

Af det 20. århundredes toneangivende franske filosoffer er Emmanuel Levinas én af dem som har udtrykt størst beundring for Platon, og som flittigst har anvendt Platon i udformningen af sin egen filosofi. Selv om han aldrig har helliget nogen tekst til ren platoneksegese, er Platon og platoniske troper meget nærværende i hans filosofi. Efter i tidligere tekster at have haft en mere negativ holdning til Platon opfordrer den senere Levinas til at man 'vender tilbage til platonismen' (Levinas 1987). For Levinas hænger opvurderingen af platonismen sammen med opvurderingen af en anden term som har været misagtet igennem hele moderniteten, nemlig 'metafysik'. Målet med denne artikel er at kortlægge Levinas' måde at tilegne sig den platoniske metafysik på og vise hvorledes Platons lære om det gode hinsides væren aktualiseres og vitaliseres gennem Levinas' nylæsning.¹

Denutralisering af det platoniske kosmos

I sit første større værk, *De l'existence à l'existant*, vælger Levinas i sidste ende at modstille sin egen verdensforståelse med Platons forståelse af verden:

Op imod Platons kosmiske verden stiller sig den spirituelle verden [le monde de l'esprit], hvor eros' indhold ikke reduceres til en kategoriernes logik, der lader jeget erstatte *det samme* og den anden erstatte *det andet* (Levinas 1990, 164).

Dette er ikke blot en ombytning af termer som skal udfylde samme funktion – det skal absolut ikke forstås således, at Levinas mener at det andet (*to heteron*) hos Platon spiller nogenlunde samme rolle som den anden (*autrui*)

hos ham selv.² Mens *to heteron* udtrykker en slags negativitet er andetheden hos Levinas tværtimod noget som hverken er et noget eller et intet. Den udtrykkes i erfaringen af den anden, som overskrider min verden. Dermed er det netop igennem denne erstatning at Levinas' platonisme kommer til udtryk. Ved 'den spirituelle verden' skal vi her forstå det intersubjektive, dvs. den verden som opstår for et jeg, når det er orienteret mod den anden. I stedet for at den hovedsagelige orientering skulle være imellem kategorier gælder det jegets orientering mod den anden. At Platon skulle reducere eros' indhold til en kategoriernes logik kan man stille spørgsmålstegn ved. Det må være tilstrækkeligt her at konstatere at udtalelsens betydning må være, at Platon mener, at mennesket går fra at elske den individuelle krop til at elske dens skønhed, til at elske skønheden i sig selv, dvs. at forholdet til det individuelle byttes ud med et forhold til universelle kategorier.

Det ovenstående citat stammer som sagt fra et tidligt værk. Hvis man betragter Levinas' tænkning ud fra dens udvikling over tid finder man ingen store forandringer, men derimod en tydelig forskydning af fokus. I *De l'existence à l'existant* og i andre tidligere skrifter spillede den anden en vigtig, men samtidig sekundær rolle; den anden er til stede som det, der giver subjektet mulighed for at nå ud over sig selv. Det er subjektets evne til at række ud over sig selv der er hovedspørgsmålet. I Levinas' hovedværk, *Totalité et infini*, er den anden hovedperson; fokus sættes nu mere og mere på denne anden i dennes etiske aspekter. Overfor den anden har jeg et ansvar som jeg aldrig kan undsige mig og som jeg aldrig kan hævde er fuldbyrdet. Derfor kan jeg i den etiske situation aldrig stille krav om gengældelse af tjenester fra den anden. Dette indebærer at den anden står over mig, forholdet mellem mig og den anden er asymmetrisk. I forordet til den anden udgave af *De l'existence à l'existant* fra 1981 skriver Levinas:

Sin nye betydning opdager jeget i den andens nærhed, struktureret som en dissymmetri: aldrig er min relation til min næste reciprok til den som går fra ham til mig, for jeg bliver aldrig den anden kvit. Relationen er irreversibel. Dette er en de-neutralisering af væren, som i sidste ende synliggør den etiske betydning af ordet *god*. (Levinas 1990, 11-12)

I løbet af udviklingen af sin egen filosofi etablerede Levinas også et andet forhold til Platon. I stedet for at gøre sig til fortaler for en filosofi som skal erstatte platonismen, har han nu udviklet sin egen udgave af platonismen, hvor det godes ophøjethed gives af mødet med den anden. Men allerede her kan vi ane at platonismen ikke er tilstrækkelig, den har ikke tilstrækkeligt kunnet gøre rede for den etiske betydning af det gode. I og for sig opsummerer

denne programatiske udtalelse den brug, Levinas gør af platonismen. At vise det etiske indhold i ordet 'god' er at vise, at dets endelige betydning må være 'for den anden'. Hvis ikke dette tydeliggøres, så er der risiko for at filosofien forbliver en egoisme, hvor erfaringen af det gode kun tilsyneladende transcenderer jeget. Denne de-neutralisering af væren er altså en betoning af en etisk intersubjektivitetstænkning i platonismen. Jeg vægrer mig ved at kalde det en indføring af intersubjektivitet, eftersom traditionen allerede står i gæld til Platons forståelse af filosofi og til tanken overhovedet som dialogisk. Men på den anden side giver Levinas den anden en helt anden vægt en man kan finde hos Platon.

Metafysik og ontologi

Ifølge Levinas optræder den anden som den, der får mig til at stille spørgsmål ved min frihed, som den, der ikke kan reduceres til jeget og dets tanker og egendele. At hilse den anden, som findes hinsides min jegsfære, velkommen, kan derfor beskrives som en metafysisk bevægelse. Den modsatte bevægelse, at underordne det andet under en bekendt og manipulerbar kategori kalder Levinas for ontologisk. Fortjenesten i den ontologiske måde at forholde sig på, ligger i at frigøre mennesket gennem at bryde med subjektets deltagelse i den anden. Dette sker dog sådan, at den andens andethed ikke længere respekteres. Metafysikken er altså den modsatte bevægelse, hvor man forsøger at stræbe hinsides (*meta*) væren til det Andet. Metafysikken erkender det andet som andet, forsøger ikke at indføje det i kategorier. De eksempler fra filosofihistorien som Levinas oftest vender tilbage til, for at beskrive den metafysiske bevægelse hinsides væren, er Descartes beskrivelse af det uendeliges idé del i det endelige subjekt, samt Platons lære om det gode hinsides væren.³

Vigtigheden af at etablere en metafysisk filosofi kommer af, at det kun er en sådan filosofi, som erkender den absolutte andethed, der erfares i det etiske møde med et andet menneske. Den anden er således transcendent i forhold til enhver ontologi. I *De Dieu qui vient à l'idée* siger Levinas således:

Etikken kommer før ontologien. Den er mere ontologisk end ontologien; mere *sublim* end ontologien. Deraf følger en tvetydighed: etikken synes at være blevet tilføjet, på trods af at den egentlig kommer før. Den [Levinas' filosofi] er altså en transcendentalisme som begynder med etikken (Levinas 1982, 143).

Det Levinas vil er altså ikke, som det ellers kunne synes, at afskaffe ontologien. Derimod vil han vise at ontologien behøver en etisk vejviser. At etikken kommer før ontologien betyder da, at det er den, som giver ontologien dens

mening. Ontologien har ingen mening, hvis ikke den ledes af spørgsmål om det som transcenderer væren, af metafysiske spørgsmål. Navnet på det som den metafysiske filosofi i sidste ende retter sig imod, er 'det gode'.

III. *Det gode*

Hos Platon er det gode det som alle handlinger i sidste ende retter sig imod,⁴ og som ikke behøver nogen yderligere retfærdiggørelse. Det er, som Levinas citerer fra *Staten*, 'det for hvis skyld enhver sjæl gør det den gør' (Rep.VI 505e). Vi begærer ikke det gode for noget som kunne komme som følge af det, men kun for det gode selv (Rep. 257b). Det eksempel som Platon bruger, når han i *Staten* taler om det gode som målet for begæret er retfærdigheden – retfærdigheden begæres nok for det gode som kommer ud af den, men også for sig egen skyld, fordi den er god. Det gode kan derfor ikke identificeres med det nydelses- og lystfyldte (jfr. Philebos samt Gorg. 499e).

Denne ophøjelse af det gode hinsides en lystøkonomi er noget som Levinas har taget særligt fat på. I *Totalité et infini* skriver han:

[I] den græske metafysik er det Gode adskilt fra essensens totalitet, og dermed aner den ... en struktur, der er således beskaffen, at totaliteten kan anerkende et hinsides. Det Gode er Godt *i sig selv* og ikke i forhold til et behov, som mangler det. Det Gode er en luksus i forhold til behovene. Og det er netop derfor, det er hinsides væren. ... Platon udleder ikke på nogen måde væren af det Gode: han sætter transcendensten som noget, der overskrider totaliteten. Det er Platon, som, ud over behovene, hvis tilfredsstillelse består i at udfylde en mangel, også antyder, at der findes en stræben, som ikke stammer fra mangel og lidelse, og hvori vi genkender Begærets omrids, behovet hos et menneske, som intet mangler. (Levinas 1996, 97-98)

Det begær, som Levinas finder hos Platon, indebærer en betoning af dets formåls uopnåelighed, dets fuldstændige alteritet:

Begæret er et begær efter det absolut Andet. Ud over den sult, man tilfredsstiller, den tørst, man slukker, de sanser, man dulmer, begærer metafysikken det Andet hinsides enhver tilfredsstillelse ... Et Begær, der ikke kan tilfredsstilles, og som netop hører det fjerne, andetheden og det Andets exterioritet. (Levinas 1996, 24)

Begæret tjener til at forklare, hvorfor jeg ikke er ligeglad med den anden. Begæret er svaret på spørgsmålet som stiller sig, om jeg ikke får noget ud af at være for den anden, om jeg ikke kan forvente mig en gensidighed i forhold til mine handlinger for den anden, om den anden er mig fuldstændigt fremmed: *que suis-je donc allé chercher dans cette galère?* Hvorfor gik jeg ind i det her rod? (Levinas 1987, 49). Levinas fortsætter:

Denne andethed, der er inadekvat i forhold til ideen, har en mening for Begæret. Den høres som den Andens og det Allerhøjstes andethed ... At denne højde ikke er himlen, men det usynlige, er selve højdens ophøjelse og fornemhed. At dø for det usynlige – det er metafysik! (Levinas 1996, 24-25)

Henvisningen til Platon er tydelig. I en fodnote citerer han også Platon fra *Statens* syvende bog: 'Jeg for mit vedkommende kan ikke tænke mig nogen anden kundskab, som får en sjæl til at se opad, end den, der gælder det virkelige og det usynlige' (*Rep.* 529b, citeret i Levinas 1993, 25). Dette er hentet fra et stykke i dialogen, hvor Sokrates irttesætter Glaukon for at tro, at astronomien skulle kunne lære sjælen at se opad, blot fordi stjerner findes så højt på himlen. Om man ligger på ryggen og beundrer malerierne på loftet eller om man ser op mod stjernerne spiller ingen rolle; den højde som Platon taler om, er af en helt anden karakter. Platon gør sig store anstrengelser for at finde metaforer for denne andethed. Filosofiens formål er ligesom lyset, men usynlig; det findes i en højde som ikke kan sammenlignes med almindelige højder. Filosofien bedrives ved at tale om filosofiens 'sag', en sag man ikke kan tale om som om andre ting. Denne sag forstås ikke af menneskene i hulen, og dog er det den, for hvis skyld enhver sjæl gør alt som den gør (*Rep.* 505e). Når Levinas utallige gange benytter sig af platoniske citater og udtryk som *met'ekaina*, kalder sig platoniker, og forkynder en tilbagevenden til platonismen, så er det ikke bare tilfældigt udvalgte citater, der skal passe i hans kram; i sin betoning af den radikale andethed står han virkelig Platon meget nær. Det godes radikale andethed, dets transcendens, var central for Platons filosofi.

I sine metaforer nærmer Platon sig denne transcendens *ligesom* en form af det værende, men det er anderledes end selve dette værendes essens, anderledes end det som gør dette værende til det som det er. Således kommer han til at tale om usynligt lys, en højde hinsides rummet. Også Platons filosofi handler altså om noget andet end væren. Med Levinas' ord: 'Platon udleder ikke på nogen måde væren af det Gode: han sætter transcendensen som noget, der overskrider totaliteten'. Dette er vigtigt: det platoniske gode repræsenterer for Levinas det, som overskrider enhver totalitet. Som vi allerede har set, ser Levinas det som sit projekt at fremvise den etiske betydning af ordet 'god' ved

at sætte det andet menneske i stedet for det abstrakte begreb og derigennem lade den anden overskride jegets kontrolsfære. For Levinas er nøglen ikke bare at se det etiske i enhver situation, det er også at betone at enhver situation først og fremmest er etisk, eftersom det etiske blik er det, som ikke kan reduceres til noget begreb. Den anden er dog ikke det højeste af begreberne, den er det som går hinsides begrebslighed og giver begrebsligheden selve dens mening.

Det gode er dog heller ikke helt 'neutralt' hos Platon. Om Sokrates, som vel er Platons idealmenneske, får vi jo i *Forsvarstalen* at vide, at han har pålagt sig altid at sørge for de andre attheners bedste. Sokrates overbevisning om at det altid er bedre at lide uret end at påføre den anden uret viser fint det godes asymmetri som Levinas søger. Dette 'bedre' får her betydningen 'for den anden'. Retfærdigheden fremtræder i *Staten* jo også som den vigtigste af dyderne, den som kommer det gode nærmest.

Omsorgen for den anden er dog forskellig hos de to tænkere. Hos begge tematiseres den andens fremtræden som en slags nøgenhed. I de sokratiske samtaler fjernes de forskellige fejlagtige forestillinger som klædestykker gennem 'velmenende modsigelser' for at den anden skal fremtræde nøgen. (Charm. 154 d-e; Lach. 187e-188a; Theait. 162b, 169a-b; Gorg. 523c-e, 524d) Pendanten til dette hos Levinas er ansigtets nøgenhed. Hos Levinas er den anden diskursens endelige og bestandige adressat, det som i sidste ende retfærdiggør diskursen, samtidig med at diskursen uafhørligt tenderer mod at tildække den anden, at glemme sit mål og blive egocentrisk og egoistisk. Men den anden kan træde frem, bryde igennem diskursen med sit nøgne ansigt. Såvel hos Levinas som hos Platon er altså forestillingerne noget som skal afklædes for at den anden virkelig kan træde frem i samtalen. Hos Platon skal den anden frem for alt fremtræde nøgen for sig selv; nøgenheden er en slags selvindsigt. For Levinas betyder nøgenheden i stedet at den anden fremtræder sårbar for mig.

Platonisk ontologisme?

Også i sine senere tekster nærer Levinas visse reservationer overfor Platon, selvom han her oftere taler om Sokrates. Selvom Levinas låner meget af sin filosofis struktur fra Platon, så synes han at mene, at valget mellem ontologi og etik som første filosofi ikke er afgjort hos Platon, noget som også afspejler sig i senere platonismer. Mens fænomenologien står for en ontologisk orienteret platonisme, står hans egen filosofi for en platonisme der styres af etikken.

De mest problematiske sokratiske-platoniske begreber for Levinas, begreber mod hvilke han kontrasterer sin egen filosofi, er *majeutik* og *anamnesis* som hos Platon beskriver alt lærendes struktur. *Anamnesis*, det begreb som står i højeste kurs i den hermeneutiske filosofi, er i Platons værk metafor for sjælens

tilgang til idéerne. Sjælen er evig, siger anamnesismyten, og har set alle ting; alt man behøver at gøre er at huske på dem, muligvis, men ikke nødvendigvis, ved hjælp af sokratiske majeutik. Der findes mange andre metaforer for dette i Platons værk – han taler om, hvorledes sjælen er beslægtet med idéerne (Phaid. 78a ff., Epist. 343a-344c), og om hvorledes alle idéer og hele naturen er bundet sammen i slægtskab (Men. 81d). For at lære sig noget, behøver man aldrig at vende sig til noget som virkelig ligger uden for en selv, til det ukendte. Dette betyder at man egentlig aldrig lærer sig noget nyt, det hele findes allerede. Intet er nyt. Selv om vi har vænnet os til at betragte de platoniske idéer som transcendent, relaterer al viden sig på denne måde til det immanente. Levinas har mange gange kritiseret begrebet for at være en variant af jegets selvoptagethed, uformåenheten til at lære sig noget andet end det, som er beslægtet, og i nogen grad det samme. Men hvis vi kaster et blik på, hvorledes *anamnesis* introduceres i *Menon* (79e-82a), så træder et noget andet billede frem. Når Sokrates stilles spørgsmålet om, hvorvidt dyden kan læres, insisterer Sokrates på først at finde frem til en definition af dyden, for at vide, hvad der overhovedet tales om. Da det ikke lykkes den ellers så selvsikre Menon at levere en sådan definition i tre forsøg, havner han i en tilstand, hvor han ikke kan se nogen udvej, en apori – og fortolker dette som et almenmenneskeligt prædikament. Han mener nu at det er umuligt overhovedet at søge efter ting man absolut (*to parapan*) ikke ved noget om. Sokrates sætter sig for at bevise at dette er en fejl, og der er her han tager anamnesismyten til hjælp. Myten betragtes som en hjælp til en sjæl der er krænget ind i sig selv; den peger på åbenheden mod det absolut ukendte, og inspirerer til 'at leve sit liv så helligt som muligt.' Sokrates har, mens han har talt med Menon, leget med på legen og accepteret dennes præmis om at det egentlig er umuligt at søge det ukendte. På det lave niveau, hvor Menon befinder sig, er dette det sprog man må anvende. Men da de forsøger at nå videre i spørgsmålet om det er muligt at lære sig dyden, får de modsigelsesfyldte resultater: man kan og man kan ikke lære sig dyden og lære dyden fra sig. Dette synes i høj grad at bero på det snævre begreb om kundskab, som de er gået ud fra, viden som noget man enten har eller ikke har i form af et objekt. Platon har andre steder tydeliggjort at den viden som filosofien retter sig imod ikke har karakter af objektiverbar information (Prot. 314a; Symp. 175d, Epist. VII 341c). Det er denne type viden som Menon er ude efter, en viden man kan anvende til at imponere med og til at herske over andre. Menon bliver til urbilledet på en vulgær sjæl som er selvisk, som ikke kan åbne sig for visdom og for andre mennesker.

Anamnesismyten er altså netop et forsøg på at åbne sjælen for det andet. Levinas ville eventuelt mod dette indvende, at myten åbner for det andet i samme åndedrag, som den viser, hvordan det andet er beslægtet med jeget og

dermed indlemmet i jegets videnssfære. Man kan betragte dette som analogt til hans kritik af Descartes. Levinas beundrer Descartes for hans opdagelse af det uendelige idés indføjelse i det endelige subjekt. Men han mener at Descartes i sidste ende anvender idéen om det uendelige for at indføje gudsbegrebet under epistemologien og logikken, og dermed forsøger at sikre at subjektet er herre over sin evne til at tænke og sanse. På samme måde gør Platons/Sokrates' anamnesisbegreb (ifølge Levinas) idéerne og det gode tilgængelige for subjektets systematiske tilegnelse af andethed, på trods af deres ophøjethed.

Mening og betydning

Et spørgsmål som stiller sig ved denne genintroduktion af platonismen er: Bliver det upersonlige platoniske kosmos som Levinas advarede imod i sine ungdomsskrifter, eller den platoniske ontologisme som han senere ser, ikke ved at forbinde sig til også denne platonisme? Hvis den anden skal udfylde det godes rolle, forvandles hun eller han da ikke til et universelt begreb? Vi kan imødekomme dette spørgsmål ved at forsøge at specificere, på hvilken måde den anden kan fungere som det gode. Levinas beskriver dette på forskellige måder i de forskellige tekster, hvor han behandler Platon. I 'La philosophie et l'idée de l'infini' (Levinas 2001a), ligesom i *Totalité et infini*, fokuserer han på det uendelige begær efter den anden som godhed, og på alteriteten som den mest grundlæggende erfaring. I 'Liberté et commandement' (Levinas 1994) handler det om, hvordan den anden fordrer mig, drager mig ud i socialiteten. I 'La signification et le sens' (Levinas 1987) handler det om den anden som det, der i sidste ende giver mening. Eftersom denne tekst er Levinas' mest udtrykkeligt platoniske og mest udførligt og grundigt giver os svar på spørgsmålet om, hvorledes den anden relaterer sig til det gode, vil jeg her redegøre mere indgående for den.

Levinas skrev denne artikel i 1964 efter at have læst Merleau-Pontys *Signes*. I dens mellemværende med den samtidige antiplatonistiske filosofi er Heidegger derfor ikke den eneste som behandles, selv om han, som altid når det gælder Levinas, er nærværende. Levinas indleder teksten med at fremstille den moderne filosofis syn på sproget, i følge hvilken der ikke findes nogen oprindelig enhed som giver betydning (*signification*) til det som betyder. Betydninger er altid metaforiske, figurative; de henter deres betydning fra andre betydninger. Dette moderne syn på sproget kalder han for anti-platonisme, eftersom det indebærer at der ikke findes nogen første betydning; betydning overføres altid horisontalt og aldrig vertikalt. Levinas mener at denne anti-platoniske position til en hvis grad allerede fandtes hos Platon selv, som, på trods af hans mistænkelighed overfor sproget, i *Kratylos* pegede på at alle ord, til og med gudernes

navne, henviser til andre navne og ord (Crat. 400d-410e). Denne anmærkning er noget mærkelig; i selve værket er det jo netop af denne grund, at Platon er mistænkelig overfor sproget. At til og med guderne bærer navne, hvis yderste oprindelse forbliver ukendte for os, viser hvor utroligt udsatte vi er overfor 'ordenes svaghed', og deres delagtighed i den bestandige strøm af oplevelser. Mod slutningen af dialogen erkender Sokrates det vanskelige i at afgøre om der overhovedet findes noget hinsides denne strøm, men mener, at førend vi bliver vidende om dette, kommer intet anstændigt menneske til at overgive sin sjæl til orden (Crat. 440c). Men Sokrates havde jo ligesom andre filosoffer intet andet valgt end det næstbedste: sejladsen på floden af ord, *deuteros plous*.

For den samtidige filosofi er også Sokrates' drøm om noget udenfor sproget og kulturen en tankefej; den bliver aldrig træt af at vise at hverken sproget eller erfaringen består af isolerede elementer – de tillader intet udenfor. Som Levinas siger, med støtte til sine samtidige: '

Det ville være forkert at opfatte de betydninger, der sædvanligvis knyttes til de ord, som tjener til at udtrykke vores umiddelbare og sanselige erfaringer, som oprindelige. Betydningen kommer før fakta og belyser den (Levinas 1987, 21-22).

Sproget og kulturen tildeles således en grundlæggende rolle for erfaringen. Forståelsen ses i den samtidige filosofi som en kreativ sproglig proces. Kun ved at give udtryk for væren, har vi kontakt med væren.

Med sproget og kulturen som kilde til værens måde at træde frem på, er det forståeliges bånd til sprog og kultur ikke en defekt, som hos Platon, det intelligible er tværtimod ikke 'tænkeligt udenfor det blivende som frembringer det [qui le suggère]' (Ibid, 30-31). Den historie som producerer en mening producerer også dens mulighed for at blive forstået; '[a]ldgangen til det udgør en del af selve betydningen' (Ibid, 33). Som kontrast til dette, ser han i den separate forståelige verden hos Platon, troen på at betydningerne kommer før det sprog og den kultur som udtrykker dem. For Platon er det derfor muligt at tænke sig en filosofisk kultur som 'skulle bestå i at nedvurdere de blot historiske kulturer og således kolonisere verden ... skabe verden om i lighed med de evige idéers orden' (Ibid, 31). For de samtidige filosoffer, hvis relativisme nok skulle kunne foranledige at de blev jaget ud af den platoniske stat sammen med digterne, findes der ingen position udenfor, fra hvilken man kan bedømme eller vurdere forskellige kulturer. Dermed gives dekoloniseringsprocessen en ontologi, den kulturelle betydnings multivocitet, en essentiel disorientering.

En måde at orientere sig på i denne meningsmultiplicitet er det man kunne

kalde for det 'økonomiske' verdensbillede. En bestemt mening kan ifølge denne kun findes i de menneskelige behov. I den teknisk-videnskabelige kultur kan meningens tvetydighed overvindes ved at reducere verden og mening til behov, samfundsmæssigt fællesskab til økonomiske strukturer, menneskets menneskelighed til psykoanalytisk beviselige komplekser. Betydningernes endegyldige *mening* eller retning (ordet *sens* betyder begge dele) skulle altid kunne findes i drifterne. Økonomi skulle være første *signifiant*. Men fænomenologien har, ifølge Levinas, befriet os fra at identificere virkeligheden med økonomiens entydighed. Dette tekniske billede er blot et af kulturens mange modaliteter. Alle menneskelige behov er altid allerede fortolket kulturelt - kun på det mest basalt inhumane niveau er behov entydige, dvs. dér hvor mennesker tvinges til at leve under umenneskelige betingelser. Udviklingen af det nye internationale samfund kan ikke forstås som blot rettet mod tillfredsstillelse af menneskelige behov. Måderne at søge efter en endelig mening (*sens unique*⁵) er handlinger hvis mål er virkeliggørelsen af et samfund, handlinger som bæres af en altruistisk og selvopofrende ånd. Denne ånd kan ikke komme fra drifterne selv, men må, som Platon siger i Staten, komme fra mennesker som ikke styres af deres drifter, men er rettet mod det gode.

Selv om materialismen altså ikke kan redegøre for en enhedsorienteret mening, betyder dette ikke at man må opgive denne søgen efter mening. Men Merleau-Ponty, som repræsentant for den samtidige filosofi, lærer os at der ikke findes nogen værens fuldstændighed, ingen totalitet, men kun *totaliteter* som er adskilt fra den endelige dom – væren er historisk. Hver enhed i væren opstår kun tilfældigt, i formidlingen mellem kulturer. Der kan ikke findes noget neutralt esperanto i hvilken denne ene mening ville kunne hvile. Men man glemmer, mener Levinas, at forståelse kræver at man erkender den anden. Hvorfor bryde sig om at lære sig det fremmedes sprog, eller den fremmede kulturs skikke, i stedet for bare at kalde det barbarisk?

Man ræsonnerer som om kulturernes ligeværdighed, opdagelsen af deres overflod og erkendelsen af deres rigdom, ikke i sig selv var effekten af en orientering og en mening uden tvetydighed i hvilken mennesket opholder sig [...] som om uforstående holdninger, krig og erobring ikke fulgte præcis ligeså naturligt fra værens mangfoldige udtryksformers nærhed til hinanden ... som om fredeligt samliv ikke forudsatte at en orientering aftegner sig i væren og giver den en endelig retning (*sens unique*) (Ibid, 39).

Op imod denne orienteringsløshed stiller Levinas en 'oprindelig hændelse', i hvilken det historiske liv findes. Denne oprindelige hændelse er dialogen med den anden. Og han spørger retorisk: 'Behøver betydningerne ikke en egentlig

mening, ud fra hvilken de selv får deres betydningsfuldhed?'(Ibid, 40). Man er nødt til at adskille kulturel betydning på den ene side og betydningers betydning og orientering på den anden. Kulturelle betydninger får deres mening i dialog med den som er betydningsfuld i sig selv – den anden.

Her forlader Levinas den samtidige filosofis antiplatonisme og bliver provokativt og utidssvarende platonisk. Mening som orientering forudsætter et spring, en overskridelse af sig selv mod den anden, imens immanensfilosofien ønsker at overvinde alt som er Andet i det Samme og dermed neutralisere alteriteten. Levinas vil ikke forkaste denne ontologisk orienterede opfattelse, men søger efter en orientering i den. Han modstiller sin filosofi med Heidegger, som siger at tilværen eksisterer således, at 'dets selve eksistens sættes på spil i denne eksistens'. For at mening skal optræde, må, mener Levinas, mere end dette være på spil. Levinas mener at jeget oprindeligt er orienteret mod det Andet. Denne orientering mod det andet kalder han for et *værk*, noget som han også definerer som 'en bevægelse fra det samme til det andet som aldrig vender tilbage til det samme'(Ibid, 44), en generøsitet som ikke forventer sig noget gensvar. Værket styres ikke af et håb om gevinst. Dette betyder ikke, tror jeg, at Levinas fornægter at der kan findes (og måske altid findes) et håb om gensidighed – men derimod at værkets mål aldrig kan udtømmes i et sådant håb.

Selv om man ikke udfører værket for at det skal forrente sig, er det ikke en handling ud i det tomme intet. Levinas tror ikke på det absurde eller nihilistiske engagement. Den absurde humanisme er i selve værket en altruisme som erkender en værdi i den anden, mens det som udgiver sig for nihilisme er en egoisme, der vender sig mod de private behov og giver dem den højeste værdi. Den fuldstændige orienteringsløshed synes, hvis man tænker med Levinas, derfor kun at være tilsyneladende. At arbejde er at være til for en tid, der forbliver efter mig, hinsides min død: væren til døden for den anden.

Den mening, som giver orienteringen mod værket, kan ikke komme fra behov, som er egoistiske, som kommer fra brud og retter sig mod den egne lykke. Meningen vender man sig imod ud fra Begæret, som han også kalder 'en umættelig medfølelse' – en sult fra hvilken vi aldrig kan blive befriet; det er sulten selv og ikke subjektet som næres af det, og dog definerer dette begær, hvad det er at være et subjekt, at tage ansvaret for den anden på sig.

Man kunne hævde at denne måde at forholde sig til den anden på, blot er en kulturel konstruktion blandt andre mulige. Levinas er enig med Merleau-Ponty i at den anden altid optræder indenfor og igennem en kultur, og at vi forstår den anden hermeneutisk, som en del af denne kulturelle helhed, men han insisterer samtidig på at dette ikke udtømmer den andens betydning; der findes også en egen betydningsfuldhed i den andens måde at træde frem på.

Den anden er ikke blot skabt af kulturen, hun muliggør den kulturelle betydning for os. Det andet menneske er betydning – for kun igennem hende træder meningen (*sens*) ind i væren. Den anden vi møder, *repræsenterer* ikke betydningen, men introducerer den, ved at lade os begære det gode for den anden. Moralens kommer på denne måde før den kulturelle betydning; den giver en mulighed for at bedømme kulturer.

Levinas' samtidige mente at have besejret platonismen. Men den blev besejret, mener Levinas, ved hjælp af en universalisme som Platon selv forelagde. Efter at platonismen forelagde billedet af det abstrakte menneske blandt menneskene, kunne den vesterlandske tanke siden forkynde personens absolutte værdi, og siden igen med sin respekt for personen også omfatte de kulturer personerne befinder sig og udtrykker sig i.

At få øje på en situation i betydningen som kommer før kulturen, at få øje på sproget ud fra den andens åbenbaring – som samtidig er det moralskes fødsel – i betragtningen af mennesket at rette sig mod et menneske netop som et abstrakt menneske, frigjort fra al kultur, i hendes ansigts nøgenhed – det er en ny måde at vende tilbage til platonismen på (Ibid, 60).

Det handler altså om en ny platonisme, en humanisme som retter sig mod det andet menneske før hendes kulturelle tilhørsforhold og historiske situation. Den anden hører ikke hjemme i kultursfæren, eller i vores verden overhovedet, hendes ansigt viser sig for os fra en absolut fremmed sfære. Med denne fremmede sfære vil Levinas altså ikke pege på en *Hinternwelt* af evige platoniske idéer, men er, uden at nævne dem ved navn, enige med Nietzsche og Heidegger angående deres forbehold over for denne form for metafysik. Meningen (*sens*) som ligger bagved betydningerne er ikke den højeste betydning, men betydningernes retning. Levinas anerkender det samtidige filosofiske dogme om betydningernes kontekstuelle afhængighed, men peger på en retning som giver *mening* til sprogets og udtrykkets prioritet, til anerkendelse af den kulturelle pluralisme. Hvis Levinas skulle have overtaget Sokrates position i *Kratylos*, så ville han have bekendt sig til Herakleitos' lære om at alt ydre er som en flod i bevægelse, men samtidig have ment at der findes et hinsides som afgiver en *sens*, en mening og retning til strømmen.

Retningen gives af at den anden ses som hævet udover, hinsides, min verden, dvs. afslørende sig hinsides væren, som det Ene fra *Parmenides'* første hypotese, som overskrider enhver kundskab, selv den symbolske eller den som er udtrykt i tegn (*signifié*). 'Hverken lig eller ulig, hverken identisk eller ikke-identisk' siger Platon om det Ene og udelukker det dermed fra enhver åbenbaring, selv en indirekte (Ibid, 62).

Dette hinsides vises i den andens ansigt, som er 'den unikke åbning, hvor trans-cendentas' betydning ikke ophæver transcendenten for at lade den træde ind i en immanent orden' (Ibid, 64). Ansigtet repræsenterer ikke, men udtrykker den anden. Her overrasker Levinas ved at sige, at der hinsides væren findes en tredje person som efterlader et spor i ansigtet. Denne tredje er hvad Levinas kalder 'il', han. Det er det abstrakte, det universelle i ansigtet, som efterlader sig sit spor. Det handler hermed ikke om et upersonligt abstrakt, men netop en tredje person. Den tredje blev introduceret i *Totalité et infini* som det politiske aspekt af etikken; det at der aldrig blot findes en anden at svare overfor, men altid flere andre, ja en hel menneskelighed. Den tredje er det universielle i den andens transcendent, som afgiver betydning uden at indgå i værens spil, dets afslørende og skjulende bevægelser som Heidegger omtaler. Denne 'illeitê' udtømmes derfor ikke af væren, men rækker udover væren (og den fænomenologi eller ontologi som vil beskrive den) mod det uendelige. Illeitetten beskriver Levinas også som det guddommelige, som vi kun kan vende os mod gennem dets spor i det andet menneske. Ligesom det gode hos Platon, er Gud ikke mulig at definere i en betydning, men er det som muliggør betydning.

Dette er også i høj grad den fortolkning som Heidegger får ud af det godes idé i 'Platons lære om sandheden': det gode er det som lader komme til syne, det er *at* noget kommer til syne. Ifølge Heidegger var Nietzsches omvendte platonisme i sin essens platonismens og metafysikkens fuldbyrdelse. Levinas' anvendelse af Platon vender Heideggers fortolkning af Platon på hovedet; han går med til at Platon er den paradigmatisk metafysiker og humanismens grundlægger, men ser det som noget, der skal bejaes. Hans tilbagevenden til platonismen er således meget præget af Heidegger; den kan måske ses som en omvendt heideggerianisme. Det for Levinas så vigtige udtryk '*met'ekaina*' blev jo også taget op af Heidegger netop som en slags foregribelse af termen metafysik. Levinas' egne vigtigste tillæg til denne blanding, det som foranlediger ham til at vende Heideggers fortolkning om, er det han kalder for de-neutraliseringen af væren, hvor begreber erstattes af personer – af mig og den anden – og hvor den anden er det som giver det gode dets mening.

VI. Hinsides Levinas' platonisme – decentrering af den anden

Jeg håber hermed at have redegjort for i det mindste en del af den betydning som Levinas tillægger sin platonisme. En meget sværere opgave, og en som egentlig kalder på en mere indgående undersøgelse af Levinas' filosofi, er hvordan dette kan eller bør forsvares. Jeg vil gøre et forsigtigt forsøg, med udgangspunkt i den kritik som i forskellige artikler og bøger udvikles af Rudi

Visker (Jvf Visker 1996 og Visker 2004). Visker er grundlæggende sympatisk indstillet overfor Levinas' projekt og kritiserer det på dets egne præmisser, ud fra en tanke om den potentielle vold mod alteriteten, som det kan gøre sig skyldigt i. Han tager sit udgangspunkt i Levinas' tanke om subjektets decentrering: til forskel fra den franske (post-)strukturalistiske bevægelse som ville afskaffe subjektet, ville Levinas udelukkende fratage det dets centrale rolle. Subjektets frihed er sekundær i forhold til den andens oprindelige appel. Visker mener at den anden også må opfattes som decentreret, som en oprindelig alteritet ikke bare i forhold til mig, men også i forhold til hans relation til verden. Levinas betoner i alt for høj grad den andens ophøjelse over den kulturelle situation. Den andens nød og skrøbelighed, det som appellerer til os i den andens ansigt, kan ifølge Visker ikke forstås uden at man ser ham som indbefattet i en situation, som han ikke kan komme ud af, en situation som han ikke forfølger over, som han endda ikke har fuldstændig tilgang til. Hans nød består ikke blot i at han er en anden end mig og udsat for min egoisme, men også i at han er anden i forhold til den situation han er positioneret i. Dette er ikke et forsøg på at modsige Levinas' indsigt, at reduktionen af den anden til hans kulturelle fremtrædelsesform, er en voldshandling. Derimod vil Visker lægge en større vægt på det faktum at den anden ikke kan forstås *blot* som det, der principielt er udenfor og hævet over enhver situation.

Man kan bygge videre på Viskers kritik og tilføje mistanken om at jeg, som en i kulturen decentreret værende, ikke kan tænke på den anden andet end i mine forvirrede 'kulturontologiske' kategorier. Når man som Levinas tænker den anden ab-strakt og ab-solut risikerer man at falde i en af de to fælder som Levinas skyr som pesten; enten at forfalde til den perverse eller mystiske tanke om deltagelse i det absolutte, eller begå den synd som det Sammes filosofi begår: at i min tanke reducere det andet til begrebet om absolutthed. For at opretholde den andens afstand, må hans væsentlige tvetydighed betones, at han hverken hører til det universelle eller til det partikulære.

Dette problem kan man som Visker knytte til Levinas' version af monoteismen; Levinas holder 'Gud' for at være det første ord, (jf. Levinas 2001b) og den anden for at være den eneste formidler af den mening Gud giver til verden. Med tanke på dette er Levinas' fejllæsning af Kratylos måske ikke så overraskende: hvor Sokrates så gudernes tab af deres egne navne som en trussel mod forholdet mellem det guddommelige og evige, synes Levinas at have en stor tillid til udtryk som 'Gud', 'det uendelige', 'det absolutte', til at man gennem den anden formår at vende sig mod det oprindeligt meningsgivende. Men selv 'Gud' er et navn som blev givet til os af en flertydig tradition, og det er det ord, hvis mening måske er sværest at gøre sig klart – hvis man ikke dermed mener at kunne trække på en mystisk indsigt. Vores forhold til Gud må forblive en søgende orientering.⁶

Hvis den anden er decentreret, ligesom jeg ikke længere er herre over den situation han befinder sig i, betyder det så at den anden ikke længere kan give retning til betydningssfæren? Jeg tror stadig at man skal følge Levinas i at man kan søge betydningernes mening i det etiske, men når man lægger vægten på den anden som decentreret bliver det også tydeligere, hvorledes denne orientering ikke kan være *nærværende* for mig. Den må betragtes som en orientering mod nogen som også søger at orientere sig og som mangler midler til at give mig det jeg søger efter. Jeg ved ikke om Levinas ville mene at dette berøver den anden hans hellighed, men det ville lægge endnu større vægt på den andens skrøbelighed. Og det ville ikke indebære at væren genneutraliseredes, eller fratage ordet 'god' dets etiske betydning. Snarere ville det yderligere tydeliggøre adskillelsen mellem det etiskes og det reeles sfærer, derved at man betoner den andens andethed, overfor dennes egne specifikke situation.

Det ville være forkert at opfatte dette som en kritik eller reorientering af Levinas' projekt; intet er her blevet påpeget som Levinas ikke selv har taget op. Snarere vil jeg, ved at ændre betoningen en smule, forsøge at pege på projektets nødvendige desorientering. Erkendelsen af denne desorientering er heller ikke nødvendigvis udtryk for en antiplatonisme, men den er en del af den ydmyghed som Levinas afkræver subjektet i dets orientering mod den anden, det gode hinsides væren.

Oversat af Rasmus Johnsen

Noter

¹ I det hele taget har forholdet mellem Levinas og Platon været forsømt. Den første til at skænke denne relation opmærksomhed i nogen større udstrækning var Adriaan Peperzak i *To the other* (Peperzak 1993, jfr. 38-40, 43, 45, 50, 53, 55-56, 64, 67-68, 88-92, 94-95, 101, 104-106). Han behandler også dette forhold i et kapitel i *Platonic Transformations* (Peperzak 1997, 113-121). Her konstaterer han at der endnu ikke findes nogen publikation som behandler relationen mellem Platon og Levinas. Siden da er der kommet nogle: Blum 2000, Mattéi 2000, Mattéi 2004, Narbonne 2004, Sandford 1999, Sandford 2001, Schroeder, 1998. Peperzak er selv den af de virkelige levinaseksperter der gør mest ud af mesterens relation til Platon. Men den mest ambitiøse undersøgelse er Narbonnes bog, som behandler platoniske og nyplatoniske elementer i Levinas' filosofi. Narbonnes bog er givende både fordi den er enestående og fordi den viser at såvel Levinas' platonlæsning som mange af hans 'egne' begreber er prægede af nyplatonismen.

² Dette er en misforståelse, som jeg mener Stella Sandford gør sig skyldig i, i sin artikel 'Plato and Levinas: The Same and the Other' (Sandford 1999). Det problem som Sandford tager op når det gælder Levinas relation til Platon er det følgende: hvorledes kan Levinas kombinere sin platonisme med sin filosofi om den anden? Hun viser at Platons identificering af ikke-væren og det andet (*to heteron*) ikke passer med Levinas forståelse af andethed. Den platoniske ikke-væren er nemlig kun ikke-væren i prædikativ forstand, 'anden' betyder for Platon altid 'anden end x', dvs. 'ikke x'. Derfor forbliver det andet hos Platon en differens i væren og er aldrig anderledes end væren. Dette stemmer, men er samtidig vildledende. På trods af at Levinas låner termerne det Samme og det Andet fra Platon, så transformerer

han dem i sin egen anvendelse. Problemet ligger i den måde Sandford vælger at læse Platon igennem Levinas, den måde hun kræver at Platons *to heteron* skal udfylde samme rolle som Levinas mener at *autrui* gør, på trods af at Levinas aldrig har påstået noget sådant. Det er sandt at *to heteron* ikke lever op til disse krav, men derfor at sige, at Platon således 'betrays the other' er at misse pointen. Levinas og Platon taler her om forskellige ting. Levinas kan ikke fornægte eksistensen af et *heteron*, en differens i væren, en andethed i det samme. En sådan andethed findes også for Levinas, men det er ikke det absolut andet, som vi kun møder i den menneskelige anden. *To heteron* er ikke den anden!

³ I en senere artikel, 'La pensée de l'être et la question de l'autre', nævner Levinas også eksempler fra Aristoteles, Kant, Hegel, Heidegger og Bergson, hvor det lykkes at tænke glimt af en transcendens hinsides væren (Levinas 1982, 185).

⁴ "Tror du ikke, at alle handlingers mål er det gode, og at man må udføre alt andet for det godes skyld, og ikke det gode for alt andet?" (Gorg. 499 e).

⁵ 'Sens unique' bærer foruden 'unik mening' også betydningen 'ensrettet', som i 'ensrettet trafik'.

⁶ Dette mener Levinas også selv i 'Hermeneutique et au-delà', (Levinas 1982, 158-173).

Litteratur

Levinas, Emmanuel (1982): *De Dieu qui vient à l'idée* Paris, Vrin.

- (1987): 'Signification et Sens' i *L'humanisme de l'autre homme*, Livre de poche, Paris.

- (1990): *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin.

- (1994)[1953]: *Liberté et commandement*, Paris, Fata Morgana, 31-59.

- (1996) [1961]: *Totalitet og Uendelighed*, oversat af Crone, Manni, Hans Reitzels Forlag, København.

- (2001a) [1957]: 'La philosophie et l'idée de l'infini' i *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 229-247.

- (2001b) [1957]: 'Langage et proximité' i *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 303-330.

Blum, Peter C. (2000): 'Overcoming Relativism? Levinas's Return to Platonism,' *Journal of Religious Ethics*, 28, 1 (Spring), 91-117.

Mattéi, Jean-François (2000): 'Lévinas et Platon' i *Emmanuel Lévinas, Positivité et transcendance*, PUF, 73-87.

- (2004): 'Levinas et Platon. Sur l' 'Au-delà de l'être' i *Noesis*, n°3.

Narbonne, Jean-Marc (2004): *Lévinas et l'héritage grec*, Paris, Vrin.

Peperzak, Adriaan (1993): *To the other. An introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue, West Lafayette, Indiana.

- (1997): *Platonic Transformations: With and After Hegel, Heidegger, and Levinas*, Maryland, Roman & Littlefield.

Sandford, Stella (1999): 'Plato and Levinas: The Same and the Other,' *Journal of the British Society for Phenomenology*, 30(2), 131-150.

- (2001): 'Masculine Mothers? Maternity in Levinas and Plato' i *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Tina Chanter (ed.), University Park: Pennsylvania University Press.

Schroeder, Brian (1998) 'Breaking the Closed Circle: Levinas and Platonic Paideia', *Dialogue and Universalism* 8, 10: 97-106.

Visker, Rudi (1996): 'Dis-possessed: How to remain silent 'after' Levinas', *Man and World*, 29, 119-146.

- (2004): *The Inhuman Condition – Looking for Difference after Levinas and Heidegger*, Kluwer, Dordrecht.