derfor frem som det uforklarlige andet, der netop ikke kan reduceres til noget bestemt. I kærtegnet æstetik er den anden mere kunstværk end objekt. Netop derfor er Den Andens ansigt meningsfuldt uden at være symbolsk. Ganske som et kunstværk refererer ansigtet ikke, men er netop uomgængeligt, idet det *er* der.

Kunstværket åbenbarer imidlertid ikke kun *Erde* uden også at åbenbare en *Welt*. I det hele taget kan *Erde* kun bestå, idet den lever i en striden med en *Welt*. Når vi møder Den Anden, kan vi derfor ikke kun møde Den Anden i ren kærlighed. Vi kan ikke undgå, at Den Anden møder os i det *Bedeutungsganze*, det sprog, som er vores verden. Dette er det oprindelige syndefald, men er samtidig faldet ind i etikken. Det er nemlig denne Den Andens tilsynekomst i vores egen verden, som muliggør den *economy of violence* (Derrida), som er etikken. Forholdet mellem *Erde* og *Welt* er derfor netop en strid. En strid, fordi *Welt* bestandigt vil søge at trække *Erde* ind i værens midtpunkt, at tildele det en bestemt væren, hvilket vil sige at lade Den Anden gå op i Det Samme. At lade Den Anden være et rent middel. Dette er imidlertid ikke muligt at gøre. *Erde* vil altid vise sig som spor i verden. Spor af Den Andens andethed. Disse spor er netop det, der tillader os at tage ved lære af Den Anden, som Lévinas siger. Herved åbnes en ny verden - Den Andens verden. At lade Den Andens verden åbne sig er at lade Den Anden være et mål i sig selv og ikke kun et rent middel.

Den oprindelige anerkendelse af Den Anden bunder derfor ikke i, at mødet med Den Anden kommer før al sprog. Der gives hverken selv eller anden, før der gives sprog. Den oprindelige anerkendelse ligger snarere i at anerkende, at Den Anden kommer af *samme* stof som jeg selv. Vi er børn af samme jord (*Erde*). Den etiske

anerkendelse ligger ikke i at afstå fra at lade Den Anden komme tilsyne. En sådan sætten af Den Anden som det totalt andet er ikke etisk, men netop den ultimative repression. Den etiske anerkendelse må ligge i en dobbeltbevægelse, hvor Den Anden anerkendes som på én gang Det Samme som selvet og dog noget uendeligt andet. En anerkendelse af, at Den Anden er af samme stof som jeg selv og dog alligevel åbner en helt anden verden, som jeg kan lære af. I husserlske termer vil dette sige at anerkende, at den anden er et transcendentalt subjekt og derfor er ophav til en verden, som jeg kan lære af. Dette er samtidig at anerkende, at Den Anden altid vil være at finde som sporet af det fraværende i det, som er nærværende i min verden. Sporet af Den Anden er den måde, hvorpå det helt andet viser sig i Det Samme. Det Samme er det, der er sat som nærvær, hvorimod sporet netop er sporet af det fraværende. Sporet er derved det, som er uden at være noget bestemt. Sporet er transcendent, sporet er *Erde*. *Erde* er den måde, det transcendent viser sig i Det Samme.

Der er derfor grundlæggende to problemer ved Lévinas' metafysik. For det første fornægter den sit eget sprogs mulighed, idet den konsekvent nægter berettigelsen af den sproglige tilgang til Den Anden. Herved kommer den til at ende i en egennavnes metafysik, som i yderste konsekvens er såvel den ultimative vold, som den er den ultimative ikke-vold. Kun med en sprogliggørelse kan den voldens økonomi indstiftes, som er enhver etiks udgangspunkt. For det andet kommer Lévinas til at postulere den sanselige verden som den sande verden og den eneste verden, hvor Den Anden kan åbenbare sig. Denne postulering er ikke et brud med traditionel metafysik, men blot en omvendning. Hvis Lévinas derfor ønsker et konsekvent brud, må han tænke Det Andet i Det Samme. Herved kommer Det Samme til at indeholde sporet af Det Andet. Dette er netop en læsning af Lévinas, som - meget mod hans vilje - trækker ham ind i en heideggersk ontologi, hvor kærtegnet netop er det, der afdækker *Erde*. I kærtegnets æstetik træder sporet af Den Andens andethed frem uden straks at blive til Det Samme. Dette er det samme som at anerkende, at Det Andet aldrig fuldstændigt kan repræsenteres, men netop kun kan fremtræde som sporet af det uendeligt andet, som netop aldrig kommer med. En sådan anerkendelse - som netop er en erkendelse - er imidlertid det første skridt mod en ydmyg ontologi, der nok anerkender totaliteten, men netop har øje for det uendelige i totaliteten.

Clôture: mod metafysikkens åbning

Lévinas' filosofi er i høj grad blevet til som et opgør med Heidegger. Derfor er det også naturligt og i overensstemmelse med god filosofisk tradition, at han begår et fadermord og overdriper sin egen afstand til Heidegger. At Lévinas finder alt ondt i Heidegger, er måske derfor mere et udtryk for, at han derved kan reservere lidt mere godt til sig selv, end det er et udtryk for Heideggers filosofi. Når man

kigger efter, er lighederne nemlig overraskende store. Såvel Lévinas som Heidegger er ude efter den ontologi, der udlægger alt værende som et bestemt værende. En sådan ontologisk/ontisk reduktion er netop en uetisk magttænkning. I vore dage kommer faren for en sådan ontologisk reduktionisme primært fra teknologien. Teknologien er det, som i dag sætter alt som det samme.

For at den moderne teknologi skal kunne fungere, er det nødvendigt, at alt værende er sat som tilrådighedstående. En sådan *Gestell* er imidlertid udtryk for en vilje til mere af det samme. Viljen til magt - som er teknologiens svar på værensspørgsmålet - er derfor fundamentalt en vilje til det samme. (29) En vilje til det sammes evige genkomst. Den moderne teknologis ontologi er derfor et skoleeksempel på, hvad Lévinas forstår ved ontologi: den uetiske reduktion af alt til det samme. Den teknologiske vilje til det samme er netop uetisk, fordi den betyder et henfald af den sande verden. Når alt igen og igen skal vise sig som det samme, må det vise sig nihilistisk, det vil sige som en udvisken af forskellen mellem det værende og værens mening. Denne forskel er netop *Nihil* for teknologien. *Logos* og *Eon* smelter sammen, den sande verden er blevet til fabel, metafysikken lukker sig. Denne lukning er imidlertid uetisk, netop fordi det ikke længere er muligt at bevare en forestilling om Det Andet. Metafysikkens lukning er en reduktion af alt til Det Samme, hvorved det værende fratages sin transcendens. Dette er situationen for det moderne menneske. En situation som netop er den moderne teknologis smertefulde nihilisme. Teknologien er derfor den ultimative værensglemsel. I teknologiens tidsalder er forskellen mellem det værende og Væren ikke blot glemt, den er ophørt med at eksistere.

Så langt er Lévinas og Heidegger enige. Vor tids største problem er netop den ontologiske reduktion, som finder sted i metafysikkens lukning. Problemet er imidlertid, hvad man gør ved denne situation. Her skilles vejene. Heideggers løsning er inspireret af hans Nietzsche-læsning. Nietzsches "løsning" var at afvente overmenneskets komme. Det dionysiske overmenneske skulle kunne se tilværelsens meningsløshed i øjnene med den store metafysiske latter. Latteren er i Heideggers filosofi erstattet af angsten, men ellers er løsningen essentielt den samme. Det er ikke muligt for mennesket at gøre noget ved denne epokale situation. I stedet må mennesket lære at leve med teknologien i en stadig laden teknikken være, hvad den er. Dette er den del af det kommende overmenneske, som er *Arbejder*. I overensstemmelse med god tysk universitetstradition er dette dog kun den ene del af det kommende overmenneske. Den anden del udgøres af *Tænkeren*, der ydmygt aflæser værens pulsslag og afventer den næste vending i værenshistoriens epokale skæbne. Denne forestilling om overmennesket er lige netop den potentielt nazistiske del af Heideggers (30) filosofi. Derfor er det vel også den del, som mest eksplicit har fået Lévinas til at protestere. (31) At teknologien tilbageføres til den måde, hvorpå det værende viser sig for mennesket, betyder ikke, at enhver etik må opgives. Hvis etikken elimineres, samtidig med at tek-

nologien absoluteres, fører det enten til nihilisme eller i armene på Hitler, som netop forbeholdt føreren ret til at ændre den historiske Gestalt mellem arbejder og den teknologiske væren. Dette er Heideggers fatale politiske fejltagelse: At tro, at den teknologiske *Gestell* kunne ændres med et slag. At tro dette medfører netop, at man må afvente og derved legitimere, at "den stærke mand" gennemtrumfer en ny *Gestell*. Er der en lærdom, man kan drage af det tyvende århundredes politiske historie, er det imidlertid netop en skepsis over for den slags mirakelløsninger. Hverken politiske, økonomiske eller værenshistoriske problemer løses ved et trylleslag. Netop derfor går Lévinas en anden vej, idet han netop søger at genskabe metafysikken ved at gengive det værende sin transcendens.

Lévinas' forsøg på at gengive det værende sin transcendens starter med at opøge det sted, hvor mennesket mest direkte møder Det Andet: I mødet med Den Anden. Mødet med Den Anden kan dog ikke, som Lévinas forsøgte at gøre det, forstås som et direkte møde med Den Anden, hinsides enhver Væren. At fuldstændig forbyde Det Samme i Det Andet fører på det ontologiske plan til en uholdbar egenavnenes metafysik. På det etiske plan fører det til den lige så uholdbare fordring om en total åbenhed over for Den Anden, en åbenhed, som netop ikke kan tage hensyn til Selvet i den totale tagen ansvar for den anden. (32) Mødet med Den Anden er derfor hinsides enhver ontologisk bestemmelse, men er ikke af den grund hinsides enhver Væren. Den Anden må netop træde frem for Det Samme. Dette gør Den Anden i kærtegnet. I kærtegnet træder Den Anden frem som det, der endnu ikke er noget bestemt, men som netop svæver i værens yderkant. Når Lévinas derfor siger: "Si la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait, pour l'événement d'être - pour l'esse - pour l'essence, de passer à l'autre de l'être" (33), så er det både rigtigt og forkert. Rigtigt fordi det transcendentale ikke har en essens. Det transcendentale væren er essensløs. Forkert fordi dette ikke er en værensfri måde at vise sig på. Ikke at have en bestemt væren er stadig at have en væren: En ubestemt væren, *Erde*.

Mennesket bliver dog ikke stående i nydelsen. Nydelsen må netop erstattes af repræsentationen. Repræsentationen er en gøren nærværende - Væren er sprog. Man må derfor spørge, hvorledes Det Andet viser sig i repræsentationen. Det Andet kan selvsagt ikke vise sig direkte, repræsenteret, i repræsentationen. I så fald var det netop ikke Andet mere, men netop reduceret til Det Samme. Det Andet må i stedet for vise sig indirekte som sporet af Det Andet. Sporet er den måde, hvorpå fraværet viser sig i nærværet. Enhver væren, ethvert nærvær kan kun eksistere ved at udelukke noget. Det som ikke kom med i den stadige gøren nærværende - Det Andet - kan kun vise sig indirekte, som et spor, som det problematiske i den nærværets diskurs: "Sporet er et nærvær af noget, vi aldrig kan få fat på som rent nærvær, for Den Anden er altid allerede spor". (34) Dette er Lévinas' helt centrale indsigt. Den Anden er aldrig rent fraværende, men er altid til stede i nærværet som en uendelighed i endeligheden, som det, der peger ud over det nu-

værende nærvær. Sporet er herved forskellen mellem det nærværende og det fraværende. Sporet er det, der viser, at det nærværende er fundamentalt problematisk. Det er netop nærværende, fordi noget andet er fraværende. Sporet er derfor altid en fare for verden; striden mellem *Erde* og *Welt* tvinger os til stadighed til at forny vores forhold til Det Andet: "Sporet er derfor først virkeligt spor af Den Anden, når det ikke lader sig indskrive i en allerede etableret orden, men "nedbryder verdensordenen"". (35)

At tale et sprog er derfor allerede en ontologisk voldshandling; men vel at mærke en voldshandling som er uundgåelig. Det er nemlig kun sjældent relevant at betvivle, at der tales. Under normale omstændigheder er det betydeligt mere relevant at betvivle, hvordan der tales. Således også med teknologietikken. At der tales er a priori givet. Hvad der er interessant er, hvad der sker med den måde, hvorpå der tales under teknologiens Værens-herredømme.

Med mulig undtagelse af såkaldte vidunderbørn lærer mennesket ikke at tale i den moderne teknologiske og videnskabs intersubjektive diskursunivers. Tværtom (op)læres mennesket i en fortrolig omgang med medmennesket og verden, med Den Anden og Det Andet. Lévinas' Hjem og Husserls *Lebenswelt* er derfor netop kendetegnet ved en personlig omgang med tingene, sproget og Den Anden. Det er imidlertid netop denne firdimensionale relation, som teknologien lukker til en dualisme: Husserl måtte netop konkludere, at videnskabelig objektivitet havde sin kilde i *intersubjektivitet*. Den tekniske rationalitet er netop kendetegnet ved ikke at være min eller din rationalitet, men ved i princippet at være enhvers rationalitet. At videnskabelige forsøg i princippet skal være gentagelige og derved efterprøvelige er kun et symptom på, at den rationalitet, der muliggør forsøget som sådan, skal være intersubjektivt tilgængelig. Den teknovidenskabelige rationalitet lukker med andre ord forskellen mellem Subjektet og Den Anden. Talen gøres uafhængig af den, der taler og den, der tales til. *Matemets ratio* er netop kontekstafhængigt, det vil sige ikke afhængigt af den socio-kulturelle og interpersonelle situation, hvori det ytres. Forestillingen om en personlig matematik er netop en selvmodsigelse. Matemet er interpersonelt, eller det er slet ikke. Den moderne teknologiske subjekt er derfor ikke et bestemt menneske, men et inter-subjekt, et overmenneske.

Ikke kun den, der taler, men også det, der tales om, er påvirket af *Lebenswelts* lukning. Som Heidegger har lært os, er teknologien ensbetydende med henfaldet af forskellen mellem *Logos* og *Eon*, mellem den sande og den falske verden. Det værende fratages sin transcendens, hvorved den moderne teknovidenskabs objekt træder frem for det interpersonelle subjekt. Teknologien betyder således en parvis udviskning af forskellen mellem *Lebenswelts* fire dimensioner. Forskellen mellem Den Anden og Ego ophæves sammen med forskellen mellem *Logos* og *Eon*. I teknologiens tidsalder står det kontekstløse, interpersonelle subjekt derfor over for Det Sammes Evige Genkomst i form af teknoobjektet.

Denne gradvise lukning af *Lebenswelt* er det fænomen, som Heidegger beskriver som metafysikkens lukning. Hvad Heidegger imidlertid synes at overse er, at den teknologiske værenstopos/diskursform ikke er enerådende i moderniteten. Som sagt tager ethvert menneske sine første skridt i *Lebenswelt*. Det moderne menneske er derfor splittet mellem den teknologiske topos og *Lebenswelt*. Den moderne teknologi er derfor ikke en én gang opnået værenshistorisk tilstand, men tværtom en processuel tendens i moderniteten. Den moderne teknologi som metafysik er den kraft, der søger at sætte alt som det intersubjektive. Den moderne teknologi er således en metafysisk vektor. Navnet på denne vektor er Viljen til Magt. Viljen til Magt er derfor den kraft i moderniteten, som sætter menneske som Overmenneske og Væren som den Evige Genkomst af Det Samme.

Kantiansk formuleret er faren i teknologiens tidsalder derfor, at forholdet til Den Anden determineres af den teoretiske forstand og ikke af den praktiske fornuft. Dette er netop en fare, fordi den værenstopos, hvor den praktiske fornuft har hjemme, *Lebenswelt*, lukkes af Viljen til Magt. Denne lukning af *Lebenswelt* fører netop til, at den menneskelige fornuft bliver til ren teoretisk forstand. Måske netop derfor var det Kant, som ved indgangen til moderniteten formulerede Det kategoriske Imperativ. Når man skal behandle Den Anden som et mål i sig selv og ikke kun som et middel, er det fordi Den Anden aldrig blot er et middel. At behandle Den Anden som middel vil netop sige at lade Den Anden gå op i en teoretisk *funktionalitet*, som er den måde, hvorpå Den Anden møder os i den tekniske værenstopos. Hvis dette imidlertid er den eneste måde, hvorpå man møder Den Anden, så overser man netop de spor af hans andethed, der forbyder en lukning af det personlige forhold til en ren teknisk funktionalitet. Man kan derfor reformulere Kants kategoriske imperativ således: Du må aldrig lade dit forhold til Den Anden blive bestemt af det rent funktionelle. En etik i teknologiens tidsalder bliver således ikke en etik, der kan udstikke bestemte mål eller huskeregler for behandlingen af Den Anden. Det er en etik, som modsvarer det væren-des bestandige søgen efter mere med en bestandig kamp for at få Den Anden (og én selv) behandlet som et menneske, det vil sige som det, man aldrig bliver færdig med. Menneskerettigheder og demokrati er ikke givet i og med nogle bestemte regler for, hvordan man træffer beslutninger, men er givet i en bestandig kamp for, at åbenheden mod Den Andens andethed ikke lukkes af den teknologiske rationalitet.

Metafysikkens lukning er derfor ikke en historisk hændelse, som Nietzsche eller Heidegger kan datere. Metafysikkens lukning er en stadig fare i en verden, der er stadig mere gennemsyret af den tekniske rationalitet. Metafysikkens lukning er en lukning af det personlige forhold til det værende. Metafysikkens lukning er den egentlige værensglemsel. Den værensglemsel, der ligger i at fortrænge, at man er af samme kød som det værende. At ens første tilgang til væren ligger i en leven af. Metafysikkens lukning er derfor heller ikke noget, som man

kan komme ud over. Metafysikkens lukning er noget, man til stadighed må kæmpe imod ved til stadighed at holde væren åben over for Den Anden og Det Andet. Det personlige, eksistentielle forhold til Den Anden og Det Andet er altså det, der åbner metafysikken. For så vidt kommer vi derfor forhåbentligt aldrig ud over metafysikken. Vor tids metafysik, hvad enten der er tale om det hellige tysk-romerske indre marked eller om tekno-glad videnskab, er et pres mod det intersubjektive, mod metafysikkens lukning. I en sådan metafysik er etikken kun mulig som et forsvar for det personlige, som et pres mod metafysikkens åbning. Dette fordrer en eksistentiel åbenhed over for Den Andens spor. Etisk klogskab - praktisk visdom - består derfor netop i denne eksistentielle åbenhed over for Den Andens spor. - Det eneste probate middel mod et akut tilfælde af værensglemsel.

Noter

1. Der vil i det følgende afsnit ikke blive skelnet mellem teknik og teknologi, da Heidegger ikke gør det.
2. Heidegger (1954) s. 6.
3. Heideggers kritik indeholder formodentlig et andet implicit kritikpunkt. Den antropologiske bestemmelse af teknikken forudsætter et menneskeligt subjekt, for hvem der kan være mål, hvortil teknikken kan være midler. Heideggers senere filosofi er imidlertid en anti-humanisme, for hvem der ikke gives noget sådant som et menneskeligt subjekt.
4. Heidegger (1954) s. 14.
5. Der er hos Heidegger i virkeligheden tale om en "threefold reading of the 'history of being'", (Schürmann (1987) s. 162). Den sidste dimension - de transitionale kategorier - vil dog ikke blive medtaget i denne artikel, da de ikke har direkte relevans for forståelsen af teknikken.
6. Se *Götzen-Dämmerung* om *Hvordan den "sande verden" endelig blev til fabel*. Ellers bygger denne gengivelse af, hvordan den sande verden blev til fabel, på Hyldgaard (1990) specielt 1. del, kap. 3.
7. Schürmann (1987) s. 186. Fremhævning i originalen.
8. Hyldgaard (1990) s. 133. Fremhævning i originalen.
9. Schürmann (1987) s. 202.
10. Kierkegaard (1843) s. 41.
11. Der vil i denne artikel forekomme et sammenstød mellem Heideggers og Lévinas' terminologi. Heideggers projekt er således at destruere den hidtidige metafysik for ad den vej at tænke en fundamentalontologi. Lévinas' projekt er derimod at tænke uden om al ontologi, for derigennem at nå frem til en (etisk) metafysik. Den hidtidige filosofiske tænkning betegnes således med modsatte termer, ganske som det, der må tænkes i dag, har modsatte betegnelser. I dette afsnit vil Lévinas' termer blive bibeholdt, med mindre andet er anført. Ved ontologi forstås derfor en udlægning af det værendes væren som et bestemt værende. Tilsvarende forstås ved metafysik en tænkning, der altid allerede er etisk.
12. Når Lévinas taler om værende, synes han først og fremmest at mene det værende, som er menneskeligt. Altså svarende til Heideggers *Dasein*.
13. Lévinas (1961) s. 154.

14. Kemp (1992) s. 28.
15. Lévinas (1961) s. 162.
16. Samme, s. 171.
17. Herved kommer Lévinas tæt på Kierkegaard, der netop bestemmer det indesluttede som det dæmoniske, angsten for det gode. Denne indesluttethed, dæmoni, er kendetegnet ved ikke at ville ud med sproget (Kierkegaard 1844). Angsten for det gode er derfor ikke at ville åbenbare sin egen verden i det fælles sprog.
18. Samme, s. 200.
19. Samme, s. 198.
20. Lévinas (1961) s. 88-89.
21. Lévinas (1961) s. 101-102.
22. På trods af den terminologiske lighed er dette imidlertid det stik modsatte af Heideggers læsning af retfærdigheden som teknologiens artikulation af sandheden. Heideggers retfærdighed er ligestilling, dvs. at behandle alt ens, som Det Samme. Lévinas' retfærdighed er derimod en anerkendelse af Det Andet som Andet.
23. Det følgende afsnit bygger på Derrida (1967).
24. Derrida (1967) s. 139.
25. Derrida (1967) f.eks. s. 128-129.
26. En sådan læsning af Lévinas som æstetiker er stik imod hans egen selvforståelse. Læsningen kan dog alligevel berettiges, idet den normaliserer Lévinas' forhold til hans tyske fædre (Husserl, Heidegger), samtidig med at den trækker hans franske mødre (Merleau-Ponty, Dufrenne) ud af det filosofiske kosteskab.
27. Se Merleau-Ponty (1970) samt Dufrenne (1973).
28. Kemp (1992) s. 77.
29. Af andre berømte viljer kan nævnes Foucaults vilje til viden. Denne er imidlertid en vilje til at reducere det værende til teknisk manipulerbar viden. Viljen til viden er en vilje til teknisk rationalitet, en vilje til rationalitetens Samme.
30. Se Zimmerman (1990), hvor forfatteren netop søger at vise, at Heideggers teknologifilosofi bygger på tyske *völkisch*-skribenter. Først og fremmest Ernst Jünger, som Heidegger da også selv henviser til i *Überwindung der Metaphysik*: "Denn die Arbeit (vgl. Ernst Jünger, "Der Arbeiter" 1932) gelangt jetzt in den metaphysischen Rang der unbedingten Vergegenständlichung alles Anwesenden, das im Willen zum Willen west". (Heidegger (1959) s. 64). Fra de tyske *völkisch*-forfatteres *Blut und Heimat*-metafysik er der ikke langt til nazismen.
31. Se Lévinas (1988) s. 149-154, hvor Lévinas beskriver sin bestyrtelse over Heideggers nazisme.
32. Dette er vel også essensen af Ricoeurs kritik af Lévinas. Se Kemp (1992) s. 83-85.
33. Lévinas (1974), fremhævnning i originalen.
34. Kemp (1991) s. 108-109.
35. Kemp (1991) s. 109, Kemp citerer her Lévinas.

Litteraturliste

Derrida (1967), *Writing and Difference*, The University of Chicago Press, Chicago 1978
(Engelsk oversættelse af Alan Bass efter *L'écriture et la différence*).

- Dufrenne (1973), *The Phenomenology of Aesthetic Experience*, Northwestern University Press, Evanston 1973.
- Heidegger (1954), *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967 (3. oplag).
- Heidegger (1960), *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam, Stuttgart, 1960.
- Hyltdgaard (1990), *Heidegger og teknikkens tidsalder*, Aarhus Universitetsforlag 1990.
- Kemp (1991), *Det Uerstattelige, En teknologi-etik*, Spektrum, København, 1991.
- Kemp (1992), *Lévinas*, Anis, København 1992.
- Kierkegaard (1843), *Enten Eller*, bind 2, Samlede værker 5.udg., København 1991.
- Kierkegaard (1844), *Begrebet Angest*, bind 6, Samlede værker 5 udg., København 1991.
- Lévinas (1961), *Totalité et Infini*, Livre de Poche, Biblio Essais, Hachette 1990.
- Lévinas (1974), *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*, Livre de Poche, Biblio Essais, Hachette 1990.
- Lévinas (1988), *Etik och Oändlighet, Samtal med Philippe Nemo*, Lund 1990 (2. Udgave).
- Merleau-Ponty (1970), *Maleren og Filosoffen*, Vintens Forlag, København 1970.
- Schürmann (1990), *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1990.
- Zimmerman (1990). *Heideggers confrontation with modernity*, Indiana University Press 1990.