

Answarets uafsluttelige forhandling

Bjørnholt Michaelsen, Cathrine

Document Version

Final published version

Published in:

Paradoks Tidsskrift for filosofi og teori

Publication date:

2023

License

CC BY-NC

Citation for published version (APA):

Bjørnholt Michaelsen, C. (2023). Answarets uafsluttelige forhandling. *Paradoks Tidsskrift for filosofi og teori*.
<https://paradoks.nu/2023/09/18/answarets-uafsluttelige-forhandling/>

[Link to publication in CBS Research Portal](#)

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us (research.lib@cbs.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 05. Jul. 2025

Ansvarets uafsluttelige forhandling

CATHRINE BJØRNHOLT

MICHAELSEN

18. SEPTEMBER 2023

HVAD BETYDER AT TAGE ELLER PÅTAGE SIG ANSVAR? AT VÆRE ANSVAR-
lig eller at opføre sig ansvarligt? Hvad betyder det at stå op for eller at leve
op til sit ansvar? Det ligger allerede i ordet, at det handler om en måde at
svare på noget eller at *svare* noget *an* på. Dette noget kan være en handling, en beslut-
ning, en ytring, en person, en appel, et problem, eller en krise – klimakrisen, for eksem-
pel. Vi kan ikke åbne en avis uden at få at vide, at det måske mere end nogensinde er
nødvendigt, at vi tager vores ansvar på os, at vi handler ansvarligt. Men hvad er det præ-
cis, vi skal svare an? Og hvem er vi i denne sammenhæng? Er det et personligt eller et
kollektivt ansvar? Er det et civilt eller politisk ansvar? Er det et generationelt eller
geopolitisk ansvar? Har vi kun et ansvar for det, som vi har umiddelbar magt til at
ændre, eller som vi selv har forårsaget? Eller er vi også ansvarlige for det, som vi ikke
umiddelbart kan ændre, eller som vi tilsyneladende ikke har haft nogen direkte indvirk-
ning på? Hvorledes afgrænses ansvaret, ikke blot over for klimakrisen, men i det hele
taget? Er ansvaret overhovedet noget, der kan afgrænses? Og hvis ikke, hvordan tager
man i så fald sit “fulde” ansvar på sig?

To forståelser af ansvar

2 DER GIVES EN VIDTRÆKKENDE FILOSOFISK TRADITION, HVORI BEGREBET ANSVAR
forstås, afmåles og afgrænses i forhold til et andet nøglebegreb: frihed. Her kan vi
blandt andet nævne Aristoteles, som i sine etiske skrifter skelner mellem frivillige og
ufrivillige handlinger og argumenterer for, at vi ikke kan siges at være ansvarlige for de
handling eller hændelser, som har det, han kalder en ekstern eller ydre årsag, men kun
for de handlinger eller hændelser, som vi selv på en eller anden vis har været med til fri-
villigt at forårsage.¹ Hvis vi for eksempel kommer til at ødelægge noget, fordi en stærk
vind griber os og ufrivilligt bevæger os ind i noget, kan vi ikke siges at være ansvarlige
for denne ødelæggelse.

3 Vi kan også nævne den tyske filosof Immanuel Kant, som i sine værker om praktisk
fornuft og sædelighed argumenterer for, at ideen om frihed og det, som han kalder “vil-
jens autonomi”, er selve grundstenen og forudsætningen for overhovedet at kunne tæn-
ke eller tale om sædelighed, etik eller ansvar.² Denne evne til at vælge frit, denne auto-
nomi, har vi ifølge Kant udelukkende i kraft af vores fornuft. Hvis du snubler over en
sten, har du intet andet valg end at falde på grund af tyngdekraften, hvis du tørster, har
du intet andet valg end at drikke for at overleve, men disse handlinger har i sig selv
ingen etisk værdi for Kant. For at agenter kan siges at være etisk ansvarlige for en handling
eller en hændelse, skal muligheden for, at det *kunne have været anderledes*, eksiste-

re. Det vil sige, at ansvarlighed implicerer, at der er handlingsalternativer, og at der træffes bevidste beslutninger og valg. Det, der gør os til fornuftsvæsner, til forskel fra andre væsener, er netop vores evne til at hæve os over naturlige og biologiske tilbøjeligheder, præferencer og snævre egeninteresser og til at træffe valg og beslutninger, der er baseret på en rationel tankeproces snarere end at være bestemt af vores begær og drifter. Således har vi ifølge Kant gennem fornuften mulighed for at handle *autonomt*, det vil sige ud fra fornufts- og frihedslove, snarere end *heteronomt*. Vi besidder muligheden for ikke at blive styret af eksterne årsager, som vi ikke selv har valgt, men derimod at være vores egen årsag, definere vores egne love, vores egne værdier og vælge at forfølge vores egne mål.

¶4 I denne indflydelsesrige filosofiske tradition, som man kunne nævne mange flere og også mere nutidige eksempler på (såvel filosoffer som politikere), er ansvar altså tæt forbundet med en bestemt forestilling om frihed, som igen er knyttet til forestillinger om rationalitet, selvbevidsthed og det at træffe velovervejede beslutninger og valg. Det er min formodning, at en sådan forståelse af ansvarlighed er dybt rodfæstet og sedimenteret i vores vesterlandske kultur og gør sig gældende ikke blot i den filosofiske tradition, men også i vores mere hverdagslige, såvel som strafferetsmæssige eller juridiske, forståelse af ansvar. Som den fransk-algerske filosof Jacques Derrida har påpeget, forbindes ansvarlighed inden for denne tradition ofte med “muligheden eller nødvendigheden af at stå til regnskab”,³ det vil sige på en eller anden måde at kunne opregne legitime grunde for sine handlinger, hændelser, ytringer, beslutninger, og at kunne begrunde dem over for andre på en rationel, konsistent, og ikke-selvmodsigende vis, som så kan genkendes, anerkendes og godkendes eller afvises af andre.

¶5 I denne forstand er ansvar også forbundet med en antagelse om en form for *pligt* eller *forpligtigelse*, nemlig pligten til at *stå til regnskab* for en selv ved på en eller anden vis at *aflægge regnskab* over for andre – på engelsk har man også begrebet *accountability*, som ofte bruges nærmest synonymt med *responsibility*. Ikke at leve op til denne forpligtelse, for eksempel ved at forholde sig tavst eller nægte at begrunde sine handlinger, bliver derfor ofte betragtet som uansvarligt, umodent, irrationelt eller direkte uetisk i den tradition, som abonnerer på dette ansvarsbegreb. Hvis vi for eksempel tænker på retten og det juridiske system, bliver en anklaget, der ikke kan redegøre for eller begrunde sine handlinger på konsistent, ikke-selvmodsigende og rationel vis, ofte kendt enten skyldig eller sindssyg i gerningsøjeblikket.

¶6 Denne traditions forståelse af ansvar forudsætter altså en antagelse om det ansvarlige subjekt som værende rationelt, intentionelt, velovervejet, selvbevidst, handledygtigt og til en vis grad fri og i kontrol i forhold til sine handlinger. Det er forestillingen om et subjekt, som handler med omtanke, som tager hensyn til forskellige aspekter af en given situation, som kalkulerer, opvejer og opregner disse aspekter og så træffer sine beslutninger på baggrund af denne opgørelse. Man kan endda hævde, at antagelsen af

et sådant subjekt er selve udgangspunktet for dette ansvarsbegreb – som derfor kan siges at orientere sig ud fra et grundlæggende *auto-centrisk* perspektiv: Ansvar anses som værende noget, der *drejer sig om* og *vedrører* selvet (*autos*) eller subjektet – at det sætter selvet eller subjektet i centrum for ansvaret. Dette selv er selvfølgelig til tider ansvarligt for andre eller for den anden person, men i sidste ende kan ansvaret føres tilbage til *jeget*, som formodes og forventes at tage en beslutning om, hvorvidt det vil anerkende dette ansvar eller ej, og i så fald overveje hvorledes det vil frasige eller påtage sig dette ansvar. Subjektet, jeget eller selvet – vel at mærke det rationelle, fornuftige, selvbevidste subjekt – udgør i denne tradition altså en art *princip* såvel som *kriterium* for vurderingen af ansvarlighed.

¶7 I og omkring 1960'ernes Frankrig – blandt andet i forlængelse af Nietzsches og psykoanalysens fragmentering og decentrering af subjektet såvel som af Heideggers såkaldte destruktion af metafysikken – fremkom dog en radikal anden tænkning af og om ansvar. En tænkning, som netop forskyder ansvarsbegrebet bort fra den *autocentriske* eller *subjektorienterede* forståelse af ansvar og hen imod en tænkning af ansvar, der tager udgangspunkt i *den anden* eller *det andet*. Det er en tænkning af ansvar, som ikke blot tager højde for *andethed* eller *alteritet* og *heterogenitet*, men som ligefrem baserer sin ansvarligheds- og subjektivitetsforståelse på denne *heterogene andethed* og på subjektets *eksponering* eller *udsathed* for andethed.

¶8 Det er den fransk-jødiske filosof Emmanuel Levinas, som for alvor igangsætter denne gentænkning af ansvarlighed og af “etikken som førstefilosofi”, som han skriver det i sit første hovedværk *Totalitet og uendelighed* fra 1961, hvis tankegang han yderligere radikaliserer i det andet hovedværk *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*Anderledes end væren eller hinsides essensen*) fra 1974. Levinas' tænkning har været og er stadig indflydelsesrig, og mange tænkere fulgte hurtigt i kølvandet, blandt andre Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy og Rosalyn Diprose, men listen er lang. Ifølge denne gentænkning er ansvaret ikke noget, som et på forhånd konstitueret *jeg* (forstået som et rationelt, selvbevidst subjekt) kan vælge at påtage sig som en attribut eller ej, men er i stedet noget, der *udvælger mig* og som både *går forud for* og *overskrider* mig og mine forsøg på at begribe, forstå og kalkulere med det. Det er denne anden tænkning af et både *excessivt*, *excentrisk* og sågar *traumatisk* ansvar, som jeg vil fremlægge og diskutere i det følgende med udgangspunkt i et udvalg af Levinas' tekster. Afslutningsvist vil jeg også komme kort ind på Derridas med- og modlæsning af Levinas' ansvarsbegreb.

Traumatisk ansvar

¶9 LEVINAS' GENTÆNKNING AF ANSVARLIGHED ER IKKE BLOT ET OPGØR MED DET autocentriske ansvarsbegreb, som jeg indledte med at skitsere, men tillige med afgørende tendenser i den vesterlandske filosofihistorie, som han anser for at være dogmatisk

autocentrisk i det hele taget. Levinas går endda så vidt som til at skrive, at “filosofien som sådan er en egologi.”⁴ Med dette mener Levinas, at selve filosofiens dominerende fremgangsmåde historisk set har været at reducere al form for andethed, anderledeshed, alteritet eller heterogenitet til noget, som det rationelle subjekt, ego eller jeg i en eller anden grad kan begribe, identificere og dermed bemestre og gøre til en del af sin egen identitet og “økonomi”. Levinas kalder dette den ontologiske tænkemåde: “Den vesterlandske filosofi har i de fleste tilfælde været en ontologi; en reduktion af det Andet til det Samme ved en neutral eller formidlende terms mellemkomst, der skulle sikre værens forståelighed.”⁵

¶¹⁰ Gennem sin begribende og identificerende tilgang har vestlig filosofi, og særligt den moderne filosofi, som siden Descartes for alvor har sat det rationelt tænkende subjekt i centrum, ifølge Levinas altså udspillet sig som en reduktion, en underordning, en assimilerende af “den anden” eller “det andet” til det, som han kalder det “samme” eller “det identiske”. I essayet *Transcendens og højde* skriver Levinas: “Erkendelses jeg er faktisk på én gang det samme i egentligste forstand, selve identifikationens begivenhed og den smeltedigel, hvori ethvert andet forvandles til det samme. Erkendelsens jeg er de vises sten, som den filosofiske alkymi sidder inde med.”⁶ Med andre ord kan man sige, at den filosofiske måde at tænke på, dens alkymi, historisk set udelukker, fortrænger eller reducerer noget, nemlig den anden, det andet, det anderledes, det forskelligartede, det ikke-identiske, det disparate, det, der ikke kan bringes entydigt på begreb. Det er netop dette, som Levinas kalder den ontologiske tæknings *vold*, forstået som udryddelsen, annihilationen eller mordet på det singulære andet, som ikke kan begribes, identificeres, kategoriseres eller generaliseres i det ontologiske sprog.

¶¹¹ For på en eller anden vis at kunne tilnærme sig eller gøre plads til dette ubegribelige andet i tænkningen og i sproget, kræver det derfor, at det netop *ikke* sker via begribelse eller identificering, men at det *forbliver andet*, fremmed og til en vis grad ukendt, hvilket vil sige, at det *bevarer sin andethed* i og for tænkningen. At tænke eller tale om det andet eller den anden *som anden* fordrer derfor en *anderledes* tænkning i bogstavelig forstand. Det er en sådan anderledes tænkning, som Levinas forsøger at udforme med udgangspunkt i et radikalt *heterogent* ansvar, hvilket vil sige et ansvar, som kommer fra den andens appel og fordring og ikke kan udledes fra min egen fornuft, det vil sige autonomt eller fra en konventionel *common sense* forståelse af ansvar.

¶¹² Ifølge Levinas gør ansvaret krav på og stiller krav til mig, førend jeg har nogen som helst mulighed for at begrebsliggøre dets betydning eller omfang, acceptere det, afvise det eller endda forsvare mig imod det. Ansvaret kommer ifølge Levinas fra en *ur-oprindelig* og radikal eksponering, sårbarhed og udsathed for den anden, som gør mig ansvarlig netop for *den andens* eksponering, sårbarhed og udsathed. Som Levinas beskriver det i *Autrement qu'être*: “Selvet er grundlæggende set et gidsel, ældre end Egoet, før alle principper.”⁷ Det betyder, at subjektivitet, eller subjektivitetens genese,

ifølge Levinas er sammenfiltret med og absolut uadskilleligt fra ansvar. Ansvarlighed eller uansvarlighed er ikke blot prædikater på linje med ethvert andet prædikat, som man kan hægte på et subjekt, der allerede er konstitueret. Snarere er det sådan, at der ingen subjektivitet er uden ansvar – det er ansvaret, som kalder mig til og konstituerer min subjektivitet. Det er *fordi* jeg er ansvarlig for den anden, at jeg overhovedet eksisterer som et subjekt, at jeg overhovedet får en plads i verden – en plads, som ikke desto mindre ikke bare er min egen, som ikke er min ejendom, men som jeg netop kun tildeles i kraft af min relation og mit ansvar for den anden. Derfor beskriver Levinas subjektet eller jeget som et gidsel for den anden. Der er ikke *først* et subjekt, som eksisterer og tænker, og som dernæst kan blive bevidst om et ansvar for den anden og vælge at anerkende dette ansvar eller ej. Subjektet *har* ikke et ansvar hos Levinas, det *er* ansvar. Jeg eksisterer “*gennem* den anden og for den anden, men uden fremmedgørelse: inspireret”, hvorfor Levinas også skriver: “Her stammer subjektets identitet fra umuligheden af at undslippe ansvaret.”⁸

¶¹³ At være et jeg eller et subjekt, at “have” en identitet, som man siger, er ifølge Levinas netop ikke noget, man blot har eller fødes med, det er noget man tildeles udelukkende i kraft af det ansvar for den anden, som man *tilbliver i og som*; men selvom jeg på denne vis kun er *i den andens sted*, altså at mit sted er givet mig gennem og for den anden, så kan ingen anden *svare an i mit sted*; ingen anden kan overtage mit ansvar for den anden, og det er netop dette singulære ansvar, der konstituerer min unikke eksistens. Levinas beskriver det således: “Subjektet fremmedgøres i dybet af sin identitet i en fremmedgørelse, som ikke udtømmer det Samme for sin identitet, men som forpligter det herpå med en uafviselig tildeling af ansvar.”⁹ Det vil sige, at fordi jeg kun har en unik eksistens og identitet gennem og i kraft af mit ansvar for den anden, er jeg fremmedgjort fra begyndelsen af. Men dette er netop ikke en fremmedgørelse, som frarøver os en formodet identitet eller autenticitet, sådan som vi finder det i en bestemt marxistisk forståelse. Omvendt er det fremmedgørelsen forstået som relationen til og ansvaret for den anden, som er mere oprindelig og mere intim end mit eget selvforhold, og som gør, at jeg overhovedet kan siges at have et selv eller en identitet, netop fordi det er forholdet til den anden, der muliggør, at jeg overhovedet kan have et forhold til mig selv. Derfor kan Levinas skrive: “På paradoksalt vis er det qua *alienus* – fremmed og anden – at mennesket ikke er fremmedgjort” og i lidt mere udfoldet form: “I ansvarets former er sjælens psykisme den anden i mig, identitetens lidelse, både tiltalt og selv, den samme for den anden, den samme gennem den anden.”¹⁰ Altså gives og opretholdes subjektets *psykhe*, eller livsprincip, kun i kraft af dens Andens fordring om ansvar.

¶¹⁴ Dette er også grunden til, at det er etikken, som ifølge Levinas er *førstefilosofi*, snarere end metafysikken (selvom Levinas har en anden forståelse af metafysik end den gængse), ontologien eller logikken, som det traditionelt er blevet tænkt i filosofihistorien. Etikken er førstefilosofi, fordi der slet ikke ville være nogen ontologi, metafysik eller

logik uden relationen til den anden. Det er den anden, der åbner muligheden for tænkning, for sprog og dermed for en meningsladet relation til væren og til eksistensen, ikke omvendt. Etikken er derfor ikke et addendum til en mere grundlæggende disciplin såsom metafysikken hos Aristoteles, epistemologien hos Descartes eller ontologien hos Heidegger. Ifølge Levinas er etikken, forstået som forholdet til den anden, selve mulighedsbetingelsen for enhver anden form for disciplin. Vi ville ikke tale, tænke, arbejde, male eller skrive, hvis den anden ikke på en eller anden måde foranledigede os til det. At etikken kommer "før" ontologien skal derfor ikke forstås kronologisk, men betyder snarere, at det er etikken, som giver ontologien dens *raison d'être* – en væren og en verden uden den anden ville forblive meningsløs. Ontologien har ingen mening, hvis ikke den ledes af spørgsmål, som peger ud mod det, som *transcenderer* eller overskrider væren, og dermed ledes af det, som Levinas, efter Platon, kalder for "det gode hinsides væren" eller "det godes vold". I modsætning til ontologiens vold mod det andet bryder denne overskridelse med det identiske subjekts indelukke ved altid allerede at have åbnet det mod det andet og placeret dets mening uden for sig selv. Mennesket er ifølge Levinas ikke, som hos Heidegger, kastet ind i en verden, der altid allerede er der, på forhånd struktureret med en betydningsstruktur. I stedet er det mødet med og eksponeringen for den anden, der skaber betydning og mening, åbner en fælles verden og installerer en subjektivitet, der altid allerede er ansvarlig for den anden person. Det er den anden, der åbner enhver mulighed for betydning, enhver adgang til verden, enhver tænkning og dermed enhver filosofi. Uden eksponeringen for den anden, ville der ikke være nogen historie at fortælle, intet sprog til at fortælle historien med og intet subjekt til at erfare og fortælle den.

¶¹⁵ Tænk på historien om *Palle alene i verden*: Uden relationen til den anden eller de andre taber relationen til verden og til eksistensen enhver form for betydning og mening. Det er her, at den vesterlandske filosofi ifølge Levinas traditionelt set har misset noget helt essentielt: Det giver ikke nogen mening at undersøge "tingene i sig selv", for tingene "i sig selv" har ingen betydning – det får de først i kraft af de relationer, som de indgår i. Vi må derfor begynde med relationerne, før vi kan sige noget som helst meningsfuldt om tingene, ja, før vi overhovedet kan tale. Kort sagt begynder alt med den anden, hvorfor den anden selv ikke har nogen bestemmelig begyndelse – eksponeringen for den anden er *an-arkisk*, det vil sige uden bestemmelig oprindelse. Udsatheden for den anden er i stedet enhver oprindelses oprindelse, enhver begyndelses begyndelse, for det er denne relation, der åbner for og muliggør alle andre relationer. Derfor er mødet med den anden også aldeles singulært. Det er et ur-oprindeligt punkt, der overskrider vores forsøg på at definere det, idet det går mod uendelig.

¶¹⁶ Det an-arkiske ansvar er altså ikke blot uden oprindelses- eller begyndelsespunkt, det er også *uendeligt*, det vil sige uden endepunkt. Det betyder, at jeg aldrig med sikkerhed kan konstatere eller vide, at jeg har levet op til eller opfyldt mit ansvar, netop fordi

ansvaret er det, der overskrider enhver form for viden, repræsentation eller tematisering og dermed også ethvert forsøg på at be- eller afgrænse det. Så snart jeg siger, at “nu har jeg levet op til mit ansvar” eller “nu er retfærdigheden sket fyldest”, så forråder jeg både ansvarets og retfærdighedens uendelige appel eller fordring. At tro, at man med sikkerhed har ydet ansvaret retfærdighed, er ifølge Levinas, men også Derrida, et sikkert tegn på, at man netop dermed har begået en uretfærdighed eller forsømt sit ansvar. I denne forstand indebærer ansvaret også en vis umulighed, idet det ikke er muligt for det endelige subjekt at opfylde et ansvar for den anden og derved opnå “god samvittighed”, idet ansvaret netop er uendeligt. Denne umulighed er dog ikke noget dårligt. Snarere er det selve ansvarets og retfærdighedens mulighedsbetingelse, at man aldrig kan blive færdigt med det, at det vedbliver med at stille spørgsmålstejn ved vores handlinger, ved vores tanker og ved selve vores væren. Ansvarets fordring introducerer derfor en vis rastløshed i eksistensen. Der er en rest, som altid vil overskride og undslippe vores forsøg på at få (be)greb om vores ansvar, hvilket gør, at vi ikke selvtilstrækkeligt kan lukke os om os selv, men hele tiden må afbrydes og opbrydes af den anden. Som Levinas skriver i *Totalitet og uendelighed*, indebærer “ideen om det uendelige en sjæl, der kan rumme mere, end den kan uddrage af sig selv.”¹¹ Eller som han senere reformulerer det i *Autrement qu'être*: “Subjektet fødes i anarkiets begyndelsesløshed og i forpligtelsens endeløshed.”¹²

Answarets tidslighed

17 AT ANSVARET OG EKSPONERINGEN FOR DEN ANDEN ER AN-ARKISK – BÅDE UOP-rindeligt og uendeligt – betyder ifølge Levinas, at etikken har *en anden temporalitet* eller tidslighed end ontologiens og metafysikkens klassisk lineære, kronologiske tid, som består i en succession af punktueller nu'er, hvor fortid altid kommer før og fremtid altid efter nutid, og hvor en årsag altid kommer før sin virkning. Levinas sætter i stedet ansvarsbegrebet i relation til psykoanalytiske teorier om traumat og taler til tider om et decideret *traumatisk ansvar*, idet det netop angår en radikal ikke-lineær form for temporalitet, som Freud i sine skrifter blandt andet beskriver ved hjælp af begrebet *Nachträglichkeit*. Den mest bogstavelige danske oversættelse af *nachträglich* er måske “efterslæbende” eller “eftervirkende” i en dobbelt betydning: både at en traumatisk begivenheds virkning eller betydning først manifesterer sig på forsinket og forskudt vis gennem re-traumatiserende gentagelser, drømme eller flashbacks af en begivenhed, som er blevet fortrængt – og at en fortidig begivenhed kan få nye betydninger med tilbagevirkende kraft, altså at fremtiden i en vis forstand kan påvirke og omforme fortiden, som for eksempel i det, Freud kalder *urscenen*, en begivenhed, der ikke nødvendigvis nogensinde har fundet sted, sådan som den erindres, men som ikke desto mindre har meget reelle effekter. Begge disse betydninger har noget at gøre med en traumets temporalitet, som forstyrrer, afbryder og forvrider en lineær forståelse af tid, og som

også fremviser et subjekt, der er splittet i kraft af, at visse af dets erfaringer ikke er direkte tilgængelige, det vil sige i kraft af det ubevidste.

¶18 Traumat har således, med Levinas' ord, en paradoksalt *anakronistisk* eller *diakronistisk* struktur, der gør, at subjektet aldrig kan blive synkront eller samtidigt med dets oprindelige begivenhed eller med dets egen erfaring af dette. Traumat virker kun indirekte – det manifesterer sig gennem sine forskudte, forsinkede eller retrospektive effekter, men forbliver i sig selv utilgængeligt for bevidstheden, erfaringen eller erindringen. På den måde kan man sige, at traumat på sin vis kommer fra fremtiden eller det kommende (*l'à-venir*), fordi det altid kun viser sig som en gentagelse eller tilbagevenden af en fortid, der aldrig har været nutidig eller præsent som sådan, men netop *anakronistisk*. På lignende vis strukturerer det traumatiske ansvar subjektet *diakront*, dvs. ikke samtidigt, men forskudt fra sig selv, idet det stammer fra en eksponering for den anden, som aldrig har været præsent, idet det både går forud for, overskrider og gentagende afbryder enhver bevidsthed om eller begribelse af det:

¶19 For selvets betingelse, eller betingelsesløshed, begynder ikke med et suverænt jeks selvpåvirkning, som kun efterfølgende ville være "medfølelse" med den anden. Det er lige omvendt: Det ansvarlige jeks unikhed er kun muligt i besættelsen af den anden, i traumat undergået før enhver selvidentifikation, i et ikke-repræsenterbart *forhen*. Den ene påvirket [*affecté*] af den anden – et an-arkisk traume eller den enes inspiration af den anden.¹³

¶20 Selvet eller subjektet er altså konstitueret som altid allerede traumatiseret af en eksterioritet eller en andethed, der går forud for dets interioritet eller identitet, og som gentagende overstiger, overrasker og overvælder det. Det er således berørt, påvirket og invaderet af den anden, førend det har kunnet forberede sig på eller modstå denne berøring eller invasion. Ordet *traume* stammer fra oldgræsk og kan netop betyde både "et sår", "en skade", eller "et hårdt slag." For Levinas er det traumatiske ansvars ikke-oprindelse både *et sår* og *en åbning* – en sårbarhed, der stammer fra en umindelig fortid, men som åbner subjektet mod den andens komme eller tilnærmelse, hvorfor Levinas beskriver det som "den Andens traumatiske greb om det Samme, der er så stramt, at det ikke giver det Samme tid til at afvente den Anden."¹⁴

¶21 Den anden må, for at kunne komme og imødekommes *som anden*, afbryde og invadere det samme uforudset, overraskende og til en vis grad voldeligt. Den anden kan kun komme som en ubuden gæst, for hvem ingen velkomst kan forberedes, og derfor tillige som en fremmed. Men skal den anden forblive anden, kan denne invasive kommen aldrig domesticeres. Den er ikke noget, vi kan vænne os til. Den anden må, for at bevare sin andethed, forblive fremmed, uden familiaritet, inkommensurabel, hvilket vil sige, at den andens komme aldrig holder op med at komme, men heller aldrig helt ankommer, aldrig holder op med at afbryde, forstyrre og sætte spørgsmålstegn ved det

samme i sin identitet. Dette er, igen, hvad Levinas kalder *den gode vold* eller *ufrihedens vold*, hvilket er den eneste mulige modstand mod det sammes vold, der ellers ville absorbere, underordne eller assimilere den anden gennem tematisering, objektivering, repræsentation, kategorisering med videre. Ansvaret har derfor både en bagudrettet og en fremadrettet orientering. Det angår den anden, som både kommer før og efter, men som aldrig bliver samtidig med mig.

¶²² Vi møder altså hos Levinas et ansvar, som ikke er bundet op på en forestilling om autonom frihed og om det rationelle, selvbevidste subjekt, som er i stand til at vælge og fravælge sit ansvar og overveje, hvilke beslutninger og handlinger, der skal foretages for at kunne leve op til dette ansvar. Tværtimod er det hos Levinas den andens appel om ansvar, der udpeger og udvælger subjektet, førend det har haft mulighed for at overveje, begribe, beslutte eller forpligte sig på dette ansvar. Det er et ansvar, som vi på ingen måde har valgt eller besluttet os for at påtage os, men som altid allerede er os givet, hvad end vi vil det eller ej. Det er et ansvar, som både overskrider og invaderer os, men som også betinger vores eksistens og vores identitet. Som Levinas beskriver det: "Ansvaret uden tidligere forpligtigelse, uden præsens, uden oprindelse, an-arkisk, er således et *uendeligt ansvar* for den anden, som er mig overladt, uden at nogen anden er i stand til at overtage min plads som ansvarlig for denne."¹⁵

Derridas problematisering af det singulære ansvar

¶²³ TIL DENNE GENTÆNKNING AF ANSVARLIGHEDEN TILFØJER JACQUES DERRIDA, AT vi på trods af vores uendelige og ubegrænsede ansvar for den singulære anden stadig er tvunget til at træffe endelige og begrænsede beslutninger. Dette giver ansvaret en paradoksal, tvetydig og aporetisk karakter, som kommer til udtryk på flere måder. Hvis ansvaret forpligter os absolut over for den andens singularitet, kaster det os ud i det, som Derrida i *Dødens gave* fra 1992 kalder "området eller risikoen for en absolut ofring."¹⁶ Hvad mener han med det? Jo, han mener, at mit ansvar over for den *ene* anden altid er udfordret af mit ansvar over for *alle de andre*, som også singulære "andener", hvis man kan sige det i flertal:

¶²⁴ I det øjeblik jeg indgår i et forhold til den absolut anden, indgår min singularitet i et forhold til hans singularitet med hensyn til forpligtigelse og pligt. Jeg er ansvarlig over for den anden qua anden [...] Men det, der således forbinder mig, i min singularitet, til den andens absolutte singularitet kaster mig selvfølgelig straks ud i området eller risikoen for en absolut ofring. Der er også andre, et uendeligt antal, de andres utallige almenhed, til hvem jeg bør bindes med et lignende ansvar, et alment og universelt ansvar. Jeg kan ikke svare kaldet, begæringen, forpligtelsen, end ikke en andens kærlighed, uden at ofre den anden anden, de andre andre. *Tout autre est tout autre*.¹⁷

¶²⁵ Problemet eller dilemmaet er altså, at “enhver anden er helt anden” (*tout autre est tout autre*). Og denne uundgåelige multiplicering af den anden til de andre og denne splitelse i ansvaret fremviser ifølge Derrida også det problematiske forhold mellem etik i Levinas’ betydning – forstået som et absolut ansvar ansigt til ansigt med den singulære anden – og politik forstået som et ansvar over for de mange andre, over for det almene, som aldrig kan opfyldes på samme tid:

¶²⁶ Jeg kan kun svare den ene (eller den Ene), dvs. den anden, ved at ofre den anden til ham. Jeg er kun ansvarlig over for den ene (dvs. den anden) ved at forsømme mit ansvar over for alle andre, over for etikken eller politikken almenhed. Og jeg kan aldrig retfærdiggøre denne ofring, jeg må altid tie om den. Om jeg vil det eller ej, kan jeg aldrig retfærdiggøre dette, at jeg foretrækker eller at jeg ofrer den ene (en anden) fremfor den anden.¹⁸

¶²⁷ Det, at man aldrig kan retfærdiggøre sin uundgåelige ofring af ansvar, betyder dog ikke, at vi skal ignorere eller undgå det problematiske forhold mellem etik og politik eller mellem et absolut og et generelt ansvar, eller at vi skal forsøge at behandle dem hver for sig. Dette ville ifølge Derrida netop være uansvarligt. For at svare an på ansvarligheden er vi ifølge Derrida netop nødt til på paradoksvis vis at handle eller at forholde os *både* ansvarligt og uansvarligt. Det vil sige, at vi er tvunget til at indgå i en forhandling af ansvaret, til trods for at ansvaret ifølge både Levinas og Derrida er det uforhandlelige og uomgængelige *par excellence*. Derfor ender ansvaret per definition med at blive en umulig forhandling, netop fordi det er en forhandling der, som Derrida skriver det i sit afskedsskrift til Levinas, pålægger os “at sammenligne det usammenlignelige [...] Det må påbyde en forhandling af det uforhandlelige for at finde frem til det ‘bedste’ eller det mindst værste.”¹⁹

¶²⁸ I alle konkrete situationer, der på en eller anden vis afkræver, at jeg svarer an på noget, er jeg i forsøget på at finde den “bedste” eller mindst skadelige måde at gøre dette på nødt til at foretage en beregning af det uberegnelige, en sammenligning af det usammenlignelige, og dermed at indgå i en forhandling af det uforhandlelige. Derrida illustrerer dette med en dommer i en retssag: For at forholde sig ansvarligt må dommeren indgå i en forhandling mellem det absolutte, singulære og det almene, generelle ansvar ved på én og samme tid at følge og ikke følge loven. For at forholde sig til det almene ansvar må dommeren tage højde for de generelle love, for præcedens og dermed sammenligne den konkrete singulære sag med tidligere sager. For at forholde sig til det absolutte ansvar, må dommeren dog netop se bort fra præcedens og fra de generelle love og tage højde for den helt specifikke, unikke sag og de singulære personer, der er involveret

¶²⁹ For at en dom skal være retfærdig og ansvarlig, må den [...] på én gang være reguleret og uden regel, på én gang konservere loven og være så destruktiv eller suspenderende, at den hver gang

genopfinder loven [...] Hvert tilfælde er anderledes, hver afgørelse forskellig og kræver absolut unik fortolkning, som ingen eksisterende eller kodificeret regel hverken kan eller skal levere en absolut garanti for.²⁰

§30 En retfærdig og ansvarlig udøvelse af loven må altså hverken være ren improvisation eller ren automatisk konformitet i forhold til loven, men må finde sted i et ustabil interval derimellem. Retfærdighed under ansvar kan derfor aldrig siges at være fyldestgjort, men finder hvileløst sted i en forhandling mellem uansvarlig lovløshed og tyranni på den ene side og uansvarligt bureaukrati på den anden. Derridas ordvalg i det tidligere citat er sigende: Det franske *négociation* stammer fra latin og er netop sammensat af substantivet *otium*, som betyder hvile, ro, fritid, og negationen *neg-*. Ansvarets forhandling er med andre ord en forhandling, der ikke kan bringes til hvile, der aldrig kan endeligt afgøres, men som rastløst må fortsætte i det uendelige og det på trods af, at vi i denne uendelige og uafsluttelige forhandling er nødt til at træffe endelige beslutninger og dermed foretage valg. Men denne uafsluttelige og umulige forhandling er for Levinas såvel som Derrida netop ansvarets mulighedsbetingelse: Det er den, som ikke tillader os at læne os tilbage med god samvittighed og en forvisning om, at nu har vi gjort vores pligt og opfyldt vores ansvar. Snarere er den uafsluttelige forhandling den, der på trods af endelige beslutninger bestandigt holder os til ilden, bestandigt sætter spørgsmålstejn ved vores formodninger, forvisninger og fortrøstninger og som derved holder ansvaret for den anden og de andre i live.

§31 Hvad betyder denne anden ansvarsforståelse så for vores indledende spørgsmål, der angik afgrænsningen og tildelingen af ansvar? Hvad betyder det eksempelvis i forhold til vores såkaldte klimaansvar? Dette spørgsmål kunne man reflektere længe over, men afslutningsvist vil jeg blot give det bud, at det ville betyde en perspektivforskydning væk fra det antropocæne, autocentriske og tilbageskuende perspektiv, der kredser om mennesket, dets "frie" handlinger, dets skyld og dets skam, og henimod et perspektiv, der retter sig mod vores klimatiske omgivelser og de anmodninger om ansvar, som kommer til os herfra – anmodninger, som vi må forsøge bedst muligt at svare an på i en uafsluttelig forhandling med en fremtid, der bestandigt kommer os i møde, men som forbliver radikalt anden.

Noter

1. I *Den nikomakeiske etik* stiller Aristoteles spørgsmålet om denne skelnen som følger: "Da dyden angår lidenskaber og handlinger, og da de frivillige handlinger mødes med ros og kritik, men de ufrivillige med undskyldelse, af og til endda med medlidenhed, så er det vel nødvendigt for dem, som undersøger dyden, at definere det frivillige og det ufrivillige" (Aristoteles, *Etikken*, oversat af Søren Porsborg (København: Det lille Forlag, 2000), 73).

2. Eksempelvis skriver Kant i *Religionen inden for den blotte fornufts grænser* fra 1793: "Hvad mennesket er eller skulle være, godt eller ondt, i moralsk forstand, det må *det selv* gøre sig til eller have gjort sig til. Begge dele må være en virkning af den frie handleevne, for ellers kan det ikke være ansvarligt for det, følgelig er det hverken *moralsk* godt eller ondt" (Immanuel Kant, *Om det radikale onde i den menneskelige natur*, oversat af Mogens Chrom Jacobsen (København: Det lille Forlag, 2018), 59).
3. Jacques Derrida, *Dødens gave*, oversat af Jeanette Bresson Ladegaard Knox (København: Forlaget Anis, 2007), 78.
4. Emmanuel Levinas, *Totalitet og uendelighed*, oversat af Manni Crone (København: Hans Reitzels Forlag, 1996), 35.
5. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 34.
6. Emmanuel Levinas, *Fænomenologi og etik*, oversat af Michael Rasmussen (København: Gyldendal, 2002), 114.
7. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: Kluwer Academic, 1990), 186.
8. Levinas, *Autrement qu'être*, 181; 29.
9. Levinas, *Autrement qu'être*, 222.
10. Levinas, *Autrement qu'être*, 99; III.
11. Levinas, *Totalitet og uendelighed*, 177.
12. Levinas, *Autrement qu'être*, 219.
13. Levinas, *Autrement qu'être*, 196.
14. Levinas, *Autrement qu'être*, 221.
15. Levinas, *Autrement qu'être*, 239–40.
16. Derrida, *Dødens gave*, 86.
17. Derrida, *Dødens gave*, 86.
18. Derrida, *Dødens gave*, 88, oversættelse modificeret.
19. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas* (Paris: Galilée, 1997), 193–4.
20. Jacques Derrida, "Lovkraft – Autoritetens mystiske fundament", oversat af Rolf Reitan, i *Lov og litteratur* (Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2007), 237.

Artiklen blev bragt i Paradoks – Tidsskrift for filosofi og teori