

# Kant versus Levinas<sup>1</sup>

Jens Saugstad

ARNE JOHAN VETLESEN har gjennom bøker som *Nærhetsetikk* bidratt til å skape stor interesse for Emmanuel Levinas' etikk i vide kretser.<sup>2</sup> I dette lille innlegget forsøker jeg å vise at Kant er langt å foretrekke fremfor Levinas. Min påstand er at Levinas, i motsetning til Kant, ikke kan gi mening til menneskeverdsidéen. For å slippe å bli viklet inn i eksegetiske diskusjoner om hva Levinas måtte ha ment, vil jeg imidlertid understreke at jeg kun diskuterer Levinas' etikk slik den tolkes av Vetlesen i *Nærhetsetikk*.

## I. PROBLEMSTILLING: MENNESKEVERDSTANKEN

Vetlesen skriver: 'En persons moralske status (iboende verdighet, ukrenkelighet) hefter ved personen som sådan: dette er et felles synspunkt i naturretten (Thomas Aquinas, John Locke), hos Kant og hos Levinas, altså hos ulike tenkere som gir forskjellige begrunnelser for synspunktet.'<sup>3</sup> Jeg skal ikke bestride at disse og mange andre filosofer har *ment* at et menneske i kraft av å være en person har en iboende verdighet eller et ukrenkelig men-

neskeverd, men dermed er det ikke sagt at deres respektive begrunnelser for dette standpunktet lykkes. Men i samme grad som de ikke lykkes, er deres etikk inadekvat som en filosofisk teori om det vi i dag oppfatter som moral.

Det er neppe originalt å påstå at menneskeverdsidéen er det viktigste moralske produktet av den moderne tid – ja, dens viktigste frembringelse overhodet. Som så mange andre anser jeg den som krumtappen i alt det vi i dag anser som høyverdig moral. Jeg ser det derfor som en filosofisk hovedoppgave å gi et forsvar av denne ideen, samtidig som jeg mener at det er svært vanskelig. Å hevde at menneskeverdsidéen vanskelig lar seg forene med aristotelisk moralfilosofi, er ikke særlig kontroversielt. Det er vel kanskje heller ikke så veldig kontroversielt – i alle fall blant filosofer etter Kant – å mene at den ikke lett lar seg forene med noen form for teologisk etikk. Og det burde nesten være unødvendig å minne om at den slett ikke lar seg inkorporere i en utilitaristisk etikk. Dette bare for å forklare hvorfor jeg tror vi må søke tilbake til Kant, hvis vi skal ha

noe håp om å gi et filosofisk forsvar for menneskeverdsidéen.

Kant uttrykker menneskeverdsidéen i humanitetsformuleringen av det kategoriske imperativ: 'Handle slik at du alltid bruker menneskeheten både i egen og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et middel.'<sup>4</sup> Det er gjerne denne tanken som siteres når menneskeverdstanden er på dagsorden i den offentlige etikk-debatten. Det er altså ikke for ingenting at Kant av mange regnes som menneskeverdets filosof *par excellence*.

## 2. MORALENS UTSPRING

Vetlesen påpeker at Levinas og Kant har diametralt motsatte utgangspunkter. For Kant har moralen sitt utspring 'i aktørens potensial for selvbestemmelse gjennom bare å adlyde fornuftens egen morallov. Hos Levinas, derimot, har vi sett at stedet for moralens utspring ikke er subjektet, men Den andre. Det moralske subjektet mottar imperativet fra en utenfrakommende kilde – ansiktet som transcendens. Ansvaret pålegges subjektet i dets møte med Den utvalgte andre som ansvaret er for. Den andre som unik og annerledes, som vitne om det uendelige som jeg treffes av, men verken kan frembringe eller gjøre rede for, er moralens utspring'.<sup>5</sup> Slik betraktet blir det svært interessant å sette Levinas opp mot Kant. Da er det virkelig en grunnleggende *konflikt* mellom deres syn. For Kant er den enkeltes forhold til seg selv det fundamentale i moralen og forholdet til den andre avledet fra det, mens det hos Levinas er motsatt. Men nettopp dette utgangspunktet i Den andre avskjærer Levinas fra å kunne finne plass til menneskeverdsidéen innenfor rammene av sin etikk. Menneskeverdet, skal jeg forsøke å vise, lar seg bare forsvare innenfor en moralfilosofi som gjør respekten for en selv til den første og grunnleggende motivasjon i det moralske liv.

## 3. DEN UNIKE ANDRE

Før jeg går nærmere inn på dette, skal jeg ta opp et annet syn som hos Vetlesen synes å telle nokså tungt for Levinas og mot Kant. Vi har nettopp sett at Levinas betoner Den andre som unik og annerledes. Vetlesen synes å mene at Levinas her har en forse fremfor tradisjonen, som holder seg innenfor Aristoteles' tanke om menneskets essens: 'Denne tankefiguren er neppe tilfredsstillende i forhold til Den menneskelige andre. Hvorfor ikke? Vel, vi er ikke bare som mennesker like eller det samme, vi er også i sterk forstand individer og individualiteter. En ville forvente at nettopp moralfilosofien ville legge seg dette på minnet og markere det området hvor filosofien fastholder individualitet, snarere enn å arte seg som erkjennelse av vesen i abstraksjon fra, eller sågar på bekostning av, individualitet.'<sup>6</sup> Etter en gjennomgang av synet på autonomi hos Kant og Levinas respektivt, sier derfor Vetlesen: 'Men spørsmålet gjenstår: Strekker aktelsen i Kants forstand seg ut mot noe unikt i Den andre, eller strekker den seg bare ut mot det allmenne, altså det ved Den andre som gjør henne lik meg?'<sup>7</sup> Han siterer så *Grundlegung*, der Kant sier at det som ikke har noen ekvivalent, har et verd.<sup>8</sup> 'Et vesen med et slikt verd, er dermed ikke-utbyttable', slår Vetlesen fast. Her skulle man tro at han ville finne en vesentlig del av hva det vil si at personen er unik, men Kants syn tilfredsstiller ham ikke. For i neste avsnitt sier han: 'Den enkelte person er dermed bærer av et unikt verd. Men dette gjelder for *alle* enkelte personer. Og siden det gjelder for alle, kan det da kalles unikt?' Selvfølgelig kan ikke alle ha ett og samme unike *verd*, men dette er bare et språklig problem. Vetlesens mening er neppe at *verdet* er unikt, men at *personen* er unik. Dette ser vi av at han over spurte om aktelsen strekker seg ut mot 'noe unikt i Den andre'. Verdet er det som gjør at hver og en person skal behandles som et

unikkt individ, men jeg kan slett ikke forstå at det er noen selvmotsigelse å si at *alle* enkeltpersoner er *unike*: det betyr nettopp at hver enkelt er unik. Dermed er det selvsagt ikke utelukket at det er noe felles – vårt vesen – som gjør at hver enkelt skal respekteres i sin unikhet. At det her glipper for Vetlesen, synes jeg kommer klart frem når han i fortsettelsen av de forrige sitater oppsummerer diskusjonen av Kant som følger: 'Når det gjelder Kant, kommer vi kanskje ikke lenger enn til å si at alle personer er bærere av et krav på aktelse som er unikt for mennesket. Det unike er universalisert: det gjelder alle mennesker. Men det unike markerer samtidig partikularitet: Bare menneskene, til *forskjell* fra alle andre skapninger, innehar unikt verd.'<sup>9</sup> Det virker på meg som Vetlesen her har glemt det han selv nettopp har sitert Kant si. Når Kant sier at personen som bærer av verd ikke har noen ekvivalent, så sier han åpenbart noe mer enn at de har krav på aktelse som er unikt for mennesket til forskjell fra dyrene og andre skapninger. Hver person er et konkret, uerstattelig individ og i den forstand bærer at verd som gjør det unikt – bærer av det Vetlesen misvisende kaller unikt verd. Det eneste som så langt mangler for å få et komplett begrep om unikhet, er at den respekt som enhver person avkrever *qua* person ikke bare er forenlig med respekt for personen som forskjellig fra andre personer, men at respekt *krever* at man skal beskytte og fremme mange av personens individuelle særtrekk. Skolen respekterer for eksempel ikke et skolebarn hvis den ser bort fra dets spesielle evner og behov. Dette er uproblematisk for Kant.

Vetlesen skriver at 'Levinas synes å slutte seg til den universalistiske pretensjonen vi kjenner fra Kants etikk når han betoner at forskjellen mellom en nær og en fjern annen ikke er en moralsk relevant forskjell, men bare kontingent'.<sup>10</sup> Slik det står, er dette galt. Kants

etikk anser selvfølgelig forskjellen mellom for eksempel egne barn og fremmede mennesker i nød som moralsk relevant. Riktignok har vi en plikt til å hjelpe mennesker i nød, men egne barn har en naturlige rettighet på foreldrenes forsorg.<sup>11</sup>

Kants universalisme betyr således ikke at alle personer nødvendigvis skal behandles likt, men snarere at all moralsk berettiget forskjellsbehandling har som *grunnlag* respekten for det felles som gjør oss til personer. Derimot melder jeg pass for den tanken som synes å drive Levinas, nemlig at respekten for den enkelte som unik utelukkende kan grunne seg på det som gjør personen særegen og ikke på det allmenne som gjør personen til en person.

#### 4. PARTIKULARISME:

##### PROBLEM FOR TEORI ELLER PRAKSIS?

Jeg tror også at Vetlesen tar feil hvis han mener, slik mitt åpningsitat tyder på, at Levinas *innfrir* den universalistiske pretensjonen. Den lar seg neppe forene med partikularismen i hans utgangspunkt. Dette er relevant for min påstand om at en etikk som ser forholdet til Den andre som det fundamentale i det moralske liv, ikke har plass til menneskeverdstanden. Menneskeverdstanden er nettopp universalistisk. Vi kan derfor nærme oss min påstand gjennom Vetlesens drøfting av partikularismen hos Levinas.

En etikk som tar utgangspunkt i appellen i det og det konkrete ansikt, kan bli møtt med følgende innvending, sier Vetlesen: 'I den virkelige verden er det imidlertid langt flere "andre" enn det er ansikter vi opplever oss som tiltalt av i Levinas' forstand. Av denne grunn synes en etikk som fører ansvaret tilbake til et møte med en Andre som ansikt, å komme fullstendig til kort.'<sup>12</sup> Vetlesen tror allikevel ikke at dette er et problem for Levinas' etiske *teori*: 'Det som imidlertid først og

fremst kommer til kort, er vår egen praksis som moralske aktører – og ikke nærhetsetikkens fremheving av ansiktet som “stedet” som den sterkeste av alle appeller blant menneskene utstråles fra. Nærhetsetikken sier at møtet med Den andre – som person, som ansikt, og således: som unik og uerstattelig – er det moralske ansvarets arnested; hvis dette møtet mellom et jeg og et du *ikke* finner sted, hindres i å finne sted, så vil det ha enorme moralske konsekvenser – det vil nemlig skape rom for umoral.<sup>13</sup> Det siste kan vel være riktig, men jeg kan ikke se at problemet bare gjelder vår praksis og ikke Levinas’ etiske teori. Hvis ansvarets ‘arnested’ er Den andres ansikt, hvordan kommer man da fra det partikulære til det universelle, der alle personer betraktes som bærere av ukrenkelig menneskeverd? Hvilke ressurser har en slik moralfilosofi for et universalistisk standpunkt? Så vidt jeg kan se, står Levinas her overfor en helt umulig oppgave.

##### 5. DYADEN OG TRIADEN

Vetlesen påpeker selv noen av de problemer som oppstår for Levinas når han skal utvide fra dyaden til triaden, når en tredje kommer inn i bildet, det Levinas kaller rettferdighet. Vetlesen sier blant annet: ‘Det er hevet over tvil at den tredje innfører en motsigelse i forhold til den basale bestemmelse av ansvar som gående i én retning – fra meg til Den andre.’<sup>14</sup> Jeg tror motsigelsen kommer klarere frem hvis vi stiller Levinas følgende kritiske spørsmål: Hvordan kan rettferdighet forenes med ansvar for Den andre, når ‘[m]itt ansvar for Den andre er absolutt og betingelsesløst’? Problemet er ikke primært at ‘[a]nsvaret er løsrevet fra gjensidighet og gjenytelse’.<sup>15</sup> Men hvis ansvaret for Den andre er *absolutt*, må vel det bety at det har *forrang* fremfor alle andre hensyn. Da synes det logisk umulig å behandle alle som en Andre. Jeg skal ikke gå nærmere

inn på dette, men minner om at Levinas nekter å gi svar på disse spørsmålene fordi vi da ville ‘gjøre det usammenlignbare sammenlignbart’.<sup>16</sup> Er ikke denne taushet et symptom på at noe er alvorlig galt med hans grunnkonsepsjon?

##### 6. AUTONOMI OG MENNESKEVERD

Et av Kants viktigste bidrag er innsikten at menneskeverdstanden forutsetter autonomi. Dette kommer til uttrykk i en berømt passasje i *Grundlegung*: ‘Autonomi er altså grunnen til det verd som tilkommer den menneskelige og enhver fornuftig natur.’<sup>17</sup> Et gjennomgangstema hos Kant er ‘ideen om et fornuftig vesens verd, et vesen som ikke adlyder noen annen lov enn den som det samtidig gir seg selv’.<sup>18</sup> Et fornuftig vesens verd er uforenlig med at de moralske lovene gis av andre enn det selv. Dette gjelder både hvis disse lovene tenkes gitt av andre mennesker eller av Gud. Det er altså ifølge Kant en intim kopleing mellom autonomi og menneskeverd. Mennesket har menneskeverd bare fordi det gir seg selv, eller mer nøyaktig har *evnen* til å gi seg selv, de moralske lover som det skal underkaste seg.

Til støtte for sin teori sier Kant at den ‘lett forklarer hvordan det har seg at vi, til tross for at vi under begrepet om plikt tenker oss en underkastelse under loven, allikevel samtidig gjennom det forestiller oss en viss opphøyethet og verdighet ved den person som oppfyller alle sine plikter. For forsåvidt som han er *underkastet* moralloven, er det riktig nok ingen opphøyethet ved ham, men snarere forsåvidt som han med hensyn til akkurat den samme loven er *lovgivende* og bare der ved er underkastet den’.<sup>19</sup> Jeg tror vi har en beslektet intuisjon om at en person som frivillig eller av tvang alltid bare skulle måtte adlyde andres vilje – hva enten denne andre viljen tilhører en gud eller andre mennesker, *blir nedverdiget*. Bare en person som lever et-

ter moralske lover som springer ut av egen vilje, lever i pakt med sitt menneskeverd.

Denne koplingen mellom autonomi og menneskeverd er så solid forankret i vår kultur, at bevisbyrden nok heller ligger hos dem som bestrider den. Jeg skal kort drøfte det aspektet ved Kants teori om menneskeverdet som gjerne bestrides først. Av *Kritik der praktischen Vernunft* fremgår det klart at menneskeverdet og autonomitanken er uløselig knyttet til Kants dualistiske syn på mennesket som borger av en sensibel og en intelligibel verden:

Personen er altså i egenskap av å tilhøre sanseverdenen underlagt sin egen personlighet for såvidt som han samtidig tilhører den intelligible verden. Derfor er det ikke noe rart at mennesket, som tilhørende begge verdener, ikke kan betrakte sitt eget vesen, i forhold til sin andre og høyere bestemmelse, på annen måte enn med ærbødighet og denne bestemmelses lover med den høyeste aktelse.

På denne kilden grunner det seg nå mange uttrykk som betegner tingenes verdi i henhold til moralske ideer. Den moralske lov er *hellig* (ukrenkelig). Mennesket er riktignok uhellig nok, men *menneskeheten* i dets person må alltid være det hellig. I hele skaperverket kan alt hva man vil, og som man har makt over, også brukes *bare som middel*. Bare mennesket, og med det enhver fornuftig skapning, er *formål i seg selv*. I kraft av frihetens autonomi er det nemlig subjekt for den moralske lov, som er hellig.<sup>20</sup>

Det er sikkert mange – både filosofer og andre – som blir skeptiske når de ser at menneskeverdet for Kant forutsetter en *dualisme* mellom mennesket som sansevesen og mennesket som fornuftsvesen. Spørsmålet er imidlertid om de i så fall makter å begrense sin skepsis bare til Kants etikk, eller om den også

vil ramme *menneskeverdstanden*. Hvis det er riktig at menneskeverdet forutsetter at mennesket har en evne til å gi seg selv de moralske lover som det er underkastet, følger også Kants dualisme med på kjøpet. For det kan ikke være i ett og samme henseende at mennesket er lovgiver og underkastet de samme lover. Så med mindre man er villig til å forkaste menneskeverdstanden, bør man neppe forkaste Kants dualisme.

Jeg skal ikke gi noe ytterligere forsvar for Kants tese om menneskeverdets grunnlag i personens autonomi. Mitt hovedargument mot Levinas er, som man vi se under, ikke direkte knyttet til autonomitanken, men basert på koplingen mellom menneskeverd og selvrespekt. Det er allikevel viktig og nyttig å se hvorledes Levinas forholder seg til autonomitanken. Vetlesen skriver: 'Moralen er ikke mindre autonom for Kant enn hos Levinas.'<sup>21</sup> Men dette er ikke bare å snu ting på hodet. Jeg kan ikke se at Levinas har rom for autonomitanken i det hele tatt. At Vetlesen mener det, tror jeg skyldes en upresisjon i hans språkbruk. Noen sider tidligere skriver han: 'Hvis moralen må begrunne og rettferdiggjøre seg selv ved å vise til noe annet enn seg selv, er den heteronom', og lenger ned på siden: 'Som autonom skal ikke moralen rettferdiggjøre seg vis-à-vis noe annet enn seg selv.'<sup>22</sup> Jeg er enig i at det er en vesentlig innsikt at moralen ikke kan begrunnes ved henvisning til noe utenfor den, hva enten det er lykken, nytten eller tryggheten, for å gjenta de eksempler Vetlesen nevner på det han kaller heteronome moraloppfatninger. Man kan nok bruke ordet 'autonomi' slik,<sup>23</sup> men det er ikke vanlig i etikken, hvor ordet gjerne brukes i to forskjellige betydninger. Svært mange snakker i dag om autonomi som et antonym til paternalisme. Dette er autonomi i betydningen *selvbestemmelse*, det å kunne velge selv. Men i ordets bokstavelige og kantianske for-

stand – og det er den betydning som ifølge Kant er relevant for menneskeverdet – betyr 'autonomi' *selvlovgivning*. I denne siste forstand er det klart at en etikk som setter normkilden i Den andres ansikt ikke kan være autonom. Som sagt karakteriserer Vetlesen Levinas' etikk ved å si at '[d]et moralske subjektet mottar imperativet fra en utenfrakommende kilde – ansiktet som transcendens'. Dette er heteronomi per definisjon.

#### 7. HVA HAR PRIMAT:

##### PLIKTER MOT EN SELV ELLER ANDRE?

Min påstand er at Levinas' etikk ikke makter å gi rom for menneskeverdet, fordi den setter det moralske 'arnested' i gal ende: i subjektets forhold til Den andre og ikke i dets forhold til seg selv. Vi har nå sett at Levinas ikke har rom for autonomitanken. Denne mangelen er nettopp uttrykk for at han ikke tar utgangspunkt i subjektets selvforhold. Jeg skal imidlertid vinkle kritikken på en litt annen måte. Mitt spørsmål er hva slags plikter som er mest fundamentale i moralen, pliktene mot andre eller pliktene mot en selv?

I *Die Metaphysik der Sitten* hevder Kant at pliktene mot en selv må være de mest fundamentale: 'For anta at det ikke fantes slike plikter: Da ville det ikke finnes noen plikter i det hele tatt, heller ingen ytre plikter.'<sup>24</sup> Grunnen til dette er at moralske plikter alltid er forbundet med en form for selvtvang, og denne består i at man føler en forpliktelse overfor seg selv til å gjøre det rette. Men idet forpliktelse er å ha respekt for menneskeheten (det menneskelige) i ens egen person, bygger all forpliktelse på selvrespekt. Populært og kanskje litt misvisende: den som ikke har selvrespekt, kan heller ikke respektere andre. Dette ordtaket er riktig for så vidt som selvrespekt er betingelsen for være forpliktet overfor andre personer, misvisende i den grad selvrespekt oppfattes som en form for stolthet over egen-

skaper ved en selv som ikke har med moral å gjøre. Det dreier seg for Kant om respekten for en selv som moralsk vesen.

For å forstå dette begrepet om moralsk selvrespekt, må vi ta utgangspunkt i Kants skille mellom moralitet og legalitet. Ekte moralsk verdi – moralitet – har bare den handling som utføres ut fra et motiv om at jeg skal gjøre det rette – ikke for pliktens skyld, slik Vetlesen utlegger Kant et annet sted,<sup>25</sup> men fordi jeg innser at handlingen er en moralske plikt. Men selv når plikten er rettet mot andre, er alltid aktelse for moralloven *i egen person* den grunnleggende komponent i handlingens moralitet. Den dypere grunnen til at dette motivet kreves, ligger i Kants frihetsmetafysikk. Rent generelt gjelder det at en handlings maksime bare kan gjelde som *allmenn lov for viljens frie kausalitet*, når aktelse er det overordnede motiv. Hvis et sanselig betinget motiv er overordnet, er maksimen for handlingen i logisk konflikt med den frie viljens metafysiske bestemmelse som en evne til *absolutt spontanitet*. Den person som gjør andre motiver overordnede – hva enten han handler rett eller galt, lever således ikke opp til sin bestemmelse som fritt fornuftsvesen. Dette er en form for *forræderi mot en selv*, mot hva slags vesen man er. Dette kan vi innse refleksivt, og når en person gjør det, opplever han en form for skamfølelse eller ydmykelse som slår om i respekt for seg selv som et vesen med fri vilje og mulighet til å handle i overensstemmelse med moralloven.<sup>26</sup> Dermed opplever han det som en plikt mot seg selv å respektere seg selv som person. All moralsk respekt (aktelse for moralloven) og forpliktelse har således sitt utspring i respekten for en selv som et vesen med fri vilje.

8. HVORDAN KOMME FRA EN SELV  
TIL ANDRE?

Hvordan kommer man fra selvrespekt til respekten for *andre* personer, fra plikter mot en selv til plikter mot andre? Mange synes å tro at Kant forsøker å avlede det egalitære i menneskeverdstanden – at vi skal respektere menneskeheten i egen og alle andres person – av en gjensidighet som ligger som en formell egenskap i moralloven. Jeg kan ikke se at det finnes noe slikt argument hos Kant. Heldigvis, vil jeg legge til, for jeg tror en slik begrunnelse ville ha vært en subtil utgave av det Vetlesen kaller heteronomi: å begrunne moralen ved noe annet enn seg selv. Som sagt er innholdet i det Vetlesen kaller moralens autonomi en innsikt jeg er enig i. Så vidt jeg kan se, er den implisert av Kants autonomiprinsipp, selv om det omvendte ikke gjelder. Dette er et vanskelig poeng jeg ikke kan forfølge her. Jeg vil imidlertid bruke det Vetlesen forstår med moralens autonomi som et argument for at plikter mot andre bare kan begrunnes ved noe som allerede er en moralsk plikt.

Min hypotese er at den logiske strukturen i Kants etikk innebærer at moralske plikter mot andre må avledes fra den fundamentale plikten til å vise selvrespekt. Kant er kanskje ikke helt klar på dette punktet. Men jeg tror at et kantiansk argument her er at den som ikke vil la respekt omfatte andre personer på lik linje med en selv, nødvendigvis betrakter

seg selv *som bedre enn dem*. Handling ut fra aktelse for moralloven i egen person, moralitet i selvforholdet, impliserer imidlertid at man ikke *skal* anse seg som bedre enn andre. Å *ringeakte* andre er derfor klart uforenlig med egen selvrespekt. Men det gjelder også det å ikke la andre personer omfattes av aktelse. En person som bare tar hensyn til seg selv, kan ikke i egentlig forstand ha aktelse for seg selv som person. Han har nemlig allerede gjort de egenskaper som skiller ham fra andre – det som gjør ham unik – til kilde for sitt øverste moralske prinsipp. Det er, som Kant påpeker, et hovmod – en arroganse – som slås tvert ned av aktelsen for moralloven.<sup>27</sup> Moralsk selvrespekt er slik det som lar meg innse at jeg er forpliktet til å respektere alle andre personer på lik linje med meg selv. I utgangspunktet har derfor *alle* personer krav på samme respekt som uerstattelige bærere av ukrenkelig menneskeverd. Men som sagt, menneskeverdet krever også at vi tar hensyn til mange individuelle særegenheter ved den enkelte.

Konklusjonen er at respekten for en selv, ikke som et individ forskjellig fra alle andre, men som bærer av en allmennmenneskelig evne til moral, er forutsetningen for respekten for alle personer som unike individer. Dette er menneskeverdets logiske struktur, og den er diametralt motsatt den logiske strukturen i Levinas' partikularistiske etikk.

## Noter

- 1 Innlegg på Arne Johan Vetlesens seminar 'Partiskhet eller upartiskhet: Rettferdighets-teoretiske perspektiver på nærhetsetikk', Filosofisk institutt, Universitetet i Oslo, torsdag 5. oktober 2000.
- 2 Arne Johan Vetlesen (red.), *Nærhetsetikk* (Oslo: ad Notam, 1996).
- 3 Vetlesen, 'Ansiktets betydning', i *Nærhetsetikk*, s. 161.

- 4 *Grundlegung*, BA 66–67/429. Tallene før skråstreken referer til originalpagineringen (som angitt i Weischedel-utgaven), tallene etter skråstreken til pagineringen i Akademie-utgaven. Jeg har sitert humanitetsformuleringen etter Immanuel Kant, *Morallov og Frihet*, utg. Eivind Storheim (Oslo: Gyldendal, 1970), s. 42.
- 5 Vetlesen, 'Emmanuel Levinas' etikk', i *Nærhetsetikk*, s. 38.

- 6 'Emmanuel Levinas' etikk', s. 31.
- 7 'Emmanuel Levinas' etikk', s. 39.
- 8 *Grundlegung*, BA 77/434.
- 9 'Emmanuel Levinas' etikk', s. 40.
- 10 'Emmanuel Levinas' etikk', s. 44.
- 11 *Die Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, §§ 28–29 og Tugendlehre, §§ 29–31.
- 12 'Ansiktets betydning', s. 163.
- 13 'Ansiktets betydning', s. 164.
- 14 'Emmanuel Levinas' etikk', s. 42.
- 15 'Emmanuel Levinas' etikk', s. 37.
- 16 'Emmanuel Levinas' etikk', s. 43.
- 17 *Grundlegung*, BA 79/436. Modifisering av oversettelsen i *Morallov og Frihet*, s. 48.
- 18 *Grundlegung*, BA 76–77/434.
- 19 *Grundlegung*, BA 86–87/440.
- 20 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 155/87. Modifisering av oversettelsen i *Morallov og Frihet*, ss. 106–107.
- 21 'Emmanuel Levinas' etikk', s. 38.
- 22 'Emmanuel Levinas' etikk', s. 32.
- 23 En parallell er tesen om grammatikkens autonomi, som ofte tillegges Wittgenstein. Se Baker, G.P. og Hacker, P.M.S., *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).
- 24 *Die Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, § 2, A 64/417.
- 25 Kjell Eyvind Johansen og Arne Johan Vetlesen, *Innføring i etikk* (Oslo: Universitetsforlaget, 2000), s. 70.
- 26 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 130/73.
- 27 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 130/73.

Jens Saugstad

Universitetet i Oslo, Filosofisk institutt, P.b. 1020 Blindern, 0315 Oslo  
E-post: jens.saugstad@filosofi.uio.no.