

Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande
Kandidatuppsats 15 hp | Filosofi | Höstterminen 2013

Att tala om ansvar

– om Levinas ansvarsbegrepp i gränslandet
mellan det etiska Sägandet och det politiskt
Sagda

Av: Kajsa Eriksson
Handledare: Hans Ruin

ABSTRACT

The present essay concerns the Levinasian understanding of responsibility in relation to the two spheres that Levinas introduces in his second major work *Otherwise than Being or Beyond Essence*, namely the Saying and the Said. The essay investigates some of the different meanings that the concept responsibility takes on in regard to these two spheres, and thus also in regard to the separation between the ethical and the political that is apparent in the book. Is it possible to find a politically uttered responsibility in Levinas *Otherwise than Being or Beyond Essence*?

The essay wants to emphasize the continuous transition between the ethical or the Saying and the political or the Said, and vice versa, with the purpose of showing how the two spheres may be conceived simultaneously. By posing the relationship between the two as a reciprocal rather than an oppositional one, the essay aims to suggest that an understanding of responsibility at once must be ethical and political. In order to show this, the essay analyses responsibility as communication, sensibility and exposure. Thereafter, it turns to Judith Butler's *Giving an Account of Oneself* to offer an ethical/political reading of responsibility as the subjectivity of the subject. Levinas' concepts of the Trace, the Third Party and the question of Justice is discussed, using Jacques Derrida's *Adieu to Emmanuel Levinas*, Bettina Bergo's *Levinas Between the Ethical and the Political*, and Howard Caygill's *Levinas and the Political*. The essay poses the question of how we are to discuss responsibility if its original, ethical meaning is undone at the very moment that we try to grasp it. Therefore what Levinas calls the philosophical reduction of the Said is taken in consideration.

Sökord: *Levinas, ansvar, Sägandet, det Sagda, etiskt, politiskt, Butler, Derrida, Bergo, Caygill, spåret, den tredje parten, rättvisa*

INNEHÅLL

INLEDNING	1
SYFTE, FRÅGESTÄLLNING OCH DISPOSITION.....	2
TIDIGARE FORSKNING.....	3
LITTERATUR	4
DEL I.....	6
EN INTRODUKTION TILL ANSVARSBEGREPPET HOS LEVINAS.....	6
POLITISKT SAGT OCH ETISKT SÄGANDE	8
DEL II	10
DET SAGDA OCH SÄGANDET.....	10
SÄGANDET SOM KOMMUNIKATION, KÄNSLIGHET OCH UTSATTHET.....	12
SÄGANDET SOM SUBJEKTIVITET.....	13
EN ETISK SUBJEKTIVITET.....	15
DEL III	17
ETT POLITISKT ANSVAR?.....	17
SPÅRET I DEN ANDRAS ANSIKTE.....	19
DEN TREDJE PARTEN	20
EN FRÅGA OM RÄTTVISA.....	22
ATT TALA ETISKT	25
SAMMANFATTANDE DISKUSSION	28
REFERENSER	31

INLEDNING

Levinas tänkande stammar ur en fenomenologisk tradition vid sidan om Heidegger och Husserl. Han undervisas av de båda i Freiburg, och är även mer eller mindre känd som den som introducerar dessa i Frankrike där han också är verksam som filosof.¹ De två blir mycket betydande för honom, även då han ska komma att argumentera för ett tänkande med sin grund i det etiska, bortom ontologi och fenomenologi.² ”For the philosophical tradition of the West, all spirituality lies in consciousness, thematic exposition of being, knowing.” skriver Levinas i kapitlet ”Substitution” i *Otherwise than Being or Beyond Essence (Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence, OB, 1998 [1974])*.³

Levinas filosofi är alltså till grunden en kritik mot en västerländsk filosofitradition som gång på gång återvänder till det ontologiska, det varande och varat, till det vi kan tala om och begripa. Denna tradition, menar han, tenderar att reducera det andra till det samma, och formar allt till en begriplig enhet eller till fenomen i subjektets erfarenhetsfär. Istället vill Levinas visa att det bortom det vi kan tala om finns ett *annat*, något otematiserbart men direkt etiskt, till vilket varat är bundet och som ger mening åt varat. I stort handlar det alltså om att närma sig det vi *inte* kan benämna som medvetande, tänkande eller vara.

Men hur går Levinas till väga? I det första av hans två stora verk, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority (Totalité et Infini: essai sur l’extériorité, TI, 1998 [1961])*, omtalas varat och dess andra bland annat som just totalitet och oändlighet, men Levinas introducerar en ny terminologi i *OB*. Här beskriver han detsamma som två ”sfärer”: det sagda (*le Dit, the Said*), eller den ontologiska varasfären, och sägandet (*le Dire, the Saying*), eller varats 'andra', den för-ontologiska, bortomliggande sfären som ger och transcenderar varat. Språket i *OB* gränsar till det poetiskt överdådiga, ibland religiösa. Verket är fyllt av tunga, laddade begrepp som ansvar, rättvisa, Gud, närhet, besatthet och liknande, och trots att Levinas presenterar begreppen ingående tycks de aldrig bli riktigt tydliga. Syftet verkar vara att problematisera en gängse förståelse av orden snarare än att befästa densamma, något som går hand i hand med hans kritik mot ett ontologiskt tänkande eller ett logiskt system där allt är fastlåst i sin betydelse. Ändå genomsyras *OB* av en vilja att beskriva denna otematiserbara annanhet, och på vilket sätt den hänger ihop

1 *The Cambridge Companion to Levinas*, Critchley och Bernasconi s. 1-2 samt 6-10. I skuggan av nationalsocialismens framtåg i Europa tar Levinas, som är av judiskt påbrå, medvetet avstånd från Heideggers filosofi också av politiska skäl. Levinas hamnar i tysk krigsfångenskap 1940 och placeras i arbetsläger fram till krigets slut år 1945.

2 I *Levinas Between Ethics and Politics*, s. 18-21, visar Bettina Bergo på olika influenser i Levinas tänkande. Hon betonar vikten av exempelvis tysk-judisk dialogisk filosofi (filosofier som Martin Buber och Franz Rosenzweig lyfter teman som kan sägas vara betydande för Levinas, menar Bergo) liksom den existencialistiska tradition som var rådande i Frankrike under tiden Levinas gav ut sina första verk.

3 *OB* s.99

med varat och det ontologiska. Hans filosofiska projekt blir därför gåtfullt och mångtydigt.

Levinas låter i sin filosofi brodera fram en etik med grund bortom det ontologiska. Det centrala temat blir frågan om *ansvar* (*responsabilité, responsibility*) för den andra, relationen mellan jaget och *den andra* (*l'autre/autrui, the Other*), mellan varat och dess andra. En fråga som för Levinas sammanlänkas med den om subjektets subjektivitet, om vad som konstituerar jaget. Hos Levinas återfinns ansvar i sägandet, eller i den etiska för-ontologiska sfären. Av den anledningen undflyr också ansvar representation. Varje definition är dömd att misslyckas, eftersom det etiska inte förmår att uttryckas i ord eller specifika gester. Levinas menar att vi i själva verket inte kan beskriva sägandet, och därmed inte heller tala om ansvar som han förstår det, utan att på en gång befinna oss i det sagda, alltså i en ontologisk varasfär. Häri ligger en fråga vars svar inte är helt självklart: Hur ska vi vittna om detta ansvar utan att helt förta dess mening? Till följd av uppdelningen i de två sfärerna uppkommer också, hos Levinas, en separation mellan det etiska i sägandet och det politiska i det sagda. Levinas komplexa verk resulterar i en uppsjö, vitt skilda tolkningar.

SYFTE, FRÅGESTÄLLNING OCH DISPOSITION

Uppsatsen vill undersöka på vilket sätt det sagda och sägandet övergår i varandra, med särskild uppmärksamhet på Levinas förståelse av *ansvar* i verket *OB*. Det huvudsakliga syftet är att redogöra för sättet på vilket de två sfärerna förutsätter och vilar på varandra, hur de tillsammans och var för sig möjliggör olika tolkningar av ansvar. Som ett ramverk vill jag se hur Levinas förståelse av det politiska och det etiska är avgörande för hur vi kan läsa honom.

En anledning till att ta fasta på diskussionen om ansvar med ingång i sägandet och det sagda är att Levinas i *OB* låter förklara det etiska just genom sägandet, och det politiska genom sin beskrivning av det sagda. Utöver det vittnar begreppen sägandet/det sagda om att de olika sfärerna förutsätter varandra även då de inte motsvarar varandra. Därför vill uppsatsen argumentera för att det etiska sägandet och det politiska sagda inte ska läsas som två helt oförenliga sfärer utan som komplement till varandra. Kan detta synsätt öppna upp för nya förståelser av ansvar?

En huvudfråga som leder uppsatsen framåt är den om hur ett etiskt ansvar kan vara meningsfullt även i en tematiserad värld, av vara och medvetande. I vilken mån visar sig sägandet i det sagda, och hur visar det sig? Om ansvar rör subjektets etiska subjektivitet i sägandet, vilken betydelse får det i det politiska, sagda? Slutligen frågar jag mig om ansvar inte kan förstås som på samma gång etiskt och politiskt. Är det möjligt att se ansvar som

en typ av ”bärande länk” mellan sägandet och det sagda?

Den första delen av uppsatsen ägnas åt att förstå ansvarsbegreppet som det gestaltas hos Levinas, och att ge en inledning till hur han omtalar det etiska och det politiska i *OB*. Del två tar fasta på olika bärande punkter i beskrivning av ansvar som sägande, och inriktar sig särskilt på ansvar som kommunikation (*communication, -''*), känslighet (*sensibilité, sensibility*) och utsatthet (*exposition, exposure*). Därpå diskuteras innebörden av ansvar som subjektets subjektivitet i relation till det etiska och det politiska. Den tredje delen av uppsatsen granskar övergången mellan sägandet och det sagda. Levinas beskriver hur sägandet på ett gåtfullt vis lämnar kvar ett spår i det sagda. Här diskuteras ansvar, eller sägandet, som ett spår (*La Trace, The Trace*), liksom följderna av detta spår: vad Levinas kallar den tredje parten (*Le Tiers, The Third Party*), som markerar inträdet till det sagdas sfär. Vad innebär den tredje partens inträde för mitt ansvar? Detta öppnar upp en diskussion kring vad Levinas omnämner som rättvisa (*Justice, -'-*). Slutligen visar uppsatsen hur Levinas menar att vi ska närma oss sägandets mening genom ett etiskt språk eller en filosofisk reduktion av det sagda. Vilken ”praktik” låter sägandet eller ansvar visa sig i det sagda? Syftet blir därmed också att redogöra för hur sägandet och det sagda hänger samman i den Levinasiska begreppsväven.

I första hand presenterar jag en egen analys av Levinas *OB*, men jag tar också hjälp av och diskuterar flera kommentatorer som presenteras i stycket ”Litteratur” längre fram. Mest betydande för min läsning av ansvar blir dock Judith Butlers tolkning av begreppet, som likaså redogörs för i det kommande.

TIDIGARE FORSKNING

Hur vi ska förstå Levinas ansvarsbegrepp, liksom dess konsekvenser, är mycket omtvistat. Uppdelningen mellan å ena sidan ”politik”, å andra sidan ”etik”, har öppnat upp möjligheter att läsa Levinas filosofi på många olika sätt. Peter Atterton och Matthew Calarco sammanfattar i förordet till *Radicalizing Levinas* (2010) mottagandet av Levinas filosofi i termer av tre vågor. Den första vågen, i början av 1970- och -80talet efter *TI*, ägnade sig uttolkare framför allt åt närläsningar av och försök att placera Levinas etik i dess filosofiska kontext – ofta i jämförelse med tänkare såsom Heidegger och Kant. Den andra vågen påbörjades med Derridas numera välkända svar på samma verk, essän ”Violence et métaphysique” i *L'écriture et la différence* (”Violence and Metaphysics”, *Writing and Difference, 2001 [1967]*), som tar upp frågor om huruvida det är möjligt att tänka bortom varat utan att på samma gång reproducera ett filosofiskt språk centrerat kring varat. Derrida visar hur Levinas också i sin strävan efter att beskriva detta bortom

ändå måste ta avstamp i det varande. Härefter, menar Atterton och Calarco, är många kommande läsningar av Levinas samtidigt egna tolkningar men likväl direkta svar på Derridas läsning. Från 1980-90talet fokuserar många uttolkningar på frågor kring Levinas filosofiska språk, inte sällan i *OB* som i sin tur ofta anses vara en replik på Derridas essä.

Den tredje vågen och de nutida läsningarna är just politiska läsningar av Levinas. Bland de olika strömningarna urskiljer sig feministiska och postkoloniala läsningar, en tradition som egentligen startades redan med Simone de Beauvoirs kommentar till Levinas tidigare texter i sitt verk *Le Deuxième Sexe* (1949), och som fördes vidare med bland andra Luce Irigaray, men som fått sitt verkliga genomslag först under 1990talet. Här kritiseras bland annat Levinas patriarkala filosofi där det feminina behandlas i termer av det maskulinas ”andra” (framförallt i *TI*), och där rättvisa uppnås i en stat som vilar på brödraskap (*fraternity, fraternité*) och *filiality (filiation)* (släktskapsrelationen förälder-barn, eller som hos Levinas fader-son)⁴. Bland andra Robert Bernasconi och Howard Caygill lyfter det problematiska eurocentriska tilltal som återfinns i Levinas filosofiska verk och intervjuer, och kritiserar den plats som Israel får ta som ställföreträdande idealstat. Judith Butler, Simon Critchley och Claire Katz kan nämnas som exempel på läsningar som rör samtida politiska händelser eller konflikter. Härefter tycks de politiska tolkningarna bara bli fler, och viljan att läsa Levinas verk från andra forskningsområden än det filosofiska är stor.

LITTERATUR

Det finns alltså en mängd läsningar och kommentarer angående det politiska och etiska hos Levinas. De jag valt är kanske i viss mån utbytbara, men i uppsatsen har jag valt litteratur som a) behandlat just Levinas förståelse av ansvar i relation till uppdelningen etik och politik, eller sägandet och det sagda, och/eller b) sett en politisk potential i Levinas ansvarsbegrepp. Det vill säga, de som *utöver* att påpeka kritiska punkter i Levinas syn på det politiska också haft viljan att visa de politiska potentialer hans tänkande kan ha. Som ytterligare en begränsning har jag vänt mig till texter som lägger sitt fokus på *OB*.

Analysen tar främst hjälp av Howard Caygill i *Levinas and The Political* (LAP, 2002), och Bettina Bergo i *Levinas Between Ethics and Politics* (LEP, 1999), eftersom de både detaljerat klargör Levinas filosofiska schema men har olika ingångar till dilemmat gällande det etiska och det politiska. Caygill visar på de problematiska passagerna i *OB* vad gäller *rättvisa* och *staten* (*l'État, the State*), och berör därför begreppet *illeity* (*illeity, -'-*) och *den tredje parten*. Bergo undersöker bland annat övergången *sägandet/det sagda* och

4 Fraternity är en figur som främst används i *TI* men som återkommer på några ställen i *OB*. Gällande detta bör även feministiska tänkare som Lisa Guenther och Sarah LaChance Adams nämnas – som diskuterar på vilket sätt Levinas använder sig av figuren *maternité* (*maternity, mödraskap*) för att förklara relationen till den andra.

diskuterar i likhet med Caygill innebörden av *den tredje parten*. Med hjälp av dessa två författare granskar uppsatsen det sätt på vilket betydelsen av ansvar i sägandet påverkas av övergången till det sagda (liksom till medvetande, handling och rättvisa).

I den följande litteratur jag valt intresserar jag mig för hur dessa läsningar av Levinas tenderar att närma sig hans tänkande som politiskt, och som samtidigt visar på nya sätt att tänka det vidare. Det gäller framförallt Judith Butler respektive Jacques Derrida.⁵

Judith Butler ger i *Giving an Account of Oneself* (GAO, 2005) en alternativ läsning av just *ansvarsbegreppet*, något som hon utvecklar tillsammans med bland andra Levinas. Hon tänker sig detta som ett kärnbegrepp i en nutida moralfilosofi och menar att ansvar måste påkalla en medvetenhet om hur den andra från början konstituerar jaget och hur jaget i sin tur konstituerar andra. Här uppmärksammas hur Butlers läsning ligger nära Levinas i termer av ansvar som subjektets subjektivitet, men också i hur hon på liknande vis menar att ansvar måste grunda sig på något otematiserbart eller icke-representativt snarare än på från början fastslagna principer. Uppsatsen visar hur hennes läsning av ansvar liksom redan från början är politiskt kodat, då *den andra* som konstituerar mig dels förstås som en dynamisk normativ politisk språklig ordning, dels de relationer som påverkat oss genom vårt liv (något vi inte helt kan redogöra för). Denna ingång gör att hennes läsning i viss mån överskrider Levinas uppdelning etik/politik. Butlers fristående tolkning av begreppet kommer därför att vara betydande i frågan om en politisk förståelse av ansvar, och Butler blir också i större utsträckning än de andra kommentatorerna tongivande för den förståelse av ansvar som presenteras i uppsatsen.

Jacques Derrida har ägnat mycket tid åt tolkningar och kommentarer av Levinas verk. Hans första svar i *Writing and Difference*, "Violence and Metaphysics", är som tidigare

5 Simon Critchley har skrivit mycket om relationen mellan Derrida och Levinas, liksom han har gjort sig ett namn som Levinas-uttolkare. Häribland kan böcker som *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* liksom den korta essän "Five problems in Levinas view of the political and the sketch of a solution to them" nämnas. Eftersom mitt huvudfokus inte varit Derridas läsning av Levinas har jag inte fördjupat mig i den förstnämnda titeln. Simon Critchley presenterar i essän de problematiska punkterna i Levinas politiska tänkande, och försöker resonera sig till hur man ändå kan använda sig av Levinas bortom denna problematik. Critchley vänder sig till Derrida och förespråkar en läsning av Levinas där den etiska och den politiska sfären, sägandet och det sagda, uppvisar ett glapp eller en motsättning mellan sig. Denna motsättning, menar Critchley är nödvändig för att den etiska sfären (eller sägandet) också ska kunna bryta upp den politiska (det sagda). Dessa avbrott i det sagda leder Critchley mot vad han ska kalla an-arkistiskt tänkande, ett där det politiska alltid måste vara utan grund. Critchley vill läsa detta som ett sätt att ifrågasätta en politik som grundar sig på en suverän eller en stat (alltså en politik som förutsätter att rättvisa kräver en "politisk grund" i termer av lag och rätt lag i bred bemärkelse). Jag menar att Critchley drar lite för snabba slutsatser här, och har valt att inte ha med honom i min uppsats eftersom diskussionen kring dessa slutsatser skulle uppta för mycket utrymme. Att sägandet hos Levinas innebär ett etiskt avbrott i det sagda medför inte att sägandet eller det etiska kan fungera som ett exempel på en viss typ av politisk praktik (Critchley jämför med demonstrationen, att störa en viss politisk konsensus). Att ifrågasätta ordningen eller en viss konsensus behöver heller inte alltid innebära politisk framgång, även om ifrågasättande i allmänhet absolut är nödvändigt och i min mening ofta välkomnat. En sådan syn på det politiska kan riskera att hamna i en godtycklig hyllning av det rebelliska.

visat, en viktig replik i diskussionen kring *TI* i frågan om omöjligheten att tänka bortom varat. I denna uppsats granskas istället *OB*, varför Derridas senare text *Adieu à Emmanuel Lévinas* (*Adieu to Emmanuel Levinas, AEL, 1999[1997]*), blir aktuell. Uppsatsen slår särskilt ned vid Derridas förståelse av den tredje parten som en *frågans födelse*, vilket leder in på hans förståelse av Levinas *rättvisa*. Därefter vill uppsatsen med hjälp av hans läsning uppmärksamma den dubbelhet eller den risk som Levinas ritar upp i det etiska sägandets övergång till det politiska sagda.

DEL I

EN INTRODUKTION TILL ANSVARSBEGREPPET HOS LEVINAS

I vilken mån är vi ansvariga? Det finns många aspekter av detta begrepp. Vi kan tala om det i en juridisk mening, då vi kan hållas ansvariga för våra handlingar om vi brutit mot en lag. Liksom vi med ansvar kan åsyfta den plikt eller skyldighet som förväntas medfölja en viss position eller en uppgift som jag åtagit mig eller som jag givits. Men ansvar tycks också överskrida en juridisk eller moralisk mening. Har jag ansvar för mitt liv och mina handlingar även då de inte bryter mot lagen? När någon hamnar i svårigheter, har jag då ett ansvar att hjälpa denne person? Har jag ansvar för sociala normer, för ett politiskt klimat? Gränserna för hur långt mitt ansvar sträcker sig eller inför vilka jag ansvarar är inte konstanta, men kan ändå påverka mitt liv på radikala sätt.

Syftet med detta stycke är inte att diskutera moraliska dilemman eller skissera en allmängiltig definition för vad ansvar är, men att visa hur alla dessa frågor vilar på förutsättningen att jag själv kan förhålla mig till och välja mitt ansvar. Huruvida jag är ansvarig eller ej framstår här som en fråga jag kan diskutera. I en sådan diskussion kan jag avsäga mig ansvar eller ta på mig det, välja eller välja bort ansvaret även om det skulle innebära att jag riskerar att straffas till följd av detta. I en västerländsk filosofisk kontext är ansvar förknippat med en diskussion om medvetande och förnuft, liksom med den fria viljan, där jag resonerar mig fram till hur jag bör handla och i vilken mån jag är ansvarig.

Till skillnad från det är Levinas ansvarsbegrepp mer abstrakt och måste relateras till hans kritik av ontologiskt tänkande. För Levinas går ansvar bortom medvetande och vara, och bryter på så sätt också med ett tänkande som alltid placerat subjektet som *självmédvetet* och som *fritt att handla* i centrum. Ansvaret är inget jag väljer, liksom det inte heller utmärker ett särskilt att handla eller vara på. Frågor som "hur bör jag handla?" och "hur ska jag förhålla mig till andra människor?" rör sig redan i varat, inom sfären för det sagda, eftersom de förutsätter medvetande och reflektion. Dessutom förutsätter de att jaget först och främst angår sig självt och sitt eget handlande. Levinas skriver:

Why does the other concern me? What is Hecuba to me? Am I my brother's keeper? These questions have meaning only if one has already supposed that the ego is concerned only with itself, is only a concern for itself (...) But in the "prehistory" of the ego posited for itself speaks a responsibility.⁶

Ansvar är det faktum att jag i varje medvetet ögonblick *redan svarat* och hela tiden måste *fortsätta att svara* inför *den andra* som om jag svarade inför en ofrånkomlig befallning. Levinas menar alltså med ansvar varken förnuftsbaserad plikt, juridisk eller känslomässig skyldighet utan den relation som gör mig till ett medvetet subjekt, som ger medvetande och som utgör min "för-historia". Det är nämligen först som redan ansvarig som jag är jag. På så vis bryter Levinas förståelse av ansvar med idén om ett jag som är uppfyllt av sitt eget tänkande på världen. Ett tänkande som reducerar alla former av annanhet till föremål för den egna erfarenheten (eller *det andra* till *det samma*). Men varför och inför vem är jag ansvarig?

Exakt hur vi ska förstå denna *andra* är inte helt klart. Det finns hos Levinas en glidning mellan en filosofisk och en teologisk begreppsfär vilket försvårar förståelsen av ansvar. Den andra eller *annanheten* som betecknar sägandet beskrivs i vissa fall som *oändlighet*, i andra fall som en *mänsklig annan* ("*nästan*" (*le prochain*) eller *den andra människan*), och vidare till och med som *Gud*.⁷ Men vad är det Levinas åsyftar? I vissa fall tycks *Gud* hos Levinas beskrivas just som vad som följer med eller ger sig till känna i det oändliga, men ändå är det inte självklart att det oändliga och *Gud* hos honom är likvärdiga begrepp.⁸ Levinas insisterar genomgående på att *Gud* inte ska förstås som något eller någon, och att *Gud*, liksom sägandet, aldrig visar sig i det sagda. Men mitt ansvar vittnar ändå om min relation till den andra och till detta onämnbare, auktoritära, vad som får mig att uttrycka "här är jag" inför dig:

"Here I am, in the name of God," without referring myself directly to his presence.

"Here I am," just that! The word God is still absent from the phrase in which God is for the first time involved in words. It does not at all state "I believe in God." To bear witness to God is precisely not to state this extraordinary word, as though glory

6 OB, s. 117

7 Om den teologiska aspekten av Levinas ansvar finns det mycket skrivet. Ett verk jag använt mig av för att få förståelse för den teologiska tematiken är Adriaan Peperzak, *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas* (1997).

8 Se exempelvis OB, s. 149ff eller s. 162

would be lodged in a theme and be posited as a thesis.⁹

I själva verket låter sig ingen aspekt av den andra fullt ut teoretiskt tematiseras eller beskrivas. Vad eller vem har jag svarat inför på det sätt att jag i det sagda kan uttrycka ”här är jag”? Inför vad är jag ansvarig? Detta är frågor en uttolkare måste förhålla sig till. De olika aspekterna av den andra utmärker en ambivalens som gör sig gällande hela *OB* igenom, och som får till konsekvens att tolkningen av ansvarsbegreppet aldrig når någon slutgiltig definition.

I uppsatsen förstås Levinas ansvar som subjektets subjektivitet uttryckt som ett etisk svarande inför den andra och som en för-ontologisk relation till just denna meningsgivande men nödvändigtvis bortomliggande sfär. Varat är ett svar på något som föregår det, liksom jag är ett svar på denna odefinierbara andra som från början tilltalar mig eller befäller mig att ansvara. Frågan om *Gud* lämnar uppsatsen i det kommande öppen, för att istället kunna fokusera på de etiska och politiska aspekterna av ansvar i relation till sägandet och det sagda.

POLITISKT SAGT OCH ETISKT SÄGANDE

Varför är det då så viktigt för Levinas att denna annanhet, sägandet eller den Andra alltid måste undvika alla former av tematisering och representation? Frågan skulle även kunna ställas på dessa sätt: varför kan sägandet inte visa sig i det sagda? Och på vilket sätt är sägandet eller ansvar, i Levinas mening, etiskt? Som jag tidigare nämnt vill Levinas göra en filosofi vars själva förutsättning är etisk, grundad i det som inte ännu är tematiserat, fastslaget eller bestämt i enlighet med ett ontologiskt system. Låt oss gå närmare in på hur ett sådant system – det sagda – ter sig.

I det sagda visar sig varat. Det är enhetligt, tematiserat och begripligt. Det är ontologiskt. Här finns också jag som *cogito*. Levinas utgår från att alla individer i det sagda drivs av en så kallad *conatus*: en spontan livslust, en vilja, ett tänkande och ett intresse. Drivet till sin spets, menar Levinas, innebär det sagda därför alltid ett hot om krig, där jaget möter den andra som just en annan vilja och strävar efter att göra den andra så lik sig själv som möjligt. Det sagda beskriver då ett Hobbsianskt naturtillstånd, ett ”allas krig mot alla”. Dessutom innebär det sagda också ett sätt att inordna eller kategorisera begrepp och människor. Något som ofrånkomligen innebär ett våld.

Men det sagda har också en annan nödvändig innebörd för Levinas. Det att vi är i varat såsom enhetliga öppnar nämligen upp en möjlighet till jämförelse mellan jaget och den andra. Levinas skriver: ”[T]his rational peace, a patience and length of time, is calculation,

9 *OB*, s. 149

mediation and politics. The clash of each against all becomes exchange and commerce".¹⁰ Det vill säga att det sagda samtidigt kan innebära ett "allas krig mot alla" och möjligheten till utbyte och jämförande, en typ av rationell fred.

Detta medför att det sagda för Levinas blir en politiskt kodad sfär, där det politiska definieras som förhandlande och avvägande mellan viljor och intressen. Det är i läsningen av *OB* därför enkelt att förpassa "det politiska" till statliga myndigheter eller institutioner som har till uppgift att väga mellan intressen, att förhandla eller att döma. Men denna uppsats vill vidga vår möjliga förståelse av det politiska hos Levinas, och läser det därför som något som villkorar det sagda och därmed också allt socialt liv. Något som hos Levinas ju har sin grund bortom det sagda, i det etiska sägandet.

Sägandet kännetecknas hos Levinas av transcendens eller oändlighet och fungerar som den undflyende horisont mot vilket det sagda tar form. Det förblir radikalt *annat än* det sagda, det kan inte representeras eller uttryckas i det sagda. Detta innebär också att sägandet inte återfinns på en särskild plats eller domän. Istället beskrivs det som subjektets noll-punkt, dess subjektivitet. Att jag redan är ansvarig, att en relation till en otematiserbar annan möjliggör och ger mening till mitt vara i det sagda är för Levinas en bärande etisk aspekt av sägandet. Sägandet begränsar det våld som varat innebär genom att "urholka" jagets identitet, genom att placera den andra i kärnan av mig. Det etiska sägandet visar att ansvaret börjar bortom min frihet och min möjlighet att välja, tänka och "förhålla mig".

Det är dock viktigt att vi inte förenklar det, och låter sägandet, eller det etiska, representera något "gott" och det sagda något "ont". Även om sägandet bryter in i det sagda så är sägandets etiska sfär inte något som tillintetgör det politiskas hot om våld, eller som i sig förhindrar det våld som möjliggörs i det sagda. De två sfärerna är, trots att de inte korrelerar med varandra, nödvändigtvis bundna till varandra och övergår i varandra i ett oändligt förlopp. Som uppsatsen visat ovan återfinns visserligen den etiska potentialen hos sägandet i det att det inte är möjligt att tematisera, men det sagdas politiska potential ligger i just det motsatta.

Övergången mellan det etiska sägandet och det politiskt sagda infaller genom vad Levinas kallar den tredje parten. Levinas beskriver den tredje parten som medvetandets inträde eller det faktum att den andra också har "andra", att jag inte ensam är ansvarig för allt men att jag, i och med denna tredje part, står inför den andra som inför en tematiserbar människa, och med den andra och dennes andra står jag också samtidigt "i samhället". Levinas är inte tydlig med vad för sorts samhälle han tänker sig, men vidhåller

¹⁰ *OB*, s, 4

ändå nödvändigheten att i ett samhälle bli jämförbar med den andra människan. Detta återkommer vi till längre fram i uppsatsen.

Den växelverkan mellan etik och politik, sägandet och det sagda, som återfinns i *OB* blir viktig i tolkningen av ansvar och dess betydelse i en redan sagd värld, och kräver en grundligare genomgång. Uppsatsen kommer därför gå närmre in på hur ansvar gestaltar sig i sägandet och det sagda.

DEL II

DET SAGDA OCH SÄGANDET

Frågan om vad sägandet och det sagda har med varandra att göra, hur de samverkar och i vilken mån de motsvarar varandra löper som en röd tråd genom Levinas *OB*. Men hur kan något som vid första anblicken för tankarna till grammatik och lingvistik relatera till den tillsynes moralfilosofiska och enligt Levinas etiska tanken om ansvar? Vad menar Levinas med dessa begrepp egentligen? Uppsatsen kommer att utreda detta bryderi först och främst genom att närma sig i vilken mån sägandet och det sagda verkligen har med språk (för Levinas i bemärkelsen verb, substantiv och slutligen också mer abstrakt i bemärkelsen kommunikation) att göra. Anledningen till en sådan ingång är att påvisa hur sägandet också kan förstås som en sfär av kommunikation eller en viss typ av svarande, som villkorar den socialitet och språklighet vi finner i diskussionen om den tredje parten och rättvisa i övergången till det sagda.

I de inledande delarna av *OB*, "The Argument" och "The Exposition", diskuterar Levinas sägandet och det sagda i förhållande till språk som substantiv och verb som temporalisering av vår levda erfarenhet. Levinas visar till en början på likheten som det sagda har med ett sådant språkligt system, nämligen att det sagda också inbegriper språket och vår uppfattning av tiden som en någorlunda identisk och linjär process. Denna tid, menar Levinas, återfinns i verbets grundform, infinitiv, att vara. Levinas syftar här på den typ av tidsuppfattning som utgör det vi kan minnas eller återvända till genom berättelser, genom "det var en gång...". Han skriver: "[T]hat is ... the lost time that can be found again. As the time narrated becomes, in the narrative and in writing, a reversible time, every phenomenon is said."¹² Verbformen beskriver alltså också en språklig tidslighet, en synkroniserad tid. Språket är också ett sätt att benämna substantiv genom att urskilja ord från ett tidsligt, språkligt flöde. Genom att identifiera orden som avgränsade enheter kan vi också tala om dem, skriver Levinas, men vi talar om dem som ett sagt, som något fastslaget

¹² *OB*, s. 36

och tematiserat, det vill säga som substantiv. Det sagda innebär alltså språk i bemärkelsen ett tematiserande av det tidsliga flödet i substantiv och verb, men det går också utöver det rent lingvistiska.

Det sagda innebär över huvud taget möjligheten att återkalla tid och erfarenhet i ord, i minnen, tankar och begrepp. Det är medvetande som *identiskt med sig självt genom tiden*. Ett medvetande som återvänder till sig självt: "The lived ... a being, designated by a substantive, is distended ... into a verb but across the opening that the diastasis of identity works, across time, the same finds again the same modified. Such is consciousness."¹³

Men om det sagda är synkroniserad tid, erfarenhet och vara, är sägandet då tidsflödet som utgör vår erfarenhet? Svaret måste bli ett kanske. Levinas skulle svara att sägandet förvisso kan beskrivas som ett tidsflöde, med ett sådant vi inte kan synkronisera eller tematisera. Sägandet innebär vad Levinas kallar en *diakronisk tid*. En tid som inte går att minnas. Inte, skriver Levinas, på grund av minnessvårigheter eller glömska, men: "It is the impossibility of the dispersion of time to assemble itself in the present, the insurmountable diachrony of time, a beyond the said."¹⁴ Sägandets tid, den diakroniska tiden, är omöjligheten att hålla kvar tiden i nuet, att stanna i presens, omöjligheten att samla tidens utsträckthet. Sägandet kännetecknar också den tid, eller sfär, som inte återvänder likt ett minne eller ett självmedvetande. Men innebär det då att sägandet kommer *före* det sagda?

Så är inte riktigt fallet. Sägandet, eller ansvar i sägandet är: "(...) the underside of a fabric woven where there is consciousness and which takes place in being".¹⁵ Ändå utgör sägandet en typ av *för-historia*, eller en grundlös grund. Sägandet är *an-arkaiskt*, menar Levinas. Det är inte så att sägandet påträffas framför eller bakom det sagda på det sätt att det är dolt och kan avtäckas genom filosofiskt begrundande. Det utmärkande draget hos sägandet är istället ett undflyende från alla former av tematisering, ett undvikande av att uttryckas i ett tema. Detta innebär dock inte att sägandet *inte visar sig*, bara att då det gör det visar det sig *som något sagt*. Alltså: som något *redan* annat än sig självt.

Här skulle vi kunna sluta oss till att sägandet alltså är transcendens, och bär oändlighetens tecken, men Levinas visar också hur sägandet på samma gång kan knytas till *ansvar* och till *subjektivitet*, liksom till *det etiska*. Relationen mellan sägande och det sagda uppvisar nämligen ett problem som kommer igen i frågan om det etiska: hur kan vi tala om ett ansvar om vi alltid är dömda att förvanska det ursprungliga ansvaret när det utsägs? I nästa stycke vill jag därför gå in på en mer djupgående analys av hur sägandet kan förstås

13 OB, s. 36

14 OB, s. 38

15 OB, s. 103

som ansvar, men också visa hur Levinas med *kommunikation, närmande, närhet, mottaglighet/känslighet* och *blottadhet/utsatthet* eller *sårbarhet* beskriver sägandets relation till det sagda.¹⁶ Härefter redogörs för hur sägandet kan visa sig i det sagda i form av ett ambivalent spår i den andras ansikte, och vad det kan få för betydelse för hur vi kan förstå ansvar.

SÄGANDET SOM KOMMUNIKATION, KÄNSLIGHET OCH UTSATTHET

”Saying is communication, to be sure, but as a condition for all communication, as exposure.”, skriver Levinas.¹⁷ Om det talade språket återfinns i det sagda, kanske vi istället kan beskriva sägandet som en grundläggande form av kommunikation. Levinas betonar att sägandet inte är en talakt som jag som medvetet utför. Det är inte då jag höjer handen i en hälsande gest till dig, något jag vill signalera till dig, men kommunikation som mitt svar på eller *min utsatthet inför en annans närhet*. Det är, skriver Levinas, villkoren för all typ av kommunikation och är därför också kommunikation bortom/före kognition. Men hur förstår vi en sådan kommunikation? Det kräver att vi föreställer oss det som det att stå inför ett annat jag ännu inte kan urskilja som något, ett annat som närmar sig mig och avkräver mig ett svar.

En användbar metafor som Levinas själv erbjuder är då han omtalar sägandet (eller sägandet som kommunikation) som mottaglighet eller som känslighet. Det är dock viktigt att använda dessa begrepp med försiktighet. Sägandet är inte ett subjekts sinnesintryck eller den fysiska upplevelsen av dessa sinnesintryck (Levinas talar aldrig om exempelvis nervimpulser eller receptorer). Det är inte fråga om en kännande kropp som sedan intellektuellt begriper sitt vara, men *mottagligheten* eller känsligheten som subjektet har inför den andra. En sådan mottaglighet/känslighet ligger alltså bortom allt jag kan känna eller vara varse, bortom val och vilja. Levinas skriver: ”Subjectivity is vulnerability, is sensibility. Sensibility, all the passivity of saying, cannot be reduced to an experience that a subject would have of it, even if it makes possible such an experience.”¹⁸

Sägandet är alltså kommunikation eller språk i den bemärkelsen att det beskriver det svar jag måste ge eller redan ger i mötet med den andra. Ett svar som på samma gång kännetecknar *min utsatthet, min sårbarhet* inför den andra, mitt *uttryck för denna utsatthet*. I relation till den andra blir jag ett tecken på den andras närhet, och detta tecken är också mitt *an-svar*. Levinas skriver:

¹⁶ I den engelska översättningen av *OB* skrivs det: *communication, approach, proximity, exposedness, vulnerability*.

¹⁷ *OB* s. 48

¹⁸ *OB* s. 54

Signification is ... conceived on the basis of the-one-for-the-other proper to sensibility, and not on the basis of a system of terms which are simultaneous in a language for the speaker. (...) [T]he saying extended towards the said is a being obsessed by the other, a sensibility which the other by vocation calls upon and where no escaping is possible.¹⁹

Sägandet är ett skeende, inte i den aktiva bemärkelsen av en händelse i tiden, men ett *genomlidande* av ett förlopp och samtidigt ett *lidande under den andra*. Det innebär också, skriver Levinas, *en passivitet mer passiv än all passivitet*. Levinas talar om passivitet som tålmod, som passion, lidande, rastlöshet, mottaglighet och åldrande. Den passivitet han syftar på ligger alltså bortom passivitet i den vardagliga förståelsen av ordet (som vila eller avvaktande, icke-handling). Den beskriver närheten till den andra *inpå bara skinnet*: ”The one is exposed to the other as a skin is exposed to what wounds it, as a cheek offered to the smiter.”²¹, och försätter: ”[S]aying uncovers the one that speaks, not as an object disclosed by theory, but in the sense that one discloses oneself to outrage, to insults and wounding.”²²

SÄGANDET SOM SUBJEKTIVITET

Här kan vi dra slutsatsen att sägandet måste förstås på flera nivåer. I relation till det sagda är sägandet oändlighet och transcendens, det som överflödar alla kategorier men som gåtfullt nog ger varat mening. Dessutom förstår vi sägandet i termer av *uttryck* eller *det svar jag ger* på den andra/den annanhet som närmar sig, inför vilken jag är ansvarig. Något som föregår mig själv som medveten, handlande och viljande. I sägande är subjektet alltså *inte* ett medvetet jag i relation till en annan människa men enbart *mottaglig och sårbar* inför annanhet. Uppsatsen kommer här nedan visa hur sägandet också beskriver subjektets subjektivitet, hur ansvar också fungerar som en befallning jaget måste svara för, och hur denna befallning villkorar vad som i det sagda uttrycks som ett *jag*.

Mitt ansvar är nämligen inte bara mitt svar på en annan, men det är på samma gång den andras utifrånkommande *uppmaning* eller *befallning* som tar sig uttryck genom min mun i ett sägande. Den andra, skriver Levinas, befäller mig genom min egen mun: ”The infinitely exterior becomes an 'inward' voice, but a voice bearing witness to the fission of

19 OB s. 77

21 OB, s. 49

22 OB, s. 49

the inward secrecy that makes signs to another, signs of this very giving of signs.”²³

Levinas låter den andra komma så nära som inuti jaget självt.²⁴ Men vad innebär det? Det är en närhet till den andra som visar hur den andra redan är ”inuti” mig, men på samma gång alltid annan än mig: hur subjektets subjektivitet är en kluven kärna. Subjektet är för Levinas alltså inte sin egen grund, aldrig ett subjekt för-sig, utan är just *en-för-en-annan*. Ansvar i sägandet förstås som en subjektivitet som, då den andra närmar sig, gör sig till ett tecken inför denna andra. Ett *tecken på den andras närhet och tecken på svaret för* eller *svaret på* den andra. Genom att bli ett *jag* inför den andra i det sagda.²⁵

För Levinas är *att jag är* i sig ett tecken på att jag redan svarat för den andra, att jag oavsett till eller för vem eller vad redan svarat an. Det är alltså inte för att den andra skulle likna mig eller för att den andra tillhör samma grupp som jag som jag är ansvarig inför den andra. Den andra beordrar mig, skriver Levinas, *bortom all likhet* och *bortom all biologi eller logik*.²⁶ Det är dock svårt att förneka att det finns en mänsklig aspekt av denna andra, men det finns likväl en aspekt av den andra eller annanheten som beskrivs som oändlighet eller transcendens och som inte låter sig tematiseras. Att låta den andra undslippa representation måste förstås i ljuset av Levinas vilja att söka en etisk grund för det ontologiska. Skulle jag från början veta vem den andra var hade jag också möjlighet att kategorisera denna som någon jag inte behöver ansvara eller svara inför.

Låt oss understryka att ansvar alltså inte kan förstås som en moralisk regel eller en uppmaning från den andra att *ta* ansvar. Ansvar beskriver relationen till något *annat* som jag inte kan benämna eller tematisera, och utgör subjektets själva subjektivitet. Denna relation ligger till grund för mitt vara i det sagda, och tycks det, för hur jag därmed kan vara i samhället. Innan uppsatsen undersöker vad en sådan subjektivitet kan innebära ska vi gå in djupare på det sätt på vilket denna subjektivitet kan sägas vara etisk. Vi ska också fråga oss om sägandets ”för-sociala” karaktär inte från början vittnar om en annan typ av sam-existens, nämligen den sociala samvaron med andra människor i det sagda.

23 OB, s. 147

24 Se t.ex. kapitlet ”Sensibility and Psyche”, OB, s. 68-72

25 Jag kommer inte att gå in på exakt hur Levinas redogör för detta i *OB* men kortfattat handlar det om att jaget imploderar av den exterioritet som annanheten utgör, och blir ett uttryck, ett ”här är *jag*”. Ett subjekt som så att säga *kommunicerar sig själv till den andra* i ansvar för den andra.

26 Trots denna invändning använder Levinas konsekvent det könade *han* eller *honom* då han talar om den andra. På liknande sätt menar han att relationen till den andra kan beskrivas som *brödraskap* innan all likhet. Detta är mycket problematiskt eftersom Levinas förstår denna relation som grundläggande för samhället – en problematik som jag tidigare visat är mycket omtvistat i studier kring Levinas filosofi. Det är relevant att fråga sig om Levinas i själva verket har en viss *annan* i åtanke, en manlig sådan, och om samhället i fråga i så fall inte redan är dömt att vara ett patriarkat. Å andra sidan vore det att förvänta sig orimligt mycket av en filosof, av Levinas eller för den delen vem som helst, att en helt och hållet skulle lyckas skriva sig bortom en filosofisk tradition eller ett samhällsklimat som redan är patriarkalt och som ofrånkomligen formar våra sätt att tänka och skriva på. Därför väljer jag att inte spekulera i detta här – det riskerar att skyla min frågeställning, och tar istället (kanske med blida ögon) fasta på hans återkommande envishet gällande den andras *annanhet* som bortom all biologi och logik.

EN ETISK SUBJEKTIVITET

Att vara utan val i ansvaret, eller att vara utsatt för den andra i sägandet, går bortom frihet och ofrihet. Detta, menar Levinas, innebär också att ansvar väger på mig som en tyngd eller som en anklagelse. Det är också bara i och med denna anklagelse eller den andras tilltal som jag singulariseras ut och blir ett jag. Ansvar är alltså min ensak, och mer min än någon annans, eftersom det utgör meningen för vad som i det sagda blir mitt jag. I sägandet, skriver Levinas, är jaget enbart till som *den andras gisslan*.²⁷ Denna subjektivitet tycks innebära en position av lidande eller av splittring, men utan denna ursprungliga eller an-arkaiska relation till den andra skulle jag inte vara till. Inte heller skulle medkänsla, medlidande eller närhet finnas, skriver Levinas. Det är genom just denna gisslan-position:

... that there can be in the world pity, compassion, pardon, and proximity – even the little there is, even the simple "after you, sir". The unconditionally of being hostage is not the limit case of solidarity, but the condition for all solidarity.²⁸

Det etiska i ansvaret tycks vara villkoren för min själva moral, eller till moral som sådan. Men vad blir av en sådan etik? Kan vi förstå det som om exempelvis medkänsla eller medlidande är vad ansvar är i det sagda? Kanske är det möjligt att tänka ansvar som osjälviska gester, men då har vi också samtidigt låtit ansvar vara *något* och alltså riskerar vi att begränsa dess etiska innebörd och åter hamna i det sagdas sfär av identitet och därför också potentiellt våld. Ansvar, hur allvarligt det än är i sägandet, verkar dessutom inte kunna garantera att vi i det sagda eller i varat behandlar varandra välvilligt. Det är inte lätt att tänka kring ansvar. Visst kan vi säga att medkänsla och medlidande, osjälviskt handlande är reellt och vardagligt och att det kännetecknar en viss sorts ansvarstagande i Levinas bemärkelse, men lika vardaglig är den lätthet med vilken vi glömmer, omedvetet eller medvetet bortser från dessa handlingar. Kanske skulle de vänliga handlingarna inte finnas alls om vi inte från början var konstituerade av varandra i ansvar, men att försöka omvandla Levinas ansvarsbegrepp till ett moralfilosofiskt i bemärkelsen skyldighet eller plikt är svårt om vi ska vara honom trogen. Men vilka andra vägar finns det då det gäller ett etiskt ansvar i relation till ett politiskt eller praktiskt sådant? Går det att finna i *OB*?

²⁷ Först som anklagad av den andra blir subjektet slutligen för-den-andra som sedan brister ut i ett "här är jag".

Gisslan-positionen är också, menar Levinas, en metafor för *den som anklagas utan att vara skyldig*, den som måste ansvara för något den själv inte valt eller rått för.

²⁸ *OB*, s. 117

Kanske finner vi en ingång i det att ansvar innebär ett jag som sätter andra före sig självt inte för att det vill men för att det beskriver sättet på vilket det konstitueras på. Att vara ansvarig bortom mitt val är alltså också ett sätt att göra upp med det jag som enbart är för-sig. Det går "beyond the limited and egoist fate of him who is only for-himself, and washes his hands of the faults and misfortunes that do not begin in his own freedom or in his present."²⁹ Det är, fortsätter Levinas "... the setting up of a being that is not for itself, but is for all".³⁰ Denna subjektivitet är i sig etisk eftersom den omöjliggör idén om ett jag som enbart sörjer för sig självt och för sitt liv. Levinas filosofi låter subjektet vara enbart som *redan i relation till*. Men vad innebär det i så fall att subjektet subjektivitet utgör en typ av socialitet, en relation eller en kommunikation?

Saying states and thematizes the said, but signifies it to the other, a neighbor, with a signification that has to be distinguished from that borne by words in the said. This signification to the other occurs in proximity. Proximity is quite different from every other relationship, and has to be conceived as a responsibility for the other; it might be called humanity, or subjectivity, or self.³¹

Finns här inte också en vilja att tala om ansvar i en bredare bemärkelse? I citatet ovan drar Levinas paralleller mellan närhet i ansvar eller i sägandet och mänskligheten, subjektiviteten eller självet. Jag är redan i relation, ansvarig för det som inte låter sig representeras. Ändå vill Levinas kalla detta ansvar för mänsklighet eller subjektivitet. Jag är jag just för att jag är människa, och människa är jag bara i bemärkelsen att jag redan är i sam-existens med andra människor som överskrider och möjliggör mig. Om min relation till den andra, eller sägandets relation till det sagda, måste förstås som ett ansvar som *också* kallas mänsklighet eller subjektivitet, vad är då detta ansvar om inte redan politiskt? Talar inte mänsklighet, tänkt som ansvar eller kommunikation, sam-språk, svarande till den andra, om vad vi skulle kunna kalla samhälle och därför också samtidigt om det sagdas politiska sfär? Ett annat sätt att ställa denna fråga vore: om ansvar är subjektets subjektivitet liksom min relation eller mina ofrånkomliga band till *andra* jag själv inte valt eller från början känner till, öppnar inte detta samtidigt upp fler aspekter av ansvar som skulle likna ett moralfilosofiskt eller politiskt sådant?

29 OB, s. 116

30 OB, s. 116

31 OB, s. 46

DEL III

ETT POLITISKT ANSVAR?

I GAO vill Judith Butler ställa sig en liknande fråga, men hennes ingång är annorlunda än föreliggande uppsats ingång. I sitt verk låter hon Levinas ansvarsbegrepp vara en av öppningarna mot en nutida moralfilosofi som inte grundas på ett subjekts självkänedom eller fria vilja, och det tycks mig att hon tar vid där Levinas slutar om än självständigt hållet. Hennes syfte är inte att göra en textnära läsning av Levinas. Istället utformar hon en filosofi som tillför ett nutida politiskt perspektiv på ansvarsbegreppet.

Hos Butler är jaget från början invävt i komplexa sociala och normativa relationer. För att vara tydlig: dessa normer är för Butler inte bara de vi i vardagligt tal omnämner som förtryckande eller begränsande, men i en bredare bemärkelse är det de ramar som också är grundläggande för jaget. De möjliggör min existens och förs vidare genom mig. De är orden i min mun då jag ska beskriva mig själv och mitt liv, och de både ger mening till och ligger till grund för mitt handlande. Dessutom är de i ständig förändring och påverkar/påverkas av mig på nytt och på olika sätt beroende på den varierande kontext i vilken jag är och blir i, på ett sätt som Butler menar inte är möjliga att redogöra för.

I jagets historia finns därför alltid ett visst mått av ogenomskinlighet som utgörs av min relation till denna svårtydda annanhet. Den andra kan förstås som normer, mina tidigare relationer eller de delar i min livshistoria som av någon anledning fallit ur mitt minne (eller aldrig fått fäste). Oavsett vad den andra är, är den/det inte möjlig att lokalisera till en särskild händelse eller person. Relationen till detta andra överskrider min förmåga att beskriva det med ord. I varje ögonblick, menar Butler, är vi därför tvungna att fabulera eller berätta en spekulativ och delvis fiktiv historia om oss själva, om vår subjektivitet.

Istället för att se denna fabulering eller omöjlighet att veta som en brist ser Butler det som ett *tecken på* att vi redan från början är inbegripna i en social sfär där vi utan att välja det angår andra och där andra angår oss. Hon skriver:

This failure to narrate fully may well indicate the way in which we are, from the start, ethically implicated in the lives of others. (...) the way in which we are ... interrupted by alterity may render us incapable of offering narrative closure for our lives.³²

Butler menar alltså inte att hylla en särskild oförmåga eller falskhet gällande den

³² GAO, s. 64

begränsning vi har när vi försöker redogöra för oss själva och våra liv, men menar att de glapp eller tillkortakommanden som min livsberättelse kanske innehåller i sig kännetecknar det sätt på vilket vi är konstituerade. Nämligen: "... in relationality: implicated, beholden, derived, sustained by a social world that is beyond and before us".³³

Butler vill därför också återropa den bärande länken mellan vad hon kallar etik och social kritik. Hon understryker att social kritik inte innebär att vi nödvändigtvis bör eller ens kan förändra rådande normer (som ju ligger till grund för jaget på ett sätt som inte är helt tillgängligt för det), men att det alltid öppnar upp för ett ifrågasättande av vissa av dem. Dessutom vill Butler med ansvar syfta till både denna subjektstitulerande relation, men också till att en medvetenhet om denna relation och svårigheten att redogöra för den kanske kan fungera som ett *begränsande* av den grad i vilken vi håller oss själva och andra människor ansvariga för deras handlingar:

I want to suggest that the very meaning of responsibility must be rethought on the basis of this limitation; it cannot be tied to the concept of a self fully transparent to itself. Indeed, to take responsibility for oneself is to avow the limits of any self-understanding, and to establish these limits not only as a condition for the subject but as the predicament of the human community.³⁴

Det finns gränser för min och för alla andra människors vetande. Ansvar är alltså inte medvetenhet om *vad* som gjort mig till den jag är, eller *varför* jag gör som jag gör men just om att det finns något bortom min självkänedom och mitt medvetna handlande liksom det för den andra människan också gör det. Butler menar att vi måste ta hänsyn till detta när vi dömer eller vill förstå andra människor. Det kan ha stor betydelse i en strukturellt politisk och juridisk mening, menar hon, då en sådan ståndpunkt kan vara av vikt när någon anklagas eller står inför rätta.

Här ser vi en förståelse av subjektets subjektivitet som ligger mycket nära Levinas' men som också skiljer sig från den på en del bärande punkter. Det etiska i denna ansvarsrelation tycks för Butler, i likhet med Levinas, vara det att subjektet redan är av och för en annan och att denna andra/annanhet av nödvändighet måste förbli delvis dold för oss. Men till skillnad från Levinas menar Butler att denna utsatthet jag har inför den andra *redan* är politisk, och hennes förståelse av det politiska tycks bredare än den vi finner hos Levinas. I stora drag förstår vi det i *GAO* som om det sociala och det relationella alltid är

³³ GAO, s. 64

³⁴ GAO, s. 83

politiskt, oavsett grad av omedvetenhet eller medvetande, (o)frihet eller vilja. Butlers läsning har heller inga referenser till en Gud eller till en sägandets sfär. Ansvar är relationen till normer såväl som till andra personer. Subjektet blir till i relation, och det sker ständigt medvetet och omedvetet, men inte bortom en redan sagd värld. Subjektets subjektivitet vilar i varat, eller i samhället.

Men innebär detta att hennes slutsats är helt annan än Levinas? En annan fråga skulle kunna vara: finns det inte, i Levinas förståelse av ansvar, en redan politisk underton som ger sig till känna i det dilemma som uppstår mellan sägandet och det sagda eller i det att Levinas omtalar ansvar som brödraskap eller som mänsklighet? Det är omöjligt att närma sig sägandet på något annat sätt än genom det sagda. Vi kan inte tänka det för-ontologiska ansvaret i relation till en annan utan att *på samma gång* tänka ett mänskligt samhälle och därför också en redan politisk eller sagd sfär. Av den anledningen är det relevant att fråga sig om vi inte alltid redan har en viss normerad föreställning av vad ett mänskligt samhälle är, liksom av vem den andra är (en broder...?), även då vi driver vårt tänkande bortom representation eller medger att vi inte alltid är medvetna om en sådan föreställning?

Hos Levinas återfinns dock inte någon uppmaning till social kritik, inte heller menar han att den andra skulle definieras som ett normativt nät eller som primära relationer i vårt liv. Däremot menar Levinas likt Butler att min relation till detta andra, vad det än beskrivs som, enbart visar sig för oss i termer av en frånvaro eller en tvetydighet. Denna tvetydighet menar också Levinas att vi måste kunna tala om, om än bara som ett *misslyckande att redogöra för sin subjektivitet* eller som hos honom i termer av ett *spår i den andras ansikte*. Uppsatsen kommer i det följande försöka redogöra för hur och i vilken grad det etiska sägandet eller ansvar visar sig i det politiska sagda.

SPÅRET I DEN ANDRAS ANSIKTE

Så hur ska vi förstå den tvetydighet som Levinas beskriver som ett *spår*? Kortfattat skulle vi kunna förklara det som det av sägandets mening som förmår visa sig i det sagda. Då sägandet transcenderar det sagda, skriver Levinas, lämnas nämligen ett ambivalent spår kvar. Men det innebär inte att detta spår kan leda oss "tillbaka" till sägandet, eller att sägandets mening i och med spåret skulle vara utsagd. Sägandet visar sig enbart "at the price of a betrayal".³⁵ Det visar sig på annat sätt än sig själv, som en frånvaro eller en oklarhet i det sagda. Märkligt nog visar sig spåret, menar Levinas, i *den andras ansikte*.³⁶

Detta ansikte framträder inte som ett mänskligt ansikte gör men det når mig ändå,

³⁵ OB, s. 6

³⁶ Den andras ansikte är, skriver Levinas, ett spår av ett spår, eller ett eko av ett eko. Det är som då någon ringer på dörren och "I opened ... he had disappeared". OB, s. 88

skriver Levinas, som en uppenbarelse eller en plötslig insikt. Det är som om jag, i det ögonblick sägandet passerar det sagda, ställs inför den andras ansikte och i detta ansikte anar mitt ansvar. Levinas frågar sig om ansiktet kanske både visar sig i det sagda, i varat och samhället, och samtidigt dröjer kvar i sägandet, i närhet och skillnad, bortom varat. Är ansiktet en tredje plats, ett *mellan* där både sägandet och det sagda kan befinna sig? ”Does a face abide both in representation and in proximity; is it community and difference?”³⁷

Det är svårt att besvara en sådan fråga. I dessa mycket täta, poetiska passager i *OB* är det lätt att som uttolkare tappa bort sig. Begreppen överlappar varandra på ett svårdefinierat sätt, ansiktet och spåret följer varandra utan att helt motsvara varandra. En sak är mer säker. Denna ambivalens, som uppenbarar sig likt ett spår i den andras ansikte, tycks vara den enda punkt på vilken sägandet och det sagda möter varandra. Detta får till följd att spårets verkan blir dubbel. Det måste *samtidigt* uppmärksamma mig på mitt ansvar i sägandet *och* medföra något som väcker mig till medvetande i det sagda.

Den sistnämnda innebörden som spåret har är vad Levinas kallar *den tredje parten*. Också detta begrepp introduceras plötsligt. Levinas beskriver hur en tredje part bryter in i sägandet, i min för-ontologiska relation med den andra, och markerar övergången till det sagda. Men denna tredje part ska inte förstås som en tredje person, utan just som något som kännetecknar mitt medvetna vara.³⁸ Jag blir i och med den tredje parten medveten om min relation till den andra som en relation människor emellan. Jag kan förhålla mig till den andra såsom jämlik. Levinas beskriver det som: ”... the limit of responsibility and the birth of the question: What do I have to do with justice? A question of consciousness.”³⁹

Hur denna tredje part liksom dess konsekvenser ska förstås är dock omtvistat. Därför ska vi nu diskutera begreppet mer ingående.

DEN TREDJE PARTEN

Bettina Bergo skriver i *LEP* om hur vi ska tyda detta enigmatiska spår, eller vad den tredje parten kan innebära. I spåret mellan sägandet och det sagda återfinns en socialitet: ”The enigma is now assimilated to sociality. The level of social existence is also the level of knowledge and being. This level is signaled by the Third Party.”⁴⁰ Vi ser alltså hur den tredje parten också signalerar inträdet till en annan typ av social nivå, som återfinns i det sagda. Exakt vilken typ av socialitet det skulle vara menar Bergo inte är tydligt hos Levinas. Ändå måste vi förstå den tredje partens inträde som något som inför ett *var* eller

³⁷ *OB*, s. 154

³⁸ Varken jag eller den andra är personer i sägandet, eftersom det ligger bortom representation och medvetande.

³⁹ *OB*, s. 157

⁴⁰ *LEP*, s. 178f

en *plats*. Hon skriver i en fotnot: "... *we cannot avoid the contemporaneity of the third party and site. If the third is any sort of presence, then it is a presence in a where.*"⁴¹

Det är dock svårt att tänka sig en social plats som inte skulle vara den "plats" som kännetecknar ett mänskligt samhälle. Levinas skriver:

The other is from the first the brother of all the other men. The neighbor that obsesses me is *already* a face, both comparable and incomparable, a unique face and *in relationship with faces, which are visible in concern for justice*".⁴²

Den relation jag från början har till den andra i sägandet är redan en relation till alla andra människor. Kanske är det inte ett specifikt samhälle eller en särskild fysisk plats som Levinas åsyftar med den tredje partens socialitet, utan just ett historiskt släktskap och en relation till andra. Ett släktskap som går bortom all biologi, bortom rum och tid, men som ändå återfinns i det sagda. Något som Levinas tidigare omnämnt som mänsklighet. Hur vi ska förstå det förblir en fråga som kräver större utrymme och en mer djupgående analys.⁴³

Bergo visar att det dessutom finns en teologisk aspekt av denna samexistens som den tredje parten uppmärksammar oss på. Den tredje parten refererar inte bara till det mänskliga politiska samhället utan också till en för-ontologisk relation till vad Levinas kallar *Gud*. Till det som aldrig kan begränsas eller reduceras till det sagdas eller medvetandes sfär. Bergo uttrycker det:

I am not saying that there is no possible move, thence, from ethics to politics (...) Yet we must come to terms with the bi-polarity of the political. As Levinas writes, political lies between God ... or the absent Infinite, and totalization, and reason (...) We must also come to terms with the ambiguity of the ethical. It reaches into the political order *as a trace*. But its fragility escapes our attempts to express that fragility, whatever the discursive means we employ.⁴⁴

I likhet med det sätt på vilket spåret fungerar återfinns också en dubbelhet hos den tredje parten. Sägandet transcenderar det sagda, och en viss del av dess mening ger sig till känna i vår mänskliga samexistens med andra. Men den tredje parten är inte något som därför

41 LEP, s. 181. Bergos kursivering.

42 OB, s. 158. Min emfas genom hela.

43 Se exempelvis Carl Cederbergs doktorsavhandling *Resaying the human: Levinas beyond humanism and antihumanism*, Södertörn: Södertörns högskola, 2010.

44 LEP, s. 253

tillåter oss att se sägandets fulla mening. Sägandets mening överskrider alltid det sagda, och det gör så genom att också i sitt eget spår vara en ambivalens eller en oklarhet. Den tredje parten refererar till medvetandet eller till politiskt vara i det sagda, men det gör så bara tack vare en relation till något absolut annat, till sägandet. Levinas skriver:

Thanks to God I am another for the others. 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.⁴⁵

Det tycks alltså finnas en dissonans eller en tvetydighet i det sagda, som har att göra med att dess mening kommer från ett otematiserbart annat, från sägandet. De två sfärerna, det etiska och det politiska, samspelar just genom att vara olika varandra men de verkar också påverka varandra på sätt som inte är helt självklara.

Jacques Derrida skriver i *AEL* om den tredje partens inträde just som själva *frågans födelse*.⁴⁶ Frågan är också vad som får sägandet att vändas till det sagda, den etiska sfären att övergå i den politiska sfären. Den tredje parten öppnar upp en passage mellan etiskt och politiskt ansvar, men en passage som är så direkt att den inte innebär en ”över-gång”. Derrida visar att denna frågans födelse innebär en samtidighet mellan sägandet/det sagda, mellan det etiska och det politiska: ”The leap without transition ... defines at the same time the passage from ethical responsibility, to juridical – and philosophical – responsibility.”⁴⁷

Det finns ett ansvar i sägandet som i samma stund som det yttrar sig drar sig undan. Ändå är det något som dröjer sig kvar, som visar sig som en svårtydd skiftning i ansiktet på min nästa. I det sagda finns detta frö av ett sägande eller åtminstone av något ”osagt”. Ett gnagande frågetecken som får sägandet att brista ut, falla in i det sagda, och som samtidigt stör det sagdas ordning. Men om den tredje parten innebär en fråga, vad uppmärksammar den mig på? Det är, skriver Levinas, en fråga om rättvisa.⁴⁸

EN FRÅGA OM RÄTTVISA

Howard Caygill visar i boken *LAP* på de olika politiska implikationerna i Levinas olika verk. Då det kommer till *OB* diskuterar Caygill bland annat frågan om rättvisa och hur den

⁴⁵ OB, s. 158

⁴⁶ Levinas skriver, som tidigare citerat, om den tredje partens inträde som ”the birth of the question: What do I have to do with justice? A question of consciousness.”, OB, s. 157

⁴⁷ AEL, s. 31

⁴⁸ OB, s.157

uppenbaras i och med den tredje parten, och den politiska innebörd det kan tänkas ha. Är det inte motsägelsefullt att Levinas, vars utgångspunkt delvis återfinns i en medvetande- eller förnuftskritik, plötsligt talar i termer av rättvisa? Det vore dock felaktigt, menar Caygill, att tolka Levinas förståelse av rättvisa som ett lagligt, juridiskt system, som på något sätt är en lagens kraft som styr samhällen utifrån vissa principer. Caygill menar:

The justice that emerges with the interruption of *illeity* is not one which establishes a structure – itself a form of reconciliation – but is anarchic. (...) anarchic in having no assignable origin or giving rise to any authoritative structure.⁴⁹

Levinas skriver själv i samklang med Caygill:

[J]ustice is not a legality regulating human masses, from which a technique of social equilibrium is drawn, harmonizing antagonistic forces. That would be a justification of the State delivered over to its own necessities. Justice is impossible without the one that renders it finding himself in proximity. His function is not limited to the "function of judgement", the subsuming of particular cases under a general rule. The judge is not outside the conflict (...) This means that nothing is outside of the control of the responsibility of the one for the other.⁵⁰

Rättvisa är inte en särskild dömande institution, en rättssal eller en lagbok. Det handlar om något som av nödvändighet börjar i mitt oändliga ansvar inför den andra. Rättvisa utan mitt ansvar är inte rättvisa, liksom mitt oändliga ansvar ensamt inte heller är rättvist eftersom jag alltid, mer än den andra, måste ansvara. Vad kan det då innebära? Rättvisa, om vi ska tala om vad det kan tänkas vara för Levinas, uttrycks inte som en särskild praktik, men snarare som en utopisk etisk-politisk kategori. Kanske kan rättvisa inte förstås som *något* vi ska eller bör nå till, men istället som just *frågan om* rättvisa. Något som först kräver medvetande och därmed jämförelse, diskussion och förhandling. Medvetande, politik eller samhälle är inte en viss "rättvis version" av sägandet, men *frågan om* rättvisa, frågan om det (kanske (o)möjliga) egalitära samhället är vad som driver medvetandet, politiken och frågandet. Därför kräver rättvisan, eller åtminstone frågan om rättvisa, att en tredje part bryter in och gör mig uppmärksam på mitt ansvar utan att begränsa det. Något som utan att svara på frågan ändå ställer mig inför den. Det viktiga för

49 LAP, s, 148

50 OB, s. 159

Levinas är att vi måste förstå det som om denna fråga föds ur mitt oändliga ansvar inför den andra, och ur den tredje partens inträde. Inte ur en medveten inställning till den andra, en noggrant genomförd analys eller en moralisk regel.

Men om frågan som föds ur mitt ansvar till den andra är en fråga om rättvisa, och denna rättvisa inte kan definieras, hur undviker vi i så fall att direkt svara på denna rättvisans fråga och därmed också begränsa dess möjliga betydelse? Kanske går det inte att undvika. Levinas menar att vi i själva verket måste låta ansvar visa sig i det sagda, låta det tematiseras och diskuteras: "Ethics itself, in its saying which is a responsibility, requires this hold."⁵¹ En av de risker som den tredje parten för med sig är just den att det etiska ansvaret som ligger *bortom* varat *uttrycks som något*, blir ontologiskt, och därför också riskerar att falla in i vad Levinas kallar "krig" eller metafysiskt våld. Derrida diskuterar det:

One might even call it *ontological*, once ethics is joined to everything that exceeds and betrays it (ontology, precisely, synchrony, totality, the State, the political, etc.) One might even see an irrepressible evil or radical perversion (...) at least the haunting of its possibility.⁵²

I det sagda finns alltid dessa två möjliga vägar, varav den ena visar sig som en rationell fred, ett förhandlande, mätande och vägande (en politik, frågan om rättvisa), och den andra som just strid mellan intressen, mellan begrepp i sammandrabbning. Derrida tolkar en sådan möjlighet (eller risk) som *omöjligheten* att kontrollera, välja eller etablera en gräns för att hindra det som möjligen kan förvridas att faktiskt förvridas. Det finns inget fredligt politiskt system eller en politisk praktik som helt och hållet motverkar våld eller orättvisor utan att själv bruka och nära någon typ av våld, liksom det är svårt att tänka sig en diskussion, om än vänner emellan, utan missförstånd eller motsättningar. Inträdet till det politiska innebär också omöjligheten att förhindra pendlingen mellan krig och rationell, mätbar fred (eller rättvisa människor emellan).⁵³

Vi kan resonera oss fram till lösningar eller hävda att vi räknat ut det bästa av möjliga system, men vi kan inte förlita oss på att vi därmed för alltid hamnat i ett harmoniskt konsensustillstånd. Kanske kan också denna rationella fred, utbytet och förhandlandet som Levinas omnämner som varats möjlighet, till sin form vara våldsam. Men hur ska vi då förstå vikten av ansvar, av sägandet, i det sagda? Är spåret den spricka i det sagda som

⁵¹ OB, s. 44

⁵² AEL, s. 34

⁵³ AEL, s. 34

sägandet kan läcka igenom? Hur kan det vara betydande för oss i praktiken om vi bara förstår det som en öppen fråga?

ATT TALA ETISKT

Levinas vill visa hur vi i det sagda kan närma oss sägandet, eller vårt ansvar, genom att vända sig mot filosofin eller vad han kallar det etiska språket. Han skriver:

A philosopher's effort, and his unnatural position consists, while showing the hither side, in immediately reducing the eon which triumphs in the said and in the monstrations, and, despite the reduction, retaining an echo of the reduced said in the form of ambiguity, of diachronic expression.⁵⁴

Levinas menar att det är filosofens uppgift att vittna om sägandet via det sagda eller via språket, och att det måste fungera som en oändlig skepticism eller en kritik. Vi måste göra det på ett sätt som tillåter begreppen att ständigt omprövas, på ett sätt att sägandet inte på något sätt riskerar att låsas fast i en viss definition eller ett visst yttrande. Det handlar alltså inte om en diskussion där två fastslagna ståndpunkter strider mot varandra, men kanske om ett ömsesidigt ifrågasättande. Ett "what about...?" som hela tiden återinför frågan om min relation till detta andra, eller som låter ett eko av en närhet till detta jag inte riktigt kan tematisera eller tala om och som bara kan visa sig som en frånvaro, höras. Kanske vill Levinas mena att det just är en pågående kritik som håller oss – *samtidigt* – mellan en etisk ickerepresentativ sfär och en politisk sfär av definition och handling?

Denna vändning påminner mycket om den Butler gör mellan subjektivitet och social kritik i *GAO* som nämndes tidigare. Eftersom jagets historia för Butler är en politisk och social, om än otillgänglig för mig, måste jag därför också bli samhällskritisk. Jag måste granska den *andra*, undersöka hur normer verkar på och genom mig samtidigt som jag måste förstå att det finns gränser för mitt vetande. Levinas etiska språk är också en typ av kritik, riktad *genom men mot* varat (och därför också genom och mot det politiska) i gränslandet mellan förhandling, i riktning mot en större rättvisa, och krig. Men riskerar inte Levinas, då han förespråkar filosofin som en typ av etisk öppning i det politiska, eller en ständig kritik, att föreställa sig en filosofi fristående från det politiska, en filosofi som själv vill fungera som en öppning mot ett helt och hållet etiskt fält? Här kan vi, även då Butler inte explicit riktar sig till Levinas i citatet nedan, vända oss till Butler och hennes anmärkning gällande föreställningen att jaget, genom vissa kritiska politiska praktiker,

54 OB, s. 44

skulle kunna förändra de normer inom vilka det lever och verkar:

[I]f I posture as if I could reconstruct the norms by which my status as a subject is installed and maintained, then I refuse the very disorientation and interruption of my narrative that the social dimension of those norms imply. This does not mean that I cannot speak of such matters, but only that when I do, I must be careful to understand the limits of what I can do, the limits that conditions and and all such doing. In this sense, I must become critical.⁵⁵

Finns det någon etisk praktik som inte redan är villkorad av ett normativt språk, ett frågande som inte åtminstone förhåller sig till den ideologi som den ifrågasätter? Finns det någon position "bortom" det politiska? Kanske vore det orättvist att anklaga Levinas för en sådan naivitet. Anledningen till att han förespråkar en kritik eller en filosofisk reduktion av det sagda, är just för att han själv ser denna svårighet som grundläggande för det sätt på vilket vi *kan vara*. Levinas är medveten om att också ett filosofiskt språk alltid är inbegripen i *vara*. Detta kommer vi inte ifrån. Han skriver:

This reduction is then an incessant unsaying of the said, a reduction to the saying *always betrayed by the said*, whose words are defined by non-defined words; it is a movement going from said to unsaid in which the meaning shows itself, eclipses and shows itself. *In this navigation the element that bears the embarkation is also the element that submerges it and threatens to sink it.*⁵⁶

Också den mest välvilliga tanke kan förvridas, användas emot sitt ursprungliga syfte. De institutioner eller rörelser som säger sig förespråka rättvisa kan i förlängningen vara en del i ett komplext led, brukas eller missbrukas i syftet att behålla en förtryckande ordning. Detta vet Levinas. Kanske kan vi till och med hävda att det är hans utgångspunkt för *OB*. Även om jag är tack vare den andra, eller tack vare det som Levinas i vissa sammanhang också talar om som en relation till det oändliga eller rentav till en Gud, kan jag inte vara någon annanstans än i ett redan politiskt fält. Frågan återfinns *på plats*, i relation till andra människor, i det sagda. Så gör också en filosofisk kritik av densamma. Att tala om ansvar i sägandet är att göra det med det sagdas ord. Kan inte detta vara ett sätt att säga att inget går bortom det politiska, att vi alla är involverade i ett nätverk av normer som går

⁵⁵ GAO, s. 82

⁵⁶ OB, s. 181. Min emfas genom hela citatet.

bortom vår förmåga att avsäga oss dem, just för att de också möjliggör vår existens?

Låt oss lämna frågan om *i vilken mån* vi kan tala *etiskt* i en *politisk sfär*, eller i vilken mån vi kan redogöra för ansvar eller rättvisa utan att det misstolkas eller missbrukas, representeras på något sätt, och istället fråga oss om just detta *försök*, denna reduktion av det sagda eller själva samtalet inte är precis vad ansvar kan vara i det sagda. Men vad menar Levinas utmärker ett sådant försök, betraktat som en filosofisk praktik? Förhandling förutsätter att det är möjligt att ifrågasätta varje ståndpunkt, att jag lämnar ett utrymme öppet där den andra kan bryta in. Men förutsätter inte en sådan "öppenhet" i sin tur möjligheten eller åtminstone en förväntan att se, förstå eller begripa och därmed också tematisera och definiera? Vem gör sig begriplig? Denna fråga bemöter Levinas genom att beskriva öppenheten till den andra, eller den filosofiska reduktionen av det sagda, som "andning". Det utrymme som öppnas är öppet som en lunga för osynlig luft. Det är subjektet *som en lunga*, inte öppen som i "en ödmjuk inställning" till den andra, men öppen som *redan utsatt* eller blottad för en *annan*, otematiserbar:

To open oneself as a space, to free oneself by breathing from closure in oneself already presupposes this beyond, my responsibility to the other and my aspiration by the other ... that in breathing I already open myself to my subjection to the whole of the invisible other. (...) An openness of the self to the other, which is not a conditioning or a foundation of oneself in some principle ... breathing is transcendence in the form of opening up.⁵⁷

Vi kan kalla detta en filosofisk reduktion, ett samtalande, men det är också något som går bortom det filosofiska och kanske bortom det språkliga. Här åsyftar Levinas den subjektskonstituerande ansvarsrelation som villkorar varje handling eller praktik i det sagda. Men kan detta metaforiska citat samtidigt beskriva förutsättningarna för en filosofisk reduktion? En öppenhet mot den andra, eller en reduktion av det sagda, som inte är ett öppnande i form av en ytterligare förklaring eller en utläggning. Kanske är det en typ av tystnad, en väntan eller ett lyssnande till den andra i syftet att lämna obesvarat snarare än att klargöra? Vad som praktiskt åsyftas här utsägs inte i *OB*. Är en filosofisk reduktion av det sagda en ödmjukhet inför det vi inte kan förstå? Tålmod eller overseende med en annan? En kritisk inställning? Levinas föreslår sällan något konkret, och kanske är det där vi får landa. Ansvar är min relation till den andra, en relation som utgör grunden för min existens. I det sagda kan vi förstå ansvarsrelationen genom ett metaforiskt språkbruk, och

57 *OB*, s. 180f

den talar till mig i en plötslig oförståelse snarare än genom en tankens klarhet.

SAMMANFATTANDE DISKUSSION

Föreliggande uppsats har genom att granska övergången mellan de två sfärerna sägandet och det sagda närmat sig frågan om ansvar i Levinas tänkande. Hur förstår vi ansvar om det endast behåller sin mening i det sagda som ett bortom varat? På sätt och vis är det en fråga som inte helt och hållet besvaras i *OB*, men det tycks vara en medveten hållning. Ansvar låter sig beskrivas i *OB* som min ofrånkomliga och oändliga utsatthet inför en annan som jag måste svara för, och det har ett kommunikativt och socialt drag, och ligger till grund för mig och mitt vara med andra. Ändå går det bortom det ontologiska och det grundade. Det tycks vara den kännbara fråga eller uppmaning som gång på gång gör mig till jag. Ansvar är inte en händelse men ett faktum, ett återkommande avbrott i det sagda.

Men varför är detta just etiskt? Varför måste ansvar som sägande bryta in i det sagda? Det har att göra med den ingång som Levinas har i form av kritik mot en västerländsk filosofitradition som återkommit till frågor om det varande. Det finns i varat tendens att göra alla företeelser till fenomen för det förmodat fria subjekt som står i centrum av sitt eget vetande och kunnande. Det innebär ett tänkande som utmålar subjektet som suveränt och självtillräckligt och riskerar att göra den andra människan till blott en meningsmotståndare, en fiende eller till en potentiell like. Detta tankesätt tillåter inte olikhet och riskerar att utmynna i krig eller förtryck. Därför måste vi lyssna till eller på något sätt bli varse att varat också har en andra, ett annat än varat som bär med sig en mening. Meningen är det etiska, den andra som i sägandet angår mig redan innan eller bortom biologisk eller logisk likhet. Vad får det för betydelse att vi från början är konstituerade av en annan som inte låter sig begripas?

Judith Butler visar hur en sådan tanke också tillåter oss att ifrågasätta de grunder på vilka vi kräver att andra ska stå till svars inför oss eller inför lagen. Vi måste förstå ansvar i termer av en begränsning av möjligheten att alltid veta och vara medvetna om våra val och handlingar. Jag är *ansvarig* då jag medger att det finns ett visst mått av ogenomskinlighet, en annanhet, som ständigt påverkar sätten på vilka vi är/kan vara på.

Kan vi se en liknande slutsats hos Levinas? Kanske, men i så fall är det en långt ifrån en artikulerad uppmaning. Frågan blir istället hur vi ska tala om ansvar, om rättvisa eller om vår samexistens utan att riskera att åter hamna i en ontologisk eller politisk totalitet. Sägandet drar sig undan, men det måste också nödvändigtvis falla in i det sagda. Levinas beskriver en rörelse där en etisk mening visar och döljer sig om vartannat. I denna rörelse återfinns *spåret*. I uppsatsen diskuteras bland annat hur spåret signalerar *den tredje*

partens inträde för oss till medvetande och samexistens. Bettina Bergo och Howard Caygill visar att den tredje parten kanske har fler komplexa innebörder än att ge vårt vara i det politiska samhället. Det betecknar en relation till något gudomligt eller oändligt på samma gång som det är en mänsklig socialitet. Innebär spåret i det sagda att vi på samma gång uppmärksammas på vårt sociala och politiska vara i samhället *och* att sägandet bryter in i det sagdas sfär som ett frågetecken som inte låter hela sin mening visa sig? Är det en tvåfaldig rörelse? Jacques Derrida menar i sin tur att vi kanske måste förstå den tredje partens inträde som inträdet till den plats som möjliggör ett frågande. Något som medför medvetande, politiskt och rättsligt vara. Han vill påvisa en *samtidighet* mellan det etiska och det politiska, liksom mellan sägandet och det sagda.

I och med den tredje parten uppenbaras just frågan om rättvisa, menar Levinas. Något som har att göra med den fredliga potential som Levinas trots allt ser i ett ontologiskt tänkande. Frågan om rättvisa öppnar upp en möjlighet till jämförelse mellan olika aspekter eller personer. Uppsatsen har visat hur det är just *frågan om* rättvisa som driver eller uppväcker medvetandet och det politiska, snarare än att rättvisa skulle representeras eller återfinnas i sin egentliga form i det sagda. Men hur förstår denna samtidighet sägandet/det sagda emellan som spåret betecknar? Ligger en ofrånkomlig dissonans i varat, skillnad som aldrig erbjuder vila?

Derrida visar hur samtidigheten hos det etiska/det politiska medför en risk som han kallar omöjligheten att förhindra möjligheten till att något förvrids eller perverteras. Här kan vi relatera till Levinas tanke om det sagda som ett (med)vetandets våld, en kategorisering som låter allt stelna i definitioner. Något måste nödvändigtvis rucka en sådan ordning. Men vad, och hur? Levinas erbjuder inte ett sägandets lösning, som om sägande skulle vara ett harmoniserande/störande inbrott som på ett märkligt sätt medförde total rättvisa eller en viss revolutionär politisk agens till det sagda. Sägandet är inte en handling eller något vi kan vända oss till för stöd eller ”moralisk vägledning”.

Vi kan dock se en typ av handlingsuppmaning i form av vad Levinas kallar den filosofiska reduktionen av det sagda. Detta är inte att använda sägandet mot det sagda, det etiska mot det politiska. Sägandet äger ingen sådan styrka. Men vad är det då? Levinas beskriver det som ett sätt att *i och genom det sagda* med filosofins hjälp ifrågasätta det sagdas mening. Att återvända till frågandet eller till den skeptiska hållningen, och i detta öppna upp för att det kanske inte heller finns ett entydigt svar förutan ett ansvar, en skillnad eller en otematiserbar annanhet som vi redan svarat till. En filosofisk reduktion motsvarar inte *ansvar*, men det är att lämna öppet en tvetydighet eller flertydighet. Det är att i kritiken samtidigt besvara och lämna obesvarat. Det betyder inte att detta skulle vara

Levinas lösning på ett metafysiskt våld, att kommunikation eller filosofiskt frågande i sig skulle vara en befriande praktik. Filosofi är, om vi ska tala med Levinas, redan inbegripet i det sagda och, om vi så vill, i en normativ diskurs. Vid varje medveten stund befinner oss redan i en viss sagd värld, och från detta kan vi inte fly, även om flykten alltid måste finnas som en möjlighet. Kanske är kritik en etisk politik bara i den mån det är en öppenhet mot en annan, en riktning som i sin tur redan från början förutsätter att någon annan kan höra, definiera och svara på mig, att någon annan först lyssnar eller tilltalar mig genom att vara nära. Måste vi inte istället fråga oss på vilket sätt en filosofisk reduktion, ett sådant samtal, skulle ske? Tillsammans med vilka, inför vem/vad ska denna fråga diskuteras, och vilka föränderliga villkor formar våra utsagor, vårt frågande och svarande? Dessa frågor hamnar utanför Levinas ansvarstematik, likväl är det möjliga frågor som följer i hans spår.

Genom att med Levinas anta en skeptisk inställning till det politiskas ontologiska sfär, finner vi kanske likt Butler att det måste finnas gränser för vad jag kan definiera och veta. Men är det ansvar i det sagda? Är ansvaret bara begripligt som den tvetydighet som öppnar sig under varje definition eller möte? Det finns en poäng i att betona både samtidigheten mellan sägandet och det sagda men också dess oförenlighet. Vi finner, hos Levinas, en etik som bara i termer av onämnbarhet kan fortsätta vara etisk. Det är för att det etiska är *annat än* (annat än allt som *är*) som det kan nära ett filosofiskt och därför också *redan politiskt* frågande. Det är för att jag inte är densamma som min granne som vi i viss mån kan bli likar i ett samhälle. En viss osynlighet, tvetydighet, är nödvändig. Levinas skriver:

This invisibility or this emptiness would be breathable or horrible ... as an atmosphere to which the subject gives himself and exposes himself in his lungs, without intentions or aims, that the subject could be a lung at the bottom of its substance.⁵⁸

Vi finner oss hos Levinas i skiljelinjen mellan vad vi kan diskutera och vad som i diskussionen måste förbli osagt. Kanske är ansvar en tvetydighet som är lika ofrånkomlig och livsnödvändig som min andning, en rörelse som i inandningen är etisk men som redan i utandningen är politisk. Jag är i denna andningens rörelse bunden till och beroende av andra. Oavsett hur vi tolkar det förblir skiftningen mellan ansvar och möjliga ansvarsfulla handlingar, mellan etik och politik, en svårdefinierad sådan. Ansvar i Levinas' *OB* liknar i det sagda ett samtal, en kommunikation, ett ifrågasättande, men måste på ett märkligt sätt både leda till och gå bortom detta.

⁵⁸ *OB*, s. 180

REFERENSER

Atterton, Peter och Calarco, Matthew (red.), (2010), *Radicalizing Levinas*, State University of New York Press, Albany

Bergo, Bettina, (2003) *Levinas between Ethics and Politics: for the beauty that adorns the earth* [LEP], Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa.

Bernasconi, Robert och Critchley, Simon (red.), (2002), *The Cambridge companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge

Butler, Judith, (2005), *Giving an Account of Oneself* [GAO], Fordham University Press, New York

Caygill, Howard, (2002), *Levinas and the political* [LAP], Routledge, London

Cederberg, Carl, (2010), *Resaying the human: Levinas beyond humanism and antihumanism*, Diss. 2010, Huddinge: Södertörns högskola, Södertörn

Critchley, Simon, (2004), "Five problems in Levinas's view of politics and the sketch of a solution to them", *Political Theory*, Vol. 32 Nr. 2, April, ss. 172-185

Derrida, Jacques, (1999[1997]), *Adieu to Emmanuel Levinas* [*Adieu à Emmanuel Lévinas*] [AEL], övers. Pascale-Anne Brault och Michael Naas, Stanford University Press, Stanford, Calif.

Derrida, Jacques, (2001[1967]), "Violence and Metaphysics" i *Writing and difference* ["Violence et métaphysique", *L'écriture et la différence*], övers. Alan Bass, New ed., Routledge, London

Levinas, Emmanuel, (1998[1974]), *Otherwise than being, or, Beyond essence* [*Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*] [OB], övers. Alphonso Lingis, nionde uppl., Duquesne Univ. Press, Pittsburgh, Pa.

Peperzak, Adriaan Theodoor, (1997), "Through Being to the Anarchy of Transcendence: A Commentary on the First Chapter of *Otherwise than Being*", *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*, kap. 6, ss. 72-120, Northwestern University Press, Evanston, Illinois