

Gud og ansvar

En religionsfilosofisk analyse av gudsbegrepets tilknytning til ansvar, kjærlighet og nåde i filosofien til Emmanuel Levinas

Av Åsulv Wergeland Eikaas
Veileder: Professor Jan-Olav Henriksen

AVH502 – Masteravhandling (55 ects)

Master i Kristendomskunnskap

Det teologiske Menighetsfakultet

Våren 2011

Innholdsfortegnelse

Innholdsfortegnelse	2
Liste over forkortelser	4
Innledning	5
1 Forord	5
2 Problemstilling	7
3 Materiale	9
4 Metode	10
5 Struktur	11
6 Målsetting	14
I Subjektivitet og ansvar	15
1 Innledning: Gud, Levinas og filosofi	15
2 Et fenomenologisk utgangspunkt	16
3 Totalitet og Uendelighet	20
3.1 Etisk metafysikk som "førstefilosofi"	20
3.2 Totalitetskritikk	24
3.3 Ansiktets transcendens og ideen om uendelighet	26
3.4 Det adskilte subjektet og den etiske appellen	30
3.4 Det adskilte subjektet og den etiske appellen	30
3.5 Et transcendentalt aspekt	35
4 Betydningen og meningen	41
4.1 Meningen og retningsbestemmelsen	41
4.2 Spor og diakroni	45
5 Annerledes enn være	50

5.1	Sigen og det sagte	50
5.2	Beskrivelsen av subjektiviteten som ansvar	54
5.3	Den tredje og det transcendentale aspektet: Overgangen fra samfunnet til det før- opprinnelige.....	58
6	Oppsummering av hovedpunkter	63
II Gud og ansvar		64
1	Innledning.....	64
2	Talen om Gud innenfor etikkens grenser	66
3	Guds kall til ansvar og etikkens (fortsett) an-arkisk status.....	71
4	Gud og det transcendentale aspektet.....	75
5	Oppsummering	80
III Gud, kjærlighet og nåde		81
1	Innledning.....	81
2	Glede	82
2.1	Westphal, Aristoteles og Kant.....	83
2.2	Løgstrups analyse av glede	86
2.3	Problemet med å utelate gledens betydning for etikken	89
3	Nåde	93
3.1	Hva slags forståelse av nåde finner vi hos Levinas?	93
3.2	Vurdering av Levinas' forståelse av nåde	101
4	Kjærlighet	107
4.1	Motstanden mot Gud som kjærlighet i "Paradox of Morality"	107
4.2	Vurdering av motstanden mot Gud som kjærlighet: Gud som kjærlighet?.....	110
IV Oppsummering og konklusjon		115
Litteraturliste:		122

Liste over forkortelser

BPW	Basic Philosophical Writings
DAH	Den Annens Humanisme
GCM	Of God Who Comes to Mind
AV	Otherwise than being or beyond essence
TU	Totalitet og Uendelighed – Et essay om exterioriteten
UMDA	Underveis mot den annen
PM	The Paradox of Morality

Innledning

1 Forord

I denne avhandlingen ønsker jeg å undersøke religionsfilosofiske momenter hos den fransk-litauiske filosofen Emmanuel Levinas (1906-1995). Levinas' verker står i den fenomenologiske tradisjonen etter Husserl og Heidegger. Med utgangspunkt i en fenomenologisk metode, er et av hans siktemål å klargjøre religiøse begrepers egentlige mening. Levinas krediteres av mange som den tenkeren som har hatt størst innflytelse for de siste tiårenes "teologiske vending", altså den fornyede filosofiske interessen for religiøse emner.

Jeg vil før jeg setter i gang med arbeidet, si litt om mine litt mer personlige målsettinger med denne avhandlingen. Levinas' analyser har vekket betydelig interesse blant kristne teologer og religionsfilosof, spesielt innenfor frigjøringssteologien, så vel som kristne lesere generelt. Jeg er imidlertid ikke en "kristen leser", men det innebærer selvfølgelig ikke at jeg stiller meg apatisk til disse temaene eller Levinas' analyser forøvrig. Tvert imot tror jeg – og har jeg fått erfare – at Levinas beskrivelser kan være av særlig interesse for de som har vokst opp innenfor et kristent miljø, men som ikke lenger er en del av det kristne trosfellesskapet.

Levinas tar på mange måter nemlig utgangspunkt i "Guds død i samtiden", altså bortfallet av en gudsforståelse med en Gud som det ikke lenger går an å tro på. "Guds død i samtiden" har på sett og vis tatt en personlig betydning for meg, siden jeg ikke lenger finner den guden jeg vokste opp med troverdig. I denne sammenheng dukker det opp spørsmål av en relativistisk eller skeptisk natur, deriblant et som er så viktig at det har fått status som klisjé: Finnes det egentlig noen mening med livet (i og med Gud er død)? Et annet relevant spørsmål er knyttet til etikkens status. Er det slik at hvis Gud er død, så er alt tillatt? Eller som Levinas innleder *Totalitet og uendelighet* med å spørre: Holder moralen oss egentlig for narr? (TU 11) Endelig kan en også spørre seg om gudsbegrepets eksistensielle mening eller relevans har gått tapt som en følge av "Guds død".

Det aller beste med Levinas er at han faktisk tar opp slike spørsmål. Filosofien hans fortjener dermed etter min mening hedersbetegnelsen *visdomslære*, i og med at filosofien hans

har en gjennomgående eksistensiell relevans. I forbindelse med de nevnte spørsmålene er Levinas' svar i og for seg også "gledelige". Slik jeg forstår ham, mener han at det finnes en mening med livet og at den kommer oss i møte med det andre mennesket. Det er også gledelig – kanskje avhengig av hvordan en ser på det – at "alt" ikke er tillatelig, uavhengig av om Gud kan sies å være død eller ikke. Meningen med livet er nemlig knyttet opp til vårt ansvar for den Andre. Endelig fastslår han også at et bestemt gudsbegrep er meningsfylt, selv etter at "Guds død" har blitt proklamert.

Alt i alt innebærer dette at å jobbe med Levinas' filosofi, er gledelig for en forhenværende – og "nostalgisk" – monoteist! Når det kommer til spørsmålet om meningen og moralens status finner jeg Levinas relativt overbevisende. Men når det kommer til gudsbegrepet, er jeg kanskje ikke så overbevist. Som det vil bli klart i løpet av avhandlingen er jeg litt uenig i innholdet – men kanskje denne uenigheten er bestemt av enda mer nostalgi?

Min personlige målsetning med dette arbeidet er å få en dypere forståelse for hvordan Levinas omtaler disse viktige spørsmålene, ikke minst det siste som omhandler hvorvidt en det gir mening å beholde et gudsbegrep som meningsfullt.

Før vi vender oss til selve arbeidet, har jeg lyst til å takke Jan-Olav Henriksen for god og motiverende veiledning. En særlig takk rettes til Halvor Kvandal, for å ha gjort strevet med å forstå Levinas mindre og for å ha ledet tolkningsarbeidet mitt inn på riktig spor.

2 Problemstilling

Interessen for Levinas innenfor kristen teologi og religionsfilosofi, gjør det relevant å velge å skrive om ham i denne avhandlingen. Mer konkret har jeg valgt hans gudsforståelse som avhandlingens temaområde. Det jeg først og fremst ønsker å gjøre i denne avhandlingen er å se på hvordan de religionsfilosofiske elementene hos Levinas henger sammen med hans filosofi; mer konkret hvordan gudsbegrepet blir definert ut fra av at det er en del av en filosofisk helhet.

Selv om er sympatisk innstilt til Levinas som filosof, finner jeg likevel mye jeg kan være uenig med ham i. I denne avhandlingen har jeg valgt ut en disse tingene som jeg ønsker å diskutere med ham. Denne er knyttet til at Levinas' analyser etter mening blir for alvorlige. Dette reflekteres i en utfordring som er spesielt relevant for kristne lesere av Levinas, nemlig hans avvisning av at Gud kan tenkes som kjærlighet, som jeg ønsker å undersøke nærmere. Jeg ønsker også å finne ut av om det kan sies at det foreligger en guddommelig nåde i tenkningen hans. Dette gir etter min mening en mulighet for å belyse Levinas filosofi på en interessant måte, samtidig som det gir anledning til å stille Levinas noen kritiske spørsmål. Det gjør det også mulig å sette ham i dialog med kristen religionsfilosofi og kristen virkelighetsanskuelse generelt. Jeg velger å formulere hovedproblemstillingen for avhandlingen på følgende måte:

Hvordan forestiller Levinas seg gudsbegrepets tilknytning til ansvar, kjærlighet og nåde? I hvilken grad kan dette sies å fange opp den erfarte rikheten og godheten ved det mellommenneskelige?¹

Denne problemstillingen avgrenses av hovedmålet for avhandlingen: Å komme frem til hvorfor Levinas avviser at Gud kan tenkes som kjærlighet og i hvilken grad han regner med

¹ Denne formuleringen kan medføre en misforståelse som jeg vil avklare med en gang. Etter min mening beskriver ikke Levinas *først og fremst* det *erfarte*, men noe som ligger "bak" eller legger grunnlaget for det erfarte. Men det er likevel på bakgrunn av det erfarte at Levinas er i stand til å beskrive det som ligger bak. Det erfarte blir dermed også utgangspunktet for å vurdere Levinas' filosofi.

en guddommelig form for nåde. Jeg ønsker imidlertid ikke bare å kartlegge Levinas' gudsbegrep ut fra å se det i sammenheng med helheten hos Levinas, men også å vurdere hvorvidt det kan sies å forklare den *erfarte* rikheten og godheten ved det mellommenneskelige. Jeg ønsker også å undersøke hvorfor Levinas' filosofi i så stor grad betoner det alvorlige, og hvorvidt det kan være muligheter for å gi gleden en større rolle med utgangspunkt i filosofien hans. En slik drøfting krever imidlertid en redegjørelse for Levinas' gudsforståelse og hva han har å si om ansvar. Avhandlingens underproblemstillinger blir dermed:

- 1) *Hvordan konstituerer Levinas subjektiviteten som ansvar?*
- 2) *Hva kjennetegner Levinas gudsforståelse?*
- 3) *Hvorfor foretrekker Levinas å tale om Gud som kallet til ansvar fremfor Gud som kjærlighet og i hvilken grad kan det sies at vi finner en guddommelig form for nåde i tenkningen hans? Finnes det grunner for å revurdere denne forståelsen?*

3 Materiale

De tydeligste religionsfilosofiske uttalelsene til Levinas presenteres ikke samlet, men kommer nærmest som fragmenter i hans filosofiske verker. Å besvare min problemstilling krever slik jeg ser det å oppsøke de tekststedene hvor han uttaler seg klartest. Jeg finner det demed nødvendig å ha et bredt kildefokus. Av disse grunnene finner jeg det ikke helt naturlig å lage et skille mellom primær- og sekundærlitteratur. Hovedvekten ligger likevel på tre verker: Bøkene *Totalitet og uendelighet* og *Annerledes enn væren eller forut for værens frembrudd*, i tillegg til artikkelen “Betydningen og meningen”. I tillegg til disse vil jeg også legge vekt på intervjuet ”Paradox of Morality” og en viss vekt på artikkelen ”God and Philosophy”.

Når det kommer til verker skrevet av andre enn Levinas, forholder jeg meg også til relativt mange forskjellige. Blant de viktigste for argumentasjonen er *Discovering Levinas* (Michael Morgan), *To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Lévinas* (Adriaan Theodoor Peperzak), “Talking to Balaam’s ass” (Merold Westphal) og “Elsk jeres Fjender (Knud Ejler Løgstrup). Utover det henviser jeg ofte til *Emmanuel Lévinas og kærlighedens visdom – en religionsfilosofisk læsning* (Henrik Vase Frandsen) og *Levinas and Kierkegaard in Dialogue* (Merold Westphal).

4 Metode

Det burde være opplagt at metoden for denne avhandlingen er hermeneutisk eller fortolkende. Siden Levinas er en filosof som det er utfordrende å forstå, vil store deler av avhandlingen innebære en klargjøring av hva han faktisk mener. Dette gjelder spesielt de to første delene. I den tredje delen ønsker jeg imidlertid å vurdere det Levinas sier i større grad.

Progresjonen i avhandlingen forankres i underproblemstillingene. I første hoveddel vil jeg ta for meg hvordan Levinas konstituerer subjektiviteten som ansvar. Her vil kildefokuset være på tre verker: *Totalitet og Uendelighet*, ”Betydningen og meningen” og *Annerledes enn væren eller forut for værens frembrudd*. Ved å se på aspekter fra disse verkene, håper jeg å kunne legge grunnlaget for en senere redegjørelse for av gudsbegrepet i andre hoveddel. I denne delen vil kildefokuset være mer variert, som en følge av at de religionsfilosofiske elementer hos Levinas er spredt ut over flere verker. Hovedvekten ligger likevel på disse tre verkene, i tillegg til artikkelen ”God and Philosophy”. Dette legger videre grunnlaget for å drøfte hvordan Levinas ser gudsbegrepet i sammenheng med kjærlighet og nåde, og en drøfting av hvorvidt han har gode grunner for denne forståelsen i tredje hoveddel. Kildefokuset vil være på de allerede nevnte verkene, i tillegg til intervjuet ”Paradox of Morality”.

5 Struktur

Oppgaven vil med det få følgende struktur: I første del, *Subjektivitet og ansvar*, ønsker jeg å gi en grunnleggende innføring i Levinas' filosofi, konsentrert rundt hans forståelse av at subjektiviteten konstitueres som ansvar for den Andre. Hovedmålet er imidlertid å legge grunnlaget for den senere beskrivelsen av gudsbegrepet vi finner hos Levinas. Selv om jeg ikke tar for meg gudsbegrepet i denne delen, vil jeg kort antyde hvilken betydning de aspektene jeg gjennomgår har for dette. Denne delen er strukturert ved en gjennomgang av de tre verkene jeg nevnte tidligere. Ved visse anledninger vil jeg likevel gjøre unntak av hensyn til den tematiske sammenhengen. Det vil si at jeg av og til vil redegjøre for visse trekk ved å vise til andre verker enn det verket jeg hovedsaklig forholder meg til.

Jeg har valgt å innlede denne delen med et kapittel som setter Levinas i sammenheng med fenomenologien, representert ved Husserl. Foruten å klargjøre grunnleggende fenomenologiske begreper, er dette kapitlet ment å legge grunnlaget for hva vi skal se på senere i denne delen. I det påfølgende kapitlet vil jeg ta for meg *Totalitet og Uendelighet* og gjøre rede for noen grunnleggende trekk ved hans filosofi. Denne redegjørelsen tar utgangspunkt i påstanden om etisk metafysikk er førstefilosofi. Deretter vil jeg klargjøre Levinas' totalitetskritikk, begrepene *ansikt*, *uendelighet*, *adskillelse* og *appell*, før jeg ender dette kapitlet med å beskrive høydedimensjonen eller asymmetrien i den etiske relasjonen. Helt til sist i dette kapitlet vil jeg imidlertid påpeke at det etter min mening finnes et transcendentalt aspekt i forbindelse med Levinas' beskrivelser. Dette vil jeg prøve å argumentere for ut fra en tolkning Michael Morgan har gjort i *Discovering Levinas*.

Deretter vil jeg ta for meg artikkelen "Betydningen og meningen". I dette kapitlet har jeg to siktemål. Det første siktemålet er å klargjøre hvordan Levinas mener at det innføres en grunnleggende mening eller en absolutt retningsbestemmelse gjennom møtet med den Andre. Jeg vil imidlertid i denne anledningen vise at Levinas forestiller seg ansvaret som ikke-resiprok. I tillegg vil jeg også vise at subjektet hos Levinas har altruistiske eller helgenaktige trekk. Det andre siktemålet er å klargjøre hva spor-begrepet har å si for hans filosofi, blant annet hans forståelse av at etikken er *an-arkisk* eller opphavsløs.

Gjennomgangen av "Betydningen og meningen" følges opp av et kapittel om *Annerledes enn væren*. Her vil jeg først ta for meg distinksjonen Levinas trekker mellom *sigen* og *det*

sagte. Deretter vil jeg se nærmere på hvordan Levinas konstituerer subjektiviteten som ansvar, før jeg ender opp med å redegjøre for betydningen 'den tredje' har for Levinas filosofi. I denne sammenheng vil jeg vende tilbake til det transcendentale aspektet jeg nevnte tidligere, i forbindelse med begreper som *sigen* og *det før-opprinnelige*. Helt til sist vil jeg oppsummere denne delen i et eget kapittel.

Beskrivelsen av subjektiviteten legger grunnlaget for å klargjøre Levinas' forståelse av Gud i andre del, som har tittelen *Gud og ansvar*. Det jeg ønsker å oppnå i denne sammenheng, er først og fremst å klargjøre hvordan gudsbegrepet henger sammen med det jeg har beskrevet i første del. Som nevnt vil kildefokuset være noe mer variert her. Foruten de tre hovedverkene, er artiklene "God and Philosophy" og "Språk og nærhet" av betydning.

Strukturen er dermed også i større grad tematisk forankret enn i første del. I første kapittel vil jeg gjøre rede for at Levinas legger opp til en tale om Gud "innenfor etikkens grenser", altså at det som sies om Gud må uttrykkes gjennom et etisk språk. Deretter følger et kapittel om at Gud forstås som kallet til ansvar, men på en måte som vedlikeholder etikken anarkiske status. Endelig vil jeg vende tilbake til det transcendentale aspektet i det tredje og siste kapitlet. Dette innebærer at det er tett knyttet til som Levinas blant annet betegner med *det etiske* eller *det før-opprinnelige*, noe jeg vil drøfte med utgangspunkt i en analyse Adriaan T. Peperzak har utført i *To The Other*.

I tredje og siste del av avhandlingen, *Gud, kjærlighet og nåde*, ønsker jeg å besvare hvordan Gud ifølge Levinas ikke kan tenkes som kjærlighet og hvorvidt han har gode grunner for å hevde dette. Jeg vil også undersøke i hvilken grad det finnes en form for guddommelig nåde hos Levinas. Utgangspunktet for at jeg vil drøfte dette er alvorspreget i Levinas' analyser. Dette innebærer etter min mening at de ikke helt klarer å fange opp den *erfarte* rikheten og godheten i det mellommenneskelige.

Etter et kort innledningskapittel, vil jeg i andre kapittel ta for meg noen innvendinger Merold Westphal har kommet med mot Levinas' filosofi i "Talking to Balaam's Ass", og Løgstrups analyse av glede i "Elsk jeres fjender". Mitt hovedsyn er at Levinas underbestemmer gledens betydning for etikk og mellommenneskelige relasjoner, og at analysenes "alvorspreg" innebærer et filosofisk problem.

Deretter vender jeg meg i tredje kapittel til en nærmere analyse av hvordan gudsforståelsen er knyttet til nåde. Etter min mening kan en identifisere to former for

guddommelig nåde som er *for* subjektet. Etter min mening finnes det en "alvorlig" form for nåde i den etiske relasjonen. Denne går kort sagt ut på at subjektet settes i en posisjon av underlagthet, og at det dermed settes i stand til å gi. Det finnes også en guddommelig nåde som kommer med "den tredjes inntog", som innebærer at jeg også blir en annen for den andre. Jeg innvender imidlertid at nåden kunne vært sterkere betont i Levinas' filosofi som helhet og foreslår også at den erfarte gleden i mellommenneskelige relasjoner kan sies å vitne om denne grunnleggende nåden.

I fjerde og siste kapittel vil jeg gjøre rede for og drøfte hvorfor Levinas motsetter seg å tenke Gud som kjærlighet. Her vil jeg benytte meg av intervjuet "Paradox of Morality", hvor Levinas motstand mot dette er eksplisitt. Til slutt vurderer jeg tanken om Gud som kjærlighet på nytt, delvis ut fra det jeg tidligere har sagt i forbindelse med nåde og glede. Jeg avslutter avhandlingen med en konklusjon.

6 Målsetting

Før jeg setter i gang, ønsker jeg å kort oppsummere hva målsettingen for denne avhandlingen er. Den går ut på at jeg ønsker å finne ut av hvordan gudsforståelsen hos Levinas er knyttet til ansvar, kjærlighet og nåde. Med det ønsker jeg også å klargjøre hvordan gudsforståelsen kan forstås ut fra helheten i Levinas filosofi. Jeg ønsker imidlertid også å drøfte Levinas' filosofi med utgangspunkt i at han i stor grad betoner de alvorlige aspektene ved det mellommenneskelige. Avhandlingen ender derfor opp med en drøfting av gudsforståelsen i lys av glede, nåde og kjærlighet.

I Subjektivitet og ansvar

1 Innledning: Gud, Levinas og filosofi

I "Betydningen og meningen" slår Levinas fast at det er nødvendig for filosofien å søke tilbake til et gudsbegrep, dersom en skal lykkes i å beskrive menneskelivet på en tilfredsstillende måte. (DAH 53) I "God and Philosophy" beskrives imidlertid Gud som transcendent "like til fraværet." (GCM 69) Hvordan er det da mulig å operere med et filosofisk gudsbegrep?

For Levinas er det ikke noe vi kan *gjøre* for å bringe Gud nærmere. Dersom en forsøker å gripe Gud gjennom fornuften, vil en ende opp med et gudsbegrep uten transcendens og følgelig sin guddommelighet. (BPW 67) En kan kanskje si at en med det ender opp med en "avgud", som er determinert ut fra egne ressurser eller behov.

For Levinas finnes det imidlertid sted en åpenbaring i våre mellommenneskelige relasjoner, som avgir en autentisk idé om Gud. Forholdet til og talen om en personlig gud blir altså muliggjort av den etiske relasjonen til den Andre. Gud åpenbarer seg for Levinas kun som en "tredje" som kaller meg til ansvar i møtet med den Andre.

For å komme frem til et tilfredsstillende svar på hva slags gudsforståelse vi finner hos Levinas, er det dermed nødvendig å gjøre rede for relasjonen til den Andre. I tilknytning til dette er det også nødvendig å vende seg til et av hovedspørsmålene hos Levinas, nemlig: Hva er subjektivitet? Eller annerledes sagt: Hvem er det som kan "høre" åpenbaringen i relasjonen til den Andre? I *Annerledes enn væren* bekrefter Levinas denne nødvendigheten: "The problem of transcendence and of God and the problem of subjectivity, irreducible to essential immanence, go together." (AV 17) For Levinas er altså spørsmålet om det guddommelige og spørsmålet om det menneskelige tett forgrenet. Jeg vil derfor i det følgende se nærmere på kjennetegner subjektivitetsforståelsen hans, og med det forsøke å gi et svar på avhandlingens første underproblemstilling: Hvordan Levinas konstituerer subjektiviteten som ansvar.

2 Et fenomenologisk utgangspunkt

Det er vanskelig å vurdere Levinas som filosof uten først å se på den fenomenologiske konteksten for hans tenkning. Jeg vil derfor i det følgende kaste gi en kort redegjørelse for denne. Det er også praktisk å avklare en del fenomenologiske begreper Levinas benytter seg av nå, slik at vi senere lettere kan gjøre rede for subjektivitets- og gudsbegrepet hans. Jeg anser det som det tilstrekkelig å gjøre rede for noen av fenomenologiens hovedtrekk, representert ved Edmund Husserl. Senere vil vi få et klarere bilde på Levinas forholder seg til disse.

Levinas tar selv utgangspunkt i en fenomenologisk metode, men det er imidlertid klart at for ham er det nødvendig for filosofien å bevege seg hinsides fenomenologien. Annerledes sagt benytter Levinas seg av fenomenologien til å påpeke grenser ved fenomenologiens perspektiv og den tradisjonelle forståelsen av subjektet som – slik Levinas forstår det - fenomenologien hviler på, nemlig *ego agens*; det aktivt erkjennende subjektet som tenker og vil (jfr. Aarnes 2004a: 211). For fenomenologien og *ego agens* støter på noe som trekker dem i tvil, nemlig den etiske appellen fra det andre menneskets ansikt.

Den sentrale motivasjonen hos Husserl er å reetablere filosofi som det rette grunnlaget for all erkjennelse. Han mener at de eksisterende empiriske vitenskapene så vel som andre filosofiske teorier, hviler på teoretiske fordommer. Disse fordommene må ifølge ham suspenderes. For ham gjelder det å sette hele vår ”naturlige innstilling” i parentes. Med andre ord skal vi utøve en *epoche*; stanse opp og midlertidig se bort fra alle fordommer. (Lübcke 2002: 43) Å se bort fra disse fordommene, innebærer at vi skal se bort fra alle antagelser om den ytre verden. Vi skal se vekk fra alle fysiske teorier om objektet vår erfaring er om, for eksempel om objektet faktisk eksisterer. Å innta en slik ”fenomenologisk innstilling” innebærer hverken at en skal benekte eller betvile den ytre verdens eksistens. Spørsmålet settes bare i parentes. Dette fører til at Husserl søker grunnlaget for sikker kunnskap i det som er genuint immanent, eller det som gir seg selv², mens transcendentale antagelser utelukkes: “I must accomplish a *phenomenological reduction*: I must exclude all that is *transcendently posited*.” (Husserl 1964: 4).

² “The genuinely immanent is taken as the indubitable just on account of the fact that it presents nothing else, ‘points to nothing’ outside itself, for what is here intended is fully and adequately given in itself.” (Husserl 1964: 3)

Det er først og fremst bevissthetsakten som kjennetegnes ved en slik immanens: “Without doubt there is *cogitatio* [eller *noesis*, dvs. bevissthetsakten], there is, namely, the mental process during the [subject’s] undergoing it and in a simple reflection upon it. The seeing, direct grasping and having of the *cogitatio* is already a cognition.” (Husserl 1964: 2) Husserls prosjekt innebærer videre at vi skal søke å gi en ren beskrivelse av det som kommer til syne, slik det kommer til syne, i våre bevissthetsakter. Det som kommer til syne er fenomenene. Grunnlaget for all filosofi og for alle teorier skal derfor være en teorifri, rent beskrivende lære om fenomenene, med andre ord fenomenologien. (Lübcke 2002: 43)

Bevisstheten kjennetegnes for Husserl ved at den er intensjonal. Det vil si at bevisstheten alltid er rettet mot noe. Det er aldri kun bevissthet, men alltid bevissthet om eller erfaring av et eller annet. I fenomenologien betegner intensjonalitet den bevisste relasjonen vi har til et objekt. (Sokolovski 2000: 8) Innenfor den intensjonale strukturen til bevisstheten, kan en skille mellom tre ledd: Det er selve bevissthetsakten som Husserl omtaler med det greske ordet *noesis* (gr: tenkning, erkjennelse). Det er også *det intenderte objektet*, som intensjonaliteten retter seg mot og fanger inn aspekter ved, som ifølge Husserl ligger utenfor eller er transcendent for bevissthetssfæren. Deretter er det *noema* (gr: det tenkte), som på sett og vis ligger ”mellom” *noesis* og *objekt* (Aarnes 2004b: 127). Noema er objektet i dets komplekse, fullstendige gitthet.³

En viktig del av Husserls teori er at det er mulig for samme objekt å fremtre på forskjellige måter. En kan her skille mellom forskjellige erkjennelsesmessige (eller epistemiske) nivåer eller oppfattelsesformer, som avhenger av objektets grad av nærhet. Her er det tilstrekkelig å påpeke at det er ved persepsjonen i de intuitive akter – også omtalt som *direkte anskuelse* – at objektet gis direkte eller blir presentert for oss ”i egen person”. Det er her tale om et direkte nærvær, hvor det intenderte objektet er gitt i ”anskuelig fylde”. Det er denne direkte anskuelsen som er det høyeste erkjennelsesprinsippet hos Husserl, den siste rettsgrunn for alle fornuftige hevdelser. Det grunnleggende i den direkte anskuelse eller de intuitive akter er nærværet. (Lübcke 2002: 47-48). Husserl skiller på grunnlag av dette mellom presentasjon og representasjon. Alle typer av representerte akter er avledete akter, som henviser til den egentlige presentasjonen, hvor objektet er gitt mest umiddelbart, opprinnelig og optimalt. (Zahavi 2003: 14). Selv om jeg vil gjøre nærmere rede for det senere, kan vi notere at en av Levinas’ viktigste innvendinger mot Husserl er at dette fokuset på

³ Det er flere fortolkninger av dette. Zahavi går inn for en todeling. Se: Zahavi, Dan. 2003. *Husserl’s Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press. 2003.

nærvær gjør det vanskelig å rette filosofisk fokus mot det som er fraværende eller transcendent.

På bakgrunn av det som til nå er sagt kan en forstå Husserls sannhetsbegrep. Sannheten defineres som den fulle overensstemmelsen eller adekvasjonen mellom det forment og det gitte (eller tenkningsakten (*noesis*) og det tenkte (*noema*)). Med andre ord: Idet et objekt intenderes fremsettes det forskjellige meninger om det. Hvis de forskjellige meningene om objektet svarer til objektet er det tale om sannhet. Sannheten består dermed i overensstemmelsen mellom meningen og objektet, dvs. at det er tale om et forhold på *noema*-siden. På *noesis*-siden motsvares dette av en "opplevelse av overensstemmelsen". Denne opplevelsen kalles evidens-opplevelsen eller intuisjonen. (Lübcke 2002: 47f) For kort å knytte til Levinas, kan vi si at han søker å beskrive en grunnleggende "uoverensstemmelse" som oppstår når det som forsøkes intendert er den Andre.

I forlengelsen av dette kan en si at funksjonen til *noesis* er å gi mening til *noema* ved å konstituere det "som noe". *Noesis* retter seg altså mot *noema* og tilskriver det mening (*sinngebung*). Dette antyder at subjektet hos Husserl er grunnleggende kjennetegnet ved en aktivitet. (jf. Kvandal 2010: 15) Som vi skal se senere, mener Levinas at det er en motsatt bevegelse som er grunnleggende, nemlig en passivitet hvor meningen åpenbares, en mening som dermed er forut for subjektets *sinngebung*.

En viktig side med Husserl er at han opererer med tanken om en reduksjon fra det som er gitt i nærværet til noe som ligger bak det vi kan erfare, med andre ord transcendentale mulighetsbetingelser for erfaring. Husserl fokuserer blant annet på hva *jeg* må være for å kunne gjøre erfaringer mulig. (Jf. Kvandal 2010: 13-14) Her er det tilstrekkelig å påpeke at en av disse betingelsene er et *transcendentalt ego* eller subjekt. Grunnen til at jeg nevner dette er at Levinas konstituering av subjektiviteten som ansvar for den Andre, kan anses som et svar eller et alternativ til det Husserls transcendentale subjekt. Det er imidlertid viktigere for mine siktemål at Levinas, som Husserl, tar utgangspunkt i det som er empirisk gitt og deretter argumenterer for hvilke mulighetsbetingelser som må være tilstede for at dette skal være mulig.

For å forstå hva Levinas ønsker å si, er det som tidligere antydte viktig å få for seg hvorvidt hans beskrivelser kan regnes som fenomenologi, altså beskrivelser av fenomenene som viser seg for oss i væren eller verden. Her vil jeg begrense meg til å nevne det han beskrive er "noe" som transcenderer væren og verden, men som likevel på sett og vis viser

seg i verden. Som vi skal se står Levinas beskrivelser i en betydningsfull tvetydighet i forhold til fenomenologien.

3 Totalitet og Uendelighet

I dette kapitlet av avhandlingen ønsker jeg å gjøre rede for grunnleggende aspekter ved Levinas' med utgangspunkt i *Totalitet og Uendelighet*. (1961) Min grunnleggende siktemål for denne redegjørelsen er å ende opp med en forståelse av hvorfor Levinas tenker seg den etiske relasjonen som asymmetrisk eller at møtet med den Andre innebærer en høydedimensjon. Grunnen til dette er at det først og fremst er asymmetrien eller "høyden" som gir Levinas et filosofisk grunnlag for å benytte seg av tradisjonelt forstått religiøse begreper som *åpenbaring* og *Gud*. Startpunktet mitt er imidlertid hvordan Levinas bestemmer sin filosofi som en etisk metafysikk.

3.1 Etisk metafysikk som "førstefilosofi"

Dersom det finnes en fundamental grunntanke i Levinas' filosofi, handler den om annenhetens betydning for den menneskelige eksistens: Menneskelig eksistens bør ikke tenkes som "selv-orientert", men som grunnet i noe som kommer fra den Andre. Levinas' filosofi er et forsøk på å utarbeide et tankesystem som ivaretar denne annenheten og som beskriver muligheten for en mottagelse av den Andre.

Denne grunntanken reflekteres i Levinas påstand om at etikk er "førstefilosofi". Dette må imidlertid ikke misforstås som et forsøk på å utvikle en moralfilosofi som gir retningslinjer for hva som er moralsk handling. Det Levinas mener er at etikken er å anse som det riktige fundamentet all filosofi bør må utgangspunkt i. Dette signaliserer hvilken avgjørende betydning han legger i den etiske relasjonen mellom jeget og den Andre. Det er nemlig møtet med den Andre som gir den første mening, og det er i forlengelse av denne at en finner alle andre meninger. (TU 298) Innledningsvis i *Totalitet og uendelighet* identifiseres denne førstefilosofien ikke bare som etikk, men som *etisk metafysikk*. For å forstå hva dette innebærer, vil jeg først forklare distinksjonen han trekker mellom *behov* og *begjær*.⁴

⁴I den den danske oversettelsen av *Totalitet og Uendelighet*, er det franske *désir* erstattet med *begjær*. *Higen*, som foretrekkes av Asbjørn Aarnes i *Den Annens humanisme*, kunne vært et bedre valg. Jeg velger å benytte *begjær*, siden det gir en større overensstemmelse mellom sitater og den øvrige teksten.

Begrepsparet *behov-begjær* er en av flere grunnleggende dikotomier argumentasjonen i *Totalitet og uendelighet* bygges opp rundt. Behov og begjær er for Levinas to affektive eller emosjonelle grunnholdninger, eller to forskjellige måter å intendere objekter på.

Behov kan først og fremst defineres som en privasjon eller mangel som utgår fra "et tomrum i Sjælen" (TU 54). Dette kan forstås helst konkret, som for eksempel behovet for næring når en sulter. Det betydningsfulle for Levinas' analyse er at behovet alltid i prinsippet kan tilfredsstilles. I beskrivelsen av behovet hevder han at: "Jeg kan 'mættes' af denne virkelighed og stort set tilfredsstilles af den, som var den blot noget, jeg manglede." (TU 23) I behovet har dermed jeget et nytende eller fortærende forhold til verden. Levinas tenker at jeget i behovet i og for seg erobrer objektene, innlemmer virkeligheten gjennom objektivering av den. Det er av stor betydning at Levinas også forstår erkjennelsens aktivitet i forlengelsen av behovstilfredsstillelse: Ut fra dette kan en si at erkjennelsen er kjennetegnet ved et naturlig behov om å vite. Den søker å fravriste objektets og virkelighetens annethet ved å gjøre det om til noe forstått eller kjent.

Det er imidlertid annerledes med begjæret: "Begjæret er ikke det samme som et utilfredsstillt behov, for det befinner sig hinsides tilfredsstillelsen og utilfredsstillelsen." (TU 177) Begjæret er dermed en affektivitet som intenderer objekter på en måte som gjør at det ikke kan tilfredsstilles. Slik sett er begjæret uendelig og uutslukkelig. Begjæret innebærer dermed et brudd med innlemmingsstrukturen til behovet. Det er en lengsel som ikke kan oppfylles, og som ikke finner sitt objekt. Begjærets objekt forblir dermed fremmed og annerledes.

Vi har nå et grunnlag for å kunne forklare hvordan Levinas bestemmer sin filosofi som en etisk metafysikk. Levinas identifiserer nemlig begjæret som metafysisk begjær. Akkurat som Begjæret, bestemmes metafysikken som et forhold til det som er fremmed og annerledes. Den...

... er vendt mot et "andetsteds", et "anderledes" og et "Andet". I sin mest almene form træder metafysikken frem i tænkningens historie som en bevægelse, der udgår fra en velkendt verden – uanset hvilket ukendt land den end grænser op til eller skjuler – fra et "hjem", vi bebor, mod et fremmed udenfor, mod et derude. (TU 23)

Med andre ord oppstår og fastholdes metafysikken som et begjær etter det som er Annet. I motsetning til for eksempel sult-behovet, som kan mettes, kan det metafysiske begjæret aldri tilfredsstilles. Og annetheten som metafysikken higer mot kan ikke nås, men forblir annerledes: ”Det metafysiske begjær stræber efter *noget helt Andet*, mot det *absolut Andet*.” (TU 23)

Talen om det som er absolutt Annet, kan lede en til å tro at det egentlig er tale om en teologisk relasjon, en relasjon til en gud eller noe guddommelig. Men det er det ifølge forfatteren av *Totalitet og Uendelighet* ikke⁵. ”Det absolutt Andet, det er den Anden.” (TU 29) Det absolutt Annet altså ikke primært forstås som en referanse til Gud, men til den (personlige) Andre. At det er den Andre som begjæres, betyr videre at ”... vores forbindelse med det Metafysiske [eller: det/den absolutt Andre] ikke er en teologi, men en etisk adfærd”. (TU 71) For Levinas er dermed metafysikkens *egentlige* mål etisk, og det er bare i etikken at en kan tre inn i en relasjon med det som er absolutt annerledes eller transcendent, med andre ord den Andre.

Dette gir oss grunnlag for en nærmere presisering av Levinas forståelse av begjæret. Først og fremst bestemmes det metafysiske begjæret som en affektivitet som intenderer den Andre. Grunnen til at begjæret er uutslukkelig er at den Andre personen går ut over jegets mulighet til å forstå, kontrollere eller ”besitte” den. Denne vedvarende annetheten til den Andre er det som opprettholder begjæret. Men det er i følge Levinas også den Andre som vekker begjæret: ”Begjæret er en længsel, som animeres av det Begjærede; det fødes av sin ’genstand’, det er åbenbaring.” (TU 54) At Levinas velger å beskrive dette med det tradisjonelt forstått religiøse begrepet åpenbaring, er interessant av flere grunner. Først og fremst antyder det at Levinas mener at religiøse begreper eller religiøs tenkning kan anvendes for å finne tilbake til innsikter som har gått tapt for filosofien. For det andre antyder åpenbaringsbegrepet en forståelse av jeget som grunnleggende passivt, i motsetning til den forståelsen av subjektet som Levinas mener å finne i Husserls filosofi og i de fleste andre filosofier forøvrig. Det grunnleggende med denne passiviteten, kommer av at Levinas anser begjæret som den bevegelse som er konstituerende for subjektet som sådan. Merold Westphal oppsummerer Levinas sin grunnleggende opposisjon til den filosofiske tradisjonen på følgende, presise måte:

⁵ Senere i forfatterskapet omtaler imidlertid det begjæret søker etter som *Gud* (BPW: 68). Jeg vil vende tilbake til dette senere. (Del II, Kapittel 3.)

Levinas calls for a “radical reversal” from cognition... Here the arrows of intentional awareness do not emanate from me toward an object but toward me from the Other. I am aware of myself, my world, and the Other not by looking but by being seen, not by naming but by being addressed.” (Westphal 2008: 6)

Det å være ”adressert” eller ”tiltalt” i begjærets eller åpenbaringens passivitet er altså hva Levinas anser som grunntrekket ved det å være menneske. Levinas mener dermed å ha funnet et annet grunnlag for subjektiviteten enn i øvrig filosofi generelt, som etter hans mening grunnleggende beskriver det som aktivt og erkjennende. At vi adressert, tiltalt eller at noe åpenbares for oss, er også grunnlaget for det gudsbegrepet vi finner hos Levinas.

3.2 Totalitetskritikk

Jeg vil i det følgende se nærmere på Levinas generelle kritikk av den filosofiske tradisjonen, i håp om at det senere vil klargjøre hans subjektivitetsbegrep og gudsbegrep. Som vi har sett mener Levinas at den menneskelige andre er absolutt annen. Dette kan umiddelbart virke som en overdrivelse, men den er uansett et helt sentralt trekk i filosofien hans. Levinas fastholder at den menneskelige andre ikke kan bli redusert til å kun være deler av en totalitet. Han går i stedet inn for en ”pluralistisk” forståelse, hvor partene ikke smelter sammen til en enhet. (TU 217-223). Sagt på en annen måte er det Levinas ønsker å beskrive, en side ved den ukrenkelige personaliteten: Enkeltmennesket (både subjektet og den Andre) er ureduserbart eller unikt.

Dette kan sies å legge grunnlaget for hans kritikk av hele den vestlige filosofitradisjonen. Denne er nemlig ifølge ham preget av en streben etter å redusere verden til en absolutt, forståelig enhet. Det viktigste ankepunktet er at det innenfor denne tradisjonen dermed har blitt umulig å tenke noen form for radikal annethet eller transcendens. Tvert imot blir det faktisk gjort vold på all absolutt annethet, ved at den forsøker å begripes og reduseres til noe forstått. (TU 12)

Kritikken kan konkretiseres i to punkter. Før det første er det snakk om en fornuftskritikk. Den filosofiske tradisjonen har tatt utgangspunkt i det aktivt erkjennende subjektet som eneste kilde til mening og sannhet. Tradisjonen har dermed omformet alt som kommer til meg utenifra, til noe som kan underlegges og begripes ved subjektets egen erkjennelsesaktivitet. Mot dette ønsker Levinas som nevnt å vektlegge det passive ved subjektet.

For det andre er kritikken rettet mot en ontologisk tradisjon, den hvor sannhet, mening og forståelighet ifølge Levinas faller sammen med væren. I denne delen tradisjonen bli væren erkjenneshorisonten som all virkelighet sammenfaller i. Levinas mener derimot at væren ikke kan tenkes som den definitive grensen for sannhet og mening. Det finnes i sammenheng med disse begrepene ifølge Levinas en betydningsfull transcendens hinsides væren gjennom etikken. (Thomassen 1995: 51- 52) For Levinas er imidlertid fornuftens og ontologiens primat i vestlig filosofi to sider av samme sak. En kan si at væren er kunnskapens definitive horisont, og onto-logien – værens-kunnskapen – forholder seg som om væren var de definitive grensene for mening og sannhet. Med andre ord står ontologien for en totalitetstenkning, siden den ifølge Levinas streber etter å gripe virkeligheten som en enhet ved hjelp av kunnskap og

fornuft. (Se: TU 42-48; DAH 53) Den største innvendingen Levinas har mot denne totalitetstenkning er at i den mister individer sin unikhhet, siden de utelukkende forstås som deler av en helhet. (TU 12)

Dette kan også forstås som en kritikk av jegets erkjennelsesmuligheter. Væren er nemlig en erkjenneshorisont som jeget benytter til å orientere seg ut ifra. (Jf. Thomassen 1995: 51) Når det aktivt erkjennende subjektet forholder seg til objekter, er væren legitim som erkjenneskategori. Den Andre transcenderer imidlertid ifølge Levinas denne erkjenneskategorien, og er dermed på et vis *annerledes* enn væren.

Levinas benytter seg også av platonske termer for å uttrykke behovet for en pluralistisk tenkning. Sagt på denne måten må filosofien respektere den irreduktible ikke-identiteten mellom *det Samme (tauton)* og *det Andre (to heteron)*. Hos Levinas er det samme tydelig koblet til det tradisjonelle subjektet - *ego* eller bevisstheten i moderne filosofi, og henviser til en konstanthet i jegets identitet som vedvarer slik at jeget forblir identisk, selv når det forandres. (TU 27) Her gjenfinner vi også distinksjonen mellom begjær og behov. I behovet forholder det samme seg til det Andre som noe som en skal forstå begripe eller besitte. Det Andre skal fravristes sin annethet og assimileres inn i det samme. Denne bevegelsen omtales også som *nostalgi*, i og med at jeget alltid søker å vende tilbake til utgangspunktet. I begjæret derimot, forblir det Andre fremmed, fordi det Andre ikke kan innhentes.

For å oppsummere våre funn så langt kan vi si at Levinas siktemål er å "detronisere" ontologien som første filosofi. Han ønsker å erstatte den med en pluralistisk tenkning i form av en etisk metafysikk, som skal kunne beskrive hvordan en kan tre inn i et forhold med den transcendenten Andre. Han ønsker med det å beskrive "... et forhold til *noget overskydende, der alltid er uden for totaliteten ... "hinsides" totaliteten og den objektive erfaring...*" (TU 13). Dette forholdet til noe utenfor totaliteten er som vi skal se i fortsettelsen avgjørende for hans subjektivitetsforståelse så vel som hans gudsbegrep.

3.3 Ansiktets transcendens og ideen om uendelighet

Ut ifra det som nå er sagt, burde det være klart at Levinas knytter transcendenten til møtet med den Andre. I det følgende vil jeg gjøre rede for Levinas' to viktigste terminologiske redskaper for å beskrive forholdet til det transcendentet eller "overskytende", som med det også er viktige redskaper for å forstå subjektivitets- og gudsbegrepet hans. De to redskapene jeg sikter til er *ansikt*-begrepet og hans anvendelse av *ideen om uendelighet*. Jeg vil ta utgangspunkt i sitatet nedenfor, som er hentet fra forordet i *Totalitet og Uendelighet*. Her skriver Levinas:

Uden at erstatte filosofien med eskatologien, uden at "bevise" de eskatologiske "sandheder" filosofisk – kan man ud fra erfaringen af totaliteten gå tilbage til en situation, hvor totaliteten brister, selv om denne situation er selve betingelsen for totaliteten. En sådan situation er exterioritetens eller transcendenten stråleglans i den Andens ansigt. Dette transcendentbegrep, der vil blive rigorøst udfoldet, udtrykkes med termen uendelighed. (TU 14-15)

Før jeg går inn på de antydde temaene, kan vi merke oss et aspekt ved dette sitatet. Det ser her nemlig ut til at det finnes et transcendentalt aspekt ved Levinas' beskrivelser. Dette er viktig for denne avhandlingen og jeg vil vende tilbake til dette senere. Inntil videre vil jeg nevne at Levinas nok ikke *først og fremst* beskriver situasjoner som kan erfares slik vi vanligvis tenker at situasjoner kan erfares. Han er snarere ute etter å beskrive en aspekt ved våre mellommenneskelige forhold, som ligger bak det vi kan erfare og som er delvis skjult eller "glemt".

Men som nevnt knyttes transcendenten eller eksterioriteten til den Andre personen til *ansiktet*.⁶ Som Henrik Vase Frandsen påpeker: "Det er karakteristisk for Lévinas at han over for filosofien fremhæver en *konkret* instans. Ansigtet er konkret, dagligdags, empirisk. Men det er også karakteristisk, at han i samme åndedrag tillægger dette konkrete en næsten utilnærmelig spekulativ vægt." (Vase Frandsen 2001: 29). Resultatet er som så ofte hos Levinas en (tilsiktet) tvetydighet, som fører til problemer med å presist få definert hva han

⁶ Begrepet *Transcendens* står her sammen med *eksterioritet*. *Eksterioritet* kommer fra det franske *l'exteriorité*, som også kunne ha blitt oversatt med *utvendighet*. Hos Levinas blir begrepsparet immanens-transcendens ofte erstattet med interioritet-eksterioritet. (Jf. Vase Frandsen 2001: 28).

egentlig mener. På tross av dette ”dagligdagse” ved ordet *ansikt*, betegner det *ikke* først og fremst summen av øyne, nese, munn osv. Ansiktet er primært ”...(d)en måte, det Andet viser sig på ved at overskride *det Andets idé i mig*” (TU 42). Med andre ord betegner begrepet *ansikt* det som overskrider min forståelse av den Andre. Ansiktet er det ved den andre som yter motstand mot jegets forsøk på ”be-gripelse” eller ”erobring”.

Ansiktet melder seg også med en betydning som ikke kan reduseres. Dette innebærer et brudd med Husserl: ”Betydningen opstår først og fremmest i ansiktet, hvilket ikke betyder, at ansiktet får betydning i *forhold til* noe. Ansiktet betyder i sig selv, dets betydning er før en *Sinngebung* [altså subjektets meningsgivning].” (TU 260) Ansiktets mening er dermed ikke derivert fra et helhet eller totalitet. I følge Levinas er det tvert imot konstituerende for mening som sådan: ”Betydningens første fænomen falder sammen med exterioriteten. Exterioriteten er selve betydningen. Og det er kun ansiktet, som i sin moralitet er utenfor.” (TU 261)

Ut i fra det som nå er sagt, kan en, som mange har gjort, spørre seg: Hvorfor velger Levinas å beskrive dette med begrepet *ansikt*? Ansiktet, altså det vi vanligvis sikter til med ordet, kan jo reduseres eller forklares, for eksempel biologisk eller psykologisk. Når han likevel bruker det, har nok det noe med at han vil knytte an til en vanlig erfaring av ansiktet, nemlig at det er vanskelig å forholde seg ”objektiv” eller kalkulerende til det. Et blikk kan for eksempel henvende seg til oss, og uten ord kreve at vi skal forholde oss eller handle slik eller slik. Det franske ordet for ansikt – *face* – tydeliggjør kanskje dette bedre at ansiktet er det ved den Andre som vender seg mot oss. Videre kan det konkrete ansiktet gi en opplevelse av at det er noe som motsetter seg besittelse eller begripelse, som om det var noe ureducerbart. Denne tvetydigheten med (det konkrete) ansiktet, gir Levinas en mulighet til å artikulere at transcendenten viser seg i væren eller persepsjonen, samtidig som det skjuler seg. Som Vase Frandsen påpeker, gir talen om ansiktet en mer erfaringsnær tyngde. ”’Alteriteten’ [dvs. Andreheten], ’den Anden’, ’det fremmede’ lyder stadig som en *idé*. Det er for at konkretisere denne ide, at *ansiktet*, som en slags fænomenologisk fiksering, indføres som en samlende betegnelse for det absolut fremmede.” (Vase Frandsen 2001: 88)

Den ”spekulative vekten” kommer tydelig frem i det neste aspektet, nemlig at det er mulig å uttrykke ansiktets transcendent filosofisk gjennom en analyse av ideen om uendelighet. Ideen om uendelighet introduseres hos Levinas gjennom en lesning av Descartes’ tredje meditasjon. Med dette søker Levinas å demonstrere at selv i et filosofisk system (altså: Descartes’), hvor fornuftens muligheter for tematisering eller kartlegging av virkeligheten

strekkes langt, vil det fortsatt være noe transcendent og uforståelig som grunnlegger det utenfra. Konteksten hos Descartes er en argumentasjon for Guds eksistens. Det Levinas er interessert i er imidlertid argumentets formelle struktur, nemlig påpekingen av at min tanke, som er endelig, kan ha en idé om noe som er uendelig.⁷ Det tenkende subjektet kommer dermed i kontakt med noe det ikke kan forstå. Situasjonen Descartes beskriver blir dermed uttrykk for en unik tankeerfaring av noe absolutt annet som ikke kan integreres inn under jegets begrepsliggjøring eller tematisering av virkeligheten (Thomassen 1995: 59): ”Strengt taget kunne vi selv have gjort rede for alle ideer – undtagen ideen om uendelighed... Det transcendente er det eneste *ideatum*, vi kun kan have en ide om; det er uendeligt adskilt fra sin idé – dvs. udenfor – fordi det er uendeligt.” (TU 40)

På tross av at uendeligheten er absolutt annet er det likevel noe tanken forholder seg til. Ideen om uendelighet blir dermed Levinas det formale uttrykk for relasjonen det erkjennende subjektet har til en absolutt alteritet. (jf. Thomassen 1995: 59): ”Det kartesianske begreb om Uendelighed betegner et forhold til en væren, der bevarer sin fulde exterioritet i forhold til den væren, som tænker det. Det betegner en berøring av noget uhåndgribeligt, der ikke truer integriteten af det, som berøres.” (TU 41)

Den paradoksale muligheten av å tenke det som egentlig er utenkelig, innebærer for Levinas at Husserls beskrivelse av intensjonaliteten må modifiseres. Først og fremst viser denne muligheten at intensjonalitetens struktur ikke kan være universell; den kan ikke gjelde på alle områder. For Levinas er nemlig intensjonaliteten kjennetegnet av at tanken alltid er en adekvasjon i forhold til en gjenstand eller et objekt. Når en forsøker å tenke det uendelige er imidlertid forholdet mellom *noesis* (tenkning) og *noema* (det tenkte) karakterisert av ”*inadekvationen* par excellence. (TU 17). En kan si at ved at tanken tenker mer enn den kan romme, er det ”mer” i *noema* enn *noesis*. Noema overstråler noesis: ”Intentionaliteten, hvor tanken er en *adækvation* i forhold til en genstand, definerer altså ikke bevidstheden på dens helt grunnleggende niveau.” (TU 17)

Tanken om at det er ”mer” i *noema* enn i *noesis*, gir nemlig Levinas anledning til å understreke den tenkendes radikale passivitet i forholdet til ideen. Ideen om uendelighet er ikke et begrep som den tenkende selv finner på for å beskrive en entitet. Det er tvert imot en ide som ”sættes i mig” (TU 16). Det er dermed snakk om en åpenbaring ”... i dette ords fulle

⁷ Se for eksempel: Descartes, Rene. 2008. *Meditations* (John Weitch, overs.). New York: Cosimo Publications. Side 93.

betydning... I ideen om uendelighet udgår bevægelsen fra det tænkte og ikke fra den tænkende. Den er den eneste form for erkendelse, hvor denne omvendning forekommer.” (TU 54) Levinas følger dermed Descartes ved å understreke den radikale passiviteten i denne erkjennelsen. Ideen om uendelighet er ikke noe som den tenkende kan romme eller motta i kraft av seg selv, (TU 17) og innebærer en passivitet som er mer passiv enn en som egner seg for den husserlianske bevisstheten. For Levinas absorberer intensjonaliteten det fremmede, siden den i bunn og grunn handler om gjenstandsbevissthet. Men dette er altså ikke mulig med uendeligheten.

Ideen om uendelighet uttrykker for Levinas ”den metafysiske relasjon” sin rent formale side. Med andre ord kan en si at Uendeligheten er rent negativt formulert (jf. Thomassen 1995: 59). En kan kun si at det er annet. Men som vi har vært inne på, er egentlig denne analysen ment å forklare hvordan forholdet til den Andre er: ”Ideen om uendelighet, det uendelig mere, der findes i et mindre, opstår konkret som et forhold til et ansigt.” (TU 192) Sånn sett kan vi si at uendeligheten ikke bare er ”annet”, men ”den Andres annethet”. Alt som nå er sagt om tankens relasjon til Uendeligheten, kan altså også sies om jegets forhold til den Andre.

Med dette har vi gjort nærmere rede for hvordan Levinas beskriver vår relasjon til den Andre på. I møte med den andre åpenbares en idé om uendelighet i den Andres ansikt. Som vi senere skal se er det denne åpenbaringen som konstituerer subjektiviteten og som åpner for et meningsfullt begrep om Gud.

3.4 Det adskilte subjektet og den etiske appellen

I dette vil jeg forsøke å gi en nærmere forklaring på hvorfor Levinas mener at møtet med den Andre er etisk. Dette er viktig for å forstå hvorfor subjektiviteten konstitueres *som ansvar*, og hvorfor Gud forstås som *kallet til ansvar*. Det er imidlertid først på sin plass å si noe om Levinas' beskrivelser av det adskilte subjektet.

Forutsetningen for å hevde at det finnes en uendelig forskjell mellom jeget og den Andre, må være at jeget har sin egen fylde eller selvstendighet uavhengig av noe som helst forhold. Denne "monadiske" dimensjonen ved jeget, kan ikke være avledet av et mer omfattende hele, en totalitet, men er noe som må vokse frem innenfra. (Vase Frandsen 2001: 59) Denne selvstendigheten finner Levinas i nytelsen, som betegner subjektets fundamentale grunnmodus eller affektive grunnstemning i forhold til verden og objektene: "Subjektiviteten har sit utgangspunkt i uafhængigheden og i nydelsens suverenitet." (TU 108). Men dette er ikke noen absolutt subjektivitet (TU 140); nytelsen er først og fremst den sfæren subjektet lever i "før" det etiske møtet med den andre hvor det etiske subjektet trer frem. (Vase Frandsen 2001: 76).⁸

Utgangspunktet for beskrivelsen av nytelsen som grunnmodus er en tilbakevending til behovet. Som vi har vært inne om innebærer behovet en helt konkret avhengighet til verden, for eksempel behovet for næring. Næringens funksjon eller nytte er at den holder oss i live. Levinas mener imidlertid at denne nytten kun er en derivativ side ved en mer fundamental værensmåte. Vi lever nemlig ikke først og fremst av denne nytten. Nytelsen ved å få et behov oppfylt transcenderer *tilfredsstillelsen* av fysiologiske behov. Verden tilbyr et overskudd eller glede, nemlig en formålsløs nytelse, og i denne finner jeget en fylde og uavhengighet: "I nydelsen er jeg fuldstændig til for mig selv. Jeg er egoistisk og uden nogen henvisning til den Anden – jeg er alene uden ensomhed, uskyldsren egoist og alene." (TU 130).

I denne sammenheng vil jeg understreke at dette overskuddet også beskrives som *glede*. Hos Levinas finnes det altså en distinksjon mellom tilfredsstillelse og glede. Tilfredsstillelsen

⁸ Denne tilsynelatende kronologien, hvor det nytende subjektet er *før* det etiske subjektet, skal ikke tolkes bokstavelig. Levinas beskriver snarere ulike sider som til enhver tid finnes i subjektet og som virker mot hverandre. Kronologien må dermed forstås som et analytisk trekk, som er ment å tydeliggjøre hva den Andre gjør motstand mot i subjektet. Andre steder snur Levinas dette på hodet, og hevder at det etiske subjektet er mer grunnleggende. Dette er et eksempel på en struktur som stadig vender tilbake hos Levinas: Det som rent analytisk kommer etter i tenkning og erkjennelse (posterior), kommer egentlig *før* (anterior), i den betydning at det er mer grunnleggende: "Værens årsag tænkes eller erkendes gennem sin virkning, *som om* årsagen kom efter virkningen... *Virkingen* eller *Efter* betinger [egentlig] *Årsagen* eller *Før*." (TU 46)

er knyttet til oppfyllelsen av de fysiologiske behovene, mens gleden er overskuddet verden tilbyr i tilknytning til denne oppfyllelsen.⁹

Nytelsens verden eller miljø bestemmes i *Totalitet og Uendelighet* som *elementet*. Det første trekket ved det er at selv om en kan besitte tingen i nytelsen, kan en ikke besitte tingens miljø. Vår eksistens er altså alltid omgitt av elementet, og en er alltid *i* elementet (TU 126). Som Vase Frandsen påpeker innebærer dette at vår væren-i-elementet er passiv, uten aktiv utadgående refleksjon. Nytelsens verden er dermed ikke noe korrelativ til representasjonens verden, hvor objektene installeres i en distanse. Det er en absolutt simultanitet mellom den nytende og det som nytes. I nytelsen holder ikke tanken fast elementet som en ting eller et objekt. Med andre ord er det et før-fenomenalt forhold. For det Andre er elementet anonymt. Det kommer ikke til meg fra noe bestemt sted, og er ikke noen bestemt ting. Det er ren kvalitet, innhold uten form. (Vase Frandsen 2001: 77). Elementet er det ”upersonlige par excellence.” (TU 138)

Av den grunn innebærer elementet både en nytelse og en trussel for jeget: På den ene side tilbyr elementet, i sin nærværenhet som sjenerøsitet og fylde, en hensiktsløs nytelse som er selve ”livets nåde” (TU 106).¹⁰ Samtidig unndrar elementet seg kontroll i sin anonymitet og upersonlighet. Dersom denne sjenerøsiteten forsvinner, står også det nytende subjektet i fare for å forsvinne, siden det er sjenerøsiteten som sikrer subjektets fylde. (TU 86-87) Dette mangelen av kontroll kommer som en følge av at elementet som nevnt ikke kan ”holdes fast” i tanken eller besittes, siden vårt forhold til det i nytelsen er pre-refleksivt og pre-aktivt.

Det er i denne sammenhengen at objektivringens og fenomenalitetens verden vokser frem, hvor objekter fremstår. Elementets trussel kan nemlig på sett og vis mestres gjennom kunnskap. I nytelsen finnes det en fylde, men likevel en fundamental avhengighet. I representasjonen bemestres derimot avhengigheten, og det blir dermed mulig å innordne den ytre verden. Det teoretiske subjektet konstituerer dermed verden i det den gjør den intelligibel og tilgjengelig for bevisstheten. I overgangen fra passivitet til aktivitet overskrides dermed umiddelbarheten. Det opprettes en distanse hvor objektene eller tingene fremstår. (TU 154; Vase Frandsen 2001: 80-81)

⁹ Grunnen til at jeg påpeker dette er at jeg senere vil drøfte Levinas filosofi med utgangspunkt i Knud Ejler Løgstrups syn på glede. Dette utføres spesielt i Del III, underkapittel 2,2

¹⁰ I *Totalitet og Uendelighet* legger altså Levinas en form for nåde til nytelsens subjekt. Dette er imidlertid en upersonlig eller asosial form for nåde. Den skiller seg dermed fra den typen nåde som jeg vil drøfte i avhandlingens siste del.

Med det har vi grunnlag for å forklare motstanden som den Andres ansikt utøver på jeget. Det er først og fremst denne beherskelsen av verden gjennom objektivisering eller representasjon den Andre gjør motstand mot. Vi kan dermed også si at den Andre er utilgjengelig for meningstilskrivelse og objektivisering.

Som vi har vært inne på ”rammes” imidlertid også jeget av en betydning eller uttrykk som ikke er jegets egen. Det er denne betydningen eller uttrykket som legger grunnlag for Levinas forståelse av språk, som defineres som ”... en forbindelse mellom adskilte termer [dvs. jeget og den Andre]” (TU 191). Språket eller samtalen er altså en relasjon hvor partene forblir absolutte. Språket muliggjør dermed en relasjon mellom parter som er absolutt ulike, på en måte som ”... ikke kan begribes med den formelle logiks begreber” (TU 191).

Denne relasjonen har ifølge Levinas en etisk essens (TU 197). Betydningen, uttrykket eller åpenbaringen i den Andres ansikt former seg nemlig som en etisk appell. I forordet til den tyske utgaven av *Totalitet og Uendelighet* skriver Levinas at den Andre

... kaller på meg – den bønnfaller det *meg* jeg er – den påkaller meg i sin svakhet som er forsvarsløs og uten beskyttelse i sin nakenhet. Men den taler også til meg med underlig autoritet, bydende, uten våpen – Guds ord og ordet i det menneskelige ansikt. (UMDA 104)

De interessante religionsfilosofiske implikasjonene i dette sitatet, skal vi la ligge inntil videre. For øyeblikket skal vi konsentrere om hvorfor motstanden mot objektivisering og representasjon nå tolkes som en *etisk* bønnfallelse eller appell. Først og fremst handler det nok om at det objektiviserende og representerende jeget har vokst frem fra det nytende subjektet, som i sin søken etter tilfredsstillelse av behovene, er ”uskyldsren egoist”. Jeget er dermed bestemt av det som Levinas andre steder omtaler som *conatus essendi*, det vil si det selviske strevet ved å holde seg selv i væren. (PM 173) Uttrykket i den Andres ansikt er det eneste som bryter igjennom min likefremme beherskelse av omgivelsene. Den retter seg dermed mot jegets grunnleggende egoisme eller selviskhet. Motstanden kan dermed forstås som etisk, siden *etikk* eller *det etiske* blir definert av Levinas som det som motsetter seg den naturlige egoismen.

I sitatet over melder den Andre seg både med forsvarsløs svakhet og en underlig bydende autoritet. Den svake eller hjelpeløse siden kommer først og fremst av at den Andre ikke kan

hindre jeget i å følge sin naturlige tendens til å forsøke å beherske eller objektivere. Dermed er det ikke slik at den etiske motstanden er en kraft som innebærer at vold blir umuliggjort. Tvert imot vil Levinas si at med motstanden i den Andres ansikt, er det å utføre vold eller å drepe før første gang muligjort, siden ” [den] Anden er den eneste, jeg kan have et ønske om at dræbe.” (TU 195) *Vold og mord* må primært forstås i overført betydning, selv om Levinas ganske bestemt mener at hans beskrivelser har noe med det vi vanligvis omtaler som vold og mord. Det Levinas først og fremst ønsker å beskrive er muligheten for objektivering, å fortsette å behandle den Andres ansikt som ”... en ting blandt tingene”. (TU 194) *Vold* vil i denne sammenhengen kort sagt innebære å beskrive noe på en måte som ikke samsvarer med det en beskriver.

Den Andres uttrykk eller motstand består altså ikke i å sette seg opp mot meg med kraft eller makt. Det den Andre kan er imidlertid å motsette seg min kraft, ved å appellere til ikke-vold, med en autoritet som er uendelig sterk. *Autoritet* skiller seg fra (den mer fenomenologiske) forståelsen av *kraft*.¹¹ Styrken i appellen kommer videre av at Den andres ureducerbarhet er det som er opphav til *uendelighetens idé* i jeget. Levinas formulering av appellen blir dermed slik: ”Denne uendelighet, der er sterkere end drabet, yder allerede modstand med sit ansigt, den *er* ansigtet, det oprindelige *udtryk*, det første ord: ’Du må ikke slå ihjel’”. (TU 195) Den etisk appellen eller åpenbaringen består dermed i ”... å anmode om et svar” (TU 223). Som en følge av uendelighetsdimensjonen, melder imidlertid denne anmodningen seg som et absolutt imperativ, som kommer utenfra totaliteten “som om” det var ”Guds ord og ordet i det menneskelige ansikt”. (UMDA 104) Jeget kalles til et absolutt ansvar overfor den Andre, til å gjøre alt i sin makt for at den Andre ikke skal komme til skade.

Den Andres tilsynelatende guddommelig autoritet, åpner med det opp en ”høydedimensjon” hos Levinas: ”Den væren, som viser sig i ansigtet, kommer fra en højdedimension, fra transcendensens dimension.” (TU 212) En kan si at i motsetning til tingene som er ”horisontalt” *overfor* jeget, og som dermed er innhentelige, befinner den Andre seg ”vertikalt” *ovenfor* jeget. Den Andre tiltaler meg dermed fra et annet, høyere nivå enn det jeg er på. Relasjonen mellom jeget og den andre blir dermed i følge Levinas *asymmetrisk*. (TU 212-13) Jeget og den Andre er *ikke* jevnbyrdige.

¹¹ Skillet mellom *kraft* og *autoritet* er til stede i Totalitet og uendelighet. Levinas tydeliggjør imidlertid skillet i intervjuet ”Paradox of Morality”. At ansiktets motstand ikke skal forstås som kraft, innebærer at det ikke skal forstås som et ”spill” mellom ontologiske eller fenomenologiske krefter. At motstanden skal forstås som en autoritet, innebærer at den skal forstås ikke-fenomenalt, som noe som kommer fra hinsides totaliteten (eller væren). (PM 175)

Med det har jeg nådd siktemålet for min gjennomgang av *Totalitet og Uendelighet*. Vi har med dette også en grunnleggende forståelse av hvordan subjektiviteten konstitueres som ansvar for den andre. Det er nemlig kallet til ansvar som utpeker subjektet, eller som gjør det unikt og uerstattelig. Jeg vil imidlertid primært gjøre rede for dette i forbindelse med *Annerledes enn væren*. Den asymmetriske relasjonen eller høydedimensjonen, som kommer som en følge av idéen om uendelighet, har også stor betydning for de religionsfilosofiske elementene hos Levinas. Først og fremst er det høyden som gir Levinas anledning til å benytte seg filosofisk av tradisjonelt forstått religiøse begreper. Han har dermed lagt grunnlaget for å anvende et filosofisk bestemt gudsbegrep. Han skriver nemlig at ”Denne [intersubjektive] ’rummets krumning’ er kanskje selve Guds nærvær.” (TU 290). Som vi skal se utvikler og forandrer imidlertid de religionsfilosofiske elementene seg i senere verker.

3.5 Et transcendentalt aspekt

Jeg vil snart beskrive Levinas' filosofi med utgangspunkt i "Betydningen og meningen" og *Annerledes enn væren*. Før jeg gjør det, vil jeg imidlertid presentere en viktig nøkkel for å forstå hva det er Levinas forsøker å beskrive. De ugjenkjennelige elementene, som at det ikke finnes noen felles grunn mellom meg og den Andre og at appellen kaller meg til et uendelig ansvar, kan nemlig få en til å lure på om det virkelig kan være de vanlige, hverdagslige møtene med andre mennesker det er snakk om. En kan for eksempel spørre seg om han beskriver noe hverdagslig som gjelder oss alle, eller om det er noe mer ekstraordinært, helgenaktig eller utopisk som beskrives.

Dersom en vil ha et entydig svar, så er spørsmålet dårlig stilt. Levinas gir flere steder inntrykk av at hans filosofi rommer begge deler. Dette kommer godt frem i en dialog mellom Richard Kearney og Levinas¹². Her sier han blant annet at:

This is the great objection to my thought – "Where did you ever see the ethical relation practiced?" people say to me. I reply that its being utopian does not prevent it from investing our everyday action of generosity and goodwill towards the other: even the smallest and most commonplace gestures, such as saying "after you" as we sit at the dinner table or walk through a door, bear witness to the ethical. (Levinas; Kearney 2004: 83)

Her kommer det tydelig frem at Levinas beskriver noe utopisk, men samtidig også våre hverdagslige relasjoner. Med det beskriver han også moralske handlinger i bred skala, altså ikke kun de unike offerhandlingene en er mest tilbøyelige å tilskrive altruisme til. Samtidig sier han at de hverdagslige handlingene *vitner om* det etiske. Dette antyder at de små, hverdagslige handlingene ikke er det som Levinas beskriver som *det etiske*. De viser snarere til det etiske eller det utopiske. De er kanskje til og med betinget av det.

Det er også grunn til å tro at han med det *det etiske* (eller: *den etiske relasjonen*) sikter til noe delvis skjult som ikke kan erfares direkte. Han hevder nemlig at forbindelsen med det uendelige ikke kan uttrykkes som erfaring. (TU 15) Som vi har sett er den Andre, det absolutt Andre og Uendeligheten tett sammenkoblet hos Levinas: Det er den Andre som er absolutt

¹² Denne dialogen ble først utgitt i 1984. Utdraget kan sies å være mer beslektet med *Annerledes enn væren*. Jeg presenterer det imidlertid her, siden det tydeliggjør godt de sidene ved Levinas jeg nå prøver å introdusere.

Annet. (TU 29) Videre er det det absolutt Annet som uendeliggjøres, siden det overskrider tanken. Dette skulle tilsi at en også kan si at det er forbindelsen eller relasjonen til den Andre, altså den etiske relasjonen, som ikke kan uttrykkes som erfaring. Levinas ønsker nok her først og fremst å påpeke at den vanlige forståelsen av begrepet *erfaring* er for aktiv for å betegne det han beskriver. I møtet er jeg nemlig passiv, *kun* tiltalt eller adressert. Men det skulle også tilsi at det som beskrives ikke uten videre kan være våre vanlige opplevelse av hverdagslige møtene, siden jeg faktisk aktivt erfarer dem. Hva er det da han beskriver? Jeg tror det er mest holdbart å si at han beskriver et skjult aspekt ved de hverdagslige møtene, som ikke kan erfares direkte. Dette er en tolkning Michael Morgan har tatt til orde for. Han mener at Levinas prøver å beskrive et glemt eller delvis skjult aspekt ved menneskelivet, som er mer grunnleggende enn den vi vanligvis erfarer i det sosiale liv. Dette skjulte, etiske aspektet er grunnlaget for at vi kan leve sammen slik vi faktisk gjør, med andre ord en mulighetsbetingelse for menneskelivet slik vi kjenner det. (jf. Morgan 2007: 232-233)¹³ Min forståelse er at dette er viktig for Levinas' forståelse av Gud. Som jeg senere vil gjøre rede for er *Gud* et av de viktigste begrepene Levinas bruker for å beskrive denne dimensjonens betydning for våre liv.

For å forklare dette nærmere vil jeg vende tilbake til den tankeformen Levinas omtaler som *eskatologi*. Eskatologien er for Levinas noe i nærheten av en tankeform eller metode, som skiller seg fra den filosofiske. Der den filosofiske metode forholder seg til totaliteten, eller evidensen, er eskatologien "... et forhold til noe overskydende, der alltid er uden for totaliteten" (TU 13). Med tanke på det Levinas sier om eskatologi, virker det som han i forbindelse med at "totaliteten brister" og situasjonen som er "transcendensens eller exterioritetens stråleglans i den Andens ansigt" (TU 15), er ute etter å beskrive noe som ikke er helt tilgjengelig for vår forståelse. Dette tilsier først og fremst at selv om hans analyser kan virke "erfaringsnære", bør vi ikke primært forstå dem som beskrivelser av erfaringer. Med begrepene som beskriver den etiske relasjonen er han tvert imot ute etter å beskrive noe grunnleggende for hvem vi er og måten vi lever på, som ligger "bak" eller "før" det vi vanligvis kan erfare. Han sier også i denne anledning at "... denne måte at vende tilbake på, som vi netop har beskrevet, nærmer seg noget man kunne kalde en transcendental metode" (TU 15). Med utgangspunkt i dette, skulle en som jeg tidligere har nevnt kunne anta at det finnes et transcendentalt aspekt ved hans beskrivelser. Min forståelse er videre at Levinas prøver å beskrive noe universelt ved det å være menneske. Det kommer forøvrig tydelig frem

¹³ Se også: Kvandal 2010: 40-48

av at han forsøker å beskrive subjektiviteten og med det levere et alternativ til for eksempel Husserls transcendentale ego.

Det transcendentale aspektet vil med det bestå i at Levinas, med utgangspunkt i det som viser seg, altså totaliteten, søker tilbake til noe mer grunnleggende, som betingelsen for totaliteten. Vi kan dermed etter min mening se en viss likhet med transcendentale argumenter, hvor en typisk argumenterer for at noe (X), er mulighetsbetingelsen for noe annet (Y). Det må også være noe med strukturen i det betingede saksforholdet (Y), som innebærer at X med nødvendighet må foreligge som mulighetsbetingelse. (Jf. Stern 2003: 3; Kvandal 2010: 40-41) Akkurat dette tror jeg beskriver Levinas godt. Som vi har sett vender han tilbake til en situasjon som er ”transcendens stråleglans” i den Andres ansikt. Anledningen for denne tilbakevendingen er en erfaring av totaliteten, som brister. Jeg tror en med dette som utgangspunkt kan si at noe transcendent (X), som *kun* viser seg ved sin ”stråleglans”, betinger totaliteten (Y).

Det er imidlertid ingen grunn til å overdrive likhetene med typiske transcendentale argumenter. Jeg vil gjøre det klart senere at hos Levinas finnes det en viktig tvetydighet med tanke på om ”mulighetsbetingelsen” kan sies å være mulig å erfare eller ikke. Det vi først og fremst finner er, som Levinas sier, noe som nærmer seg en transcendental metode. (TU 15) Likheten er altså først og fremst muligheten for en overgang eller tilbakevending fra det som er gitt eller erfart (fenomenene), til en delvis skjult dimensjon, som betinger og gir mening til erfaringene. (jf. Kvandal 2010: 41)

For kort å oppsummere, mener jeg at en kan tolke Levinas slik at det finnes to aspekter ved våre møter med andre mennesker. Det første aspektet er det mer hverdagslige, empiriske og erfarbare aspektet, hvor vi opplever at det finnes en form for fellesgrunn mellom meg og det andre mennesket. Dette aspektet erfares som mer eller mindre symmetrisk, resiprokt eller gjensidig. Ansvaret mellom partene er med det relativt likt fordelt. Det finnes imidlertid handlinger som vitner om noe mer grunnleggende. Det andre aspektet er preget av at det ikke finnes noen form for fellesgrunn mellom meg og den Andre. Her står jeg i en relasjon til noe transcendent eller absolutt annet, og det kan ikke erfares eller tematiseres. Dette aspektet er grunnleggende preget av asymmetri; her er det er kun jeg som er ansvarlig. Det er dette aspektet som etter min mening betegnes som *den etiske relasjonen*. Dette aspektet er også mer grunnleggende, i og med at det konstituerer meg som subjekt. Det legger også grunnlaget for det første aspektet, og for at våre hverdagslige relasjoner, slik vi erfarer dem, er slik de er.

Jeg tror altså at det er mulig å si at det Levinas mener å finne ved hjelp av den eskatologiske metode, er at den etiske (asymmetriske) relasjonen med den andre muliggjør det som viser seg i totaliteten. Det innebærer ikke bare vår fenomenologiske måte å forholde oss til objekter på, men hele vår opplevelse av virkeligheten. Dermed betinger den asymmetriske relasjonen også hvordan våre mellommenneskelige relasjoner tar form.

Styrken ved en slik tolkning er først og fremst at den er i stand til å forklare de forholdene hvor det kan være vanskelig å kjenne seg igjen i Levinas' beskrivelser. Tilsynelatende ugjenkjennelige påstander som at den andre er absolutt annen fordi det ikke finnes noen form for felles grunn mellom meg og den andre, kan nå forklares. Disse beskrivelsene sikter nemlig *først og fremst* til den opprinnelige, skjulte etiske relasjonen. (jf. Kvandal 2010: 43)

En slik tolkning reiser imidlertid en del spørsmål, ikke minst det følgende: For at den eskatologiske metoden skal kunne gi mening, må Levinas beskrivelser være både empiriske og transcendentale. Men hvor hører de forskjellige begrepene hjemme? Viser for eksempel ansiktet seg i de empirisk erfarbare møtene? Her blir det for alvor vanskelig, siden Levinas' begreper i denne forstand kan sies å ha en innebygget tvetydighet. Hvordan dette henger sammen vil jeg vende tilbake til senere, først med beskrivelsen av spor-begrepet og senere i forbindelse med beskrivelsen av "den tredjes inntog".

Jeg vil imidlertid prøve å antyde nærmere hva slags møte det er snakk om. En kan for eksempel spørre: Dersom jeg helt konkret møter en person, er *det* møtet "det etiske møtet"? Jeg tror heldigvis (som antydnet) at Levinas' filosofi er konkret nok til at det er det. En kan av og til få inntrykk av at han beskriver et møte som foregår et annet sted, eller *ett*, idealisert møte som har lagt grunnlaget for den jeg er i dag. Men slik tror jeg ikke det er. Det Levinas beskriver gjelder snarere for alle konkrete, empiriske møter som skjer. Men når Levinas beskriver dette konkrete møtet, sikter han som oftest til noe som er delvis skjult med det.

Her kommer vi inn på et annet spørsmål, nemlig: Hva er det, helt konkret, i våre hverdagslige liv, som gjør at Levinas mener en slik dimensjon antydes? Hva er bristen i totaliteten? Selv om jeg synes at Levinas leverer et spennende alternativ fremstilling av hva som er grunnleggende menneskelig på, kan en kanskje innvende at han har et litt tynt grunnlag for å hevde alt det han hevder. I det minste kunne en vente å finne mer utførlige diskusjoner med alternative måter å forklare den såkalte bristen på. Uansett: I *Totalitet og Uendelighet* er det først og fremst det mislykkede forsøket på å etablere en enhetlig forståelse, altså en totalitet, som er bristen. Slik jeg tolker det, må denne forefinnes i det konkrete,

hverdagslige møtet. Min naturlige, *underliggende* tendens til å prøve å forstå den Andre som objekt, spiller dermed fallitt, uten at dette er noe jeg nødvendigvis hefter meg ved i min ”vanlige” *erfaring* av den Andre. På tross av dette er jeg likevel, på et mer grunnleggende nivå, rammet av den Andre.

Det er vel også grunnlag for å anta at tiltalheten, eller det faktum at vi er adressert, viser seg i det empiriske møtet. Denne passiviteten, hvor vi blir kallet til å svare, og ikke kan unngå å svare på ett eller annet vis, antyder nok ifølge Levinas et mer grunnleggende nivå hvor jeg er fullt og helt for den Andre. Det jeg sikter til her er noe de fleste nok har erfart, nemlig at en til tider kan virke rammet av passivitet ansikt til ansikt med andre mennesker. I disse tilfellene kan det virke som den utadgående refleksjonen og aktiviteten har stoppet opp. Dersom leseren unnskylder det fatalistiske aspektet som impliseres, kan en si at dette minner litt om et dyr som er ”*fanget i frontlyktene*”. Det er som vi ser en viss gjenkjennelighet her, men jeg tror ikke Levinas beskrivelser fullt og helt kan tilskrives disse *erfarbare* hendelsene. Jeg tror heller at disse erfaringene vitner om det han først og fremst beskriver.

Grunnlaget er imidlertid større dersom en ser på Levinas forfatterskap i sin helhet. Det kan knyttes til hans anvendelse av den spinozistiske forståelsen av begrepet *conatus essendi*, som kort sagt betegner strevet med å forbli i væren. Dette kan også knyttes opp til Darwins forståelse av *kampen for tilværelsen* sin grunnleggende betydning. Levinas deler på sett og vis dette utgangspunktet, i at han ser strevet med å forbli i væren som grunnleggende for ethvert værende. Men dette forklarer ikke alt. Levinas mener nemlig at etikk og det sant menneskelige ikke kan forstås biologisk. (PM 172-73) Spørsmålene han forsøker å besvare – eller ”*bristene*” i totaliteten – er dermed: Hvorfor er det ikke *kun* kampen eller strevet med å holde seg i væren – og de behov som kan sies å være derivert av dette - som styrer våre handlinger? Hvorfor finner vi også tilfeller av offerhandlinger som skjer på tross av selvbergingsdriften? Hvor kommer våre plikter for andre fra, når disse ikke kan forklares ut fra biologiske interesse? Kort sagt prøver han å besvare hvor den irrasjonelle godviljen eller sjenerøsiteten kommer fra.

Svaret han gir er kort sagt at det finnes en mer grunnleggende relasjon hvor jeg er for den Andre. Min forståelse er at dette krever en transcendental lesning. Den grunnleggende relasjonen som konstituerer subjektet må forstås som et delvis skjult aspekt ved de hverdagslige, empiriske og erfarbare møtene. Jeg vil utdype dette aspektet senere i

avhandlingen. Min forståelse er som nevnt også at *Gud* et av de viktigste begrepene Levinas bruker for å beskrive denne dimensjonens betydning for våre liv.

4 Betydningen og meningen

4.1 Meningen og retningsbestemmelsen

Jeg vil nå gå over til å beskrive Levinas' filosofi ved hjelp av "Betydningen og meningen" (1964). Målet for Levinas i denne artikkelen er først og fremst å utarbeide en meningsteori, som et svar på det han omtaler som "meningskrisen i samtiden". (DAH 52) En del av "løsningen" har vi allerede vært inne på: Betydning konstitueres av noe som åpenbares for oss og som dermed skjer forut for meningstilskrivelsen eller *sinngebung*. En kan imidlertid også si at Levinas her er ute etter å gi et svar på *selve* meningen med livet. For mine siktemål er det imidlertid av størst betydning at Levinas understreker betydningen av at det ikke finnes noen form for belønning for subjektet ansvar overfor den Andre. Dette er et viktig tema senere i avhandlingen, hvor jeg vil drøfte hvorvidt det bør kunne sies at det finnes et element av nåde og glede for subjektet i den etiske relasjonen.

"Meningskrisen i samtiden" kan ifølge Levinas også forstås som en "monoteismens krise". Levinas gir en kort historisk gjennomgang om hvordan denne fant sted. Den startet ved at "Guden som overstiger verden, forble forenet med verden innenfor rammene av en økonomi (DAH 52). Gud ble altså forstått innenfor rammene av en ontologi. Skriftens sanne Gud, som ifølge Levinas først og fremst har en etisk betydning, ble dermed etter hvert omformet til en Gud "... som personen krevet for seg selv". (DAH 53)¹⁴ Vi kan kanskje si at Gud ble fratatt sin transcendens og omgjort til avgud, i form av en (fenomenologisk) *kraft* som personen kunne "tigge mirakler av." (jf. DAH 53) Disse miraklene kunne imidlertid ikke stadfestes på en tilfredsstillende måte, hvilket innebærer at det etter hvert ble vanskelig å tro på denne guden. Det førte til slutt til "Guds død" i samtidens filosofi, og med det bortfallet av den "meningens enhet" eller den meningens grunn Gud har blitt forstått som. Levinas' siktemål er å gjenoppdage en absolutt retningsbestemmelse eller meningens enhet, og dermed også finne tilbake til gudsbegrepet som denne meningen skjuler. (DAH 53; 55)

¹⁴ En god del kommentatorer har gitt uttrykk for at Levinas er selektiv når han omtaler skriftens Gud. Se f.eks. Westphal 2008: 71; Welz 2008: 312.

Strengt tatt har denne gjenopplagelsen blitt utført i tidligere verker. Vi så for eksempel at i *Totalitet og Uendelighet* melder den Andre seg med en absolutt eller uendelig betydning som ikke kan reduseres. Dette vekker det uendelige begjæret, med andre ord en absolutt retningsbestemmelse. Fokuset på begrepene *retningsbestemmelse* og *meningens enhet* er imidlertid nytt. Radikaliteten i Levinas etiske prosjekt uttrykkes etter min mening også klarere her. Selv om det å få en mening og en retningsbestemmelse, kunne høres ut som noe ”gledelig”, er beskrivelsene som følger med dette langt mer alvorlige. Den retningsbestemmelsen Levinas er ute etter å beskrive, som omtales som *verket*, fordrer nemlig en ”... radikal generøsitet i den bevegelsen som i det Samme søker i retning av det Annet. Den krever følgelig utakknemlighet fra den Annen. Takknemlighet – det ville bety at bevegelsen vendte tilbake til sin opprinnelse (i det samme).” (DAH 56) Bevegelsen kan dermed ikke være to-veis eller gjensidig. For å kunne innebære en absolutt retningsbestemmelse må verket kan kun utgå fra det Samme til det Annet, eller fra subjektet til den Andre. Den kan ikke vende tilbake. Han utdyper ved å skrive at verket må være ”... utøvelsen av en tjeneste som ikke bare er ulønnet (vederlagsfri), men som fra utøverens side fordrer opprettelsen av en kapital beregnet på tap (DAH 57). Det som uttrykkes her er at jeget selv ikke kan sitte igjen med noe eller få noe tilbake, fordi verket da ville miste sin absolutte retningsbestemmelse: ”Den ’ene mening’ ville forvandles til gjensidighet (å vente noe igjen)” (DAH 56).

Her kommer vi en på en særdeles viktig side ved den etikken Levinas forsøker å utvikle. Den er at ansvaret er *ensidig*. *Mitt* ansvar overfor den Andre avhenger ikke av hva den Andre gjør for meg. Med andre ord går Levinas inn for en forståelse av moral som innebærer at den ikke er basert på gjensidighet eller resiprositet. Dette setter Levinas’ tenkning i (skarp) kontrast til den kontraktetiske tradisjonen, representert av blant annet Hobbes, Locke, Rousseau og Rawls. I denne tradisjonen blir moral eller sosiale regler typisk sett på som overenskomster som inngås fordi det tjener hver enkelt. Levinas’ viktige innspill til moralteori i vår samtid er at alle forestillinger om moralsk resiprositet er oppført på et berg av ikke-resiprositet. Dette er en av de tingene som etter min mening gir Levinas størst betydning som filosof.

Levinas stopper imidlertid ikke ved å hevde at ansvaret er ikke-resiprokt. Han fastslår som vi har sett at ansvaret må være uten noen form for gevinst. Beskrivelsene av forholdet mellom subjektet og den Andre får dermed et *kenotisk* eller selv-uttømmende preg. Det uendelige ansvaret innebærer at subjektet ikke har rett til å beholde noe som helst. Levinas skriver: ”Forholdet til den Andre setter meg på prøve, tømmer meg for selvet og vedblir å

tømme meg, idet jeg blir oppmerksom på stadig nye ressurser (i meg). Jeg visste ikke at jeg var så rik, men jeg har ikke lenger rett til å beholde noe”.¹⁵ (DAH 60) Her ser vi at Levinas strekker seg lenger enn å beskrive et subjekt som konstitueres i et ikke-resiprokt ansvar, hvor en ”bare” gir uten å ”kalkulere” hva som kommer tilbake på ”konto”. Det konstitueres snarere som radikalt altruistisk, hvor det ikke finnes håp om gevinst. Dette radikaliteten hinsides ikke-resiprositeten kan beskrives som subjektets *helgenaktighet*. (jf. GCM ix)

Et spørsmål som er relevant for min drøfting av nåde og glede i del III av denne avhandlingen, er hvor denne ”rikdommen” kommer fra. Som vi ser har *jeg* ikke lenger rett til å beholde noe. Vi har allerede sett at en ikke kan *forvente* noe tilbake for at retningsbestemmelsen skal kunne bestå. Betyr dette at jeg ikke kan ”motta” eller ta til meg noe i denne underlagte situasjonen? Levinas skriver at “[d]et som higes efter [eller: begjæres], tilfredsstillter ikke min Higen, men utdyper den, *jeg tar til meg ny føde* som på sett og vis skaper ny sult”. (DAH 60, min kursiv). Denne talen om *føde* er litt overraskende, siden en slik tale ”smaker av” behov. Men det kan forklare hvor rikdommen kommer fra. Muligheten er at at med uttømmingen av selvet, får en et ”påfyll” som gjør at en ikke går tom, uten at en med det har rett til å beholde noe. Dette innebærer også at bevegelsen (eller kenosen) vedvarer, uten at dette ”påfyllet” er hensikten med bevegelsen.

Kenosen, helgenaktigheten og det ikke-resiproke antyder imidlertid en meget viktig side ved Levinas som jeg vil understreke betydningen av her. Dette kan knyttes til det blant annet Nils Henrik Gregersen kaller ”sjenerøsitetens mistenkeliggjørelse”. Denne mistenkeliggjørelsen går kort sagt ut på at sjenerøsitet eller det å gi innebærer skjulte motiver. Friedrich Nietzsche har for eksempel gitt uttrykk for at gaven kan være et ”skalkeskjul” for viljen til selvbekreftelse. I forlengelse av dette, kan en forstå Marcel Mauss’ syn om at gaven kan anvendes til å sette giveren *over* den som blir gaven til del. Gavegiving innstifter nemlig et hierarki, med den mest ”sjenerøse” på toppen. Slik sett er det ikke rart når Jacques Derrida antyder at gaven er en slags transcendentil illusjon. En oppriktig og ensidig gave, blir nemlig på sett og vis en umulighet, så fort den blir identifisert som gave. Dersom giveren blir klar over at han har gitt, vil gaven fungere selvbekreftende, og dersom den som mottar blir klar over gaven, vil det umiddelbart innebære takknemlighet til giveren. (Gregersen 2008: 83-89) Resultatet vil i begge tilfeller være, som Levinas ville sagt det, at gaven vender tilbake til det samme.

¹⁵ Dette elementet er også til stede i mange andre verker, for eksempel *Totalitet og Uendelighet*. Se: TU 243.

Siden Levinas anser subjektet som konstituert gjennom kallet til helgenaktighet og et uendelig ansvar uten mulighet for gevinst, kan han etter min mening regnes som en forsvarer av barmhjertighetens eller sjenerøsitetens oppriktighet. Dette innebærer imidlertid ikke at jeg, i min godhet, *velger* å være sjenerøs. Det er et resultat av at jeg på mitt mest grunnleggende nivå er for den Andre. Som vi har sett vitner vår hverdagslige sjenerøsitet om det etiske, altruistiske eller helgenaktige som vår subjektivitet er grunnet i (jfr. Levinas; Kearney 2004: 83)

Levinas beskrivelse av subjektiviteten innebærer derfor en gave eller sjenerøsitet, som ikke kan anses som et "skalkeskjul" for selvbekreftelse (Nietzsche), siden den er uten gevinst. Den kan heller ikke være et forsøk på å sette seg over den Andre i et hierarki (Mauss), siden den andre alltid er "over meg". Han kan også sies å ha formulert et svar til Derrida. Gaven kan som nevnt ikke fungere selvbekreftende, siden en aldri har gjort nok (TU 243). Han har også som nevnt poengtert at den ikke må vende tilbake til det samme, siden "bevegelsen" krever utakknemlighet fra den Andre.

Beskrivelsen av subjektet hos Levinas, blir imidlertid av et subjekt mange vil kunne beskrive som "fattig". Subjektet er riktignok rik på ressurser, men disse ressursene er som nevnt "beregnet på tap". Jeg mener imidlertid at det finnes en viss spenning i Levinas beskrivelser her. På den ene siden kan det virke som om subjektet må miste seg selv (det adskilte subjekt), for å vinne seg selv (det ansvarlige subjekt). (Jf. AV 11) Med dette kan det sies at subjektet blir *gitt* en ny fylde, i form av en grunnleggende mening. Disse sidene ved Levinas vil jeg vende tilbake til senere. Dette er betydningsfullt for avhandlingen, siden jeg senere ønsker å drøfte hans forståelse av nåde i forbindelse med gudsbegrepet. I den sammenheng vil jeg også vende tilbake til den ikke-resiproke forståelsen av ansvar og helgenaktigheten til subjektet, for å se om disse kan være forenlig med en annen form for nåde enn den vi (etter min mening) finner hos Levinas.

4.2 Spor og diakroni

Innføringen av *sporet* som sentralt filosofisk begrep innebærer en viktig utvikling i Levinas' tenkning. Dette begrepet har stor betydning for denne avhandlingen, siden det konkretiserer hva slags relasjon det er som konstituerer subjektiviteten. Det er også særdeles viktig for å forstå gudsbegrepet hans. Spor-begrepet er ment å fange inn den ikke-synkrone relasjonen vi har til den Andre og den Andres ikke-fenomenalitet. Det innkretser også moralens status, nemlig at den er anarkisk, eller uten sikkert opphav. I tillegg kan det også sees på som en tydeliggjøring av det transcendentale aspektet ved hans beskrivelser.

I dette underkapitlet vil jeg gjøre rede for *sporet* med utgangspunkt i "Betydningen og meningen". Sporet er imidlertid lettere å forstå ut ifra Levinas' tidsfilosofiske betraktninger. Disse får et presist uttrykk med begrepsparet synkroni-diakroni, som blant annet omhandles i *Annerledes enn væren*. Jeg vil derfor gjøre rede for dette først, før jeg vender tilbake til "Betydningen og meningen" og hans tanker om sporet.

Den betydningsfulle tvetydigheten i forhold til fenomenologien som vi var inne på tidlig i oppgaven, blir tydeliggjort i Levinas' analyse av tiden. Denne er dermed også av avgjørende betydning for å forstå Levinas som filosof og ikke minst for gudsbegrepet han er i ferd med å utvikle. Tidsfilosofien setter ham i klar kontrast til Husserl. Husserl kan, som vi har vært inne på, regnes som en "nærværstilosof". Hos ham er det nemlig det direkte nærværet, hvor det intenderte objektet er gitt i anskuelig fylde for bevisstheten, som er "det høyeste erkjennelsesprinsippet". Dette er også utgangspunktet for Husserls tenkning om tid. Den grunnleggende tanken er at bevissthetens domene er "nået". Bevisstheten kan imidlertid forholde seg til både fortiden og fremtiden, gjennom erindring og forventning. (Lübcke 2002: 47) Det som skjer er kort sagt at bevisstheten gjør fortiden eller fremtiden nærværende for seg selv, slik den henholdsvis var eller vil kunne bli.

Levinas overtar tanken om at bevissthetens domene er "nået". I nået kan jeg representere det Andre og gjøre det samtidig med meg. Han trekker imidlertid bevissthetens evne til å gjøre det Andre samtidig med seg i tvil, ved hjelp av begrepsparet *synkroni-diakroni*. Synkroni angir det som skjer i et "nå". Enkelt sagt er to hendelser synkrone hvis de er samtidige. I fenomenologien kan en finne en slik synkroni mellom *noesis* (bevissthetsakten, tenkning) og *noema* (det tenkte, objektet i sin gitthet), når bevisstheten gjør objektet

nærværende. Diakroni angir derimot noe som har varighet, som forløper fra A til B langs en temporal akse, slik at det er varighet mellom dem. (Kvandal 2010: 52)

Levinas hevder imidlertid at det er noe som ikke lar seg gjøre synkront eller representere. En annen måte å si dette på er at det ikke kan bringes inn i det Sammes (immanente) orden, i *mitt* nå, som jeg har makt over. Det forblir altså annet og ikke-nærværende, eller diakront.

Med denne permanente diakronien ønsker altså ikke Levinas å referere til den fortiden som kan gjeninnhentes gjennom erindring i nåtiden. Den referer til en fortid som *aldri* har vært i et ”nå”, og som aldri kan innhentes til ”nået”: “[a] past more ancient than any present, a past which was never present and whose anarchical antiquity was never given in the play of dissimulations and manifestations...” (AV 24) Den etiske relasjonen røper for Levinas dermed en annen og mer betydningsfull temporalitet. Det er snakk om en fortid som det ikke kan være noe minne om, en mer ”original” eller ”opprinnelig” fortid enn den ”enkle” fortiden. (Jf. Horner 2001: 64): “[T]here must be signaled a lapse of time that does not return, a diachrony refractory to all synchronization, a transcending diachrony.” (AV 9) Dette er altså en *uminnelig fortid*. Denne har ikke mye med vår ”dagligdagse” oppfattelse av tid å gjøre, men er mer grunnleggende. Slik sett bør kanskje talen om en permanent diakroni og uminnelig fortid forstås som noe i retning av en metafor; nok en måte å formulere at den Andre ikke lar seg representere på.

Tidsbegrepene gir imidlertid Levinas muligheten til å utdype hva vårt ansvar for den andre innebærer. Ansvar for den Andre er nemlig preget av at den står i en permanent diakroni til jeget. Det Levinas først og fremst ønsker å påpeke med dette, er at ansvaret for Den Andre alltid allerede er gitt. Siden jeget aldri kan være samtidig med den Andre, kan en aldri komme på høyde med det ansvaret en har. Med andre ord er en alltid ”et skritt etter” den Andre og vil dermed alltid være ”skyldig”. En kan si at beskrivelsene, innebærer en *uendeliggjøring* av ansvaret, som vi også fant i *Totalitet og Uendelighet*: Desto mer ansvar en ”tar på seg”, vil kravet mot en vokse eller trekke seg tilbake slik at en ikke kan komme på høyde med det. (TU 243)

Med det har vi et bedre grunnlag for å forstå det viktige spor-begrepet. Ifølge Levinas kan vår relasjon til den Andre som nevnt tenkes som en relasjon til en uminnelig fortid, som ikke kan innhentes på noen som helst måte. Den Andre er ikke tilstedeværende for oss som fenomen. Det som gir seg er imidlertid et spor av hans ikke-nærvær. Dette må ikke forstås slik at den Andre en gang har vært her, for som nevnt er det ikke snakk om en ”enkel” fortid.

Levinas sier at ” [s]poret er nærværet av det som bokstavelig talt aldri har vært tilstede, av det som alltid er omme.” (DAH 77) Med andre ord er det spor av en fortid som aldri noensinne har vært et nå.

Levinas mener å distingvere *spor* fra *tegn*. Aarnes skriver at ” ...[d]er tegn forekommer, er det en avsender, en mottager, en kode osv. Noen har villet meddele noen noe, der er en intensjon eller intensjonalitet. Tegnet hører hjemme i det tilsiktede, det planlagte...” (Aarnes 1995: 16). En kan dermed si at tegnet holder seg innenfor verdens og erkjennelsens horisontale orden. Tegnet gir mulighet til tydning, til å prøve å finne frem til meningen med tegnet, dets opphav og hva det ”peker mot”.

Med sporet er det annerledes, siden det har blitt til uten (en tilgjengelig) hensikt og er noe fremmed eller ubegripelig. Med sporet finnes det ingen tilgjengelig intensjon: ”Det betyr utenfor enhver intensjon om å gjøre tegn og utenfor ethvert prosjekt som det skulle være mål for” (DAH 74). Det eneste sporet sier er at noen allerede har gått forbi (DAH 78). Vi er ikke i stand til å tyde oss frem til hva sporet skulle mene. Som Aarnes bemerker er vi “... etterlatt i sporets tvetydige vitnesbyrd, dvs. vi vet ikke hvem som satte det eller hva som var ønsket meddelt.” (Aarnes 2004b: 160)

Slik kan vi si at sporet er kjennetegnet ved å antyde et fravær. Vi støter likevel på det i verden, nemlig i møtet med den Andre. Levinas skriver at: ”Den Annen stiger frem av det *absolutt fraværende*. Men forbindelsen med det *absolutt fraværende* som den Annen kommer fra, henviser ikke til, avdekker ikke dette fraværende, og likevel har det fraværende en betydning i ansiktet”. (DAH 73)

Med dette har vi innkretset svaret på et tidligere nevnt spørsmål, nemlig i hvilken grad Levinas’ filosofi er ment å være fenomenologisk. Som vi har sett er det ikke mulig å “hente inn” sporet eller den Andre til bevissthetens nå. Sporet og den Andre forblir “uinnhentelig” og ubegripelig. Dette tilsier et brudd med fenomenologien, siden det han beskriver er noe som ikke er fenomen. At en likevel støter på den Andre i verden, etablerer imidlertid den betydningsfulle tvetydigheten i forhold til fenomenologien. Vase Frandsen treffer godt når han skriver at:

[s]poret skulle så ikke blot betegne fraværet, men ambivalensen mellom nærvær og fravær, en ambivalens som skulle være situert i den Andres ansigt. Ansigtet, der viser

sig for mig, bærer et fraværsmærke, eller unddrager sig mit syn. (Vase Frandsen 2001:175)

Det en ifølge Levinas støter på, er altså et fravær. Den Andre og sporet *viser seg*, tilsynelatende paradoksalt, ved å *ikke vise seg*. For å forklare dette etablerer Levinas i artikkelen "Enigma and Phenomenon" (1965) en distinksjon mellom *fenomen* og *enigma*. (BPW 70) Et enigma, i motsetning til et fenomen, er noe som forblir et mysterium, som er ikke-fenomenalt og forblir ikke-nærværende; noe som forblir transcendent, utenfor bevissthetens verdensorden. Med Andre ord rammes vi av noe som er annerledes enn væren, men som likevel viser seg som spor i verden. Med dette presiseres også den tvetydigheten Levinas sentrale begreper har (som jeg nevnte i forbindelse med det transcendentale aspektet). Ansiktet og sporet kan sies å vise seg i verden, men "antyder" samtidig hinsides det som viser seg.

Vi kan også i denne sammenheng påpeke sporets betydning for hva ansvar eller moral er. Den er at ansvaret er uten sikkert opphav og uten en sikker begrunnelse som vi kan søke tilbake til. Ansvaret er ikke som et tegn, som peker tilbake til en ordnet mening. Svaret på spørsmålet Levinas henviser til i starten av *Totalitet og Uendelighet* om hvorvidt moralen narrer oss eller ikke (TU 11), blir dermed at det kan vi ikke være sikre på. Det eneste som gjenstår er å holde ansvaret uten sikkerhet eller tilstrekkelig begrunnelse, med andre ord å være "god uten grunn".

Hva som har satt sporet, er det nemlig ingen måte å spore seg tilbake til på. Levinas gir det imidlertid en benevnelse, nemlig *illeité*, eller *illeiteten*.¹⁶ *Illeiteten* skal forstås i sammenheng med begrepet *il y a* eller *det er*, som er et av Levinas viktigste ontologiske begreper. Jeg vil imidlertid begrense meg til å nevne at *Il y a* melder seg som en angst eller redsel for noe anonymt eller upersonlig, nemlig en tom væren. (Jf. Vase Frandsen 2001: 73) Det er dermed et uttrykk for en av sidene ved det elementale som jeg nevnte i forbindelse med det adskilte subjektet. *Il y a* betegner den "fremtidens trussel" som elementet innebærer. Det betegner muligheten for at den sjenerøsiteten som elementet tilbyr, og som sørger for det nytende subjektets fylde, kan trekkes tilbake. *Illeiteten* skiller seg imidlertid fra *il y a* ved at det vedkommer oss på en høyst personlig måte. Sporet er nemlig det som vedkommer eller appellerer til oss i den Andres ansikt og for Levinas er det dette som fremfor alt betegner

¹⁶ Aarnes skriver: "Det fr. *Illéité* er dannet av det latinske påpekende pronomen *ille*: han/den *der*, i motsetning til *hic*: han/den *her*. (Aarnes 2004b: 163)

personlighet. Levinas beskriver dermed *illeiteten* som noe personlig, som en ”..tredje person som i ansiktet allerede har trukket seg tilbake fra all avdekking og all tildekking...” (DAH 74)

Med det har vi et grunnlag for å forklare den idéen om Gud, som meningen ifølge Levinas skjuler. Det er etter min mening klart ut fra konteksten i ”Betydningen og meningen” at *illeitet* er ment å fremkalle assosiasjoner til (gammeltestamentlig) tale om Gud. Sporebegrepet har dermed også betydning for de religionsfilosofiske elementene hos Levinas. Siden sporet av *illeiteten* stiger frem av *det absolutt fraværende*, er ikke lenger grunnlaget for gudsforståelsen det samme som i *Totalitet og Uendelighet*. Der ble som nevnt ”krumningen” av det intersubjektive rom forstått som “måske selve Guds *nærvær*” (TU 290, min kursiv). *Illeitets*-begrepet blir også en presisjon om at Gud ikke skal forstås som fenomen. Hos Levinas må Gud snarere tenkes som enigma.

5 Annerledes enn væren

Det siste verket jeg vil jeg se nærmere på i denne delen er *Annerledes enn væren eller forut for værens frembrudd* (1974). Selv om grunntemaene i dette verket er de samme som i *Totalitet og Uendelighet*, finnes det forandringer både i argumentasjon og språk.¹⁷ Jeg vil i denne sammenheng begrense meg til å omtale de aspektene som jeg anser som viktigst for denne avhandlingen. I første underkapittel ser jeg nærmere på begrepene *sigen* og *det sagte*. Dette begrepsparet er viktig, fordi Levinas forsøker å gi seg selv anledning til å beskrive det transcendentale (og Gud) språklig. Som jeg vil tydeliggjøre senere er også *sigen* tett knyttet opp til forståelsen av *Gud*. I andre underkapittel vil jeg gi et endelig svar på hvordan Levinas konstituerer subjektiviteten som ansvar. I tredje underkapittel vil jeg undersøke ”den tredjes inntog” og forholdet mellom *det før-opprinnelige* og ”samfunnets nivå” (eller totaliteten). I denne sammenheng vil jeg gjøre nærmere rede for det transcendentale aspektet ved Levinas, og med det gi et tilstrekkelig grunnlag for å beskrive gudsbegrepet i neste del av avhandlingen.

5.1 Sigen og det sagte

Levinas viktigste siktemål i *Annerledes enn væren* er å utvikle et transcendentbegrep som ikke kan forstås ut fra ontologiens kategorier. Det transcendentale kan med det hverken forstås som noe ”som er” eller ”ikke er”. Å forstå noe som ”intet” eller ”ikke-væren” innebærer nemlig fortsatt å forstå det (negativt) ut fra væren. Det transcendentale skal dermed tolkes som hinsides denne distinksjonen, som ”annerledes enn væren”. (AV 1-3) I likhet med *Totalitet og Uendelighet*, hvor beskrivelsene kretser rundt forskjellen mellom begjær og behov, er også *Annerledes enn væren* strukturert rundt en grunnleggende distinksjon. Denne distinksjonen er mellom *sigen* og *det sagte*. Kort sagt benyttes *sigen* til å uttrykke det transcendentale som er annerledes enn væren. *Det sagte* benyttes til å beskrive den nødvendige tematiserende og objektiverende diskursen. Det er dermed knyttet til forsøket på å skape en enhetlig forståelse

¹⁷ Mye har blitt sagt om forskjellene mellom *Totalitet og Uendelighet* og *Annerledes enn væren*. Av størst betydning er at han i sistnevnte verk unngår ontologisk språk i større grad. Begrepet *rettferdighet*, som jeg kommer inn på senere, får også en betydning som skiller det fra barmhjertighet og nestekjærlighet. Dette er omtalt i ”Forord til den tyske utgaven av *Totalitet og Uendelighet*. (UMDA 103-104)

og til totaliteten. Grunnen til at jeg redegjør for dette begrepsparet, er at *sigen* senere vil klargjøre gudsforståelsen hos Levinas. Jeg vil også anvende det til å klargjøre det transcendentale aspektet i slutten av denne delen av avhandlingen.

Jeg vil i det følgende se nærmere på den kritikken som kan sies å ha nødvendiggjort dette nye begrepsparet. Kritikken jeg sikter til kommer fra Jacques Derrida, og finnes i artikkelen “Violence and Metaphysics”. Her undersøker Derrida en tilsynelatende spenning i Levinas’ beskrivelser. Denne spenningen består i at på den ene siden ønsker Levinas å undersøke det som ligger hinsides eller bortenfor væren og totaliteten, og dermed hinsides språket. På den annen side uttaler han seg likevel språklig om det. Derrida hevder at “... if one thinks, as Levinas does, that positive infinity tolerates, or even requires, infinite alterity, then one must renounce all language, and first of all the words *infinite* and *other*” (Derrida 1978: 113-14). Alternativet til dette kan sies å være å hevde at dersom en ønsker å tale om det uendelige, må en samtidig innrømme at en ikke kommer utenom å bedrive (språklig) vold. *Vold* vil i denne sammenhengen kort sagt innebære å beskrive noe på en måte som ikke samsvarer med det en beskriver.

Levinas ser imidlertid ut til å mene at de skal være mulig å sammenholde en positiv forståelse av uendelighet, samtidig som en omtaler den gjennom språket. Han kan dermed anklages for å utøve vold mot det transcendentale, gjennom å beskrive det ut fra ressursene til det Sammes immanente orden, som språket er den del av. Derrida kan dermed innvende at den intendert ikke-voldelige måten å “vende tilbake på ” (TU 15), altså den tankeformen som Levinas omtaler som *eskatologi*, innebærer en umulighet: “...eschatology is not possible , except *through violence*.” (Derrida 1978: 130)

Sigen og *det sagte* skal altså være et svar på denne kritikken. Innledningsvis beskriver Levinas *sigen* på følgende måte: ”The original or pre-original saying, what is put forth in the foreword, weaves an intrigue of responsibility.” (AV 5-6) *Sigen* er altså et ”før-opprinnelig for-ord”. Det før-opprinnelige kan knyttes til den permanente diakronien som jeg gjorde rede for tidligere, at subjektet står i relasjon til en ”uminnelig fortid”. En bør også huske at når Levinas taler om språk, ord, tale og så videre, så sikter han egentlig til den paradoksale muligheten for en relasjon mellom parter uten noen felles grunn, altså den etiske relasjonen. Som vi så i *Totalitet og Uendelighet* ble dette beskrevet rundt ”uttrykket i den Andres ansikt”. Dette uttrykket kan også forstås som et språkens ”for-ord”, i og med at det innstiftet det Levinas kaller *språk* eller *samtale*. Uttrykket innstifter dermed den etiske

relasjonen, og muligheten for uendelig ansvar. *Sigen* kan forstås i forlengelse av dette. Det Levinas altså først og fremst ønsker å påpeke med dette, er at ansvaret for Den Andre alltid allerede er gitt på forhånd.

Samtidig er problemet at denne rene sigen er ikke kan beskrives i det hele tatt. Den eneste muligheten vi har for å beskrive er nemlig gjennom det sagte, altså i det tematiserende språket. Levinas erkjenner problemet, noe som kommer frem i det følgende: “A methodological problem arises here, whether the pre-original element of saying (the anarchical, the non-original, as we designate it) can be led to betray itself by showing itself in a theme.” (AV 7) Levinas svar er at en slik “besvikelse” eller “forræderi” er mulig. Den er også nødvendig, og det er en besvikelse som sigen selv tillater.

The unsayable saying lends itself to the said, to the ancillary indiscretion of the abusive language that divulges or profanes the unsayable. But it lets itself be reduced, without effacing the unsaying in the ambiguity or the enigma of the transcendent. (AV 44)

Her ser det ut som om Levinas er inne på noe av det samme som i “Betydningen og meningen”. Der ble det sagt at den ”uminnelige fortiden”, som skulle tilsvare det før-opprinnelige, etterlater et spor i verden. Det er dette sporet som gjør at det før-opprinnelige lar seg ”besvike”. Samtidig uttømmer ikke sigen det sagte. Akkurat som Aarnes i forbindelse med ”Betydningen og meningen” sier at sporet bringer en forstyrrelse inn i tegnverden, siden det ikke peker mot noe bestemt (Aarnes 2004a: 213), kan vi si at sigen også alltid overgår det som det en prøver ”å få sagt” om det før-opprinnelige. Hvordan sigen lar seg “besvike” og hvorfor denne “besvikelsen” er nødvendig, vil jeg vende tilbake til når jeg gjør rede for “den tredjes inntog” mot slutten av dette kapitlet.¹⁸

Relevansen for å klargjøre gudsbegrepet kan oppsummeres ved å vise til to forhold: For det første slipper sigen unna forsøket på å skape en total forståelse. Som vi skal se er Levinas’ forståelse av Gud også preget av dette. For det andre antyder koblingen til uttrykket i den andres ansikt (som jeg har gjort rede for tidligere) at sigen har stor betydning for hvordan våre

¹⁸ Del I, underkapittel 5.3

liv, nok en gang akkurat som Gud. I Del II av avhandlingen vil jeg tydeliggjøre sammenhengen mellom disse to begrepene.¹⁹

¹⁹ Del II, Kapittel 4.

5.2 Beskrivelsen av subjektiviteten som ansvar

Jeg vil i det følgende klargjøre hvordan Levinas beskriver konstitueringen av subjektiviteten. Jeg vil dermed forsøke å besvare det ”menneskelige spørsmålet” som går sammen med spørsmålet om Gud, som har vært ledetråden for denne delen av avhandlingen. Jeg vil til en viss grad begrense meg til å beskrive de terminologiske forandringene fra *Totalitet og Uendelighet*.²⁰ Siden vi bare har berørt dette spørsmålet så langt, vil jeg først gi et tilbakeblikk på hvordan det ser ut i sistnevnte bok. Om denne boken sier forfatteren selv at den er et ”... forsvar for subjektiviteten... der har sin grund i ideen om uendelighet” (TU 16). Han sier også beskrivelsen av denne subjektiviteten utgår fra det eskatologiske syn, altså tilbakevendingen til noe mer grunnleggende (TU 15). Kobler vi dette opp til de to andre verkene vi har sett på, kan vi si at subjektivitetens grunn er i en ”uminnelig fortid” eller det før-opprinnelige. Det er uendelighetens idé, appellen, åpenbaringen eller uttrykket som kommer mot meg fra den Andres ansikt, som konstituerer meg som subjekt. Siden ”det uminnelige” og før-opprinnelige ikke kan forstås ut fra væren (*esse*) eller den immanente orden til det samme, har vi et grunnleggende svar på det spørsmålet jeg innledet denne delen med å stille, altså hvorfor subjektiviteten er ”irreducible to essential immanence”. (AV 17)

Det er imidlertid en del mer å si. Subjektivitetsforståelsen i *Totalitet og Uendelighet* er tett knyttet opp til hva som gjør jeget unikt, nemlig ansvarets uendelighet. Levinas skriver:

Opfordringen eksalterer singulariteten, netop fordi den tiltaler et uendeligt ansvar... bekræfter sig selv netop i dette uavladelige forsøg på at tømme sig selv. Det er det, man kalder godhet. Muligheden for, at der i universet findes et sådant punkt, hvor en sådan overskridelse af ansvaret finder sted, er måske det, der i sidste ende definerer jeg'et. (TU 243)

Her defineres altså subjektiviteten som uendelig ansvarlig og som godhet. Vi ser også at det er det uavlatelige forsøket på å tømme seg selv, altså det kenotiske aspektet, som konstituerer en absolutt subjektivitet. Endelig innebærer det absolutte ansvaret, at det

²⁰ Et sentralt spørsmål er i hvilken grad Levinas' filosofi har forandret seg fra *Totalitet og Uendelighet*. Det er heller ikke så lett å svare på, siden han sjelden omtaler dette direkte. Jeg har her ikke anledning til å gå nærmere inn på dette. Levinas har selv gitt en kort omtale av det. Se UMDA 103-106.

bekreftes en irreduktibel singularitet, siden jeget nå har en privilegert plass, i den forstand at ingen andre kan erstatte det. Kort sagt blir jeget med dette utpekt eller utvalgt. (TU 243-44)

Beskrivelsen av subjektiviteten i *Annerledes enn væren* kommer i forlengelsen av dette. Språket det beskrives med blir imidlertid radikaliseret. Denne radikaliseringen består av en sterkere betoning av det en kan kalle "alvoret" i ansvaret for den Andre. I *Annerledes enn væren* er det også en sterkere understrekning av at vi "alltid allerede" er uendelig ansvarlige enn i *Totalitet og Uendelighet*, siden kallet til ansvar kommer ut av en "uminnelig fortid" eller det før-opprinnelige.²¹

I likhet med de tidligere verkene, er det imidlertid grunnleggende at det ikke er bevisstheten som retter seg mot verden og tilskriver mening, men omvendt. At jeget oppsøkes eller rammes av den Andres umiddelbare uttrykk, beskriver Levinas med begrepet *nærhet* (eller *proximitet*).²² *Nærhet* beskriver det forholdet at subjektet "alltid allerede" er utsatt for alteriteten eller annetheten. Denne uendelige annetheten har konstituert jeget som subjekt. Dette innebærer paradoksalt nok at den på et vis er nærmere meg enn det som er tilgjengelig for bevisstheten i nået. (Jf. Lingis 1998: XXV). *Nærhet* må ikke sammenblandes med det fenomenologiske begrepet *nærvær*. Sistnevnte begrep skal ifølge Levinas forstås som objektenes umiddelbare tilgjengelighet for bevisstheten. (UMDA 73). *Nærhet* skal imidlertid forstås som noe som på tross av en absolutt umiddelbarhet, ikke lar seg gripe, men tvert imot "besetter" subjektet (UMDA 88-92)²³

Denne rammelsen omtales ganske presist som kontra-intensjonalt (AV 192) eller som en omvendning av intensjonaliteten. Levinas skriver at:

This saying, in the form of responsibility for another, is bound to an irrecoverable, unrepresentable, past... An analysis that starts with proximity... describable, if

²¹ En slik forståelse finnes riktignok også i *Totalitet og Uendelighet*. (Se: TU 180)

²² Vase Frandsen mener at det er et noe større brudd mellom bøkene enn det jeg gir uttrykk for her. Han starter med å gjøre rede for at det i *Annerledes enn væren* er en tettere kobling mellom sanselighetens subjekt og det etiske subjekt. Det finnes nå et direkte bånd mellom sanselighetens sårbarhet, og det etiske subjektet. Den sanselige lidelsen uten formål fører i følge ham direkte til det etiske subjektet som gir av seg selv. Det fører til at det ikke lenger er den Andres ansikt som uttrykker seg. Sigen forstås av ham som en tvetydighet i jeget, eller jegets etiske kategori. Det er altså ikke lenger snakk om den andres innbrudd i vår egensfære, men en tvetydighet i jeget. (Vase Frandsen 2001: 162-163).

²³ At vi blir rammet av den Andres umiddelbare nærhet beskrives også med begrepene *sårbarhet* og *passivitet* (AV 14-15). En analyse av disse vil imidlertid kreve mer plass en jeg kan tillate meg her. Jeg vil derfor prøve å si det som trengs ved hjelp av de begrepene som presenteres.

possible, as an inversion of its intentionality, will recognize this responsibility to be a substitution. (AV 47)

I dette sitatet kommer det for det første nok en gang frem at sigen er det som forstyrrer det Sammes orden, og som avstedkommer ansvaret for den andre. Det viser også at Levinas' analyse i denne boken tar sitt utgangspunkt i nærhet, og ender opp med det som kan kalles hans mest presise uttrykk for ansvaret, nemlig *substitusjon* eller *stedfortredelse*. Dette omtales også som *den-ene-for-den-andre*.

Før jeg går videre vil jeg beskrive noen av de begrepene som antyder et større grad av alvor enn i de tidligere verkene. En av de ledende metaforene som beskriver dette er at subjektet er gissel *for* den Andre. For det første uttrykker dette stedfortredelsens karakter, nemlig at ansvaret er så radikalt at subjektet har blitt kallet til å ta plassen til den Andre i enhver situasjon. (AV 11) For det andre uttrykker dette at ansvaret ikke er noe en velger, siden det å være subjekt nødvendigvis innebærer å være for den Andre. Dersom det hadde vært et valg, ville subjektet beholdt sin orientering mot selvet. (AV 136) Jeg tror imidlertid også at Levinas mener å uttrykke at ansvaret er u-ønskelig. Siden ansvarets tyngde er så radikal, er det ikke noe subjektet ville ha valgt, dersom det fantes et valg. Det heter for eksempel at ansvaret er er "non-desirable" eller ikke-begjærlig (AV 123). Dette skal først og fremst forstås som at ansvaret ikke er det som søkes i begjæret: Begjæret "krummes" eller "om-vendes" til noe annet enn det som det søkte.²⁴ Jeg tror imidlertid at Levinas også ønsker å uttrykke at ansvaret er u-ønskelig, og at subjektet ikke ville ha valgt det dersom det forelå et slikt valg.²⁵ Levinas gir uttrykk for dette et annet sted i teksten: "[I]f there had been a choice, the subject would have kept his as-for-me." (AV 136) Dette understreker at Levinas prøver å konstituere subjektiviteten i et ansvar som subjektet ikke kan finne behag i.

Vi kan også med utgangspunkt i nærhets-begrepet uttrykke den terminologiske radikaliseringen av hva ansvaret innebærer.²⁶ Først og fremst innebærer nærheten en tilsynelatende paradoksal relasjon mellom subjektet og den Andre. Den andre er alltid allerede nærmere subjektet enn noe annet, men som vi har sett trekker den seg likevel unna enhver form for forsøk på besittelse. Tvert imot er det den Andre som *forfølger* og *besetter* subjektet i nærheten, i og med at det ikke er mulig å komme seg unna. I likhet med i *Totalitet og*

²⁴ Dette vil jeg vende tilbake til i Del II, Kapittel 3.

²⁵ Det franske grunnordet *desir* kan også oversettes med 'ønske'.

²⁶ Noen av de begrepene jeg går inn på her, er riktignok til stede i tidligere verker. De har imidlertid en mer fremskutt posisjon i *Annerledes enn væren*.

Uendelighet beskrives den Andres appell som en *anklage* mot det Sammes orden. Endelig beskrives denne anklagelsen som et *traume*. Konstitueringen av subjektiviteten skjer dermed i en ”traumatisk omvending” fra egoisme til altruisme. Disse aspektene ved subjektiviteten og ansvaret som vi har sett på her, kommer blant annet frem i det følgende:

Obsessed with responsibilities which did not arise in decisions taken by a subject... accused of what the others do or suffer, or responsible for what they do or suffer... The more I return to myself, the more I divest myself, under the traumatic effect of persecution... the more I discover myself to be responsible. (AV 112)

Med det har vi en grunnleggende forståelse av hvordan subjektiviteten konstitueres som ansvar hos Levinas. Vi nærmer oss dermed et tilstrekkelig grunnlag for å diskutere hvordan en skal forstå gudsbegrepet i DEL II av avhandlingen. De radikale og alvorlige beskrivelsene er også viktige fremover, da spesielt i DEL III, hvor jeg vil drøfte hvorvidt gleden og den erfarte godheten i det gitte blir underbestemt i Levinas beskrivelser.

5.3 Den tredje og det transcendentale aspektet: Overgangen fra samfunnet til det før-opprinnelige.

Som jeg tidligere har påpekt, og som jeg nå ønsker å beskrive nærmere, har de fleste av Levinas beskrivelser et transcendentalt aspekt, ved at de omtaler en delvis skjult aspekt ved det mellommenneskelige. Grunnen til at jeg vil se nærmere på det er som nevnt at jeg mener det er viktig for å forstå gudsbegrepet. Dette vil jeg prøve å utdype i det følgende ved hjelp av et underkapittel i *Annerledes enn væren* med navn "From Saying to the Said, or the Wisdom of Desire".

Levinas siktemål her er å beskrive den nødvendige foreningen av det uendelige ansvaret for den Andre med teoretiske og praktiske former for universalisering, som for eksempel utviklet i rettssystemer eller i ontologien. Han prøver å vise at rettferdige, sosiale strukturer *også* er et nødvendig element av rettferdigheten som kreves i møtet med den unike Andre. (Peperzak 1993: 180) Slike former for rettferdighet kommer imidlertid alltid "etter" eller er betinget av det unike møtet i den etiske relasjonen. Med Vase Frandsen, kan en si at Levinas forsøker å forklare hvordan væren og logos – forstått som rettferdighet – kan være et ektefødt barn av etikken. (Vase Frandsen 2001: 201)

Dersom jeg bare var kallet til ansvar for den unike Andre ville det ikke vært noe problem eller en nødvendighet for dette (AV 158). Overgangen fra transcendens til universalitet (eller fra sigen til det sagte), eller til og med objektivisering og beregning, er nødvendiggjort av den tredjes inntog. *Denne* tredje, som ikke skal forveksles med illeiteten, men som er en "annen" tredje person, får en trefold beskrivelse av Levinas. For det første er han "other than the neighbor". For det andre er han "another neighbor", altså også en unik Annen for meg. For det tredje er han også "a neighbor of the other" (AV 157).

Dette inntoget skal forøvrig ikke forstås som et empirisk faktum (AV 158), men snarere som en strukturell komponent i subjektet nærhet eller ansvar for den andre: "In the proximity of the other, all the others than the other obsess me, and already this obsession cries out for justice, demands measure and knowing, is consciousness. A face obsesses and shows itself, between transcendence and visibility/invisibility". (AV 158)

En kan ut fra dette utdraget blant annet si at den Tredje allerede er referert til i min relasjon til den unike Andre. Vase Frandsen har uttrykket det slik at " [d]en tredje person er

nærmere et *aspekt* i ansigtet, nemlig præcis det *synlighed's* aspekt". (Vase Frandsen 2001: 200) Denne tolkningen peker i hvert fall i riktig retning av hva som er poenget med *denne* tredje. Som han påpeker i det følgende (s. 201), er det på sett og vis to tredje personer i ansikter. Den tredje, som det *ikke* siktes til her, er den som betegnes med begrepet *illeiteten* og som bringer med seg uendelig ansvar, høyde og asymmetri. En kan dermed også si at denne fører med seg ansiktets usynlighet. Den tredje det siktes til her skal forstås mer "menneskelig". Denne tredje innebærer ansiktets synlighet og dermed et nytt forhold til den Andre, siden den fører meg seg nødvendigheten av bevissthet, tenkning, objektivering, til og med en beregning over *hva* en skal gi av seg selv og til *hvem*. Problemet er nemlig: Hva blir igjen for en tredje, som også er en annen, dersom jeg allerede har gitt den Andre alt? Med andre ord korrigerer denne tredje asymmetrien ved å problematisere mitt eksklusive forhold til den unike Andre: "The relationship with the third party is an incessant correction of the asymmetry of proximity in which the face is looked at. There is weighing, thought, objectification, and thus a decree in which my anarchic relationship with illeity is betrayed." (AV158)

Det er slik fornuften og erkjennelsen får sin legitime funksjon ut fra etikken. Det tvinger seg nemlig frem et behov for å vurdere hva som vil være rettferdig. Det oppstår med det også en nødvendighet til å vurdere og prøve å forstå den Andre. Det blir ikke lenger snakk om å gi den Andre alt. Begrensningen er imidlertid motivert av ansvaret overfor den tredje. Den er dermed ikke egoistisk motivert, i den forstand at en kan "beholde resten selv". Den Tredjes inntog representerer hos Levinas det faktum at vi lever i et samfunn, hvor det er flere det må tas hensyn til. Her viser det seg at erkjennelsesevnen vurdering blir et "ektefødt barn" av det etiske dilemmaet. For å komme til bunns i dette vil jeg imidlertid sitere litt mer av teksten:

There is a betrayal of my anarchic relation with illeity, but also a new relationship with it; it is only thanks to God [grâce à dieu] that, as a subject incomparable with the other, I am approached as an other by the others, that is, 'for myself'. . . God is not involved as an alleged interlocutor: the reciprocal relationship binds me to the other man in the trace of transcendence, in illeity. The passing of God, of whom I can speak only by reference to this aid or this grace, is precisely the reverting of the incomparable subject into a member of society. (AV 158)

Dette utdraget, som jeg anser som spesielt viktig for å forstå Levinas, har flere interessante sider. Jeg vil vende tilbake til det både i Del II og Del III, hvor jeg henholdsvis vil drøfte forståelsen av Gud og forståelsen av nåde som kommer frem her.

Nå vil jeg fokusere på at siden det nå er ”legitimt” å prøve å forstå den andre, har graden av gjenkjennelighet til slik vi vanligvis forstår det mellommenneskelige på steget betraktelig. Her ser vi at med inntoget til den tredje, blir våre mellommenneskelige relasjoner etablert slik vi kjenner dem, som en følge av at vi må sammenligne det usammenlignbare. Den tredjes ”tilstedeværelse” i den Andres ansikt, er det som tvinger frem nødvendigheten av å besvike sigen ved å representere, objektivere og beregne, og med det mitt asymmetriske forhold til sigen eller illeiteten. Den andre personen ”gir seg” dermed som nærværende, og dette forandrer forholdet vårt. Tilgangen til den Andre blir mer ”likefrem”.

Forholdet til den Andre blir nå også regulert gjennom rettferdighet og resiprositet. Inntoget til den tredje innebærer nemlig en ny type relasjon. Denne formen for “fellesskap” er også beskrevet i *Totalitet og Uendelighet*, under navnet *brorskap*. Levinas understreker at brorskapet ikke innebærer en menneskehet som er forent i sin likhet eller i en form for fellesgrunn. (TU 211) Som vi så i det utdraget over, blir jeg knyttet i en resiprok relasjon (altså gjennom rettferdighet) til den andre (eller de andre) i sporet av transcendenten. Det skulle tilsi at brorskapet er stiftet på bakgrunn av det asymmetriske forholdet hvor det ikke er noen form for fellesgrunn. Men konsekvensen av dette nye forholdet ”for meg selv”, er jeg også i følge Levinas blir en annen for de andre. Det nye forholdet innebærer rettferdighet også for meg. Det resiproke forholdet innebærer imidlertid ikke at ansvaret for den Andre er forminsket. (AV 159) Rettferdigheten kan kanskje forstås som et kompromiss nødvendiggjort av subjektets utilstrekkelighet. Umuligheten ved å leve opp til vårt ansvar for ”alle de andre”, innebærer altså ikke at ansvarets uendelighetsgrad begrenses.

Dette underkapitlet hos Levinas kan etter min mening også gi en tydeligere forståelse av det transcendentale aspektet jeg har vært inne på. For å forklare det standpunktet jeg tar her, vil jeg først minne om at støtter jeg en tolkning av Levinas, som går ut på at han prøver å beskrive et grunnleggende, delvis skjult aspekt ved det mellommenneskelige, som er mer opprinnelig eller forut for det vi vanligvis erfarer. Siden den er grunnlaget for at vi kan leve sammen slik vi faktisk gjør, er den med andre ord en mulighetsbetingelse for menneskelivet slik vi kjenner det. Denne beskrivelsen gjelder også for *Annerledes enn være*. Levinas er for eksempel også her ute etter å beskrive moralske handlinger i en bred skala, eller som han selv

sier det: "... the extraordinary everydayness of my responsibility for other men" (AV 141). Eksempler på hva Levinas tenker på kommer frem i det følgende sitatet. Han hevder at "[i]t is through the condition of being hostage that there can be in the world pity, compassion, pardon and proximity – even the little there is, even the simple "After you, sir." (AV 117) Her kommer det frem at det er på grunn av at å være gissel, som betegner den radikale stedfortredelsen eller helgenaktigheten i den mer grunnleggende relasjonen til den Andre, at vi kan vise hverandre for eksempel barmhjertighet og nåde.

Et annet sted i boken heter det også: "One has to go back to that hither side, starting from the trace retained by the said, in which everything shows itself. The movement back to the saying is the phenomenological reduction. In it the indescribable is described." (AV 53) Igjen ser vi hos Levinas den eskatologiske tanken om en tilbakevending til noe mer grunnleggende. At denne bevegelsen *er* den fenomenologiske reduksjonen, tilsier også at Levinas i likhet med Husserl opererer med tanken om en overgang fra det som er gitt i nærværet til noe som ligger bak det vi kan erfare, med andre transcendentale mulighetsbetingelser for det som viser seg. Dette minner forøvrig om *situasjonen i Totalitet og Uendelighet* hvor "transcendensens stråleglans i den Andens ansigt" fører til at "totaliteten brister" (TU 15). Det kan virke som om sporet av sigen har samme effekt, ved at det bryter inn og forstyrrer det sagte slik at det ikke er mulig å etablere en totaliserende forståelse.

Koblingen til den tredjes inntog som jeg har beskrevet her, er at Levinas på sett og vis må starte etter dette inntoget, siden det er dette inntoget som gjør (filosofisk) tematisering mulig. Den filosofiske utfordringen Levinas har tatt på seg er dermed, med utgangspunkt i sporet eller bristene, beskrive den før-opprinnelige relasjonen som legger grunnlaget for våre liv i samfunnet. En kan si at det finnes to dimensjoner, sfærer eller nivåer i Levinas tenking. Det ene nivået kan en kalle *samfunnets nivå*. *Samfunnet* skal forstås annerledes eller bredere enn vanlig, i lys av at det inntreffer "etter" den tredjes inntog. Samfunnet er altså det nivået hvor tematisering av den Andre er muliggjort, ved at den Andre eller naboen blir synlig. (AV 158; (tidligere sitert) På samfunnsnivået inntreffer det gjenkjennelige aspektet ved våre mellommenneskelige relasjoner jeg nevnte tidligere. En kan også si at det er dette nivået som er åpent for erfaringer.

Siden det er den tredjes inntog som gjør (filosofisk) tematisering mulig, er også dette nivået det nødvendige utgangspunktet for Levinas som filosof. Med andre ord forsøker han å gå fra samfunnets nivå (evt. totaliteten eller det sagte) tilbake til et mer grunnleggende nivå.

Dette beskrives som det etiske eller det før-opprinnelige nivået (eller rett og slett høydedimensjonen). Det er på dette nivået den etiske relasjonen inntreffer. Her står subjektet i relasjon til noe som stiger ut av en uminnelig fortid, som er absolutt annet og transcendent.²⁷ Deretter forsøker han imidlertid å vende tilbake igjen, i den forstand at han prøver å si hva det delvis skjulte, etiske nivået har å si for våre liv.

Jeg håper at jeg i løpet av denne delen av avhandlingen har gjort noenlunde rede for hvordan han løser den utfordringen. Det jeg imidlertid ikke har gjort rede for er hans forståelse av gudsbegrepet, deriblant hvordan en skal forstå at det er takket være Gud at jeg også er en annen. Det vil jeg imidlertid gjøre i neste del.

²⁷ Dette må ikke forstås slik at subjektet er ”i” det før-opprinnelige. Poenget er snarere at subjektet står i relasjon til det før-opprinnelige.

6 Oppsummering av hovedpunkter

Som jeg nevnte innledningsvis i denne delen er spørsmålet om det guddommelige og spørsmålet om det menneskelige, eller "the problem of God" og "the problem of subjectivity, irreducible to essential immanence" (AV 17), tett forgrenet i Levinas tenkning. Så langt har jeg forsøkt å besvare det menneskelige spørsmålet eller hva som kjennetegner subjektiviteten. Som vi har sett, innebærer dette at subjektet på en måte alltid peker ut over seg selv. Det er konstituert, ikke i værens immanens, men i møte med transcendenten; annerledes enn væren. Dette forholdet har jeg gjort rede for med ulike begreper, som jeg ikke vil gjenta her. I denne delen har vi imidlertid kommet innom noen sentrale aspekter ved Levinas filosofi. Siden disse er viktig i fortsettelsen av avhandlingen, vil jeg punktvis gjenta dem her. Disse aspektene er:

- Transcendens kan kun uttrykkes gjennom et etisk språk.
- Ansvar er anarkisk, uten sikkert opphav.
- Ansvar innebærer en mening og en absolutt retningsbestemmelse for jeget.
- Retningsbestemmelsen innebærer et radikalt ansvar hinsides det ikke-resiproke. Subjektet konstitueres som "helgenaktig" gjennom en kenotisk uttømmelse av seg selv. Levinas beskrivelse av ansvar har dermed et "alvorspreg", som noe en ikke ville velge eller ønske å ta på seg dersom valget var mulig.
- Beskrivelsen av den asymmetriske relasjonen må leses i lys av det transcendentale aspektet.

II Gud og ansvar

1 Innledning

Så langt i avhandlingen har jeg gjort rede for hvordan Levinas konstituerer subjektiviteten som ansvar. Vi har dermed gitt et grunnleggende svar på det ”menneskelige” spørsmålet jeg nevnte innledningsvis i oppgaven, nemlig hvem som tiltales i åpenbaringen. De religionsfilosofiske mulighetene i hans filosofi har imidlertid så langt ikke blitt tydeliggjort. Det vil jeg gjøre i denne delen av avhandlingen, og med det forsøke å gi et svar på min andre underproblemstilling, altså hva som kjennetegner Levinas’ gudsforståelse.

De aspektene som åpner for en religionsfilosofisk tolkning av Levinas, har vi imidlertid allerede vært inne på. Her vil jeg nevne tre av disse. For det første mener Levinas at vi rammes av en åpenbaring av Uendelighet i møtet med Den Andre. For det andre mener han at mitt forhold til den Andre er asymmetrisk: Uendeligheten innebærer at Den Andre tiltaler meg fra en guddommelig høyde og med en guddommelig autoritet. For det tredje kommer det fram i forbindelse med innføringen av sporet som sentralt begrep, at denne autoriteten egentlig skriver seg fra at den Andres ansikt står i sporet av en tredje person. Ser vi disse elementene sammen, finnes vi hos Levinas en transcendent, tredje ”person”, som åpenbarer seg som uendelighet og som kaller meg til ansvar. Dette gir Levinas filosofisk grunnlag for å tale om Gud.

Dette åpner tilsynelatende dørene for en etisk-monoteistisk tolkning av Levinas, hvor Levinas’ beskrivelser ”assimileres” inn i en tradisjonell, teistisk forståelse av Gud. Med andre ord er det mulig å anvende det Levinas sier teologisk, for eksempel med utgangspunkt i troen om Bibelens Gud som værende. Det er imidlertid ikke så enkelt. På tross av at Levinas’ Gud beskrives som en ”person” som vedkommer oss, har ”han” samtidig noen deistiske trekk. Det er nemlig ikke en Gud det gir mening å tilbe eller som med sin (fenomenologiske) ”kraft” virker i verden. Vanskeligheten med en monoteistisk tolkning kommer også av at Levinas’ primære religionsfilosofiske interesse, er å kartlegge hvilken meningsfull rolle teologisk

diskurs spiller i våre liv og hvordan ordet *Gud* passer inn i filosofien slik han forestiller seg den. Men dette gir ikke grunnlag for å tale om Gud på en ”substansiell” måte, altså om Gud som virkelig i ontologisk forstand, eller Gud som værende. Dersom det er grunnlag for å tale om at Gud er ”virkelig” ut fra Levinas, så er det i en etisk forstand. Levinas har dermed på ingen måte ment å utvikle noen form for naturlig teologi. Fokuset hans er snarere på hvordan *Gud* blir et meningsfullt ord. Og det skjer først når jeg aksepterer mitt ansvar for den Andre. Det kan dermed sies at det finnes tilknytningspunkter til pragmatisk teologi hos Levinas. Ordet Gud blir meningsfullt i lys av vår (etiske) praksis, eller våre relasjoner til andre mennesker.

I denne sammenheng ønsker jeg å nevne at hans fokus på hvordan Gud blir et meningsfullt ord i lys av våre relasjoner til andre mennesker, antyder at en bør passe seg for å gjøre Levinas mer teologisk enn det han egentlig er. Siden jeg senere i avhandlingen vil sette Levinas opp mot en kristen (teologisk) virkelighetsforståelse, hvor Gud tenkes som kjærlighet og som nådefull, er denne faren kanskje spesielt til stede her. Jeg ønsker derfor å understreke at Levinas utvikler et filosofisk gudsbegrep. Meningen til dette gudsbegrepet avgis gjennom en analyse av mellommenneskelige relasjoner.

I det følgende vil jeg gjøre nærmere rede for hvordan Levinas’ forståelse av Gud, henger sammen med hans forståelse av at subjektet konstitueres gjennom ansvaret for den Andre. Med det har jeg også beskrevet det sentrale siktemålet for denne delen av avhandlingen, nemlig å undersøke hvordan Levinas’ beskrivelse av Gud henger sammen med (og er begrenset av) de sentrale elementene i Levinas’ filosofi generelt.

2 Talen om Gud innenfor etikkens grenser

Jeg vil starte med å ta for meg hvordan gudsforståelsen hos Levinas henger sammen med at det transcendent kun kan uttrykkes gjennom et etisk språk. Mye av det Levinas har å si om Gud, tar form av begrensninger på hva en kan eller bør si. Vi har allerede sett at Levinas legger klare begrensninger på hva en kan vite eller si om den Andre. Dersom en forsøker å begripe den Andre, er det eneste en kan ende opp med en falsk forståelse. Den Andre er jo nettopp det som unngår og forstyrrer mitt forsøk på å forstå eller skape en orden eller totalitet. Det den andre er på sitt mest grunnleggende, nemlig absolutt annen, kan ikke assimileres inn i en slik forståelse. Med andre ord er det stor fare for at det en sier ender opp som totaliserende abstraksjoner.

Slik er det også med talen om Gud. Utgangspunktet hans er at Gud – eller Uendeligheten – er transcendent og dermed ikke tematiserbar, siden "... (n)o theme, no present, has a capacity for the infinite" (AV 146). Akkurat som den Andre, kan ikke Gud gripes, siden han er annerledes enn væren. Han kan dermed ikke gripes gjennom min erkjennelsesevne, som søker å redusere alt til ontologi. Levinas mener imidlertid at det finnes en mulighet for en genuin tale om Gud, nemlig etikken, siden "(e)tikken er kongevejen til den metafysiske transcendens." (TU 19) Dette ser imidlertid ut til å være den eneste muligheten. Etikk er nemlig ikke bare "kongeveien" til den metafysiske transcendens; det er den *eneste* veien. For Levinas skriver religiøse begreper som *åpenbaring* og *Gud* seg utelukkende fra mellommenneskelige relasjoner: "Vores forhold til menneskene... giver de teologiske begreber deres eneste betydning... Uten deres betydning, der stammer fra etikken, ville de teologiske begreber være tomme og formelle." (TU 72) Med dette er en individuell tilnærming til Gud utelukket. Dersom en ikke knytter ordet *Gud* til mellommenneskelige relasjoner, mister det fullt og helt sin *egentlige* mening.

Vi kan kanskje si at Levinas med dette prøver å finne en "middelvei" mellom *kataphasis* og *apophasis*.²⁸ På den ene siden motsetter han seg i det store og det hele en katafatisk tale om Gud, altså en tale hvor Gud blir omtalt gjennom positiv terminologi. Dette kan anses som et forsøk på å skjerme Gud mot en type omtale, som kan redusere "ham" til et objekt blant

²⁸ Denne idéen for tolkning er delvis hentet fra Anselm K. Min, som innleder en artikkel om Derrida, Levinas og Marion, gjennom å drøfte en nødvendig balansegang mellom *apophasis* og *kataphasis*. Se: Min, Anselm K. 2007. "Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida and Marion" ss. 99-116 i Long, E.T (red.) *Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*. Dordrecht: Springer. ss. 98-99

andre objekter eller en erfaring på linje med andre, hverdagslige erfaringer. Et av Levinas' hovedmål med dette, er å unngå en enkel eller "behagelig" tale om Gud. Han søker å unngå at forståelsen av Gud blir definert ut fra menneskelige behov, ut fra hvem vi *ønsker* at han skal være. En slik forståelse av Gud, vil ikke bare være en abstraksjon, siden den blir definert ut fra det sammens orden, og dermed strippet for transcendent. Den vil også, som han sier et sted, være "... the most dangerous of abstractions since it is the highest." (Levinas 1990: 274-75)²⁹ Faren det siktes til her, er at vår neste får unngjelde for det vi tror (eller vil) at denne guden kaller oss til. Det er uten tvil slik Levinas ville forklart mange av tilfellene hvor mennesker utfører grusomheter mot andre i "Guds" navn. Det som skjer i slike tilfeller er at bevegelsen mot Gud har blitt for direkte, hvor en for fort utleder teologiske realiteter (jf. UMDA 90). Eller, slik Michael Purcell beskriver det, søker en i slike tilfeller Gud via "... the immanence and interiority of subjectivity, where one mystically engages in 'a private meeting with a consoling God.'" (Purcell 2006: 51)³⁰ På den annen side tror jeg også at han anser en rent apofatisk tale om Gud, altså å beskrive Gud ved å beskrive hva "han" ikke "er", som kanskje like problematisk. Denne kan innebære at meningen Gud gir til menneskelivet glemmes ved at den ikke blir tilstrekkelig fastslått. "Middelveien" Levinas tar mellom apophasis og kataphasis er å beskrive det transcendent (og Gud) *positivt*, men *kun* gjennom et etisk språk.

I denne sammenhengen kan vi kort nevne at dette har ført til at Levinas har blitt anklaget for å være intolerant overfor andre religiøse sensibiliteter enn de som faller sammen med hans egne. (Putnam 2002: 53) Dette er etter mitt syn en ikke helt uberettiget anklage mot ham. Jeg vil i hvert fall si at Levinas er langt mer ekskluderende overfor andre religiøse sensibiliteter, enn jeg ville tillatt meg selv å være. Den pluralismen som vi finner hos Levinas, har altså ingen ting med en meningsteoretisk pluralisme å gjøre. Som vi har sett opererer han med *én* kilde til mening, og det er møtet med den Andre. Dette gir ham et klart kriterium for å vurdere hvilket "kvalitetsmessig" nivå religiøse former eller uttrykk befinner seg på: "Alt det, som ikke kan føres tilbake til et mellommenneskeligt forhold, representerer ikke religionens høyere, men alltid dens primitive form." (TU 73) På tross av at jeg synes at Levinas er i overkant ekskluderende overfor andre muligheter for (religiøs) transcendent, synes jeg likefullt det er noe "appellerende" ved påstanden hans. Dersom en finner Levinas' tanke om at

²⁹ Denne avhandlingen har som siktemål å undersøke de *filosofiske* sidene ved Levinas. I resten av avhandlingen vil jeg sitere Levinas konfesjonelle eller religiøse skrifter ved noen få anledninger. Dette er ikke helt uproblematisk, siden Levinas selv skiller mellom disse forfatterskapene. Dersom jeg siterer fra skrifter som ikke er primært filosofiske, impliserer det at jeg finner at innholdet i sitatene er i overensstemmelse med det Levinas ønsker å si rent filosofisk.

³⁰ Dette er ikke ment som en fullstendig forklaring på hvordan grusomheter finner sted i Guds navn, men er, slik jeg tolker Levinas, en viktig side ved *mange* av dem.

møtet med den Andre gir meg en grunnleggende mening som troverdig (slik jeg gjør), kan det være rimelig å forsøke å finne (tilbake til) Guds mening i forlengelsen av dette. I det minste vil nok mange kunne si at vårt forhold til andre mennesker er et meningsfullt sted å lete etter en slik mening.

For Levinas er det altså ikke mulig å separere Gud fra vår relasjon til den Andre. Dette er kanskje en av hovedgrunnene til at Levinas har blitt viet oppmerksomhet av kristne teologer. Istedenfor å gjøre den Andre til et neglisjerbart ledd i vårt forhold til Gud, hevder Levinas det motsatte: Den Andre er uunnværlig for vårt forhold til Gud. (Westphal 2008: 49) Det er kun i den etiske relasjonen, hvor interessen av eller strevet med å holde seg i væren (*conatus essendi*) blir satt til side og hvor subjektet på det viset transcenderer seg selv ved å gi seg selv til den Andre, at Gud åpenbarer seg. Hos Levinas finnes det dermed ressurser for teologer som insisterer på at teologi må vende tilbake til (etisk) *praksis*. Her ser vi forøvrig grunnen til at Gud hos Levinas blir en ”tredje person”, at Gud blir ”Han” istedenfor ”Du”. En direkte tilgang til Gud som ”Du” er nemlig umulig: Gud åpenbarer seg kun som en tredje i vår relasjon til den Andre.³¹

Levinas insisterer dermed på at all meningsfull tale om Gud må sees ut fra vårt ansvar for den Andre. Det er etikken som legger grunnlaget – og begrensningene – for alt det er meningsfullt å si om Gud. En kan, med Westphal, oppsummere med at når den andre ikke kommer i veien for mitt syn om Gud, vil Gud komme i veien for at jeg hører den Andre. (Westphal 2008: 53)

Sagt i fenomenologiens termer, kan vi oppsummere med at Gud for Levinas ikke må omgjøres til objekt for tenkningen, eller tilgjengelig for *noesis* som *noema*. Her blir det nemlig bevisstheten som tilskriver Gud mening (*sinngebung*). Levinas sier tvert imot at Gud har en mening *før* min *sinngebung*. I den etiske relasjonen er det *Gud* som kommer til *meg* med en mening som allerede er gitt. Med dette er også korrelasjonen eller adekvasjonen mellom *noema* og *noesis* brutt. Det er ikke ”like mye” i *noesis* som det er i *noema*, siden Gud som Uendelighet overstiger min kapasitet til menings-givelse eller *sinngebung*. Når Gud imidlertid blir omgjort til objekt, tilgjengelig som *noema*, forsvinner det etiske i forholdet til Gud. Gud blir omgjort til “... the correlate of the ego in an amorous and exclusive intimacy.”

³¹ Levinas legger med dette opp til en polemikk med Bubers gudsforståelse som et ”evig *Du*”. Se f.eks. DAH 78-79. Dette beskrives mer utfyllende i: Lévinas, Emmanuel. 1989. “Martin Buber and the theory of knowledge” i Hand, S. (red.) *The Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell.

(Levinas 1987: 32) Dette gir anledning til å gi Gud den meningen en selv ønsker. Men da får vi et gudsbegrep som er strippet for transcendens, og som i følge Levinas også er strippet for guddommelighet: "once come into a correlation, the divinity of god dissipates". (BPW 67)

Talen om Gud "innenfor etikkens rammer" innebærer som nevnt at Levinas utfordrer den tradisjonelle, substansielle forståelsen av Gud, hvor Gud tenkes som et værende. I "God and philosophy" (1975) skriver han at "... in thematizing God, theology has brought him into the course of being, while the God of the Bible signifies in an unlikely manner the beyond of being, or transcendence." (GCM 56) Levinas vender dermed om på Heidegger kritikk av onto-teologi (altså: værens-teologi), som kort sagt går ut på at den tar væren (generelt forstått) for å være Gud. Levinas mener snarere at onto-teologiens største feilgrep er at den tenker Gud innenfor rammene til væren, eller at den tar Gud for å være et værende. Forskjellen mellom de to kommer av ulike meningsteorier. Levinas skiller seg som vi har sett fra den forståelsen som tenker væren som en absolutt kilde til mening, ved å hevde at den første meningen kommer fra "værens annen", altså hinsides eller bortenfor væren. Og ordet *Gud* uttrykker i følge Levinas denne meningen. Å tale om Gud som et værende innebærer snarere å fjerne den meningen som ordet *Gud* egentlig innebærer, siden det vil gjøre gudsførståelsen immanent, ved å bringe ham inn i væren eller totaliteten. Som vi har sett skal snarere Gud forstås etisk, som den Gud som kommer utenfra og forstyrrer totaliteten.

Denne siden ved Levinas' gudsførståelse er uten tvil utfordrende for en god del kristen religionsfilosofi. Noen vil med dette kanskje også si at Levinas er ateist, siden han benekter Gud som værende. En *kan* imidlertid også se på det som et utslag av en slags fromhet. Å si at Gud *er* vil være å forenkle Gud til noe som kan gripes gjennom væren som en menneskelig forståelseskategori. Hans forståelse innebærer altså ikke nødvendigvis en "nedvurdering" av Gud ut fra et kristent perspektiv. Det kan også tolkes slik at Gud som *annerledes enn* væren er *bedre enn* væren, at han er større enn vår evne til å gripe ham. For Levinas er det snarere ontologisk språk som nedvurderer Gud, siden væren som erkjennelsesform ikke strekker til. Selv om Gud på denne måten ikke "er" eller "finnes", kan en kanskje likevel si at Gud er ytterst betydningsfull for våre liv ved at "han finner oss".

Med det har jeg gjort rede for de grensene Levinas setter for talen om Gud, nemlig et etisk språk i forlengelsen av åpenbaringen i den etiske relasjonen. Jeg har dermed også kommet et stykke på vei med å beskrive hva som kjennetegner Levinas gudsførståelse.

Levinas finner med dette ikke grunnlag for å tale om Gud som et værende, snarere tvert imot:
Den Gud som Levinas finner grunnlag for å tale om er en etisk Gud.

3 Guds kall til ansvar og etikkens (fortsatt) an-arkisk status

I dette underkapittelet ønsker jeg å tydeliggjøre nærmere hvordan Levinas knytter sin forståelse av Gud opp mot ett bestemt aspekt av den tradisjonelle, teistiske forståelsen av Gud, nemlig som den som kaller meg til å ta ansvar for eller elske min neste.³² Jeg vil tydeliggjøre dette ved å sette det opp mot at han imidlertid ønsker å fastholde at etikken er an-arkisk, altså umulig å tilbakeføre til et sikkert opphav. Denne sammenkoblingen forteller oss mye om hva slags gudsbegrep vi finner hos Levinas. Et underliggende mål er imidlertid å koble aspekter ved den gudsførståelsen opp mot tidligere omtalte aspekter ved Levinas filosofi, spesielt hvordan Gud skal forstås i lys av den ”betydningsfulle tvetydigheten” ved Levinas forhold til fenomenologien.

Skjæringspunktet mellom de to påstandene finnes etter min mening i hans begrep om *sporet*, og jeg vil derfor starte med å påpeke betydningen av dette for hans forfatterskap. Hall Bjørnstad hevder at med innføringen av sporet som filosofisk hovedbegrep, endrer Levinas’ filosofi karakter fra identitets- til differensfilosofi. Innenfor denne tolkningen betraktes da det tidlige forfatterskapet i den retning at den først og fremst kan betraktes som en identitetsfilosofi. Den Andre fremstår her som ”... *kun* det ikke-identiske i forhold til mitt selv hos hvem jeg kan få korrigert min identitets ’enfold’”. (Bjørnstad 1995: 213) Fra og med *Sporet av den annen* (1963) blir imidlertid den differensfilosofiske karakteren tydeligere. I denne forståelsen blir den Andre ”... den jeg har ansvar innfor i kraft av ’et tredje’, et transcendent ’noe’, et transcendent ’X’” (Bjørnstad 1995: 214). Appellen får med andre ord sin autoritet ved at den Andres ansikt står i sporet av en tredje. Ut fra denne tolkningen kan en med Aarnes si at ”hovedpersonen” hos Levinas ikke lenger er den Andre, men en tredje. (jf. Aarnes 2004b: 164). Ved å erklære at en tredje (*illeiteten*) er ”hovedperson” setter Aarnes det riktignok på spissen, men etter min mening gir dette en viktig pekepinn for å forstå utviklingen i Levinas filosofi.

Jeg har tidligere nevnt at Levinas beskriver denne tredje som *illeiteten*. I den forbindelse nevnte jeg også at dette begrepet er ment å fremkalle assosiasjoner til den gammeltestamentlige forståelsen av Gud. Utover i forfatterskapet blir han i stigende grad også villig å til å benytte seg av gudsbegrepet, kanskje fordi han føler at han har gjort tilstrekkelig

³² *Den Andre* omtales i økende grad som *min neste* eller *naboen* utover i Levinas’ forfatterskap. Dette kan sees i sammenheng med at Levinas i økende grad beskriver relasjonen til den Andre som *nærhet* (proximitet).

rede for hva han mener med det. Dette kan forstås i lys av et annet aspekt som *illeitets*-begrepet er ment å påpeke, nemlig at ansvaret er an-arkisk, altså uten et sikkert opphav. Dette vil jeg komme tilbake til om litt.

Jeg vil først se på hva det innebærer at *illeiteten* eller Gud kan anses å være ”hovedperson”, i lys av det jeg nettopp har skrevet om sporet. Den første og kanskje mest vidtrekkende konsekvensen er at ansiktets annethet og ubegripelighet *egentlig* skriver seg fra at det står i sporet av *illeiteten* eller Gud. Begreper han har anvendt for å beskrive den Andres transcendent karakter, som *usynlig, åpenbart, adskilt, høy og autoritet*, kan forstås på samme måte.

De to konsekvensene jeg imidlertid vil fokusere på her er at: 1) Det uutslukkelige eller uendelige begjæret er *egentlig* begjær etter Gud; og 2) Den som kaller oss til ansvar for den Andre er *egentlig* Gud. Disse to punktene kommer godt frem i følgende utdrag fra en sentral passasje i ”God and Philosophy”. Her skriver Levinas:

In order that *disinterestedness* be possible in the Desire for the Infinite—in order that the Desire beyond being, or transcendence, might not be an absorption into immanence, which would thus make its return—the Desirable, or God, must remain separated in the Desire; as desirable—near yet different—Holy. This can only be if the Desirable commands me to what is the nondesirable, to the undesirable *par excellence*, to another. This referring to another is awakening, awakening to proximity, which is responsibility for the neighbor to the point of substitution for him... this is an extra-ordinary turning around of the desirability of the Desirable, of the supreme desirability calling to itself the rectilinear rectitude of Desire... His [God's] absolute remoteness, his transcendence, turns into my responsibility—the non-erotic *par excellence*—for the other. (GCM 68-69)

For det første kan vi slå fast at Levinas her bekrefter vår tolkning ovenfor. Gud skal forstås som den som begjæres og den som appellerer til oss eller kaller oss til ansvar. I mitt begjær, som er rettet mot Gud, skjer det imidlertid noe ekstraordinært. I stedet for at begjæret finner sitt objekt og blir tilfredsstilt av det som om begjæret skulle vært et behov, finner det sted en etisk ”om-vending”. Mitt begjær blir omgjort til ansvar for den Andre. Dette ansvaret er ”u-begjærlig fremfor alt”. Med *u-begjærlig* sikter som tidligere nevnt Levinas først og fremst til at ansvaret ikke er det begjæret egentlig søker. Jeg mener imidlertid også at Levinas mener å spille på at ansvaret er u-ønskelig, i betydning av at det ikke er noe en ville tatt på seg

dersom en hadde kunnet velge. Levinas følger altså her opp det strenge eller alvorlige aspektet som jeg har påpekt tidligere.

Utdraget gjør det også klart hva som nødvendiggjør den etiske ”om-vendelsen” rent filosofisk. Først og fremst bevares Guds transcendent, siden begjæret blir avskåret fra å gripe Gud. Dersom dette hadde vært mulig, ville Gud blitt gjort immanent, siden han da ville blitt ”gripet” eller assimilert inn i det sammes orden. Fenomenologisk uttrykt ville det da foreligget en ”rettlinjet” eller ”likefrem” korrelasjon mellom *noesis* og *noema*. En slik korrelasjon foreligger imidlertid ikke her.

Dette bevarer også muligheten for et altruistisk subjekt. I ”om-vendelsen” kalles subjektet til å heve seg over sin egen inter-*esse* i væren, siden det kalles til å ta ansvar for den Andre. Gud blir dermed den som utpeker og grunner subjektet som ansvarlig overfor den Andre. Med det har vi en grunnleggende forståelse av hvordan Levinas tenker seg at Gud er knyttet til ansvar.

Det er imidlertid uklart hvorfor ansvaret fortsatt skulle være an-arkisk. For å klargjøre det, vil det være hensiktsmessig å se nærmere på slags fenomenologisk status Gud får hos Levinas. I denne sammenhengen har vi allerede vært inne på noe av det mest sentrale, nemlig at Gud ikke må komme inn i korrelasjon ved å omgjøres til objekt, tilgjengelig for bevisstheten som *noema*. Dette har imidlertid en betydelig konsekvens. Det grunnleggende i de intensjonale akter er jo nettopp nærværet. Dette innebærer at Gud ikke må tenkes som nærværende, og det er heller ingenting *jeg* kan gjøre for å gjøre ham mer nærværende. Den eneste måten å gjøre det på, er nettopp å omgjøre ham til *noema*. På denne måten kan vi si at Gud forblir ”usynlig”. Kort sagt viser Gud seg ikke i væren, og han er dermed ikke et fenomen. I motsetning til fenomenene viser han seg ikke og gir seg ikke ”til kjenne”.

For Levinas må tvert imot Gud forstås som *enigma*. Et *enigma* er, som vi har vært inne på, noe som forblir et mysterium, som er ikke-fenomenalt og forblir ikke-nærværende. Det betyr imidlertid ikke at jeg ikke kan føres inn i en relasjon med Gud. Denne relasjonen må imidlertid være kontra-intensjonal. Det er ikke jeg som vender meg mot Gud, men Gud som kommer til meg i en åpenbaring. Relasjonen har dermed ingenting med mine evner til å forstå eller avdekke å gjøre.

Dette passive moduset er i den etiske relasjonen, som er det grunnleggende aspektet ved våre mellom-menneskelige liv. Levinas mener at en her finne spor av Gud. Men det er bare

snakk om spor, ikke tegn. Problemet med tegnet er for Levinas dets re-presentative karakter. Det antar at den betegnede har vært til stede. Det er for eksempel klart at det har vært til stede et kritt, dersom en finner krittsskrift på en tavle. Per definisjon kan et enigma ikke være betegnet på en slik måte. Så i stedet for *tegn* "setter" dermed Levinas *spor*. Sporets korrelasjon til enigmaet, er dermed som tegnets korrelasjon til fenomenet (jf. Westphal 2008: 34), med den viktige forskjellen at vi ikke kan finne frem til hvem eller hva som *satt* sporet. I tilfellet med skriften på tavlen, kan vi sikkert anta at et kritt har "fart forbi". Det eneste vi kan si i forbindelse med appellen, er at *noe*, en utematiserbar X, har "fart forbi". (jf. DAH 78) Forsøket på å "se" Gud, er dermed ifølge Levinas dømt til å mislykkes. Samtidig er det ikke slik at vi ser absolutt ingenting. Sporet er som tidligere nevnt tvetydig. På tross av fraværet angår det meg. En kan dermed si at Gud kun er nærværende i sitt fravær. Det er kun "nærværende" som noe tanken ikke begriper. Med dette tror jeg vi har grunnlag for å gi et svar på hvordan Levinas fastholder både at Gud kaller oss til ansvar, og at ansvaret er anarkisk eller uten et påviselig opphav. Nøkkelen er at Gud må forstås som *enigma*; utematiserbar og ubestemmelig. Den vil si at vi ikke kan definere hva det siktes til med ordet *Gud* utenom det som vi har grunnlag for å si med utgangspunkt i den etiske relasjonen.

Med det har jeg gjort rede for et helt sentralt kjennetegn ved gudsforståelsen hos Levinas, nemlig at Gud forstås som den som kaller til ansvar. Dette innebærer ikke at ansvaret opphav med det har blitt lokalisert. En kan si at *Gud* på sett og vis skal forstås som et ord som betegner det at ansvaret er anarkisk eller uten sikkert opphav.

4 Gud og det transcendentale aspektet

Jeg har tidligere antydnet at gudsforståelsen vi finner hos Levinas, kan kobles til det jeg har omtalt som det transcendentale aspektet ved hans beskrivelser. Jeg vil hovedsakelig gjøre rede for dette på to måter. Først vil jeg se på gudsforståelsens tilknytning til de språkfilosofiske aspektene ved Levinas, spesielt begrepet *sigen*, ved hjelp av artikkelen ”Språk og nærhet” (1967). Deretter vil jeg klargjøre gudsforståelsens tilknytning til ”det før-opprinnelige nivået” i Levinas’ tenkning, ved å vende tilbake til underkapitlet i *Annerledes enn væren* med navn ”From Saying to the Said, or the Wisdom of Desire”.

En kort oppsummering av det transcendentale aspektet, er at Levinas, slik jeg forstår ham, prøver å beskrive et glemt eller delvis skjult aspekt ved menneskelivet, som er mer grunnleggende enn den vi vanligvis erfarer i det sosiale liv. Dette skjulte, etiske aspektet er grunnlaget for at vi kan leve sammen slik vi faktisk gjør, med andre ord en mulighetsbetingelse for menneskelivet slik vi kjenner det. Levinas bruker begreper som *det etiske* og *det før-opprinnelige* for å referere til dette.

Først og fremst vil jeg gjenta at Levinas ønsker å gi et gudsbegrep ut fra sosiale relasjoner og ikke omvendt. Han ønsker altså ikke å gi et bilde av sosiale relasjoner ut fra et forhåndsdefinert begrep om Gud. Dette er med andre ord en presisering av at Levinas mener å bedrive filosofi, ved å starte i den filosofiske evidensen. Gudsbegrepet er med det ikke teologisk determinert. Men det betyr ikke at den idéen om Gud som sosiale relasjoner avgir, ikke deretter kan brukes til å beskrive de sosiale relasjonene. Etter at analysen av meningen (som finnes i de sosiale relasjonene) avgir gudsidéen som meningen skjuler (jf. DAH 53), er det altså ingenting i veien for at den idéen deretter kan anvendes til å forklare de sosiale relasjonene. Som jeg nevnte helt innledningsvis i avhandlingen går Levinas lenger enn dette, ved å hevde at filosofien står overfor nødvendigheten av å søke til begreper som Gud. (jf. DAH 68). Dette skulle antyde at gudsbegrepet faktisk er ment å klargjøre våre sosiale relasjoner.

Min forståelse av gudsbegrepet er først og fremst at det betegner det faktum at jeg er knyttet til den Andre gjennom ansvar. En kan også si det slik at *Gud* betegner *det* eller *den* som knytter meg til den Andre. Med det mener jeg at Westphals antydning av at Gud *egentlig* er den Andre, ikke er beskrivende for den ”modne” Levinas, selv om Levinas til tider kommer

med utsagn som kan få en til å vurdere en slik forståelse³³ (Se: Westphal 2008: 50; 71-72). I ”God and Philosophy” heter det for eksempel at *illeiteten* er ”[h]e at the root of the You” (GCM 69). Det kan her høres ut som om Gud er en slags dybde dimensjon i den Andre. Men deretter presiseres det at Gud er ”... other than the other, other otherwise, and other with an alterity prior to the alterity of the other, prior to the ethical obligation to the other and different from every neighbor.” (GCM69)

Jeg vil prøve å vise at Gud er den som knytter meg til den Andre, ved å vende tilbake til de språkfilosofiske aspektene vi har sett på tidligere. Gudsbegrepets tilknytning til disse aspektene kommer spesielt tydelig frem i avslutningen av artikkelen ”Språk og Nærhet”. Denne er både tematisk og terminologisk beslektet med *Annerledes enn væren*. Som vi har sett betegner *språket* eller *samtalen* den paradoksale muligheten for relasjonen subjektet kan ha med den Andre. I ”Språk og nærhet” beskriver Levinas derfor språket som en ”murbryter”, altså noe som ”river ned” hindringene for en relasjon mellom absolutt adskilte termer. Vi kan også merke oss at han beskriver språket som ”... den etiske kommunikasjons hendelse som er en *forutsetning* for enhver overføring av budskap, og som *innsetter universaliteten* hvor ord og setninger vil melde seg.” (UMDA 91, min kursiv) Her ser det ut som våre hverdagslige relasjoner (hvor ord og setninger er mulige), forutsetter eller er betinget av en forutgående hendelse eller situasjon. Det kan altså knyttes til det transcendentale aspektet som jeg har vært inne på, som jeg vil vende tilbake til om litt. Det viktige for øyeblikket er at samtalen innstiftes av uttrykket eller sigen, som er språkets første ord og som unnslipper alle forsøk på totalisering.

Levinas påpeker også at den koherente tenking sikkert vil tilbakevise denne urtranscendensen som knekker *logos*. (UMDA 91-92). Med dette sikter han til at den totaliserende diskurs, med andre ord det sagte, vil avvise transcendensen eller sigen, siden den ikke kan finne plass til sigen innenfor en enhetlig forståelse.

Helt til sist i artikkelen skriver han imidlertid: ”Denne første sigen er riktignok bare et ord. Men det er Gud.” (UMDA 92) Jeg ser ikke noen annen mulighet enn at *Gud* her forstås som ”språknes for-ord”, altså selve betingelsen for de sosiale relasjoner. Det er altså Gud som gjør den paradoksale for en relasjon mellom absolutt ”adskilte termer” mulig. Kort sagt innstifter Gud den sosiale orden, ved å være den som binder meg til den Andre.

³³ Westphal mener som en del andre at en slik forståelse finnes i ”Ego and the totality” (Se Levinas 1987: 33). Det kan jeg være enig med ham. ”Ego and the totality” ble imidlertid publisert så tidlig som i 1954. Jeg mener at dette forandrer seg utover forfatterskapet, ikke minst som en følge av de forandringene spor-begrepet fører med seg (som jeg gjorde rede for i forrige kapittel)

Samtidig forteller formuleringen ”blot et ord” oss en del om hvordan vi først og fremst må forstå talen om Gud hos Levinas. For ham er nok *Gud* først og fremst et ord som beskriver noe etisk eller sosialt. Men samtidig er ikke *Gud* et hvilket som helst ord. Det er som Levinas sier et ”eksepsjonelt” ord. (AV 169) For det første er det eksepsjonelt i den forstand at det betegner det store unntaket (*ex-ception*) fra værens immanens eller *conatus essendi*. Her ser vi nærmere hvordan ”the problem of God” henger sammen med ”the problem of subjectivity, irreducible to essential immanence”. (AV 17) Gud betegner det store, transcendent unntaket fra værens lov. Gud, forstått som sigen, spiller dermed en avgjørende rolle for hva subjektiviteten konstitueres som. Det er altså begjæret etter den transcendent ”værens annen”, eller kallet til ansvar fra den transcendent ”værens annen”, som gjør meg til den jeg er.

Ordet Gud er imidlertid eksepsjonelt på et annet vis, ved at det ”avsier” seg selv så fort det har tillatt seg selv å bli ”sagt”. Levinas skriver: “This said [The word God] gets its meaning from the witness borne, which thematization does betray in theology which introduces it into the system of a language, in the order of the said. But this abusive statement is at once forbidden” (AV 151). Først og fremst kommer det her frem at ordet Gud er et vitnesbyrd. Slik jeg forstår det så vitner det om det som gjør meg slik jeg er og det mellommenneskelige slik det er. Levinas sier også i denne sammenheng at tematisering er uunngåelig.³⁴ Med det utøver vi vold eller en besvikelse av sigen eller Gud, ved at vi ikke lenger respekterer sigen eller Gud som utsigelig. Som vi har vært inne på lar imidlertid sigen eller Gud seg besvike ved å tillate tematisering og bli noe sagt. Samtidig blir denne volden umiddelbart ”forbudt”. Dette henger sammen med at sigen eller Gud ”av-sier” seg selv så fort den eller ”han” har blitt ”et sagt”. Sigen eller Gud unnslipper med det den totaliserende tematiseringen ved at det ikke lar seg assimilere. Levinas skriver derfor at: ”It thus retains in its statement the trace of the excession of transcendence, of the beyond” (AV 151). Når jeg altså beskrev det som ”fremst et ord som beskriver noe etisk eller sosialt”, så er i og for seg også det et forsøk på totalisering og dermed utilstrekkelig. Ordet Gud innebærer nemlig en overflod som ikke lar seg fange. Gud forblir dermed enigma; en forstyrrelse for jegets totaliserende tendens. I forsøket på å gripe Gud blir altså jeget nødt til å innse sin egen utilstrekkelighet.

Forståelsen om at Gud er den som binder subjektet til den Andre fører imidlertid med seg (i hvert fall) én mulig innvending. For det første nærmer jeg meg en forståelse av at *Gud* hos

³⁴ Den nødvendigheten ble forklart i del I, underkapittel 5,3.

Levinas betegner en mulighetsbetingelse for moral, men også i det hele tatt hvordan vi er og hvordan våre sosiale relasjoner tar form. Med det finnes det tilsynelatende en spenning mellom denne tolkningen, og den relativt vanlige oppfatningen om at Levinas ikke anser Gud for å være nødvendig for etikken. Mitt svar til dette er at det som ikke er nødvendig for Levinas, er en ontologisk Gud, med andre ord en sikker Gud som vi kan søke tilbake til og grunne våre handlinger i. Etikken er for Levinas som nevnt an-arkisk, uten sikkert opphav. Dette stopper ikke Levinas fra å hevde at etikken, ansvaret for den andre, likevel innfører (den ene) mening og en absolutt retningsbestemmelse for subjektet. Og for å beskrive dette forholdet, er det ifølge Levinas nødvendig med et gudsbegrep. Dette gudsbegrepet som etter min mening betegner en mulighetsbetingelse for våre liv slik de er, fører imidlertid ikke til at moralens opphav blir synlig eller sikkert. Snarere betegner Levinas' gudsbegrep nettopp dette at moralens opphav ikke kan sikres i form av en totaliserende diskurs.

Jeg tror imidlertid at en kan tydeliggjøre gudsforståelsen ved å vende tilbake til det tidligere siterte utdraget fra *Annerledes enn væren*, som omhandler at det er takket være Gud at jeg er en annen for de andre.³⁵ Her så vi at det resiproke forholdet og det faktum at jeg også er annen for de andre, kommer "takket være Gud", eller takket være en hjelp eller nåde som følge av at "Gud går forbi". At "Gud går forbi", betegner slik jeg forstår det først og fremst at Gud ikke er nærværende, men at han alltid allerede er "på vei" bort fra meg. Likevel har han etterlatt seg en appell eller et imperativ som må besvares. Denne legger som vi skal se til slutt grunnlaget for at jeg også er en annen for de andre.

For å forklare den underliggende gudsforståelsen i dette utdraget, har jeg lyst til å vise til Adriaan Theodoor Peperzaks tolkning av det, som i stor grad er konsistent med den forståelsen jeg tar til orde for. Ifølge ham skal det at jeg også er en annen for de andre takket være Gud, forstås som en annen måte å si at jeg er en annen takket være den transcendent, før-opprinnelige strukturen: "'I, too am an Other for the Others'... thanks to the 'pre-original' structure of transcendence, i.e. 'Thanks to God'". (Peperzak 1993: 183). Peperzak identifiserer her Gud sterkt med det før-opprinnelige. Jeg tror denne beskrivelsen fanger opp veldig mye av det Levinas sier om Gud. Selv om det tidligere i forfatterskapet er tendenser til at det er den Andre som identifiseres med det før-opprinnelige, er det min oppfatning at dette

³⁵ There is a betrayal of my anarchic relation with illeity, but also a new relationship with it; it is only thanks to God [grâce à dieu] that, as a subject incomparable with the other, I am approached as an other by the others, that is, "for myself"... God is not involved as an alleged interlocutor: the reciprocal relationship binds me to the other man in the trace of transcendence, in illeity. The passing of God, of whom I can speak only by reference to this aid or this grace, is precisely the reverting of the incomparable subject into a member of society. (AV 158)

forandrer seg når sporbegrepet innføres. Som tidligere nevnt skriver ansiktets annethet og transcendens seg nå fra at det står i sporet av Gud.

Som jeg tidligere har skrevet, innebærer brorskapet som den tredje fører med seg, at min relasjon til den Andre og de andre blir regulert av en rettferdighet, som også tilfaller meg. Denne forståelsen innebærer forøvrig at den resiproke relasjonen hvor jeg også er annen, står ”i sporet av transcendensen”, eller er betinget av den før-opprinnelige strukturen (og med det den ikke-resiproke eller asymmetriske relasjonen til den Andre). Som vi også tidligere har sett er den tredje eller ”ropet om rettferdighet” allerede tilstede i ansiktet. (AV 158) Den tredje fører med seg representasjon, tenkning, objektivisering og rettferdighet, som til slutt også gjelder for meg, men dette er på et vis allerede implisert i den før-opprinnelige sigen. Jeg er altså en annen for de andre, takket være det før-opprinnelige. Eller med andre ord: Takket være Gud.

Ut fra dette kan en fastslå at Gud i følge Levinas har en meget stor betydning for våre liv og de mellommenneskelige relasjoner. Vi kan kanskje oppsummere dette ved å vise til noen bibel-vers, som Levinas også har for vane å gjøre. Det er ikke her meningen å antyde at Levinas beskrivelser skulle være determinert av den bibelske tradisjon og dermed (“for”) u-fenomenologisk (det er en helt annen diskusjon), men bare å påpeke noen tilknytningspunkter til den gammeltestamentlige forståelsen av Gud.

For det første er Gud den som kaller oss til et radikalt ansvar for den unike andre. Han svarer de selv-orienterte tendensene i mennesket ved å si ”[d]u skal ikke slå i hjel”(2 mos 20,13; TU 195) og fastslår at ”ja, du er din brors vokter” (jf. 1 mos 4,9; AV 117). For det andre er han den som sier ”[s]å gir jeg fred til den som er nær, og fred til den som er langt borte” (Jes 57,19; AV 157), siden kallet til ansvar også betinger mitt forhold til den tredje. Siden Gud er den som kalles og utpeker oss til ansvar, er han også den som gir subjektet en absolutt subjektivitet, og anledning til å svare ved å si:” Ja, her er jeg” (2 mos 3,4; AV 149). Guds kall til ansvar innstifter også brorskapet, og med det rettferdigheten og loven (jf. 5 mos 4,8), som også gjelder for meg.

5 Oppsummering

Med det har jeg gitt et svar på "the problem of God", eller avhandlingens andre underproblemstilling, altså hva som kjennetegner gudsforståelsen vi finner hos Levinas. Jeg har også forsøkt å vise hvordan denne er forbundet med "the problem of subjectivity, irreducible to essential immanence." Det er kort sagt at Gud betegner det transcendentet unntaket fra værens lov, som konstituerer meg som subjekt.

Vi har også sett at Gud forstås som kallet til ansvar, og kan med det kun omtales innenfor etikkens grenser, eller gjennom et etisk språk. Dette innebærer imidlertid ikke at etikken med dette får et sikkert opphav. Med andre ord forblir den an-arkisk. Jeg har også vært innom gudsbegrepets relasjon til Levinas' forståelse av mening, og har gjentatt det "alvorlige" aspektet ved Levinas analyser: Siden jeg er kallet til å ofre alt for den Andre, kalles jeg til noe som det ikke er grunn til å finne behag i eller å glede seg over. Jeg har også argumentert for at *Gud* betegner det som muliggjør formen våre mellommenneskelige relasjoner tar, så vel som hvem og hvordan vi i bunn og grunn er, siden han er den som binder meg til den Andre gjennom ansvar. Dette har jeg gjort ved å koble Gudsbegrepet til blant annet begreper som *det etiske*, *den uminnelige fortid*, *det før-opprinnelige* og *sigen*. Dette har etter min mening tydeliggjort et transcendentalt aspekt ved Levinas' gudsforståelse.

III Gud, kjærlighet og nåde

1 Innledning

I forsøket på å klargjøre hva som kjennetegner gudsbegrepet vi finner hos Levinas, har jeg nå kommet frem til det jeg fremfor alt ønsker å diskutere med ham. Dette er hans forståelse av nåde og kjærlighet. Siden mitt overordnede tema er hvilken gudsforståelse vi finner hos Levinas, blir denne drøftingen også knyttet til gudsbegrepet. Jeg ønsker med andre ord å besvare oppgavens tredje underproblemstilling: *Hvorfor foretrekker Levinas å tale om Gud som kallet til ansvar fremfor Gud som kjærlighet og i hvilken grad kan det sies at vi finner en guddommelig form for nåde i tenkningen hans? Finnes det grunner for å revurdere denne forståelsen?*

Jeg ønsker imidlertid å drøfte dette med utgangspunkt i hvorvidt en bør tillegge gleden større plass i beskrivelsen av det mellommenneskelige enn det Levinas selv er villig til å gjøre. Grunnen til at jeg vil drøfte disse temaene er at Levinas' beskrivelser etter min mening helt klarer å fange opp den erfarte rikheten og godheten i det mellommenneskelige. Selv om dette til en viss grad kan sies å ligge bak – og også delvis blir reflektert i – beskrivelsene, kunne det etter min mening blitt betont tydeligere og sterkere.

Denne drøftingen ønsker jeg å gjennomføre i tre deler. I andre kapittel ønsker jeg å legge grunnlaget for drøftingen ved å gi et noe større overblikk over tonen og tendensene hos Levinas. Hovedtemaet her er at gledens betydning for menneskelivet, spesielt for det å handle *ut fra* kallet til kjærlighet eller ansvar, etter min mening blir underbestemt hos Levinas.³⁶ I tredje kapittel vil jeg se nærmere på hvordan gudsforståelsen knyttes til nåde og gi en kort vurdering av dette. I fjerde kapittel vil jeg gjøre rede for gudsforståelsens tilknytning til kjærlighet. Dette ender opp med en vurdering av hvorvidt Gud kan tenkes som kjærlighet.

³⁶ I det følgende vil jeg til tider anvende meg av formuleringen "handle ut fra kallet". Dette er ment å betegne de situasjonene som kan sies å vitne om at vi er konstituert som subjekter i og med vårt ansvar for den Andre, for eksempel å si "etter dem". Med dette mener jeg altså noe annet enn å handle "i henhold til" eller "i samsvar med kallet til ansvar". Som vi har sett, mener Levinas at dette ikke er mulig, som en følge av ansvarets uendelighet.

2 Glede

Jeg vil som nevnt starte med å gi et noe større overblikk over tonen og tendensene vi finner hos Levinas. Det synspunktet jeg vil presentere her er at gledens betydning for menneskelivet blir underbestemt hos Levinas. I dette kapitlet vil jeg i større grad enn Levinas forholde meg til den tilgjengelige delen av menneskelivet, altså det som viser seg eller det gitte. Som nevnt mener jeg at Levinas beskrivelser ikke helt klarer å fange opp den erfarte rikheten og godheten ved det mellommenneskelige, spesielt “gleden i hverandres selskap”. Fokuset på det erfarte og totaliteten kan virke “fremmed” med tanke på at Levinas som oftest søker å beskrive det som ligger bak erfaringene. Levinas, som alle andre filosofer, mener imidlertid å forklare det som viser seg. Det er derfor på dette grunnlaget en kan vurdere Levinas som filosof. Jeg vil først redegjøre for påstanden jeg nettopp presenterte, ved hjelp av noen av Merold Westphals vurderinger av Levinas’ filosofi. Dette innebærer også en kort kontekstualisering av Levinas, med utgangspunkt i skillet mellom Aristoteles’ og Immanuel Kants vurdering av etikk og moral. Deretter vil jeg tydeliggjøre hva jeg mener mangler hos Levinas, ved å presentere Knud Ejler Løgstrups fenomenologiske analyse av gleden. Til slutt vil jeg presentere problemene ved at Levinas ikke tillegger gleden en mer betydelig rolle i etikken.

2.1 Westphal, Aristoteles og Kant

Som jeg nevnte tidligere i avhandlingen kan det ofte virke som om det subjektet Levinas beskriver er et ”fattig” subjekt, istedenfor et subjekt med et overskudd som gjør livet godt og motiverer til etisk handling. Som vi har sett i ”Betydningen og meningen”, finner dette subjektet riktignok ressurser i seg selv, men har ikke rett til å sitte igjen med noe, siden subjektet har blitt kallet til å gi fra seg alt. Dersom vi forventer noe tilbake, opphører sjenerøsitetens oppriktighet og den absolutte retningsbestemmelse som konstituerer subjektet. (DAH 60) Den tonen som slås an her, er relativt konsistent med de andre verkene vi har sett på. Det finnes riktignok som vi skal se en annen, mindre åpenbar side ved Levinas, som beskriver noe mer ”positivt” for subjektet.³⁷

Det er imidlertid for meg ikke tvil om at en slik kritikk treffer et sentralt punkt hos Levinas. Det er heller ikke helt uvanlig å finne slike innvendinger hos Levinas-kommentatorer. I det følgende vil jeg se på noen innvendinger Merold Westphal har gjort i denne sammenheng. Han er generelt sett relativt sympatisk innstilt til Levinas, men er imidlertid en av de som har vært tydeligst på at Levinas underslår ”gledelige” aspekter ved menneskelivet. I en dialog med B. Keith Putt har han blant annet sagt følgende:

He [Levinas] seems scared of happiness; he's like Kant in this way. He thinks that the moral life is corrupted at any moment that happiness shows up in it, or satisfaction, or fulfillment... and one can understand that, I mean, I can be irresponsible in my pursuit of happiness and satisfaction by giving myself over to my inclinations, so the critique of hedonism and so forth *is* an integral part of any serious ethics. It just seems to me that Kant and Levinas push that to an extreme where it becomes problematic in its own right... I sometimes say, “Well, here's a philosopher of law without grace.” (Westphal; Putt 2009: 190-191)

Westphals kommentarer her synes jeg er interessante av flere grunner. Han beskriver blant annet avslutningsvis Levinas som ”a philosopher of law without grace”, en påstand som er spesielt relevant for det jeg ønsker å drøfte. At plikten eller ansvaret som Westphal her omtaler som ”loven” (hvis jeg forstår ham rett), har en betydelig posisjon hos Levinas, er det

³⁷ Dette omtales spesielt i underkapittel 3,1.

ikke særlig stor tvil om. Jeg mener imidlertid at det kan diskuteres hvorvidt det ikke finnes noen nådetenkning hos Levinas. Det finnes etter min mening to former for nåde hos Levinas som er ”for” subjektet.³⁸

Nå vil jeg imidlertid følge opp den filosofiske konteksten Westphal setter Levinas inn i. På den ene siden setter han som vi ser Levinas i sammenheng med Kant. På den andre siden settes han i kontrast til den eudaimonske tenkningen som vi blant annet finner hos Aristoteles. Denne plasseringen av Levinas er jeg helt og holdent enig i. Det ville nok Levinas også vært, selv om han kanskje ville vært noe mer velvillig over å bli beskrevet som en motstander av Aristoteles enn en tilhenger av Kant.

Den kanskje vesentligste forskjellen mellom Aristoteles og Kant, er at mens Aristoteles understreker at en viktig side ved det moralske livet er å kultivere gode holdninger og dygder, eller vende seg til å like det gode, (Aristoteles 1998) mener Kant at det kun er når en gjør noe mot egen tilbøyelighet, altså av aktelse for moralloven eller av plikt, en kan være sikker på at en handler moralsk. (Kant 2005) Aristoteles mener altså en kan vende seg til å like det gode. Levinas og Kant mener at etikk handler om å la noe annet enn behov (Levinas) eller tilbøyelighet (Kant) styre våre handlinger.^{39 40}

Det er vel også trolig at Levinas ville sagt seg enig i det aspektet ved Ivar Asheims kritikk av Aristoteles, som går ut på at oppmerksomheten hos sistnevnte blir innover-rettet eller refleksiv i steden for relasjonell, (Asheim 1994: 116-120) med andre ord at aktøren blir ”innkrøkt i seg selv”. Jeg tror Levinas motstand mot eudaimonsk tenking også kan beskrives som at den impliserer et subjekt ”innkrøkt i seg selv”. Han er tross alt ute etter å beskrive en subjektivitet hvor gravitasjonens sentrum er utenfor subjektet selv, med andre ord en subjektivitet som ”kretser rundt” den Andre. (Jf. TU 180)

Westphal mener videre at Levinas og Kant trekker deres kritikk av behovet eller tilbøyeligheten for langt. I denne sammenhengen sier han også at...

³⁸ Jeg vender også tilbake til dette i kapittel 3,1.

³⁹ Jeg vil understreke at Levinas ikke bør anses som en ”streng moralist”. Som jeg var inne på helt i starten av avhandlingen, og i forbindelse med det transcendentale aspektet i del I, utarbeider han ikke (utopiske) retningslinjer for hva som er moralsk handling. Han er snarere ute etter å beskrive hvordan subjektet er og hvorfor våre moralske relasjoner tar form som de gjør. Men dette er igjen med på å forklare ”morallivet”, siden sjenerøse handlinger kan vitne om de grunnleggende aspektene ved subjektet og det mellommenneskelige. Med andre ord kan handlinger vitne om det etiske.

⁴⁰ *Betydningen og meningen* er etter min mening spesielt preget av motstanden mot eudaimonsk tenkning. I *Humanisme og an-arkhia* erkjenner forøvrig Levinas delvis slektskapet til Kant. Se DAH 96.

... when you've learned to love the right things and learned to love the right things the right way.... If that's what gives me delight, then, it seems to me, instead of calling that an egoism, which is the task of ethics to obliterate, I would say that that is the *overcoming* of egoism. (Westphal; Putt 2009: 193)

Jeg vil først understreke at Westphal uttalelser må legges til "handlingsnivået", mens Levinas som nevnt som oftest beskriver et nivå forut for dette. Men jeg tror det er grunnlag for å si at Levinas ville sagt at handlinger som avstedkommer tilfredsstillelse, uavhengig av dets konsekvenser, vitner om en grunnleggende egoisme ved mennesket. Som tidligere nevnt bør ikke dette tolkes som en sterkt negativt ladet "dom" fra en "streng moralist". Levinas er ikke ute etter å si at dersom en føler tilfredsstillelse ved å handle godt, så er man et dårlig menneske. Men jeg tror at han ønsker å si at det som vitner om det etiske kanskje først og fremst handler om forsakelse og passivitet.

Westphal nærmer seg forøvrig et tema jeg vil forfølge i resten av avhandlingen. I dette og det tidligere siterte utdraget hevder Westphal at nytelsen, lykkefølelsen eller tilfredsstillelsen av å elske det rette, ikke er egoisme, men overvinnelsen av egoisme. Personlig lener jeg i retning av at dette er et rimelig synspunkt, men jeg ser ikke noe poeng i å drøfte dette i "dialog" med Levinas. Til det er motsetningen alt for stor, siden hans tenkning er artikulert i opposisjon til alt som "smaker av" behovstfredsstillelse. Jeg tror at i tilknytning til Levinas ville det vil være mer hensiktsmessig å tale om *gleden* ved å elske som overvinnelsen av egoisme. Selv om tilfredsstillelsen og gleden umiddelbart kan sies å ligne på hverandre, er det etter min mening en viktig forskjell. Denne forskjellen har en betydelig konsekvens med tanke på hvordan vi skal vurdere Levinas' filosofi. Slik jeg forstår Levinas, ønsker han å argumentere for sjenerøsitetens oppriktighet eller en grunnleggende altruisme og helgenaktighet ved subjektet. Dersom en har et slikt mål, bør en forsøke å sannsynliggjøre at erfaringen av å handle godt også er godt for meg, kan tolkes som glede. Min forståelse av glede, er nemlig at den i motsetning til behov, ikke nødvendigvis trenger å tolkes som at jeg blir "mettet" av det jeg er i stand til å assimilere.

2.2 Løgstrups analyse av glede

For å konkretisere mangelen i Levinas' beskrivelse av etikken, ønsker jeg å presentere den forståelsen av glede vi finner hos den danske religionsfilosofen Knud Ejler Løgstrup. Forholdet mellom Løgstrup og Levinas er preget av mange likheter, men også av noen viktige forskjeller. Hos Løgstrup fremstår glede som en grunnstemning hos mennesket som også har en viktig betydning for etikkforståelsen hans.

Forskjellen til Levinas kommer klart til syne ved at Levinas tolker glede i forlengelsen av behov. Han skiller som vi har sett riktignok glede fra tilfredsstillelse, ved at glede knyttes til overskuddet som sikrer det nytende subjektets fylde, mens tilfredsstillelse kun er oppfyllelsen av de fysiologiske behovene.⁴¹ Den forstås likevel bare i tilknytning til det adskilte eller nytende subjektet. Hos Levinas innebærer appellen i møtet med den Andre et brudd med gleden og nytelsen eller en stopp i det overskuddet som elementet tilbyr. Gleden kan dermed settes i motsetning til etikken, ved at den er med på å konstituere et subjekt som "mistet" når en konstitueres som et absolutt subjekt i møtet med den Andre.

Hos Løgstrup gis imidlertid gleden som nevnt en mer betydelig rolle i etikken. Han lanserer dessuten et større skille mellom tilfredsstillelse og glede. Dette kommer tydelig frem i artikkelen "Elsk jeres fjender".⁴² Den analysen av gleden som han gjør her, vil jeg tillate meg å sitere utførlig:

Fordi det ejendommelige ved Glæden er, at den kan vi ikke beholde hos os selv. Saa kvæles den. *Glæden kan kun leve af at ytre sig.* Ligesom Kilden kun kan blive ved med at være Kilde ved stadig at strømme ud. Glæden er altid større, end vi selv er. *En Glæde, som kunde rummes i os selv, det er ingen Glæde, men Tilfredshed, og det er noget helt andet! Vi maa skelne mellem Tilfredsheden, der er Glædens kvalte Kadaver - og saa den levende Glæde selv.*

Elske vor Fjende kan vi ikke beslutte eller overvinde os selv til. Det kan kun Glæde faa et Menneske til. Men er Glæden stærk nok dertil, saa er det ogsaa det letteste af alt. Og det kommer af, at Glæden er en Kilde, der for at leve stadig maa ytre sig. Saa naar et Menneske møder sin Fjende saa maa Glæden, hvis den skal blive ved med at leve, strømme ud over ham.

⁴¹ Dette omtalte jeg Del I, underkapittel 3,4.

⁴² Tittelen, "Elsk jeres fjender" antyder den teologiske konteksten denne artikkelen er skrevet i. Mye av det som står her trenger imidlertid ikke å forutsette teologisk premisser. Poenget med dette utdraget er uansett hvordan det kan belyse Levinas' filosofi.

Hvis vi vilde øve os i at skelne mellom den døde Tilfredshed og den levende Glæde, saa vilde vi opdage, at det vi glæder os over, altid er det skabte. Glæden kommer uden vi ved af det, gennem vort Syn og vor Hørelse som Glæde over Lys og Landskap og Toner. Eller som Glæde over den modtagne Medmenneskelighed. *Glæde er den rene Modtagelse. Glæden er uden Beregning*; det glædelige er ikke det brugbare, men det er det, vi ikke kan gjøre noget som helst andet med en - modtage. Glæden er Glæde over det skabte. (Løgstrup 1938b, sitert i Sørensen; P.A. 2005: 149. Min kursiv)

Her er som vi ser Løgstrup inne på flere aspekter ved gleden, som kan sies å være relevante for Levinas' filosofi. Jeg vil bare fokusere på noen av dem. For det første fremstår den som en affektiv tilstand, som i motsetning til tilfredsheten ikke er i stand til å mettes. Dersom gleden ikke ytrer seg, er det ikke lenger snakk om glede. Akkurat som "begjæret" hos Levinas egentlig er behov hvis den finner sitt objekt (og dermed stopper opp eller vender tilbake til det samme), så er "gleden" egentlig tilfredsstillelse dersom den stopper opp eller trekker seg tilbake i seg selv. Dersom en prøver å tolke dette i lys av Levinas, har gleden langt mer med begjæret enn behovet å gjøre. Siden gleden vedvarer når den strømmer ut, antydes det at gleden er et overskuddsfenomen. Gleden "deles" altså ikke ved å ytre seg. Det er mer nærliggende å si at den multipliseres.

Siden gleden må ytre seg, er det for det andre nærliggende å anta at den har en sosial dimensjon. Som vi ser hevder Løgstrup at gleden er uten beregning. Den beskrives dermed det Levinas ville omtalt som en (positivt betegnet) *irrasjonalitet* ved mennesket. (PM 175) Gledesytringene handler dermed ikke om å sikre seg at gledesfølelsen vedvarer. Som irrasjonell kan den heller ikke forstås i forlengelsen av selvbergingsdriften eller *conatus essendi*.

Nederst i utdraget antydes et tredje aspekt, nemlig at gleden ikke har sitt absolutte opphav i en selv. Dette kan tydeliggjøres ut fra andre verker. Et grunntrekk ved Løgstrups tenkning er at livet er skjenket eller gitt den enkelte (Løgstrup 1991: 134-135). Dette må ses på grunnlag av den jødisk-kristne skapertanken, men trenger ikke å forstås som et teologisk premiss. Den "levende" gleden skyldes det faktum at livet er gitt som en gave, og kan med det skilles fra den "døde" tilfredsheten vi selv er opphavet til. I motsetning til tilfredsheten, som er selvorientert, er gleden orientert utover mot verden og andre mennesker. Jeg vil her ikke gå nærmere inn på hvordan dette henger sammen hos Løgstrup, siden målet her er hvordan dette kan reflekteres ut fra Levinas.

Ut fra dette fremstår nær sagt Løgstrup som en diametral motsetning av Levinas med tanke på hva "tonen" i hans syn på etikk er. Samlet sett er Løgstrup langt mer balansert. Ut fra utdraget fremstår imidlertid sjenerøsitet som noe som er motivert og muliggjort av et overskudd, som må ytre seg for å vedvare. Gleden, som kommer av at vi er skapt eller at livet er skjenket, legger grunnlaget for at vi kan håndheve ansvaret. Etter min mening er dette en viktig side ved vår konkrete ansvarstagen for den Andre. Levinas legger derimot vekten på et annet aspekt, nemlig at sjenerøsitet først og fremst handler om passivitet og forsakelse. Forsakelsen er etter min mening også viktig. Det jeg ønsker å få frem, er at ansvaret for andre mennesker, må sies å være preget av begge deler. Vårt ansvar må anses å være preget av både en alvorlig og skremmende radikalitet og av en meningsfull glede.

Jeg tror det er ganske klart at det ikke er helt uproblematisk å "føye til" en gledestenkning til Levinas' filosofi. Jeg mener det imidlertid er nødvendig dersom en ønsker å beskrive menneskelige erfaringer på en holdbar måte, og samtidig levere et plausibelt forsvar av at det mellommenneskelige i en vesentlig grad er preget av altruisme. Rammeverket til Levinas åpner imidlertid etter min mening for en uegoistisk forståelse av glede, hvor gleden vitner om at det er i (det uendelige) ansvaret for den Andre at vi konstitueres som subjekter. Mange av sidene ved utdraget fra Løgstrups artikkel, er det dermed etter min mening mulig å gi levinaske formuleringer på.

2.3 Problemet med å utelate gledens betydning for etikken

I de forrige underkapitlene har jeg forsøkt å legge et grunnlag for å forklare hva det er som mangler ved Levinas' etikkforståelse. Dette har jeg gjort ved å se på kritikken Westphal har kommet med mot Levinas og deretter ved å se på Løgstrups analyse av gleden.

Mitt spørsmål til Levinas, i forlengelsen av Westphal og Løgstrup, kan formuleres slik: Burde ikke gleden, når den akkompagnerer sjenerøsiteten, *kunne* anses som et uttrykk for det uegoistiske? Siden jeg er i ferd med å sannsynliggjøre at gleden har en viktig betydning for morallivet, vil jeg imidlertid først gi uttrykk for at jeg ikke ønsker å skape et rosenrødt bilde av mellommenneskelige relasjoner. Disse er selvfølgelig preget av mer enn uselvisk godhet. Det er både jeg, Levinas og Løgstrup klar over. Etter min oppfatning vil "sjenerøsitet" alltid kunne mistenkes for å være et utslag av naturlig egoisme, selviskhet, eller det sammes orden. Når noen tilsynelatende handler ut fra sitt ansvar, er det dermed alltid mulighet for å tolke det i forlengelsen av selvoppholdelsesdriften eller *conatus essendi*, som at en for eksempel bekrefter seg selv gjennom "gode" handlinger. Det er forøvrig heller ingen tvil om at "sjenerøsitet" av og til ikke er mer enn et skalkeskjul for selvbekreftelsen. Slike handlinger vitner dermed om helt andre grunnleggende aspekter ved mennesket; aspekter som Levinas også har beskrevet. En må altså akseptere mistanken om at (tilsynelatende) gode handlinger kan (og ofte vil) være et utslag av egoisme.

I forbindelse med Levinas' beskrivelser og siktemål har jeg imidlertid en sentral innvending som jeg vil presentere i det følgende. Utgangspunktet for innvendingen er at Levinas faktisk ønsker å forsvare sjenerøsitetens oppriktighet. Annerledes sagt mener han å argumentere for at morallivet i vesentlig grad vitner om et subjekt konstituert som altruistisk og helgenaktig. Som vi har sett beskriver han den "ekstraordinære hverdagsligheten" (jf. AV 140) ved mitt ansvar for andre. Dette kan også formuleres slik at hans beskriver hverdagsligheten ved min helgenaktighet eller altruisme.

Min innvending er at dersom en ønsker å argumentere for sjenerøsitetens oppriktighet og altruisme på bred basis, hadde det vært en fordel å vise hvordan opplevelsen av at gode handlinger også er gode for meg, kan forstås uegoistisk. Grunnen til dette er rett og slett at denne opplevelsen av at å handle moralsk er "gode", i stor grad er til stede i de hverdagslige

situasjoner hvor det er rimelig å si at mennesker handler ut i fra sitt ansvar for andre. Min påstand er dermed at hvis Levinas ikke gir en uegoistisk forklaring på denne opplevelsen, vil forsvaret av sjenerøsitetens oppriktighet stå svakere. Mitt forslag innebærer å tolke opplevelsen av godhet som glede.

Det er imidlertid mulig å gi en mer sympatisk lesning av Levinas enn den jeg gir uttrykk for her. Han gir for eksempel uttrykk for at åpenbaringen innebærer et kall til godhet, og at kallet innebærer å gjenkjenne verdien av kjærlighet i seg selv (PM 176). Når Levinas gir uttrykk for dette (og andre lignende ting, som jeg vil se nærmere på i neste kapittel), dukker det imidlertid opp et viktig spørsmål. Hvor stor forskjell det er mellom det jeg ønsker å si og det Levinas sier? Finnes det en ”substansiell” uenighet eller er det først og fremst en uenighet om betoning? Kunne Levinas for eksempel godtatt at ordet *glede*, slik jeg forstår det, kan uttrykke noe som er konsistent med det han ønsker å si? Dette spørsmålet vil jeg vende tilbake til, men jeg kommer ikke til å gi et helt klart svar. Jeg ønsker imidlertid ikke å bli tolket i den retning at jeg *fastslår* at Levinas avviser at glede kan være oppriktig og ”ektefølt”. Men jeg mener at underbetoningen av de ”gledelige” aspektene ved situasjonen som konsituerer meg som subjekt er problematisk.

Spørsmålet om betoning av disse aspektene er nemlig filosofisk viktig. Dersom filosofien finner positive aspekter ved det å være menneske, så må disse etter min mening uttrykkes på en måte som åpner opp for erfaringen av disse aspektene. At ansvaret på ett eller annet vis kan erfares eller erkjennes som godt gis etter min mening ikke et tilstrekkelig uttrykk hos Levinas. Dette kommer delvis av at han sjelden oppholder seg på det konkrete, erfarbare nivået. Men siden han avviser å gi lykke, tilfredshet, behag – eller glede – en betydning, mener jeg at Levinas’ filosofi ikke klarer å reflektere styrken i mellommenneskelige relasjoners opplevde godhet. Problemet er etter min mening at han ikke i tilstrekkelig grad beskriver at ansvaret preges av et overskudd som vitner om at noe er godt, også for meg, uten at det av den grunn trenger å tolkes som derivert av menneskets selviske tendenser. Den ”ekteføyte” godheten, må også reflekteres i Levinas’ beskrivelser av relasjonen til det før-opprinnelige, noe den etter min mening ikke i tilstrekkelig grad er.

Jeg mener at Løgstrups analyse av gleden, gir et godt utgangspunkt for å beskrive en slik ”ektefølt” godhet. Det er imidlertid mulig å spørre seg: Finnes egentlig gleden, slik Løgstrup har beskrevet den? Tatt i betraktning at det er vanskelig å påvise glede – den er utvilsomt lett å forveksle med tilfredsstillelse – kan ”mistenkerne” innvende at den ikke finnes, men at det

eneste som finnes er tilfredsstillelse. Gledens erfarte likhetsgrad eller mulige forveksling med tilfredsstillelsen forklarer nok litt av hvorfor Levinas har valgt å avskrive gledens betydning i etikken. Her vil jeg nevne at jeg har begrensede siktemål for denne avhandlingen med tanke på dette. Jeg har ikke tenkt å argumentere utførlig mot tanken om at gleden er en illusjon. Det jeg vil gjøre er å vise hvordan det kan tenkes at den har en betydning, i tilknytning til (skjønt kanskje ikke helt i overensstemmelse med) Levinas' filosofi.

Siden Levinas ikke omtaler gledens direkte betydning for etikken, kan en spørre seg om mange av de handlingene som "vitner om det etiske" kommer i en litt underlig posisjon. En kan også spørre seg om de handlingene som akkompagneres av opplevelsen av at å handle ut fra ansvaret er godt for meg, fortsatt kan vitne om det etiske, eller om de må anses som et utslag av det sammens orden og behov.

Jeg tror kanskje at slike formuleringer innebærer en forenkling av Levinas. For min del vil jeg påpeke at jeg tror at de fleste av våre handlinger er preget av flere motiver. Én handling kan dermed, etter min mening, være motivert av både glede, tilfredsstillelse og forsakelse. Siden våre motiver for handling kan sies å være så komplekse, er det en stor utfordring å forsøke å sortere våre motiver for handling. Men i slike komplekse handlinger, tror jeg Levinas mener at det kan være en grunnleggende passivitet, som er mer betydningsfull og grunnleggende for at vi gjør som vi gjør.

I tilknytning til dette, er det kanskje nødvendig å gi et litt fyldigere svar på hvordan jeg tror Levinas mener at vanlige, hverdagslige handlinger vitner om det etiske. Dersom det skulle være noen tvil om det, så mener jeg at det asymmetriske vil være til stede i ethvert møte. Levinas mener også at det etiske legger grunnlaget for hvordan våre liv er i sin helhet. Som jeg har antydnet i forbindelsen med inntoget til den tredje, kan forsøket på å etablere samfunnsinstitusjoner som sikrer rettferdigheten for hver enkelt, også sies å vitne om den opprinnelig, grunnleggende etiske asymmetrien. Dette gjelder imidlertid også for hverdagslige, sjenerøse handlinger. Disse vitner om det etiske ved at en handler ut fra appellen om ikke-vold. Det viktigste her tror jeg er at det finnes en uerfart eller delvis skjult passivitet som gjør at en svarer den Andre før en vurderer eller velger noe som helst. Ansvaret gjør seg dermed gjeldende før fornuften og viljen. Kanskje det er slik at dersom en tilfredsstillelse skulle slå inn senere, så ville denne passiviteten fortsatt være det grunnleggende?

I forlengelsen av dette vil jeg imidlertid åpne for at glede kan vitne om – og motivere – etiske handlinger. Å handle ut fra glede kan også anses som å handle ut fra en umiddelbar ”refleks”, men kommer – som Løgstrup kunne sagt – spontant, før viljen eller fornuften gjør seg gjeldende. Den signaliserer imidlertid også at jeg ikke er opphav til meg selv og at også jeg har noe å takke for. En sterkere betoning av gleden innebærer dermed en sterkere betoning – og opplevelse – av takknemlighet. En slik tanke om takknemlighet er imidlertid til stede hos Levinas og jeg vil vende tilbake til den i neste underkapittel.

3 Nåde

Jeg vil i det følgende se nærmere på hva slags forståelse av kjærlighet og nåde som vi faktisk finner hos Levinas. Vekten i undersøkelsen vil ligge på hvordan disse kan knyttes til gudsforståelsen. Det er kanskje nødvendig å først si noen få ord om hvordan *jeg* ser sammenhengen mellom glede, nåde og kjærlighet. Det er kort sagt at gleden vitner om en grunnleggende nåde subjektet mottar i den etiske relasjonen. Dette får etter min mening betydning for hvordan en taler om Gud. Dette kommer jeg imidlertid tilbake til i neste kapittel. Redegjørelsen og drøftingen i dette kapitlet er blant annet ment å legge et ytterligere grunnlag for dette.

3.1 Hva slags forståelse av nåde finner vi hos Levinas?

Jeg har nå kommet frem til en viktig diskusjon med tanke på mitt emne, så vel som å forstå Levinas generelt. Dette er hans forståelse av nåde. Nåde er ikke et ord som nevnes særlig ofte hos ham. Jeg synes imidlertid at det er nyttig for å beskrive viktige trekk ved filosofien hans. Den redegjørelsen jeg gjør her, er også motivert av at jeg ikke vil ”svartmale” Levinas’ filosofi. Det finnes nemlig positive beskrivelser av subjektets situasjon hos Levinas. Dersom en ønsker å argumentere mot Levinas, er det uvanlig lett å sette opp en ”stråmann”. Med tanke på mitt tema kommer det av at hans beskrivelser i så stor grad er alvorbetonte.

Det *kan* nemlig tilsynelatende virke som om det ikke finnes noen nåde for subjektet i den etiske relasjonen; kun et uoverstigelig og alvorlig ansvar. En slik oppfatning av Levinas antydes blant annet av uttalelsene til Merold Westphal, som hevder at Levinas er ”a philosopher of law without grace”. Selv om Westphal her setter det på spissen, er det en relativt vanlig oppfatning av hva slags filosofi vi finner hos Levinas. Slik jeg ser det kan det identifiseres flere typer nåde i hans tenkning, så vel som en del elementer som kan vekke assosiasjoner til nåde.⁴³ Jeg vil først gå gjennom ulike tekststeder som omhandler dette, før jeg prøver å gi en sammenfatning av dem i slutten av dette underkapitlet.

⁴³ Jeg ønsker ikke med dette å gi inntrykk av at jeg er alene om denne oppfatningen. Både David Purcell og Jeffrey Dudiak mener å finne elementer av nådetenkning hos Levinas. Slik jeg har valgt å uttrykke dette, har jeg

For det første kan jeg kort påpeke at han i beskrivelsen av det adskilte subjektet finner noe han kaller for ”livets nåde” (TU 106). Denne nåden er gleden ved å spise, trekke pusten og så videre. Den er etter mitt skjønn ikke særlig relevant for det jeg ønsker å diskutere her. Grunnen til det er at denne formen for nåde er lagt til beskrivelsen av det adskilte subjektet. Det kan dermed ikke, slik jeg har forstått det, være en form for sosial gave, i hvert fall ikke innenfor Levinas’ tenkning.

Den mest grunnleggende formen for nåde vi finner hos Levinas er en nåde som er tett sammenknyttet med forståelsen av ansvar som jeg har gjort rede for tidligere. Blant annet i ”Paradox of Morality”, gjør han det klart at nåde er noe som *jeg* gjør motytelsesløst, hvor jeg ”spiller uten å vinne”. (PM 176) Denne forståelsen av nåde bekreftes andre steder hos Levinas.

Så langt er bildet konsistent med forestillingen om at Levinas er ”a philosopher of law without grace”, dersom nåden en ser etter er noe subjektet mottar. En god del formuleringer hos Levinas kan imidlertid gi et inntrykk av at en må regne med at jeget blir noe nådelignende til del i og med vårt ansvar for den Andre.

Levinas later til å gi uttrykk for at utvalgheten til ansvar er noe positivt og gledelig i et intervju utført av Asbjørn Aarnes. Konteksten her er at han blir utfordret på de ”masochistiske” eller alvorlige tendensene i filosofien hans. I denne sammenheng uttaler han at ” [d]en Annen innbyr meg ikke til bedrøvelse, han henrykker meg (m’exalte), rykker meg ut av forkrampningen i selvet, der er det ingen glede...” (Aarnes 2004a: 206) Det er både interessant og overraskende at han her faktisk velger å bruke ordet *glede* for å beskrive dette forholdet. Selv om Levinas ikke her sier rett ut at ansvaret for den Andre innebærer noe ”gledelig” (det han sier er at ”forkrampningen i selvet” *ikke* innebærer glede), ser det i det minste ut til at subjektet med denne forandringen i hvert fall ikke er lengre unna gleden enn uten dette ansvaret.

Bildet av at vi mottar noe nådelignende, styrkes dersom vi ser på andre steder eller elementer i hans tenkning. For det første vil jeg nevne talen i ”Betydningen og meningen” om at det med den Andre kommer en retningsbestemmelse og en grunnleggende mening

ikke funnet anledning til å omtale dem i hovedteksten. Jeg kan imidlertid henvise til Purcell, Michael. 2006 og Dudiak, Jeffrey. 2001. *The intrigue of ethics: a reading of the idea of discourse in the thought of Emmanuel Lévinas*. New York: Fordham University Press.

inn i væren. Denne meningen er riktignok å være for den Andre. Det må understrekes at en del av argumentet er at den absolutte retningsbestemmelse kommer av at jeg uttømmer meg selv uten å sitte igjen med noe for det. Dermed understrekes subjektets fattige eller underlagte karakter i denne artikkelen sterkere enn i mange andre av Levinas' verker. Det høres likevel ut som en form for nåde, siden den andre redder meg ut fra en innkrøkt, ensom og meningsløs eksistens.

Det viktige med dette er at Levinas antyder at overgangen fra det nytende til det ansvarlige subjekt, ikke kun trenger å tolkes som et voldsomt oppgjør med subjektets grunnleggende egoistiske eller selviske orientering. Her gir han uttrykk for at den ensomme eller adskilte eksistensen innebærer at møtet med den Andre også innebærer noe positivt for subjektet. Selv om Levinas også har beskrevet nytelsen som en glede og en nåde, så er det likevel en meningsløs eksistens, hvor det ikke er noen (sann?) glede. Jeg ønsker ikke å legge skjul på at dette ikke betones sterkt i Levinas' filosofi. Men det gir likevel grunnlag for at det er mulig å tenke seg at den etiske omvendelsen ikke kun trenger å beskrives med voldsomme og alvorlige ord som besettelse, traume og forfølgelse. Det er mulig å tenke seg at det nytende eller adskilte subjektet mangler noe eller er preget av en bestemt type fattigdom. Denne mangelen ved subjektet kan sies å legge grunnlaget for at subjektet kan være takknemlig for at det henvises til den Andre.

Det kan forøvrig være interessant å drøfte hvorvidt vi mottar ressurser med kallet. En kunne kanskje tro at det er noe med den kenotiske bevegelsen som antyder dette. En kort oppsummering av dette er at jeg i mitt begjær (etter Gud) tar "... til meg en føde som på sett og vis skaper ny sult". (DAH 60) Videre heter det at "... [j]eg visste ikke at jeg var så rik, men jeg har ikke lenger rett til å beholde noe." (DAH 60) Her virker det som om *jeg* blir "overrasket" over hvor rik jeg er. Som jeg nevnte i første del av avhandlingen dukker det da opp et spørsmål om hvor denne "rikdommen" kommer fra. En kan *kanskje* tolke dette slik at sammen med kallet som endevender min natur, tar jeg til meg eller mottar noe, som igjen gjør meg i stand til å gi. Men er denne tolkningen konsistent med det Levinas sier ellers? Er det for eksempel konsistent med at jeg spiller uten å vinne (PM 176) eller at tjenesten er ulønnet? (DAH 57) Det kan kanskje sies at den manglende gevinsten eller lønnen, tydeliggjør at "føden" eller ressursene, ikke er ressurser jeg *eier* eller kan *beholde*. De er "øremerket" til å bli anvendt i tjenesten for den Andre. Her antydes det at Levinas kan se ut til å foreslå at en rikdom "renner gjennom" subjektet. Men er det konsistent med "God and Philosophy" hvor det heter at Gud "... does not fill me with goods, but compels me to goodness, which is better than to receive goods"? (GCM 69) Jeg kan ikke se at det er det. Ut fra dette mottar vi altså

ikke noe fra Gud, annet enn kallet. Vi mottar heller ikke noe fra den Andre. Tjenesten er ulønnet, og den absolutte retningsbestemmelsen krever som vi har sett utakknemlighet fra den Andre (DAH 56). Dersom det er snakk om å gi ressurser hos Levinas, så er det de ”gamle ressursene” til det adskilte subjektet. Men det er vel i stor grad også snakk om at det en gir eller tømmer ut er *seg selv*, altså det gamle, adskilte subjektet.

I disse tilfellene virker det for meg som om det kunne vært begrepsmessig rom for å beskrive en slags overskudd av nåde fra hovedforholdet, som i alle tilfeller vil være ansvaret for den Andre. Så langt har vi imidlertid ikke knyttet disse nådelignende elementene til Gud. Som jeg tidligere har vært inne på, betegner riktignok *illeiteten* en viktig side ved Levinas’ tenkning, siden appellen får sin autoritet ved at den Andres ansikt står i sporet av en tredje. Som nevnt er også *illeitet* som begrep blant annet ment å fremkalle assosiasjoner til bestemte aspekter ved den tradisjonelle forståelsen av Gud. Derfor kan vi også si at gudsforståelsen hos Levinas allerede har vært implisitt tilstede om det som er sagt om nåde til nå.

Der hvor nåde eller nådelignende elementer knyttes til gudsforståelsen, er det imidlertid som oftest snakk om gaven med å være i en situasjon av underlagthet hvor en selv kan gi. Ett eksempel har vi allerede sett på. Dette er fra ”God and Philosophy”, hvor han sier at Gud ”... does not fill me with goods, but compels me to goodness, which is better than to receive goods”. (GCM 69)

Vi finner noe lignende igjen i *Annerledes enn væren*. Her heter det at “... the ‘provocation’ coming from God is my invocation, gratitude is gratitude for this state of gratitude, which is at the same time or in turn a gift or a gratitude” (AV 149). Som vi ser er dette utdraget mildt sagt mer innviklet og det berører temaer jeg ikke har omhandlet eksplisitt. Er gaven det snakkes om i avslutningen en *jeg* får, eller kan det tenkes at den egentlig refererer til det jeg har blitt kallet til å gi? Hvis jeg tolker dette riktig, er situasjonen hvor jeg skylder takknemlighet en gave for subjektet. Men denne gaven er det å være i en underlagt posisjon hvor en selv gir.

Utdraget fra *Annerledes enn væren* står heldigvis ikke uten paralleller i Levinas’ forfatterskap. I et intervju med *François Poirié blir det langt tydeligere*. Her beskriver Levinas eksplisitt “gaven det er å gi” som en nåde som tilfaller subjektet. Konteksten her er subjektets konstituering som utpekt, og en diskusjon rundt hvordan bibelens Gud skal forstås. Her uttaler han:

Do not think that the good God is mean by electing you in your uniqueness because, evidently, this causes you trouble; chosenness, rather, is the good... It is not a happiness, this position of being responsible, but a dignity and a chosenness, and one owes gratitude for having been chosen. And even, this will be a reference to religion, one must be grateful for owing God gratitude ... And one even thanks for being in the position of owing gratitude for a situation which is no doubt inferior, a situation of infancy – which is supreme grace. (Levinas; *Poirié 2001*: 66-67)⁴⁴

Levinas hevder her at det å være utvalgt til ansvar for den Andre, ikke skal tolkes som å bli gitt et problem. Her virker det som om det en gir den Andre av kjærlighet eller nåde, tvert imot innebærer å være takknemlig for å skyldte takknemlighet (til Gud). Dersom jeg tolker utdraget riktig, er denne situasjonen av underlagthet en uovertruffen form for nåde *for subjektet*. Nåden er altså ikke kun noe jeg gir, men også noe jeg ”får” eller som kan gjelde for meg. Denne nåden går ut på at man har blitt satt i stand eller utpekt til å gi. Som vi nettopp så er det å gi “... better than to receive goods”. (GCM 69) En kan imidlertid legge merke til at Levinas distanserer seg fra en nådeforståelse hvor dette ansvaret fører til lykke, som vi har sett at blant annet Westphal har etterspurt. Her understrekes tvert imot det underlagte subjekt, selv om Levinas mener at utvalgtheten gir subjektet en verdighet. Levinas understreker også at en ikke er takknemlig for å ha mottatt noe: ”’We are grateful for having gratitude’... doesn’t signify ’I owe you gratitude for having received something,’ it signifies owing gratitude for having gratitude, gratitude for being in this apparently inferior situation of the one who renders thanks—when the superior one is God.” (Levinas; *Poirié 2001*: 66-67)

Det ser her ut til at subjektet blir gitt en nåde ved at Gud henviser meg til den Andre. Levinas beskriver altså en *grunnleggende*, guddommelig form for nåde, som er lagt til den etiske relasjonen. Nåden består ikke av å bli gitt ressurser (som en deretter kan bruke), men selve det å kunne gi.

⁴⁴ I og med at jeg her legger vekt på et intervju, ønsker jeg å kort kommentere noen mulige problemer med dette. For det første er det mindre muligheter for å sjekke at uttalelsene er gjengitt (og oversatt) korrekt. For det andre kan det tenkes at den intervjuede ikke ville uttalt seg slik vedkommende gjør, dersom vedkommende hadde hatt mulighet til å tenke seg nærmere om. Det er i begge tilfeller derfor viktig å undersøke hvorvidt det som sies er representativt for det vedkommende for øvrig har gitt uttrykk for. Jeg mener at en finner paralleller til det som beskrives her andre steder hos Levinas, selv om det ikke legges veldig stor vekt på. Som jeg imidlertid vil gi uttrykk for i avslutningen av dette underkapitlet, så må det at dette forholdet omtales som *nåde*, anses å være dårlig forankret hos Levinas.

Er dette en beskrivelse av et fattig subjekt, som alltid er i underskudd, slik jeg har antydnet tidligere? Levinas selv er nok ikke av denne oppfatningen. Han beskriver et underlagt subjekt, men ikke et fattig subjekt. Å være utvalgt gir en verdighet, uten at denne verdigheten er det Levinas først og fremst ønsker å fokusere på. I intervjuet jeg har sitert fra over, gir Levinas uttrykk for at utvalgheten (og med det verdigheten) er et overskudd fra mine forpliktelser: “[C]hosenness means a surplus of obligations”. (Levinas; *Poirié 2001*: 65) Det foreligger dermed slik jeg tolker det et *overskudd* fra ansvaret som er en nåde for subjektet, men her må *overskudd* tolkes som ’konsekvens av’. Det er ikke snakk at vi blir tilført en overflod av ressurser fra for eksempel Guds kjærlighet, som gjør oss i stand å ta fatt på oppgaven med å håndheve det uendelig ansvaret.

Jeg har imidlertid i denne sammenhengen til gode å omtale den formen for nåde vi har vært inne på både i del I og del II.⁴⁵ Tematisk handler denne formen for nåde om overgangen fra sigen til det sagte, eller overgangen fra den etiske relasjonen med den Andre, til å leve i samfunn hvor det er flere andre å forholde seg til. Den omtaler altså et hovedforhold hos Levinas, nemlig hvordan det før-opprinnelige nivået legger grunnlaget for våre mellom-menneskelige liv i samfunnet etter den tredjes inntog. Dette tidligere siterte utdraget tar som kjent sitt utgangspunkt i at subjektet er adskilt, og dermed ikke har en fellesgrunn eller felles essens med andre mennesker. Men takket være Gud (*grâce à Dieu*) blir det asymmetriske forholdet mellom meg og den Andre jevnet ut. I stedet for ikke-resiprositeten, hvor kun jeg er ansvarlig, trer en resiprositet inn i stedet, og gjør oss til jevnbyrdige medlemmer av samfunnet. Denne utviklingen beskrives som at *Gud går forbi* (*The passing of God*) eller som *nåde*.

Jeg skal i det følgende prøve å se litt nærmere på hva dette innebærer, for det temaet jeg er inne på nå. For det første inntreffer denne nåden i samfunnet, det vil si etter den tredjes inntog. Som vi har sett er en viktig del av det Levinas ønsker å si, at samfunnet er bestemt av det før-opprinnelige. Samfunns-nivået er imidlertid lettere tilgjengelig for vår tenkning, kort sagt fordi den tredje fører med seg representasjon, tematisering og så videre. Og når vi vurderer vår situasjon på dette nivået, fremstår denne blant annet som preget av nåde; en nåde

⁴⁵ “[I]t is only *thanks to God [grâce à Dieu]* that, as a subject incomparable with the other, I am approached as an other by the others, that is, ‘for myself’. . . God is not involved as an alleged interlocutor: the reciprocal relationship binds me to the other man in the trace of transcendence, in illeity. The passing of God, of whom I can speak only by reference to *this aid or this grace*, is precisely the reverting of the incomparable subject into a member of society.” (AV 158, Min kursiv). Jeffrey Dudiak har forøvrig også omtalt dette tekststedet i forbindelse med nåde hos Levinas. Han presenterer det imidlertid annerledes enn meg. Se: Dudiak, Jeffrey. 2001. *The intrigue of ethics: a reading of the idea of discourse in the thought of Emmanuel Lévinas*. New York: Fordham University Press. s. 236-47.

som er “for meg selv”. At jeg blir en annen for de andre, er imidlertid takket være en guddommelig nåde. Som jeg tidligere har skrevet, er *Gud* kanskje det begrepet hos Levinas som sterkest uttrykker det før-opprinneliges betydning for vårt liv i samfunnet. “Takket være Gud” betyr dermed også “som en følge av det før-opprinneliges betydning for våre mellom-menneskelige liv”. For meg ser det ut som om det her er en nådetenkning hos Levinas og at den knyttes til gudsbegrepet.

Før jeg beveger meg videre vil jeg imidlertid understreke at i denne sammenhengen holder nåden seg fullt og helt på samfunnsnivået. Selv om den kommer i “transcendensens spor”, eller “takket være det før-opprinnelige”, vitner ikke det aktuelle sitatets nære kontekst om at den er derivert av en mer grunnleggende nåde på dette nivået. Her er tvert imot Levinas på sitt strengeste, når det kommer til vokabularet han velger for å beskrive ansvaret for den Andre. Her heter det blant annet at subjektet (evt. ego eller ipseiteten) anklages og forfølges (AV 153) og er redusert til å være uerstattelig gissel for den Andre (AV 153; 158).

Med det har jeg lagt frem en del eksempler på at det finnes en nåde (også for subjektet) hos Levinas, i motsetning til det Westphal har antydnet. Før jeg går videre til å drøfte Levinas syn, vil jeg først forsøke å gi en sammenfatning av hva vi har funnet. Først og fremst vil jeg fastslå at vi hos Levinas finner en nåde for subjektet på samfunns-nivået. Denne nåden er også koblet til gudsbegrepet og kan derfor kalles en guddommelig nåde.

I den opprinnelige, etiske relasjonen, hvor subjektet står i relasjon til det før-opprinnelige, er det imidlertid noe mer komplisert. På den ene siden ser det ut til at det som skjer her er en traumatisk forfølgelse av subjektet, som er gissel for den andre (i *Annerledes enn være*). Subjektet har heller ikke rett til – og kan heller ikke ha forhåpning om – å beholde noe (i “Betydningen og meningen”). Dette ser også ut til å være nødvendig for nåden på samfunns-nivået (i *Annerledes enn være*) og for å etablere en absolutt retningsbestemmelse (i “Betydningen og meningen”). Beskrivelsene er altså i sterk grad preget av at ansvaret er alvorlig.

På den annen side mottar subjektet en mening og retningsbestemmelse (“Betydningen og meningen”) ved å sette subjektet i en situasjon hvor det kan gi (i f. eks. “God and Philosophy”). Dette gir subjektet en verdighet ved at det “eksalteres” av den andre. Med dette slipper subjektet unna forkramningen i selvet, hvor det i hvert fall ikke er noen glede (intervju av Aarnes). I intervjuet med *François Poirié omtales dette til og med som en uovertruffen nåde*.

Hvordan skal en stille seg til dette dersom en ser på Levinas filosofi samlet sett? Ett mulig svar er at det finnes to "spor" som går i ulike retninger. Det andre mulige svaret er at det er mulig å forene disse sporene. Jeg tror den sistnevnte forståelsen kan være korrekt, uten at jeg med det vil utelukke at det finnes en viss inkonsistens. Hos Levinas kan en dermed si at en finner en "alvorlig" form for nåde. Denne nåden er å være underlagt den Andre og å være i en situasjon hvor en skylder takknemlighet for å gi. Selv om det kan sies at vi finner en del nådelignende sider ved denne situasjonen av underlagthet, kan det nok likevel sies at å betegne det som nåde er dårlig forankret hos Levinas. Denne nåden må i alle tilfeller anses som et overskudd av mine plikter og mitt ansvar.

3.2 Vurdering av Levinas' forståelse av nåde

I det forrige underkapitet prøvde jeg å nyansere hva slags filosofi vi finner hos Levinas. Det jeg har funnet er en alvorlig form for nåde preget av underlagthet og takknemlighet. Denne nåden består imidlertid ikke av å bli gitt ressurser, men at Gud setter oss i en posisjon hvor en kan gi. Jeg skulle som tidligere nevnt sett en sterkere betoning av denne nåden som tydeligere ble koblet opp til gleden ved å håndheve ansvaret for andre mennesker.

Hovedproblemet med Levinas er, som jeg tidligere har vært inne på, at jeg ofte ikke kjenner meg igjen i beskrivelsene hans. Å appellere til gjenkjennbarhet mot Levinas er imidlertid ikke bare-bare, siden hans beskrivelser befinner seg på et nivå som ikke er umiddelbart tilgjengelig. Levinas beskriver som vi har sett også dette som "den store innvendingen"⁴⁶ mot hans filosofi at mange ikke kjenner seg igjen i den, som en følge av at den er utopisk. (Levinas; Kearney 2004: 83) Det må her understrekes at han først og fremst ønsker å beskrive subjektiviteten som uendelig ansvarlig på et nivå som er delvis skjult. Like fullt hevder han som vi har sett at han ønsker å beskrive "... the extraordinary everydayness of my responsibility" (AV 141). Denne koblingen er også nødvendig for at Levinas' beskrivelser skal kunne ha status som fenomenologisk inspirert filosofi, og ikke som en eller annen form for spekulasjon.

Det er i og for seg forståelig at det adskilte, selvisk orienterte subjektet, ikke kunne ønske å ta på seg dette ansvaret. Den radikale beskrivelsen av ansvaret, som innebærer at det er uønskelig og ikke noe en kunne velge (eller ønske) å ta på seg, kan riktignok virke gjenkjennelig dersom en ser på bemerkelsesverdige offer, hvor mennesker for eksempel ofrer sine liv for andre. Men det virker ikke gjenkjennelig når vi ser på dagligdagse handlinger som å si "etter dem", som Levinas også mener å beskrive. Slike små handlinger er det langt mer naturlig å beskrive som en glede, akkompagnert av en opplevelse av mening av å sette omtanken for den andre foran omtanken for seg selv. Slik små handlinger, vitner riktignok om noe annet enn et adskilt subjekt, siden det adskilte subjektet ikke er sosialt. Det er derfor forståelig at det heller ikke kan vise "om-tanke" for den andre, siden hele dets eksistens er en for-seg-selv.

⁴⁶ I del I, underkapittel 3,5.

Men kan det tenkes at omvendingen til det etiske i mindre grad trenger å tenkes som et voldsomt oppgjør med subjektets grunnleggende egoistiske eller selviske orientering, slik det i all hovedsak blir hos Levinas? Som vi har sett finner vi en nådetenkning hos Levinas. Kort sagt blir subjektet gitt en mening og en verdighet, ved å settes i en posisjon hvor det kan gi. Levinas gir også uttrykk for at den Andre ikke bedrøver meg, men redder meg fra forkrampningen i selvet. En kan kanskje også si at den Andre redder meg fra en meningsløs eksistens.

Det jeg vil si her, er at det er mulig at omvendingen eller overgangen fra det nytende subjektet til det ansvarlige subjektet, i større grad kan tenkes som noe positivt for subjektet. Det er mulig å tenke seg at det nytende eller adskilte subjektet mangler noe eller er preget av en bestemt type fattigdom. Denne mangelen ved subjektet kan sies å legge grunnlaget for at subjektet kan være takknemlig for at det henvises til den Andre. Etter min mening gir Levinas som vi har sett også uttrykk for denne siden, selv om det ikke dominerer beskrivelsene hans. Jeg kunne imidlertid tenkt meg at dette var *tydeligere* til stede i tekstene. Det jeg først og fremst har problemer med er altså balansen i beskrivelsene. Nåde, mening og verdighet skyves i stor grad bort til fordel for forfølgelse, anklage, traume og så videre.

Etter min mening vitner den erfarte godheten av det mellommenneskelige i mindre grad om en traumatisk omvendelse enn en skulle tro ut fra Levinas beskrivelser. En beskrivelse av den grunnleggende relasjonen mellom subjektet og den andre, som i større grad balanserer det alvorlige og det mer positive for subjektet, ville i større grad vært i stand til å forklare hvordan det mellommenneskelige, slik vi opplever det, tar form. Westphal er for øvrig inne på noe lignende. Han skriver:

“Levinas’s God is the *mysterium tremendum*, but where is the *fascinans* in the Good that give no goods but only compels to goodness? When the command to love is unaccompanied by the love that enables obedience to the command, is this not a recipe for despair and even cynicism?” (Westphal 2008: 72).

Det er flere aspekter ved dette utdraget som er interessant. Akkurat nå vil jeg fokusere på at dersom kallet til (uendelig) ansvar ikke samtidig også innebærer noe positivt for subjektet, skulle en tro at resultatet vil være avmakt og kynisme. Det mellommenneskelige er imidlertid ikke preget av avmakt og kynisme. Dersom vi skulle tro Løgstrup, så er det snarere

kjennetegnet ved gleden over det menneskelige fellesskapet og at vi normalt møter hverandre med tillit (Løgstrup 1991: 17). Disse forholdene antyder for meg at subjektets opphav burde tenkes som en mer positiv ”opplevelse” enn det Levinas som oftest gir uttrykk for. Siden disse positive trekkene likevel er til stede i Levinas’ filosofi, hadde det kanskje også vært mulig å legge større vekt på dem enn det han velger å gjøre.

En annen ting som sitatet fra Westphal antyder, er et tema vi har vært inne på før, nemlig om hvorvidt subjektet kan sies å motta noe som gjør det i stand til å håndheve ansvaret. Westphal utdyper forøvrig dette ved å se Levinas i forhold til Kierkegaard:

Levinas and Kierkegaard agree in emphasizing that neighbor love runs counter to your natural self-love. But if it is indeed a heteronomous call to self-denial and self-sacrifice, if it overrides our spontaneous preferences, if it is contrary to our *conatus essendi*, how, if at all, is it possible, even imperfectly? (Westphal 2008: 71-72)

Dette er, slik jeg ser det, et viktig spørsmål. Kort sagt spør Westphal om hvordan det er mulig å følge appellen eller kravet, dersom det som kreves er til de grader mot det adskilte subjektet ”natur”. Spørsmålet tar dermed opp både hva som gjør oss i stand til og hva som motiverer oss til å sette den andre foran oss selv.

Kierkegaards svar på dette er helt kort Guds kjærlighet til oss. Hos ham identifiseres Gud nemlig direkte med kjærlighet, mens menneskelig kjærlighet er betinget av Guds kjærlighet (jf. Welz 2008: 244). Guds kjærlighet er dermed *opphavet* til menneskelig kjærlighet eller min kjærlighet for andre mennesker. Med andre ord elsker Gud oss ”først”. Det at Gud elsker oss ødelegger ikke det altruistiske aspektet ved moralen, slik det kan virke som om det ville gjøre for hos Levinas. Hos Kierkegaard er det snarere en betingelse for det. (jf. Welz 2008: 149). Gjennom troen på Guds kjærlighet til oss, kan vi fortsette å elske den andre uavhengig av om den andre elsker oss, altså uavhengig av om kjærligheten er resiprok eller ikke. (jf. Welz 2008: 149). Hos Kierkegaard finner vi altså en tanke om at Guds nåde muliggjør det ikke-resiproke ansvaret for andre mennesker. Den går ut på at det som gir oss et overskudd til å ta et radikalt, og ikke-gjensidig ansvar overfor andre mennesker, er kjærligheten vi mottar fra Gud. En fordel med dette er kanskje at Kierkegaard klarer å inkorporere intuisjonen om at vi må motta kjærlighet før vi selv er i stand til å elske. Kierkegaards forklaring, som riktignok er

basert på en tro, gir en fyldigere begrunnelse av dette forholdet. Guds kjærlighet gjør oss i stand til å elske.

Jeg har ikke sett at Levinas gir et tilstrekkelig svar på hvordan vi er i stand til å *ta* ansvar. Han er som vi har sett mest interessert i hvordan vi har ansvar. Gjennom kallet eller kravet omvender Gud oss fra vår naturlige og egosentriske strev med å holde oss i varen, til å sette den Andres nød først. Men som jeg har vært inne på før, synes jeg ikke at gjenkjennelighetsgraden i det Levinas sier er så stor som den kunne være. Siden han vektlegger det alvorlige ved kallet til ansvar, og ikke vektlegger det positive dette kallet innebærer for subjektet, synes jeg ikke beskrivelsene hans blir så plausible som de kunne blitt. Det hadde vært lettere å se at den mer opprinnelige relasjonen legger grunnlaget for de mellommenneskelige relasjonene slik vi opplever dem, dersom han hadde lagt større vekt på at kallet innebærer noe positivt for subjektet.

Her kommer vi tilbake til spørsmålet om glede. Etter min mening vitner den erfarte godheten av det mellommenneskelige i mindre grad om en traumatisk omvendelse enn en skulle tro ut fra Levinas beskrivelser, snarere en konstituerende gave i form av en nåde. Dette burde blitt løftet mer frem ut fra Levinas beskrivelser.

I tillegg kommer dette med hvordan Levinas ville forklart den opplevde gleden med hvordan ville egentlig Levinas forklart denne gleden ved å handle ut fra hensyn til den Andre?" Som vi har sett finnes det ikke noe betydelig skille mellom tilfredsstillelse og glede. Begge har kun en indirekte betydning for etikken, siden de legges til beskrivelsen av det nytende subjektet, som rammes av den etiske appellen. Den "frykten" for tilbakevendingen til det sammens orden som vi finner hos Levinas, åpner som nevnt for en mulig tolkning: Den går ut på at gleden er et utslag av tilbakevendingen til det sammens orden, hvor det er hensynet til egen lyst, tilbøyeligheter eller behov som spiller hovedrollen. Selv om dette kan sies å være en viktig og berettiget mistanke som det ikke er mulig å avvise fullstendig, burde en kanskje også åpne for en mer positiv tolking. Min innvending til Levinas har jeg nevnt tidligere, men jeg vil utdype den i resten av dette underkapitlet: *Dersom* han velger å avvise gleden, og kun tenker den som en del av det sammens orden, velger han ikke da også å avvise et såpass viktig aspekt ved våre moralske relasjoner med hverandre at det til slutt skader prosjektet hans? Etter min mening trenger den delen av prosjektet hans som handler om å påvise de altruistiske aspektene ved morallivet og sjenerøsitetens oppriktighet, å finne en uselvisk forklaring på gleden når vi følger appellen om ansvar. Hvis ikke blir tanken om at det moralske

handlingslivet er preget av altruisme svekket, i hvert fall i forbindelse med veldig mange av de små barmhjertighetshandlingene som Levinas også er ute å beskrive. I det minste kan en si at færre handlinger vitner tydelig om det altruistiske. Sagt på en annen måte, så ser jeg "the extraordinary" med forslaget hans, men jeg ser i mindre grad "the everydayness".

Rammeverket til Levinas, gir oss imidlertid etter min mening muligheter til å beskrive gleden på en slik måte. I det følgende ønsker jeg å beskrive hvordan det kan tenkes at gleden kan forstås slik at den vitner om en mer markant grunnleggende nåde enn den Levinas beskriver. Som jeg tidligere har vært inne på finnes det ressurser hos (den mindre strenge) Levinas til å beskrive hvordan dette kan tenkes. Levinas fastholder som sagt at appellen gir oss en mening og en retningsbestemmelse ("Betydningen og meningen"). Denne meningen kommer ved at kallet til kjærlighet viser at kjærlighet til den andre har verdi i seg selv ("Paradox of Morality"). Å gi beskrives også som en gave i seg selv, og til og med ved en anledning som "supreme Grace" ("Interview with *François Poirié*"). Disse momentene (og de andre jeg presenterte sammen med dem), kan tydeliggjøre tanken om at subjektet, i sitt uunngåelige begjær eller gåen mot Gud, blir vendt om eller ledet mot den Andre, som gjør livet vårt verdig og meningsfullt. Med det kan vi nærme oss en forståelse av at Gud ikke bare er den som henviser oss til den Andre, men også at Gud gir den Andre til oss. Som vi ser er riktignok positive elementer til stede, men som sagt så er de underrepresenterte.

Som vi har sett, hevder Løgstrup at gleden er det eneste som kan gjøre oss i stand til handle ut fra det radikale ansvaret vi er kallet til. Dersom dette skal tenkes med Levinas' rammeverk som utgangspunkt, kan en da si at gleden er det som motiverer oss til å handle ut fra kallet om å elske. Med tanke på det transcendentale aspektet ved Levinas, tror jeg imidlertid det er bedre å tenke seg at den opplevde og erfarte gleden vitner om en grunnleggende nåde i den mer opprinnelige relasjonen til den Andre. Det jeg foreslår her er at det blir gitt oss en nåde i møte med den Andre i den etiske relasjonen, hvor vi står i relasjon til det før-opprinnelige. Dersom en legger en nåde til det før-opprinnelige nivået ved Levinas tenkning, gir det oss en mulighet til å forklare hvordan vi motiveres til å handle ut fra ansvaret. Som en følge av at det før-opprinnelige etter min mening er tett knyttet til gudsforståelsen, innebærer det også at det jeg foreslår her må forstås som en guddommelig nåde. Dette innebærer at jeg vil gi nåden er sterkere og (for subjektet) mer positiv betoning enn det Levinas er villig til.

Det gir oss også en god mulighet til å komme med en Levinas formulering på Løgstrups syn om at gleden kommer som en følge av at vi er skapt. Den "ektefølte" gleden kan med

dette nemlig sies å vitne om at situasjonen hvor vår absolutte subjektivitet konstitueres. Gleden kan dermed sies å vitne om det at jeg ikke selv-beroende, men at det tvert imot er møtet med den Andre som gjør meg til den jeg er. Gleden vitner altså om at jeg er konstituert som subjekt i ansvaret for den Andre. Men den vitner også om jeg med dette også har mottatt noe, nemlig en mening og nåde. Denne grunnleggende nåden er grunnlaget for opplevelsen av glede. I ansvaret er vi nemlig skapt eller konstituert til meningsfullt og godt liv. Med dette mener jeg også å gi en mulig forklaring på at gleden kan være et utslag av altruisme eller at sjenerøsiteten som akkompagneres av gleden kan være oppriktig.

Selv om Levinas ikke selv *direkte* beskriver at vårt ansvar for andre mennesker innebærer glede, og selv om det vår henvisthet til andre mennesker kun forstås som en alvorlig form for nåde, finner vi altså hos ham etter min mening ressurser for å uttrykke slike tanker.

4 Kjærlighet

Så langt har jeg drøftet Levinas' filosofi og spesielt hans gudsforståelse ut fra tanker om glede og nåde. Jeg ønsker å avslutte avhandlingen med å drøfte hans forståelse av forholdet mellom Gud og kjærlighet. Grunnen til at jeg ønsker å gjøre dette, er fordi dette gir en spesielt god mulighet til å tydeliggjøre hva Levinas ønsker å vektlegge og hvordan jeg mener at det bør balanseres.

4.1 Motstanden mot Gud som kjærlighet i "Paradox of Morality"

Som jeg har klargjort tidligere i avhandlingen, tenker Levinas Gud som kallet til ansvar. Dette innebærer imidlertid også at Levinas tenker Gud som kallet til kjærlighet. I intervjuet "Paradox of Morality" (1986) blir imidlertid motstanden mot å si at Gud *er* kjærlighet eksplisitt.

Før jeg ser nærmere på det, er det imidlertid nødvendig med en kort klargjøring av Levinas' bruk av begrepet *kjærlighet*. Som en kan ane ut fra det jeg har skrevet over, er det en tett kobling til forståelsen av ansvar. I "God and Philosophy" slår Levinas fast at det han beskriver er "[l]ove without Eros" (GCM 68) Han sier et annet sted at *eros* for ham betegner "... love that becomes enjoyment, whereas I have a grave view of Agape in terms of responsibility for the other". (Levinas 1998: 113) *Eros* knyttes altså til behag eller tilfredsstillelse, til det Sammes orden og til behov. I *eros* elsker en egentlig seg selv, siden en egentlig elsker det som kommer tilbake til eller det som blir gitt en selv. (TU 266) *Kjærlighet* hos Levinas er bedre beskrevet som en *alvorlig* form for *apape*. Med det kan kjærlighet knyttes til det alvorlige og radikale ansvaret hos Levinas, til helgenaktighet, kenose, stedfortredelse og des-interesse. Vi kan med det godt si at subjektet konstitueres med kallet til kjærlighet, like mye som med kallet til ansvar.

Med det vil jeg vende meg til motstanden mot at Gud skal tenkes som kjærlighet i "Paradox of Morality". Her uttaler Levinas:

It is often said “God is love”. ... “God is love” means that He loves you. But this implies that the primary thing is your own salvation. In my opinion, God is a commandment to love. God is the one who says that one must love the other. (PM 176)⁴⁷

Jeg vil første kort påpeke noen aspekter ved dette utdraget. For det første er det ikke den ontologiske implikasjonen som Levinas vender seg mot. Det er snarere tilbakevendingen til å sette seg selv i sentrum som er problemet. Siden jeg ikke ønsker å drøfte den ikke-ontologiske forståelsen Levinas har av Gud, kommer jeg i det følgende til å drøfte hvorvidt Gud kan tenkes *som* kjærlighet. For det andre kan vi ikke fastslå ut fra det som står her at Levinas direkte avviser å tenke seg Gud som kjærlighet. Vi kan imidlertid fastslå at Levinas foretrekker å tenke seg Gud som kallet til kjærlighet.⁴⁸

I argumentasjonen for dette, fremstår Levinas som en såkalt mistankehermeneutiker, som mistenker våre egentlige motiver for å tenke Gud som kjærlighet. Et sentralt tema hos Levinas er implisitt i utdraget, nemlig reduksjonen av det andre til det samme, eller vår naturlige inklinasjon til å forstå ut fra våre egne behov. Av denne grunn vil jeg også anta at motstanden mot å tenke Gud som kjærlighet er ganske betydelig.

Utover det henger dette sammen med hans forståelse om at religiøse begreper ikke kan handle om meg alene eller min relasjon til Gud alene; de handler alltid om min bundethet til andre mennesker (Jf. TU 30) I denne sammenheng mistenker Levinas at å tenke seg Gud som kjærlighet egentlig vil handle om at han elsker *meg*, og at det egentlig vil handle om *mitt* behov for frelse. ”Gud som kjærlighet” kan i denne sammenhengen forstås som en farlig tanke, fordi det er lett å gå fra den, til å fokusere på seg selv og mulighetene for egen frelse. Med andre ord betegner den en fare for at gudsbegrepet glir bort fra sin genuine plass, der hvor det forstås i lys båndet mellom meg og andre mennesker, og ender opp med å bli fanget av det sammens ”gravitasjon” eller jegets ønsker og behov.

Hovedgrunnen til at Levinas foretrekker ”Gud som kallet til kjærlighet”, er at den formuleringen i større grad fanger inn hovedforholdet hos Levinas. Det er at den Andre er i sentrum. ”Gud som kallet til kjærlighet” fremhever at subjektet er henvist til den Andre og at

⁴⁷ I og med at Levinas ser ut til å være i overkant kategorisk med tanke på vurderingen av frelse, melder kanskje innvendingen med å vektlegge intervjuer seg spesielt sterkt her. I denne sammenheng mener jeg imidlertid at det er godt forankret i Levinas filosofi. Synet på frelse bekreftes for øvrig i Levinas 1990: 48.

⁴⁸ Det ser også ut til å være en mulig tvetydighet med tanke på hva Levinas faktisk sier. På den ene siden er Gud *selve kallet*, på den andre siden er han *den som krever*. Dette er imidlertid ikke så viktig for meg her.

det er gjennom ansvaret en konstitueres som subjekt. Slik sett er denne formuleringen mer *presis* enn ”Gud som kjærlighet”. Men ”Gud som kallet til kjærlighet” er ingen *presisering* av ”Gud som kjærlighet”, slik en kunne tro. Den sistnevnte formuleringen får, som tilknytningen til tanken om frelse antyder, en helt annen betydning for Levinas, hvor subjektet selv kommer i sentrum.

Umiddelbart virker fokuset på frelse likevel som en snever tolkning av hva forståelsen av Gud som kjærlighet *kan* innebære. Levinas har imidlertid et bredt grunnlag for å motsette seg en slik gudsforståelse. Håpet om frelsen kan anses som en tilbakevending til naturens lov, til *conatus essendi*, hvor motivet for handlingen flyttes tilbake til behovet eller egeninteressen. Kort sagt innebærer tanken om frelse, at alt det som er meningsfullt her i verden (som kommer fra min relasjon med den Andre), blir gjort meningsløst. Koblingen mellom frelse og *conatus essendi*, er særlig tydelig dersom frelse tenkes som et liv etter døden. Her kan håpet om frelse forstås som håpet om å på et eller annet vis vedvare i væren selv etter døden. Levinas gir uttrykk for dette når han et annet sted hevder at ”[t]he concern for salvation... still stems from the biological self”. (DF 48) I lys av dette, er det ikke overraskende at Levinas avviser tanken om et liv etter døden som meningsløs, siden den flytter oppmerksomheten fra det som er meningsfullt i livet, nemlig mitt forhold til den Andre.

4.2 Vurdering av motstanden mot Gud som kjærlighet: Gud som kjærlighet?

Jeg vil i det følgende vurdere motstanden mot å tenke seg Gud som kjærlighet. Jeg mener som nevnt at Levinas overbetoner alvorets betydning og har tatt til orde for å tillegge gleden en viktigere rolle for ansvaret. I tillegg har jeg forsøkt å vise hvordan gleden skal forstås slik at den vitner om en nåde i det før-opprinnelige. I og med at det ut i fra Levinas' tenkning er naturlig å tenke seg denne som en guddommelig nåde, gir det grunnlag for å vurdere hva en kan eller bør si når en taler om Gud. Derfor vil jeg i det følgende vurdere tanken om Gud som kjærlighet på nytt.

For det første vil jeg påpeke at å tenke seg Gud som kjærlighet ikke er den eneste gudsforståelsen som kan mistenkes for å være motivert av selviske behov (om det da i det hele tatt kan finnes noen gudsforståelser som kan frikjennes fra en slik mistanke). Jeg vil hevde at vi kan rette en lignende mistanke mot Levinas' syn om Gud som kravet om å elske, som han retter mot synet om Gud som kjærlighet.

Med dette er det etter min mening *mulig* å mistenke Levinas gudsforståelse for å være motivert av *behovet* for å kunne være god eller altruistisk. Vi kan imidlertid legge til at det ikke er noe lettvent med denne forståelsen. Men at den er alvorstynget, innebærer imidlertid ikke at den bør frikjennes for mistanke. Det antyder imidlertid at det behovet Levinas gudsforståelse kan mistenkes for å være motivert av, er nærmere å være av en "masochistisk" enn en "hedonistisk" natur.⁴⁹ Mitt poeng her er imidlertid ikke å anklage Levinas for dette. Det er snarere å påpeke at han, som alle andre, ikke er unntatt mistanke. Jeg tror at de fleste, om ikke alle gudsforståelser, kan mistenkes for å være "syndige", i den forstand at de er eller kan være farget av behovet. Eller, for å si det med Levinas, alle gudsforståelser kan mistenkes å redusere Gud med utgangspunkt i det sammes orden. Mistanker er dermed ikke nok til å avvise andre gudsforståelser. En må ha gode grunner for den en velger selv, så vel som for å avvise andres.

Det er imidlertid gode grunner til ikke å glemme Levinas viktige innvendinger eller mistanker. Jeg er enig med Levinas at å tenke seg Gud som kjærlighet, *kan* være motivert av

⁴⁹ Definisjonen av masochisme jeg legger til grunn her er 'lysten til eller behovet for å lide'.

egne selviske behov eller den selvoppholdelsesdriften som kjennetegner *conatus essendi*. Men her kan det passe å kort vende tilbake til en påstand jeg gjorde i Del II av avhandlingen, nemlig at Levinas til tider utviser en tilsynelatende intoleranse overfor religiøse sensibiliteter som ikke sammenfaller med hans egen. Er ikke Levinas i overkant kategorisk, når han sier at å tenke seg Gud som kjærlighet impliserer at ens egen frelse er det viktigste?

Vi har imidlertid sett at Levinas åpner for en tanke om guddommelig nåde. Når det kommer til *meg* i samfunnet, er dette etter min mening utvetydig. ”Takket være Gud”, eller takket være denne nåden eller hjelpen at ”Gud går forbi”, blir jeg også en annen for de andre. Umiddelbart kan dette sies antyde en tanke om Gud som kjærlighet. Nåde og kjærlighet er nemlig tett beslektet i Levinas’ tenkning. I begge tilfeller er det tale om noe en gjør uten beregning, altså en motytelsesløs handling. Siden han kobler frelse til ”Gud som kjærlighet”, er det imidlertid interessant at han i etterkant av denne nåden faktisk antyder en autentisk, men farlig måte å tenke frelsen på: ”My lot is important. But it is still out of my responsibility that my salvation has meaning, despite the danger in which it puts this responsibility” (AV 161). Som vi ser her åpner Levinas for å tale om frelsen på en autentisk måte, men det skal forstås som en frelse som er en konsekvens av mitt ansvar for den Andre. Det kan formuleres slik at med mitt ansvar for den Andre, frelses jeg ut av en ensom og meningsløs eksistens eller ut fra forkrampningen i selvet. Men kan en i lys av dette, også åpne for at det kan finnes en autentisk forståelse av Gud som kjærlighet med utgangspunkt i Levinas’ tenkning, så lenge denne også sees i lys av ansvaret? For Levinas er det imidlertid en farlig tanke å feste seg ved det. Gud er, som Levinas skriver i fortsettelsen ”... in permanent danger of turning into a protector for all the egoisms”. (AV 161)

Som vi har sett, er det imidlertid en guddommelig nåde for subjektet i åpenbaringen, selv om denne er mindre tydelig og er dårligere forankret i Levinas’ filosofi som helhet. Dersom det finnes en guddommelig nåde, skulle det som nevnt også antyde Gud som kjærlighet. Vi finner imidlertid ikke tendenser til ”Gud som kjærlighet” i tenkningen hans. Kan dette skyldes en gammel ”motvilje” mot kjærlighet, forstått som *eros* (som preget *Totalitet og uendelighet*), hvor partene ”smelter sammen” Kjærlighet, forstått som en alvorlig form for agape (jf. Levinas 1998: 113), skulle ikke ha dette problemet. En slik form for kjærlighet, kan i hvert fall antyde at pluralismen består, det vil si at partene ikke smelter sammen til en helhet/enhet. Eller kan det tenkes at ”Gud som kjærlighet” for Levinas er for sterkt ladet med at min frelse er det viktigste og ikke kan anvendes til å betegne noe annet? Hovedsaklig er det imidlertid det at nåden som tilfaller meg, er et overskudd eller en konsekvens av hovedforholdet, nemlig

ansvaret for den Andre. Men hvis nåden og kjærligheten er så tett sammenkoblet hos Levinas som jeg forstår den, kan en da si at i forlengelsen av at Gud kan forstås *som kallet til kjærlighet*, også kan forstås *som kjærlighet*? Slik jeg ser det er det mulig å gi en kvalifisert forståelse av Gud som kjærlighet. Denne vil ha sitt utgangspunkt i at Gud henviser meg til den Andre gjennom kallet, men at han med det også henviser meg til et liv som er rikt, positivt og godt. En slik forståelse må med andre ord tolkes ut fra hovedforståelsen av Gud, nemlig som den som *kaller oss* til kjærlighet.

Siden jeg nå er i ferd må å foreslå at Gud også bør forstås som kjærlighet, og siden jeg har gått inn for å legge større vekt på det positive ved å håndheve ansvaret, er det imidlertid nødvendig å drøfte i hvilken grad dette vil være forenlig med viktige aspekter i Levinas' filosofi. For det første vil jeg slå fast at selv om ansvaret også innebærer noe positivt, så er det ikke grunnlag for å forstå dette i den retning av at subjektet med det be-griper eller finner behag i det begjæret søker. Slik jeg ser det vil Guds adskillelse fortsatt kunne gjelde, siden den etiske omvendingen, som sender meg i retning av den andre, fortsatt inntreffer. Begjæret når fortsatt ikke sitt mål, siden det blir "omdirigert" i retning den Andre. En beslektet innvending kan imidlertid være at det ikke er Gud, men den Andre, som med dette blir fravristet sin annethet, siden jeget nå finner behag i ansvaret: Begjæret når ikke sitt objekt, men omdirigeres til den Andre, som den besetter eller begriper. Dette tror jeg er et viktig diskusjonspunkt mellom Levinas' forståelse og det jeg foreslår. Jeg mener imidlertid at det er nødvendig å regne med det grunnleggende møtet med den Andre også innebærer noe positivt. Men dette trenger nødvendigvis å forstås ut fra behovsstrukturen. Det jeg foreslår er snarere at dette aspektet må sees på bakgrunn av den om-vendingen som forekommer. Det som skjer er, for å bruke Levinas' ord, at subjektet eksalteres og gis en verdighet. Dette må imidlertid sees i lys av "erfaringen par excellence" (TU 15), som nettopp er at den Andre ikke kan besittes.

Et viktig spørsmål er imidlertid om ikke-resiprositeten kan sies å forsvinne. Dette er som kjent tett knyttet sammen til Levinas forståelse av altruisme. Dersom det ikke-resiproke ansvaret viker plassen for kalkulert "byttehandel", så viker det altruistiske subjektet (eller den ene-for-den-annen) plassen for et egosentrisk subjekt styrt av egne behov. Heldigvis tror jeg ikke det er tilfellet at vi mister ansvarets ikke-resiproke karakter. Slik jeg forstår det er det tilstrekkelig at en gir fritt uten kalkulerende egeninteresse for å kunne snakke om ikke-resiprositet. Det burde også være en tilstrekkelig forståelse for at det viktige ikke-resiproke aspektet ved Levinas ikke skal forsvinne. Det jeg foreslår innebærer fortsatt at subjektet er i en situasjon hvor det gir fritt. Det at det mottar en verdighet, og med det reddes ut av

forkrampningen i selvet, trenger ikke å innebære at ansvaret dermed blir kalkulert. Som vi har sett finnes det også grunnlag hos Levinas for å hevde noe slikt.

En kan imidlertid si at de radikale trekkene ved Levinas' filosofi blir dempet. Med dette mener jeg ikke at subjektet ikke lenger er kallet til et uendelig ansvar. Jeg mener heller ikke at subjektet på et visst punkt kan si seg tilfreds med hva det har gitt bort. Det jeg mener er at det er noe det ikke gir mening å skulle gi bort. Dette er den verdigheten som situasjonen av underlagthet innebærer. Som vi har sett beskriver Levinas denne verdigheten som et overskudd fra mitt ansvar for den Andre. Levinas mener altså heller ikke at subjektet ikke sitter igjen med noe som helst. Levinas mener også at det å gi innebærer noe å være takknemlig over. I uttømmingen av selvet, kommer det nemlig et overskudd. Det er blant annet dette jeg mener at bør betones i sterkere grad. Guds kjærlighet må dermed forstås i lys av dette. Det positive aspektet med ansvaret, er at subjektet nå er satt i stand til å gi.

Hvor stort brudd vil det å tenke seg Gud som kjærlighet egentlig være med Levinas filosofi, sett bort fra det vi allerede har nevnt. Ville det innebære at Gud blir nærværende i en langt større grad enn det som "passer seg" for Levinas' Gud? Innebærer kjærlighet noe mer nærværende enn en appell, at Gud "kommer oss i møte" i stedet for å "gå forbi"? Sagt på en annen måte: Er det mindre plausibelt at en kjærlighet når oss enn et kall til kjærlighet når oss fra et "hvem vet hva" som er transcendent "like til fraværet"? Personlig ser jeg ikke det. Jeg anser altså ikke "Gud som kjærlighet" som en mindre sannsynlig tanke enn "Gud som kallet til kjærlighet" ut fra dette.

Selv om vi først og fremst mottar et kall til kjærlighet eller ansvar fra det før-opprinnelige eller Gud, så er livet mitt likevel godt og rikt og meningsfullt som en følge av det før-opprinnelige eller Gud. I forlengelsen av dette kan en spørre: Er ikke dette en motytelsesløs gjerning, siden Gud ikke krever noe for seg selv? Selvfølgelig kalles vi med det til ansvar for den Andre, men samtidig er det jo nettopp selskapet med den Andre som vi mottar. I stedet for at Gud kommer til oss og forventer belønning, er han tvert imot på vei bort fra oss, slik at vi ikke kan takke ham, men blir skyldig takknemlighet. Er ikke en slik handling erkeeksempelet på en motytelsesløs handling? Slik sett tenker jeg at "Gud som kjærlighet" kan betegne det forholdet at vi har blitt noe til del fra "hvem hva hva", uten at "hvem vet hva" har krevd noe tilbake.⁵⁰

⁵⁰ Dette er basert på en drøfting av Claudia Welz. Konteksten og utformingen hennes er noe annerledes. Hun skriver: What could be God's motive for motivating our action? Not our business. However, the rare information

Levinas motsetter seg Gud som kjærlighet og jeg ser at han har gode grunner til å gjøre det. Om ikke så mye at det impliserer at min frelse er det viktigste, så fordi det kan implisere at jeg ikke trenger den Andre. Gjennom mine drøftinger av nåde og glede, har jeg imidlertid tatt til orde for en større betoning av at mitt ansvar og min henvisthet til den Andre, ikke bare innebærer alvor, men også glede. "Gud som kjærlighet" betoner denne siden ved det klart, og klarere enn "Gud som kallet til kjærlighet" gjør.

Jeg synes heller ikke det er grunn til å motsette seg denne tanken like mye som Levinas mener det er. Dette kan jeg kanskje forklare med utgangspunkt i at Levinas et sted antyder at filosofiens oppgave ikke kan være å trøste (GCM 86). Dette er jeg selvfølgelig enig i. Min oppfatning er at jeg og Levinas er enige om at filosofiens oppgave først og fremst er å klargjøre erfaringene våre eller det som viser seg, så vel som det som ligger bak eller betinger disse erfaringene. Men som jeg har nevnt tidligere: Dersom filosofien finner positive aspekter ved det å være menneske, så må de etter min mening uttrykkes på en måte som åpner opp for en tydeligere erfaring av disse aspektene. Dette mener jeg at Levinas ikke helt klarer å formidle. Det reflekteres til en viss grad i hans filosofi, men kunne med fordel blitt betont sterkere. "Gud som kjærlighet" kan være med på å betone dette. Det er imidlertid ingen ubetinget forståelse av Gud som kjærlighet jeg med dette åpner for. Som nevnt er det gode grunner til å huske Levinas viktige innvendinger og mistanker, men ikke minst hans sentrale innsikter. Levinas' kanskje mest grunnleggende og viktige innsikt, er at det er mine relasjoner til andre mennesker som gjør meg til den jeg er og som gir mening til mitt liv. "Gud som kjærlighet" må forstås i lys av dette.

or rather presumptions of his 'character' we do get indirectly point in precisely the same direction as Kierkegaard and Rozensweig. Levinas' God motivates ethical action for the benefit of human beings while demanding nothing for himself, neither devotion nor thanksgiving. This is how a selfless lover could be characterized, in all his unobtrusiveness. (Welz 2008: 311)

IV Oppsummering og konklusjon

Jeg har i denne avhandlingen hatt følgende problemstilling som utgangspunkt: *Hvordan forestiller Levinas seg gudsbegrepets tilknytning til ansvar, kjærlighet og nåde? I hvilken grad kan dette sies å fange opp den erfarte rikheten og godheten ved det mellommenneskelige?*

Jeg har videre søkt å presisere og begrense undersøkelsen med følgende underproblemstillinger: 1) *Hvordan konstituerer Levinas subjektiviteten som ansvar?* 2) *Hva kjennetegner Levinas gudsforståelse?* 3) *Hvorfor foretrekker Levinas å tale om Gud som kallet til ansvar fremfor Gud som kjærlighet og i hvilken grad kan det sies at vi finner en guddommelig form for nåde i tenkningen hans? Finnes det grunner for å revurdere denne forståelsen?*

Mitt svar på den første underproblemstillingen ble gjort rede for i første del, med utgangspunkt i at Levinas hevder at subjektiviteten ikke kan reduseres til "essential immanence". Som vi har sett innebærer dette at subjektet på en måte alltid peker ut over seg selv. Det er konstituert, ikke i værens immanens, men i møte med transcendenten; annerledes enn væren. I forbindelse med *Totalitet og Uendelighet*, gjorde jeg rede for at møtet med transcendenten legges til møtet med den Andre eller den etiske relasjonen. Denne relasjonen er preget av en radikal asymmetri. Den andre er nemlig absolutt annen for meg. Videre påkaller den Andre meg fra en høydedimensjon. I møtet med den Andre eller i den etiske relasjonen, mottar vi en appell som kaller oss til et radikalt, uendelig ansvar for den Andre. Denne appellen konstituerer og utpeker subjektet som unikt, siden ingen kan ta dets plass.

I denne sammenheng påpekte jeg at disse beskrivelsene krever en transcendental lesning. Levinas prøver å beskrive et glemt eller delvis skjult aspekt ved menneskelivet, som er mer grunnleggende enn det vi vanligvis erfarer i det sosiale liv. Dette skjulte, etiske aspektet er grunnlaget for at vi kan leve sammen slik vi faktisk gjør, med andre ord en mulighetsbetingelse for menneskelivet slik vi kjenner det. En kan også si det slik at det finnes to aspekter ved våre møter med andre mennesker. Det første aspektet er det mer hverdagslige, empiriske og erfarbare aspektet, hvor vi opplever at det finnes en form for felles grunn mellom

meg og det andre mennesket. Det andre aspektet er preget av at det ikke finnes noen form for felles grunn mellom meg og den Andre. Her står jeg i en relasjon til noe transcendent eller absolutt annet. Det er etter min mening dette aspektet Levinas først og fremst beskriver. Dette aspektet er også mer grunnleggende, i og med at det konstituerer meg som subjekt.

Med utgangspunkt i ”Betydningen og meningen” beskrev jeg hvordan møtet med den Andre innfører en mening og en absolutt retningsbestemmelse for subjektet. Den absolutte retningsbestemmelsen innebærer at subjektets relasjon til den Andre har et kenotisk eller selv-uttømmende preg. I denne sammenheng var jeg også inne på ansvaret er ensidig eller ikke-resiprøkt. Som en følge av at subjektet på sitt mest grunnleggende er for den andre, og med det er grunnleggende altruistisk eller helgenaktig, påpekte jeg også at Levinas kan anses som en forsvarer av sjenerøsitetens oppriktighet. Sjenerøse handlinger kan sies å vitne spesielt om dette opphavet til subjektiviteten.

Jeg gjorde også rede for spor-begrepets betydning for Levinas’ filosofi. Dette begrepet antyder for det første ansvarets an-arkiske status. Med andre ord er det ikke mulig å finne tilbake til et sikkert opphav for ansvaret. Levinas mener imidlertid at sporet antyder en ”tredje person”, som han gir betegnelsen *illeiteten*. Sporet konkretiserer også det transcendentale aspektet ved Levinas beskrivelser. Annetheten eller transcendenten viser seg i det erfarbare som fravær. Annerledes sagt viser det seg ved å *ikke* vise seg.

Med utgangspunkt i *Annerledes enn væren* gjorde jeg endelig rede for hvordan subjektiviteten konstitueres med kallet og appellen til ansvar. Dette innebærer at subjektet på sitt mest grunnleggende er å være utpekt til å være for den Andre. Jeg gjorde også rede for begrepsparet *sigen* og det *sagte*, som Levinas benytter til å beskrive overgangen fra det transcendentale til totaliteten.

Med beskrivelsen av inntoget til den tredje, gjorde jeg rede for nødvendigheten av å ”besvike” sigen. Inntoget til den tredje innebærer nødvendigheten av representasjon, tematisering og til og med beregning. Det etablerer et nytt forhold, hvor rettferdigheten som appellen impliserer, blir etablert. Denne rettferdigheten gjelder også for meg.

Ved hjelp av dette presiserte jeg også det transcendentale aspektet ved Levinas’ beskrivelser. En kan si at det finnes to nivåer i Levinas tenking. Det ene nivået kan en kalle *samfunnets nivå*. Samfunnet er altså det nivået hvor tematisering av den Andre er muligjort, ved at den Andre eller naboen blir synlig. På samfunnsnivået inntreffer det mer

gjenkjennelige og erfarbare aspektet ved våre mellommenneskelige relasjoner, hvor relasjonen er regulert av rettferdighet. Det innebærer dermed en resiprok relasjon hvor jeg også blir en annen for de andre. Det andre nivået kan omtales som det *før-opprinnelige nivået*. Dette er mer grunnleggende enn samfunnets nivå, siden det legger grunnlaget for hvem eller hva subjektet er og hvordan de mellommenneskelige relasjonene tar form. Det før-opprinnelige er imidlertid kun tilgjengelig som spor i verden eller det erfarte. I denne sammenhengen forklarte jeg mitt syn på Levinas' filosofi: Den er et forsøk på å bevege seg fra det som viser seg eller erfares i samfunnet eller totaliteten, tilbake til det før-opprinnelige. Deretter forsøker han imidlertid å "vende tilbake", ved å vise hvordan det før-opprinnelige legger grunnlaget for livet i samfunnet.

I andre del av avhandlingen søkte jeg å besvare min andre underproblemstilling: *Hva kjennetegner Levinas' gudsforståelse?* Med det prøvde jeg også å nærme meg et svar på en side ved hovedproblemstillingen, nemlig hvordan hans gudsforståelse er knyttet til ansvar. Jeg prøvde også å vise hvordan denne henger sammen med resten av hans filosofi, spesielt det at subjektiviteten ikke kan reduseres til "essential immanence".

Først understrekte jeg at Levinas kun søker å omtale Gud gjennom et etisk språk og at det dermed ikke er grunnlag for å tale om Gud som værende. Deretter presenterte jeg hovedforståelsen av Gud. Den går ut på at Gud er den som kaller til ansvar. Dette innebærer imidlertid ikke at ansvaret får et sikkert opphav. Ordet Gud skal snarere forstås slik at det betegner det forholdet at ansvaret er an-arkisk.

Til slutt undersøkte jeg hvordan gudsforståelsen henger sammen med det transcendentale aspektet. Ved hjelp av begrepene sigen og det før-opprinnelige, viste jeg hvordan Gud kan forstås som det som gjør *samtalen* eller *språket* mulig. Med andre ord er Gud den som muliggjør den paradoksale relasjonen mellom absolutt adskilte termer (dvs. det adskilte subjektet og den Andre). Gud kan med det tolkes som den første sigen, eller "språkenes for-ord". Min tolkning innebærer forøvrig at Gud knyttes tett til det før-opprinnelige. Gud betegner altså mulighetsbetingelsen for at jeg er som jeg er og for at det mellommenneskelige tar form slik det gjør.

I tredje del av avhandlingen søkte jeg å besvare min tredje underproblemstilling: *Hvorfor foretrekker Levinas å tale om Gud som kallet til ansvar fremfor Gud som kjærlighet og i hvilken grad kan det sies at vi finner en guddommelig form for nåde i tenkningen hans? Finnes det grunner for å revurdere denne forståelsen?* Med det forsøkte jeg også å gi et endelig svar på hovedproblemstillingen min.

Jeg innledet denne delen av avhandlingen ved å rette oppmerksomheten mot betoningen av alvor i Levinas beskrivelser. Dette gjorde jeg blant annet ved hjelp av Merold Westphal, som blant annet har beskrevet Levinas som ”a philosopher of law without grace”. Jeg stilte spørsmål til hvorvidt Levinas’ filosofi kan sies å reflektere at det å *ta* ansvar også kan oppleves som positiv og gledelig for meg. Min påstand var at det å *ta* ansvar innebærer både alvor og glede. I denne sammenhengen har jeg imidlertid påpekt at Levinas som oftest ikke beskriver det ved det mellommenneskelige som er fullt ut tilgjengelig for våre erfaringer og vår erkjennelsesevne, men snarere noe som ligger ”bak” eller ”før” det vi erfarer. Dette henger sammen med det transcendentale aspektet jeg gjorde rede for tidligere i avhandlingen.

Dette transcendentale aspektet er delvis med på å forklare den tilsynelatende ugjenkjenneligheten ved Levinas beskrivelser. Jeg har likevel prøvd å komme med innvendinger mot Levinas, nettopp på bakgrunn av denne ugjenkjenneligheten. Grunnlaget for dette er at Levinas, som alle filosofer, må starte med det som viser seg. I denne sammenhengen antydet jeg at måten det mellommenneskelige oppleves på, antyder at den grunnleggende relasjonen til den Andre kan være preget av noe mer positivt og ”gledelig” for subjektet.

Jeg la også vekt på at Levinas slik jeg forstår ham forsøker å forsvare sjenerøsitetens oppriktighet. Det vil si at han mener at (blant annet) hverdagslige, sjenerøse handlinger kan sies å vitne om at vi på et mer grunnleggende nivå er for den Andre. I denne sammenhengen gav jeg uttrykk for at det ville være en fordel dersom han gav en forklaring på at den opplevde godheten av å være sjenerøs eller ta ansvar for andre mennesker, kunne tolkes som en ”ektefølt” eller uegoistisk glede. Opplevelsen av at å være sjenerøs er godt, også for meg, er en såpass viktig del av det mellommenneskelige, at det ville vært en fordel for denne siden ved Levinas’ prosjekt, dersom han tolket denne opplevelsen av godhet som en uegoistisk glede. Jeg prøvde blant annet å vise hvordan det kan tenkes slik, ved hjelp av Knud Ejler Løgstrups analyse av gleden.

Deretter så jeg nærmere på hvorvidt det kan sies å foreligge en nådetenkning hos Levinas og hvorvidt en slik nådetenkning kunne sies å være tilknyttet gudsbegrepet. Jeg fremhevet i denne sammenheng to typer nåde som er for subjektet. For det første finnes det en nåde på samfunnsnivået. Denne kan knyttes til overgangen fra sigen til det sagte, så vel som ”den tredjes inntog”. Dette innebærer at det etableres en ny relasjon, hvor forholdet mellom subjektet og den andre er regulert av rettferdighet og resiprositet. Med andre ord blir jeg også en annen for de andre.

Det finnes imidlertid en annen form for nåde, som legges til den mer grunnleggende, asymmetriske relasjonen til den Andre. Denne nåden er å være underlagt den Andre og å være i en situasjon hvor en skylder takknemlighet for å gi. Det gir også subjektet en verdighet, men denne må anses som et overskudd eller konsekvens av hovedforholdet, nemlig at jeg er ansvarlig for den Andre. Jeg har i denne sammenheng påpekt at å kalle dette for nåde er dårlig forankret i Levinas’ filosofi som helhet, men at det finnes paralleller til de positive aspektene ved denne underlagtheten ellers hos Levinas. Jeg har også påpekt at det finnes nådelignende elementer som kan knyttes til denne situasjonen. Levinas har blant annet gitt uttrykk for at den Andre ikke bedrøver meg, men redder meg fra forkrampningen i selvet. En kan kanskje også si at den Andre med dette redder meg fra en meningsløs eksistens. Alt dette kan imidlertid knyttes til gudsforståelsen. Som vi har sett er Gud den som kaller meg til ansvar og med det henviser meg til den Andre.

Disse positive aspektene ved ansvaret for den Andre er etter min mening imidlertid underbetont hos Levinas. Møtet med den Andre beskrives ofte som et voldsomt oppgjør med det nytende subjektets grunnleggende egoistiske eller selviske orientering. Men ut i fra dette har jeg stilt spørsmål til om erfaringen av det mellom-menneskelige, kan sies å gi et grunnlag for å beskrive det før-opprinnelige i så alvorlige vendinger som Levinas gjør. Jeg har tatt til orde for at de positive aspektene ved ansvaret burde betones sterkere. Grunnlaget for dette er at en større balanse i beskrivelsene av møtet med den Andre, i større grad vil være i stand til å beskrive hvordan det mellommenneskelige erfares. Det gir også en større anledning til å forstå gleden som noe annet enn tilfredsstillelse. Da kan den forstås i den retning at den vitner om at jeg er den jeg er som en følge av at Gud henviser til den Andre gjennom kallet.

Jeg avsluttet avhandlingen med å gjøre rede for og drøfte Levinas’ motstand mot tanken om ”Gud som kjærlighet”. Levinas mener at ”Gud som kjærlighet” impliserer at min frelse er det viktigste. Med dette kan det sies at en slik forståelse innebærer en tilbakevending til

behovet eller det sammes orden. I forlengelsen av dette kan den knyttes til *conatus essendi*, eller strevet med å holde seg i væren. Levinas foretrekker "Gud som kallet til kjærlighet", siden en slik forståelse i større grad fanger inn hovedforholdet i hans filosofi. "Gud som kjærlighet" innebærer imidlertid en fordreining av det som bør være i fokus, nemlig mitt ansvar eller min kjærlighet til den Andre.

Deretter drøftet jeg denne forståelsen. Jeg sa meg enig med Levinas når han hevder at å tenke seg Gud som kjærlighet, *kan være* motivert av egne selviske behov eller den selvoppholdelsesdriften som kjennetegner *conatus essendi*. Deretter påpekte jeg imidlertid at alle gudsforståelser kan mistenkes for å være motivert av behov. Slike mistanker er dermed ikke tilstrekkelig for å utelukke at "Gud som kjærlighet" kan forstås på en annen måte. "Gud som kjærlighet" trenger heller ikke nødvendigvis å tolkes slik at den impliserer at min frelse er det viktigste.

I lys av dette prøvde jeg å nærme meg en forståelse av hvordan "Gud som kjærlighet" kan forstås i lys av mitt ansvar for den Andre. Dette knyttet jeg til min redegjørelse av nåden, siden forståelsen nåde og kjærlighet slik jeg tolker Levinas er tett sammenknyttet. Nåden kommer som vi har sett som en konsekvens av mitt ansvar for den Andre. Spørsmålet jeg stilte var om den nåden som tilfaller meg i den etiske relasjonen, kan sies å åpne for at Gud kan tenkes som kjærlighet. En slik forståelse må imidlertid sees i lys av hovedforståelsen av Gud, nemlig Gud som kallet til kjærlighet. Med andre ord vil den ha sitt utgangspunkt i at Gud henviser meg til den Andre gjennom kallet. Med det henviser han meg imidlertid også til et liv som er rikt, positivt og godt. Slik sett kan "Gud som kjærlighet" betegne det forholdet at vi har blitt noe til del fra "hvem hva hva", uten at "hvem vet hva" har krevd noe tilbake. Jeg poengterte imidlertid at en slik forståelse innebærer at noe av radikaliteten med Levinas' filosofi forsvinner, i og med at det i større grad understrekes at ansvaret er godt for subjektet. Jeg mener imidlertid ikke at ansvaret med det blir resiprokt.

Jeg avsluttet oppgaven med å understreke at Levinas *har* gode grunner for motstanden mot Gud som kjærlighet. Først og fremst kan det implisere at jeg ikke trenger den Andre. Jeg åpnet imidlertid for en kvalifisert forståelse av Gud som kjærlighet. Denne må sees i lys av Levinas' kanskje mest grunnleggende og viktige innsikt, nemlig at det er mine relasjoner til andre mennesker som gjør meg til den jeg er og som gir mening til mitt liv. "Gud som kjærlighet" må forstås i lys av dette. Men "Gud som kjærlighet" kan imidlertid betone de positive aspektene ved mitt ansvar for den andre som jeg har prøvd å understreke i løpet av

denne avhandlingen. Dette knyttet jeg sammen med min påstand om at dersom filosofien finner positive aspekter ved det å være menneske, så må disse aspektene uttrykkes på en måte som åpner opp for en tydeligere erfaring av disse aspektene.

Med det har jeg et grunnlag for å besvare denne avhandlingens hovedproblemstilling: *Hvordan forestiller Levinas seg gudsbegrepets tilknytning til ansvar, kjærlighet og nåde? I hvilken grad kan dette sies å fange opp den erfarte rikheten og godheten ved det mellommenneskelige?*

Helt kort forstår Levinas Gud som den som kaller meg til ansvar eller kjærlighet for den Andre. Jeg har imidlertid tatt til orde for at Levinas' filosofi ikke helt klarer å fange opp den erfarte rikheten og godheten ved det mellommenneskelige. Levinas er riktignok ute etter å beskrive noe som ligger "bak" det vi erfarer eller som legger grunnlaget for det vi erfarer. Han mener imidlertid at det vi erfarer kan vitne om dette grunnleggende aspektet. Min uenighet med Levinas kan oppsummeres slik: Jeg mener at det vi erfarer, vitner om at noe annet legger grunnlaget for hvem subjektet er og hvordan det mellommenneskelige tar form. Som en følge av det har jeg tatt til orde for en sterkere betoning av nåden i den etiske relasjonen og åpnet for en kvalifisert forståelse av "Gud som kjærlighet".

Litteraturliste

Verker av Emmanuel Levinas:

- Levinas, E. 1996. *Basic Philosophical Writings* (Peperzak, A.T et al., red.) Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Levinas, E. 1987. *Collected Philosophical Papers*. (Lingis A., overs.) Dordrecht: Nijhoff.
- Levinas, E. 2004. *Den Annens Humanisme*. (Aarnes, A. overs.) Oslo: H. Aschehoug & Co. Tredje korrigerede utgave.
- Levinas, E. 1990. *Difficult Freedom*. (Hand, S. overs.) Baltimore, Maryland: John Hopkins University Press.
- Levinas, E. 1998: *Entre Nous: on Thinking-of-the-Other*. (Smith, M. B.; Harshav, B., overs.). New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. 1998. *Of God Who Comes to Mind*. (Bergo, B. overs.) Stanford, California: Stanford University Press. Andre utgave.
- Levinas, E. 1990. *Nine talmudic readings*. (Arinowicz, A. overs.) Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, E. 1998. *Otherwise than being or beyond essence*. (Lingis, A. overs) Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. 1996. *Totalitet og Uendelighed – Et essay om exterioriteten*. (Crone, M overs.) København: Hans Reitzels Forlag A/S. Fjerde utgave
- Levinas, Emmanuel et.al. 1998. *Underveis mot den annen*. (Aarnes, A. et.al. red/overs.) Oslo: Vidarforlaget A/S.

Intervjuer/dialoger med Levinas

- Levinas, E; Kearney, R. 2004. "The Ethics of Infinity" ss. 65-84 i Kearney, Richard *Debates in continental Philosophy – Conversations with Contemporary Thinkers*. New York: Fordham University Press.
- Levinas, E; Poirié, F. 2001. "Interview with François Poirié" ss. 23-83 i Robbins, J. (red) *Is It Righteous to Be – Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press.

Levinas, E, et.al. 1988. "The Paradox of Morality" ss. 168-180 (Benjamin, A et.al. overs.) i Bernasconi, R et.al. (red.) *The Provocation of Levinas – Rethinking the other*. London: Routledge.

Annen litteratur:

Bibelen. Bibelselskapet/Verbum forlag. (Det nye testamentet 2005, det gamle testamentet 1978/85.)

Aarnes, A. 2004a. "Emmanuel Levinas – liv og verk" ss. 193-230 i Levinas, E. *Den Annens Humanisme*. Oslo: Aschehoug. Tredje korrigerede utgave.

Aarnes, A. 2004b. "Kommentarer ved oversetteren" ss. 121-189 i Levinas, E. *Den Annens Humanisme*. Oslo: Aschehoug. Tredje korrigerede utgave.

Aarnes, A. 1995. "Å lese Levinas" ss. 9-18 i Kolstad, H. et.al. (red.) *I sporet av det Uendelige – En debattbok om Emmanuel Levinas*. Oslo: Aschehoug & Co.

Aristoteles 1998. *The Nichomachean Ethics* (Ross, D et.al. red.). Oxford: Oxford University Press.

Asheim, I. 1994 *Mer enn normer* Oslo: Universitetsforlaget.

Bjørnstad, H. 1995. "Sporet i den Annens ansikt. – Levinas som henolog?" ss. 207-229 i Kolstad, H. et. Al (red.) *I sporet av det Uendelige – En debattbok om Emmanuel Levinas*. Oslo: Aschehoug & Co.

Derrida, J. 1978. "Violence and Metaphysics" i *Writing and difference*. (Bass, A. overs.) Illinois: University of Chicago Press.

Gregersen, N. H. 2008. "Generøsitetens teologi" i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 71. årgang, 2008, nr.2. ss. 77-99 Tilgjengelig på internett: http://www.anis.dk/danskteologisktidsskrift/dtt_pdf/DTT-2008-2.pdf

Horner, R. 2001. *Rethinking God As Gift: Marion, Derrida, and the limits of Phenomenology*. New York: Fordham University Press.

Husserl, E. 1964. *The Idea of Phenomenology* (Alston, W.P overs.). Haag: Martinus Nijhoff.

Kant, I. 2005. *Groundwork for the metaphysics of morals* (Lara Denis, red./overs.) Peterborough, Ontario: Broadview press.

Kvandal, H. 2010. *Ansiktet og ansvaret i Emmanuel Levinas' etikk*. Mastergradsavhandling. Tilgjengelig på internett 15.04.2011: <http://www.duo.uio.no/publ/IFIKK/2010/107231/kvandal.pdf>

Lingis, A. 1998. "Translator's introduction" ss. xvii- xlv i Levinas, Emmanuel *Otherwise than being or beyond essence*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.

- Lübcke, P. 2002. "Fænomenologien og hermeneutikken i Tyskland" ss. 25-194 i Lübcke, Poul (red.) *Vor tids filosofi: Engagement og forståelse*. København: Politikens Forlag A/S.
- Løgstrup, K.E 1991. *Den etiske fordring*. København: Nordisk Forlag A/S. 2. udgave.
- Morgan, M. L. 2007. *Discovering Levinas*. New York: Cambridge University Press.
- Peperzak, A. T. 1993. *To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas* West Lafayette, Indiana: Purdue University Press
- Purcell, M. 2006. *Levinas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. 2002. "Levinas and Judaism" ss. 33-62 i Critchley, S. et.al. (red) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Sokolowski, R. 2000. *Introduction to Phenomenology*. New York: Cambridge University Press.
- Stern, R. 2003. *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*. New York: Oxford University Press.
- Sørensen, P.A. "Tonen i tanken – K. E. Løgstrups musikalske fordring" i *Slagmark* årgang 42, 2005 ss 141-151. Tilgængelig på internett: <http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/slagmark/article/view/414/359>
- Thomassen, M. 1995. "Den Andre – uendelighetens ansikt. Emmanuel Levinas' transcendens-filosofi" ss. 47-76 i Kolstad, H. et.al. (red.) *I sporet av det Uendelige – En debattbok om Emmanuel Levinas*. Oslo: Aschehoug & Co.
- Vase Frandsen, H. 2001. *Emmanuel Levinas og kærlighedens visdom – en religionsfilosofisk læsning*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Welz, C. 2008. *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Westphal, M. 2008. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington og Indianapolis, Indiana: Indiana University Press.
- Westphal, M; Putt, B. K. 2009. "Talking to Balaam's Ass" ss. 181-206 i Putt, B. K. *Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology*. New York: Fordham University Press.
- Zahavi, D. 2003: *Fænomenologi*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag