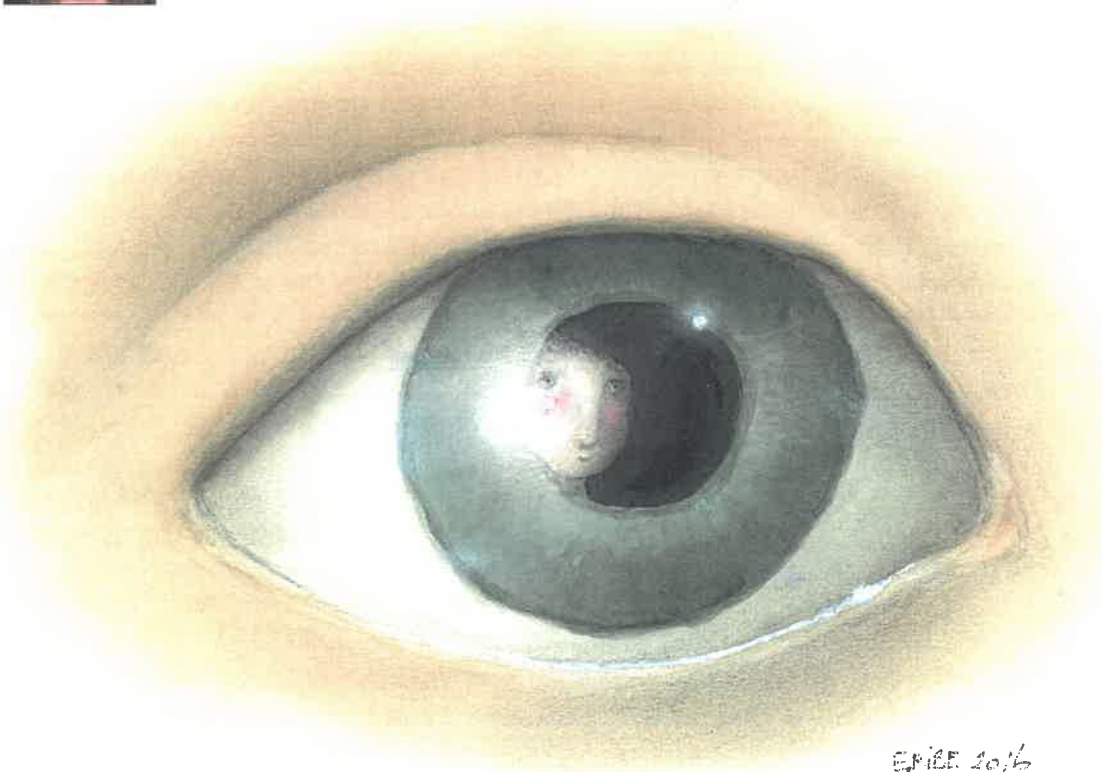


**Magdalene Thomassen**

Førsteamanuensis, dr. phil., VID vitenskapelige høgskole,  
Diakonhjemmet  
magdalene.thomassen@vid.no



ILLUSTRASJON: Eldbjørg Vibe Eldbjørg Vibe

Eldbjørg Vibe

I sosialt arbeid har Emmanuel Levinas' filosofi inspirert diskusjoner om profesjonsetiske problemstillinger. Levinas' ansvarstenkning er blitt sett på som bidrag til refleksjoner om medmenneskelighetens plass i sosialfaglig praksis. Men den har også fått kritikk for å ignorere spenningsforholdet mellom ansvaret for den nære andre og rettferdighet for alle. Artikkelen prøver å vise hvordan 'det etiske' i Levinas' filosofi kan forstås som primært en beskrivelse av mulighetsbetingelsene for menneskets menneskelighet. I den sosiale relasjonen blir subjektet til i møte med en ureduserbar forskjell. Ved den Andres absolutte forskjellighet kommer ansvaret for den unike ene til meg forut for valg og handling. Samtidig er det nettopp denne forskjellen som innsetter meg i samfunnet hvor det kreves rettferdighet for alle. I forholdet mellom subjektet og den umiddelbare andre personen er forholdet til enhver tredje person allerede uløselig innvevd. Derved fremstår ansvar og rettferdighet ikke som motsetninger, men som intimt forbundet med hverandre.

# «Vi er tre når vi er to»

## Ansvar og rettferdighet i Emmanuel Levinas' filosofi

Den fransk-litauiske filosofen Emmanuel Levinas (1906-1995) synes lenge å ha hatt en sterk appell inn i refleksjoner rundt profesjonsetikk i helse- og sosialfag. Noen av hans kjernebegreper kan kanskje invitere til dette: Tematikken dreier seg om møte, nærhet og den sosiale relasjonen, og hans mest kjente metafor er «den Andres Ansikt» slik det bryter inn i min livsverden som et kall til ansvar. I sosialfaglig praksis er relasjoner og ansvar og møter og andres ansikter en del av det daglige brød – eller den daglige byrde. Selv når vi arbeider på politisk eller strukturelt nivå kan det kanskje også være at noen ansikter hjem søker oss og bidrar til at vi engasjerer oss som vi gjør.

Inspirasjonen fra Levinas inn i praksisfeltet videreføres i tanker om det moralske ansvaret, slik det treffer meg i direkte møte med personer hvor den andres nærhet utfordrer meg til å la meg berøre av hennes situasjon. Utgangspunktet er tanken om den gjensidige avhengigheten mennesker imellom i kraft av deres grunnleggende sårbarhet (se for eksempel Henriksen & Vetlesen, 2006, s. 77 ff. [fortfølgende]; s. 218 ff.). Levinas' filosofi har gitt grunnlag for å forankre verdier som respekt og medmenneskelighet, og for å fremholde den Andres unike posisjon opp mot systemenes skjematisk logikk (sml. [sammenlignet] Nortvedt & Grimen, 2004, s. 59). Men det er også reist motforestillinger mot forsøkene på å reflektere Levinas direkte inn i en grunnlagstenkning rundt helse- og sosialfaglig profesjonell praksis. Om en for eksempel tolker begrepet «et uendelig ansvar» for den andre som et konkret krav i konkrete situasjoner, får en inntrykk av at målet er en total selvpoppofrelse som bare de mest viljesterke og/eller selvutslettende

vil kunne oppfylle (sml. Thomassen, 2015, s.24). Det har også vært påpekt at i helse- og sosialfaglig praksis er en av de største utfordringene at en må ta hensyn, ikke bare til ansvaret for den unike andre, men til rettferdighet som gjelder alle. Den såkalte «nærhetsetikken» sies å ignorere spenningsforholdet mellom individnivå og systemnivå (sml. for eksempel Grønningstær, 2013, s. 44; Eide & Skorstad, 2005, s.76 f.).

Kritikken viser noe av det problematiske ved å fortolke Levinas' tenkning som en type moralfilosofi som skulle kunne begrunne retningslinjer og prinsipper for handling: Forut for alle typer moralske begrunnelser, beskriver 'det etiske' hos Levinas selve strukturen i den menneskelige virkeligheten og subjektets posisjon i en verden av andre mennesker. Hans undersøkelser dreier seg om hva som gjør menneskets menneskelighet mulig (sml. Rolland, 1998, s. 44). Men kritikken viser også noe av det problematiske i ensidig å fremstille 'det etiske' som ansvar i betydningen direkte omsorg, sårbarhet og følsomhet i forhold til den nære andre (sml. f.eks. Henriksen & Vetlesen, 2006, s. 219ff; Nortvedt & Grimen, 2004, s.52-60). Omsorg er noe et subjekt utøver, det er en aktivitet: Ansvaret hos Levinas derimot, springer ut av en rent passiv mottakelighet, forut for subjektet som aktør. Videre vil et ensidig fokus på møte med den éne andre underkommunisere den sentrale posisjonen begrepet om rettferdighet har i Levinas' tenkning. Det er først og fremst når Levinas introduserer refleksjoner om «den tredje» som trer inn på den sosiale arena, at tanken om rettferdighet gjør seg gjeldende, og derved denne filosofiens politiske og samfunnsmessige implikasjoner. 'Det etiske' kan ikke løses fra denne dimensjonen.

Den overordnede tematikken for denne artikkel-

len er nettopp hvordan 'det etiske' er å forstå i Emmanuel Levinas' filosofi. Nærmere bestemt vil jeg søke å utdype dette gjennom begrepene om den Andres forskjellighet, om subjektets passivitet og forholdet til «den tredje».

I artikkelens første del, fremhever jeg hvordan det sentrale i møte med «Ansiktet» er et møte med en absolutt og ureducerbar forskjell, møte med en instans som er ytre og overskridende, på uendelig avstand fra min vante verden. Subjektet blir til i dette møtet med den Andres annerledeshet. Dette betyr videre, slik det understrekes i artikkelens andre del, at subjektet blir til i passivitet: Subjektet dannes ved det som bare kan mottas, uavhengig av egen prestasjon eller fatteevne. I den mellommenneskelige relasjonen kommer ansvaret for den unike ene til meg utenifra, forut for enhver ytelse fra subjektet. I artikkelens tredje del vises at det samtidig er denne forskjellen eller fremmedheten som innsetter jeg'et i det menneskelige fellesskapet, i samfunnet, hvor det dreier seg om nettopp å leve med dét som er annet og annerledes enn en selv – og derved om utfordringer knyttet til valg, vurderinger og handling for å bidra til rettferdighet for enhver.

I sum vil jeg altså prøve å vise hvordan 'det etiske' betegner grunnvilkårene som muliggjør så vel ansvaret for den nære, som rettferdighet for alle: Det dreier seg her mer om å tenke subjektet enn om å tenke den Andre, mer om menneskesyn enn om etikk. Det særegent menneskelige tenkes i Levinas' fortolkning i et dynamisk spenningsforhold, ikke mellom to, men mellom tre. I forholdet mellom subjektet og den umiddelbare andre personen er forholdet til enhver tredje person allerede uløselig innvevd: Derved fremstår ansvar og rettferdighet ikke som motsetninger, men som intimt forbundet med hverandre.

Artikkelen er en fortolkende tekst-studie som søker å gå noen «hermeneutiske runder» med Levinas' tekster. Fokus er altså ikke først og fremst å diskutere norske eller internasjonale Levinas-fortolkninger, eller hvordan hans tenkning har inspirert profesjonsetiske debatter. Siktemålet er å bidra til å løfte frem perspektiver og nyanser som synes underbelyste, og som risikerer å gå tapt i en ensidig utforskning

av omsorg i ansvarsrelasjonen til den Andre. Dette leder videre til å også formulere et kritisk potensiale i hans tenkning som kan være relevant for helse- og sosialfag. Avslutningsvis antydes noen slike mulige innspill som det kanskje kan arbeides videre med inn i grunnlagsrefleksjoner i praksisfeltet.

At jeg i denne lesningen primært trekker veksler på franskspråklig forskning på bekostning av anglo-amerikansk og norsk litteratur, er et bevisst valg: Den franskspråklige Levinas-forskningen er erfaringsmessig lite tilgjengelig for norske lesere, og et gløtt inn i denne kan kanskje også være ett bidrag fra studien som følger.

#### ABSOLUTT ANNEN

Levinas gir flere forskjellige formuleringer av hva han mener med 'etikk' eller 'det etiske', og en av de enkles-te er denne: «[...] det etiske, det vil si relasjonen menneske til menneske». Den etiske relasjonen er i den menneskelige virkeligheten primær, understreker Levinas i fortsettelsen av sitatet: «alle andre strukturer hviler på denne primære og ureducerbare strukturen» (Levinas, 1961/1990a, s. 77). Denne primære virkelighetsstrukturen etableres i møte med fremmedheten som konfronterer meg i den sosiale relasjonen, i møte med en transcendens jeg aldri kan gripe og som innsetter meg i et umiddelbart ansvar.

#### Ansiktet

Det etiske, relasjonen menneske til menneske, oppstår idet en annen bryter inn i min verden. Møte med denne andre beskrives i Levinas' filosofi som møte med noe(n) som er absolutt forskjellig fra alt vi kan fatte eller fange i våre vante erkjennelseskategorier. «Ansiktet» betegner dét ved den andre som forblir absolutt ukjent, det som «hvert øyeblikk overskrider den idé om den Andre jeg kan ha i meg» (Levinas, 1961/1990a, s. 43). Det som avtegner seg i den andres Ansikt er «det Uendelige», det som går utover væren og ikke kan underlegges noe begrep. Den andre er «absolutt annen» (Levinas, 1961/1990a, s. 28, s. 211, s. 215-216).

Det fremste kjennetegnet ved møte med den Andre slik Levinas fremstiller det, er altså at vi kon-

fronteres med *en absolutt forskjell*: Der er en avstand mellom meg og den andre, en adskilthet som ikke kan overvinnes. Derved innsettes en ureduserbar flerhet i den sosiale verden; en åpning mot mangfold som bryter med enhver totaliserende helhetstenking (sml. Levinas, 1961/1990a, s. 242). Denne fremmedheten er forstyrrelse og uro og ikke noe jeg higer etter – den Andre er «den Uønskede» fremfor noen (Levinas, 1974, s. 111; Levinas, 1982/1992, s. 113, s. 252). Ansiktet fremstår altså ikke i noe varmt, romantisk skjær i denne tenkningen, det beskrives ikke som tiltrekkende – tvert imot: «ikke noe er mer besværlig enn den Andre», kommenterer Levinas tørt (1974, s. 111).

Samtidig som møtet med den andre er et møte med det absolutt ukjente, er møtet med et «ansikt» også del av vår daglige virkelighet. Levinas skriver innenfor en fenomenologisk tradisjon, og fremhever møtet med Ansiktet som den fenomenologisk sett konkrete og beskrivbare hendelsen hvor det unike ved et annet menneske treffer meg. Tross all sin annerledeshet, betegner ikke «den Andres Ansikt» noen immateriell, oversanselig virkelighet: Ansiktet er «et levende nærvær, det er uttrykk» (Levinas, 1961/1990a, s. 16). Det «absolutt andre, det er den andre min Neste» (Levinas, 1961/1990a, s. 28). Det sosiale er et grunnleggende trekk ved vårt liv i verden og møte med andre er en daglig erfaring. Men samtidig presenterer den andre meg altså for noe som sprenger utover enhver erfaring. I det sosiale fellet konfronterer den andres absolutte forskjell meg med noe som både er uomgjengelig der i all sin «fenomenologiske konkrethet», og som overskrider det nære og kjente. Eller med andre ord; ved møte med «Ansiktet» bryter transcendensten inn i immanensen midt i vår hverdagslige erfaring. Intersubjektiviteten utspiller seg i denne tvetydigheten mellom nærhet og avstand.

### En asymmetrisk relasjon

I «nærhetsrelasjonen» slik Levinas analyserer den, er altså den andre personen ikke nær slik vi er nær hverandre i samhörighet eller samforståelse – relasjonen til den andre er ikke en gjensidighetsrelasjon

like til like. Den «nære» andre er på uendelig avstand fra meg og adskilt fra meg (se for eksempel Levinas, 1961/1990a, s. 27ff., s. 70f, s. 104f.). Selv om det er i møte med den konkrete andre at Ansiktet trer frem, så betegner ikke Ansiktet det vi kan kalle den «empiriske» andre, den andre slik vi omgås som deltakere i et sosialt fellesskap. Ansikts-metaforen peker på relasjonen til den andre som en relasjon hvor jeg og den andre ikke inngår i noen helhet eller totalitet, men hvor jeg tvert imot rystes ved en opplevelse av flerhet og fremmedhet som bryter opp det sosiale rommet.

Den andre er den jeg aldri kan begripe, i betydningen forstå ved almene begreper. Den andre som viser seg i Ansiktet, kan ikke generaliseres som representant for mine medmennesker. Den andre er alltid unik. Levinas spiller på dobbeltbetydningene i språket når han understreker at den andre samtidig er den jeg aldri kan «gripe», i betydningen dominere eller underlegge meg: «Det menneskelige frembyr seg bare i en relasjon som ikke er en bemektigelse» (Levinas, 1991, s. 22). Det er en voldelighet i en universaliserende allmenngjøring som tilsvarer voldeligheten i en sosial dominans: I begge tilfeller betraktes personen bare som del av en «ansiktsløs» gruppe mennesker, en anonym kategori. Det enestående og uhåndterlige ved den andres forskjellighet marginaliseres til fordel for det håndterbare ved velkjente systematiseringer.

Fra den tilsynelatende uskyldige kategoriseringen av grupper av mennesker til det å drepe en annen, er voldens kjennetegn å gjøre det av med den andres annerledeshet, å uskadeliggjøre det fremmede som truer min posisjon i verden. Men når Levinas sier at påbudet «Du skal ikke drepe» er innskrevet i den Andres Ansikt, så peker han på en dimensjon som går utover «den sterkestes rett», som er voldens kjennetegn (Levinas, 1961/1990a, s. 217, s. 236ff; Levinas, 1991, s. 48): Ikke bare fremviser Ansiktet sårbarhet og utsatthet, det fremviser også det vi aldri kan gjøre vold på eller utslette, nemlig den andres absolutte forskjell, den andres «alteritet». Betegnelsen 'alteritet' eller 'annerledeshet' peker nettopp på hvordan den andre går utover det vi kan definere og katego-

risere, overskrider dét å være ganske enkelt del av verden som et eksemplar av arten 'menneske'. Eller sagt på en annen måte; den andre transcenderer den naturlige, fysiske verden ved sin unike menneskelighet. Dette er «den etiske motstand» som volden ikke kan overvinne (Levinas, 1961/1990a, s. 217ff).

Relasjonen til den andre er en asymmetrisk relasjon fordi bare den andre kan vise meg at jeg er del av et menneskelige fellesskap. Den andre kommer først, er alltid allerede der. I den forstand står den andre «over» meg og har forrang fremfor meg, fordi bare den andre kan lære meg at jeg ikke er alene. «Ansiktet» kaller meg ut av meg selv og viser meg at verden også er den andres sted. Det er ved dette den andre stiller meg til ansvar.

### Ansvar

Konfrontert med at jeg ikke er alene i verden må jeg rettferdiggjøre «min plass i solen». Derved innsettes jeg umiddelbart i ansvaret i møte med den andre. Men ansvaret er ikke noe jeg tenker meg frem til eller bestemmer meg for. Ansvaret treffer meg som en hendelse, ikke som en erkjennelse. Ansvaret, likesom andre grunnleggende hendelser i livet som kjærlighet, fødsel og død, kommer til meg utenifra som noe som skjer med meg. Å oppdage at jeg ikke er alene i verden og hva dette kan bety, er en innsikt jeg ikke selv kan frembringe. Den sosiale relasjonen er derved ikke først og fremst eller bare en begrensning og et krav, men en utvidelse og en gave. Den åpner opp og setter meg fri fra min naturgitte og legitime bekymring om meg selv og mitt eget liv, fra min innelukkede selvtilstrekkelighet.

Levinas beskriver ansvaret slik det oppstår i møte med den andre, som ubestemt og uendelig: Jeg er ansvarlig for «alt og alle», ansvarlig for den andres skyld og for «hele universet», ansvarlig like til å gå inn i den andres sted (Levinas, 1974, s. 144ff; Levinas, 1949/1988, s. 196f.). Et slikt grenseløst og ubegrunnet ansvar fremstår som noe jeg selvfølgelig ikke kan påta meg. Det er et ansvar som er umulig å oppfylle og som ikke står i min makt. Beskrivelsene viser med all tydelighet at det her ikke kan dreie seg om moral-filosofiske prinsipper, argumenter eller retningslin-

jer for handling. Det dreier seg først og fremst om å beskrive hvordan menneskets menneskelighet kan oppstå og betingelsene som gjør den mulig.

De fenomenologiske beskrivelsene av ansvaret viser en situasjon hvor jeg'et blir til og individualiseres i en passiv respons: Jeg berøres av den andre på et nivå forut for kunnskap og forut for valg, vurderinger og handling – forut for skillet mellom teori og praksis, påpeker Levinas (sml. 1961/1990a, s. 15). I det direkte og umiddelbare møte med en annen person, ligger ansvarsdimensjonen der som en menneskelig mulighet, som muligheten for å gå utover seg selv og den naturlige «kampen for livet» (Levinas, 1991, s. 10). Min menneskelighet ligger slik sett ikke primært i hva jeg gjør, men i hva jeg kan åpne meg for å la skje med meg.

Ansvaret blir da i denne tenkningen først og fremst et svar. Ansvaret fremkalles i det sosiale møte hvor henvendelsen fra den andre berører meg (Levinas, 1961/1990a, s. 249). Ansvaret som ikke har sin opprinnelse i jeg'et, men i det som kommer til meg utenifra, viser at mennesket bestemmes av noe utenfor seg selv: *Jeg blir til som subjekt ved en annen*. Dette er et avgjørende punkt i Levinas' filosofi. Ansvaret som pålegges meg i møte med den andre, bestemmer subjektivitetens struktur (se Levinas, 1974, kap. IV; Levinas, 1961/1990a, s. 199f.). Subjektet er ikke sitt eget sentrum, men er «desentrert» som det heter i en postmoderne sjargong. Subjektet er *heteronomt*, andrestyrt, i motsetning til å være *autonomt*, selvstyrt eller selvlovgivende. Det avtegner seg her et menneskesyn som utfordrer modernitetens oppfatning av mennesket som først og fremst et fritt og selvutfoldende subjekt.

### Å BLI TIL SOM SUBJEKT

Levinas beskriver subjekt-dannelsen som en tosidig bevegelse: Jeg trer frem i tilværelsen som et adskilt subjekt, både ved å ta verden i besittelse og gjøre verden til min egen i nytelsen, og ved å gi slipp på denne eksklusive lykken og tre inn i et menneskelig fellesskap. Beskrivelsene betegner ikke en kronologisk rekkefølge, men to momenter i en kontinuerlig prosess av å bli til som subjekt i vekslingen mellom

disse posisjonene i tilværelsen (sml. f.eks. Levinas, 1961/1990a, s. 147. Se også Thomassen, 2015, s. 88-91).

### Et sanselig subjekt

For å beskrive subjektdannelsen må vi i første omgang studere den konkrete relasjonen «mellom et jeg og en verden», påpeker Levinas (1961/1990a, s. 52). Vårt primære forhold til verden er nytelsen ved de materielle elementene vi lever av; «god suppe, luft, lys, synsinntrykk, arbeide, søvn ...» (Levinas, 1961/1990a, s.110). I nytelsen går jeg inn i tilværelsen ved å bemektige meg verden og gjøre den til mitt hjem. Det avtegner seg i Levinas' beskrivelser et subjekt som er autonomt og mestrende, fritt fra enhver hindring, på et sted hvor «det er tilstrekkelig [...] å gjøre for å gripe alt» (Levinas, 1961/1990a, s. 26). I denne tilfredsheten befinner jeg'et seg i en tilstand av «grunnleggende egoistisk lykke» (Levinas, 1961/1990a, s. 118). 'Egoistisk' er her ikke en moralsk vurdering, men betegner et jeg som ennå er uberørt av at det finnes andre i verden.

Når Levinas beskriver jeg'ets forhold til verden som kroppslig og konkret sanseropplevelse i nytelsen, peker han på at vårt forhold til verden etableres ved å ta imot tingene rundt oss. Iboende i kroppsligheten og sanselighetens mottakelighet ligger også en opplevelse av sårbarhet: Siden min selvtilstrekkelighet avhenger av elementene jeg «lever av», er jeg utsatt, truet av morgendagens uforutsigbarhet, av usikkerheten og uvissheten i kampen for å overleve. Subjektet balanserer kontinuerlig mellom dét å ha erobret en plass i verden og trusselen om å tape dette livsrommet (sml. Calin, 2005, s. 8).

På sanselighetens nivå etableres et rom i subjektiviteten hvor også det andre mennesket kan møtas og møtes i sin konkrete kroppslighet og sårbarhet. Jeg'ets opplevelse av å være truet i sin ytre livsutfoldelse utdyper subjektets indre, og skaper en sensitivitet som muliggjør at det andre mennesket – den fremmede – kan bryte inn i det som er mitt (sml. Levinas, 1961/1990a, s. 160). Det er nettopp «nytelens jeg» som er i stand til å bli utfordret, eller i Levinas' ord; rammet av den andre (sml. Benoiste, 2000, s. 115ff). Dette møte hvor jeg rammes, utsletter ikke

subjektivitetens arena, men utvider den. Jeg går utover meg selv ved å tre inn i et forhold til den Andre som alltid er mer-enn; mer enn det jeg kan begripe, besitte og bemektige meg.

Stilt overfor den Andre er jeg alltid unik og individualisert som subjekt, fordi ansvaret som pålegges meg forut for vurderinger og parlamenteringer, ikke kan delegeres eller overlates til noen annen. Det er ikke noe heroisk i dette, det skjer på tross av meg i det umiddelbare møte som beveger meg til et umiddelbart svar. Subjektivitetens struktur i møte med den Andre er å bli til, der og da, som «den utvalgte», den eneste som kan svare (Levinas, 1974, s. 177ff, o.a.). Likesom den Andre ikke kan generaliseres som bare nok et (allment) medmenneske, så dannes subjektet i denne utvelgelsen som unik, singulær, utover enhver allmenn tilhørighet. Den enkelte er absolutt. For Levinas er det dette som fenomenologisk sett betegner den konkrete mellom-menneskelige situasjonen.

### I den andres sted

Levinas utvikler beskrivelsene av subjektdannelsen videre i et radikalt språklig uttrykk som er blitt kalt et «hyperbolsk» språk, altså overdrivelsenes språk (Ricœur, 1990, s. 388ff; Ricœur 1997, s. 20.). I hovedverket *Annerledes enn væren og utover vesen* (1974) beskrives subjektet i den sosiale relasjonen som «besatt» av den andre, «forfulgt» like til å være den andres «gissel», like til å ta på seg den andres skyld og den andres lidelse. Et subjekt som slik setter seg i den andres sted og tar den andres plass i ansvaret, tas ut av seg selv i en overskridende bevegelse (Levinas, 1974, s.105ff, s. 113ff. Sml. forøvrig Levinas, 1974, hele kap. IV.).

I disse beskrivelsene blir det igjen tydelig at det her ikke kan dreie seg om en etikk i betydningen moralfilosofi slik denne vanligvis forstås. Vi har sett at ansvaret beskrives som grenseløst, annerledes enn «væren», brudd med enhver naturlig tilbøyelighet og utover alt hva et menneske kan make. For den Andre er den som «kommer til meg utenifra» som absolutt og uendelig annen, svarer subjektet på et anrop uten begynnelse eller slutt: I Levinas' termi-

nologi uttrykkes dette som et uendelig anrop som åpner for en uendelig godhet. Det dreier seg altså ikke om en velvillighet eller en velgjørenhet jeg kan prestere, men om en konkretisering av subjektivitetens struktur slik den oppstår forut for min egen ytelse og fatteevne.

Jeg'et, har vi sett, blir til ved å gå ut i verden og gjøre den til sitt hjem. Ved å nyte og mestre, ved å gripe og begripe, etableres jeg i tilværelsen som uavhengig og autonom. Men samtidig blir jeg til som meg bare når det fremmede bryter inn i denne tilværelsen og jeg innsettes i en sosial relasjon. Den Andre som verken kan gripes eller begripes, den Andres uendelige og absolutte «alteritet», hensetter subjektet i en passiv mottakerposisjon. De ekstreme formuleringene av et ansvar jeg verken kan påta meg eller oppfylle, uttrykker en slik passivitet. Subjektet dannes i en relasjon hvor jeg'et forflyttes ut av seg selv, «tømmes» for seg selv og blir inntatt av en annen. Levinas formulerer det slik: «Jeg'et som vi har sett fremtre i nytelsen som et adskilt værende med sitt eget sentrum som dets eksistens kretser om, [...] bekrefter seg selv nettopp ved å uopphørlig bestrebe seg på å tømme seg for sitt selv.» (Levinas, 1961/1990a, s. 274. Sml. Levinas, 1974, kap. 4, 159f, 176f, 179ff). Ansvarets dypeste betydning er denne selv-uttømmingen, det passive å-la-skje.

I dette ansvaret drevet til det ytterste, er det nettopp ved å insistere på passiviteten som det avgjørende ved det å bli til som subjekt at Levinas berges fra å kunne tolkes som en ekstremt streng moralist (se Thomassen, 2015, s. 178f.). Forut for valget og friheten skjer det at et subjekt beveges like til å gi sitt liv for en annen. Dette kan ingen moralfilosofiske regler eller retningslinjer for handling oppfordre til eller pålegge et menneske. Det er en mulighet som ikke har sitt opphav i meg, i min vilje eller i mine vurderinger. Den kommer til meg forut for ethvert moraliserende «bør» ved at den Andre vekker meg, påpeker Levinas (Levinas, 1982/1992, s. 46ff; 1974, s. 209, o.a.). Derved beskrives en grunnleggende etisk struktur som Levinas uttrykker med betegnelsen «den-ene-for-den-Andre» (Levinas, 1974, s. 126, s. 174, s. 172f., 179, o.a.). Muligheten av «den-ene-for-den-Andre» er

for Levinas' utgangspunktet for en fenomenologi om «menneskets menneskelighet».

### «Den etiske hendelse»

Denne muligheten bryter opp tilværelsens normale orden «lukket om seg selv», og det er «strengt tatt der det menneskelige begynner», understreker Levinas. Det menneskelige er en «ren mulighet [...] en uro for den andre inntil offeret, inntil muligheten for å dø for ham; et ansvar for den andre.» (Levinas, 1991, s.10). Den etiske hendelsen er subjektets mulige svar i møte med den Andre, men et svar som altså ikke springer ut av noe jeg er eller kan være. Svaret «bryter frem», uant, overraskende, som nettopp en hendelse: «Det er dette bruddet med likegyldigheten – om enn likegyldigheten skulle være statistisk dominerende – muligheten av den-ene-for-den-andre, som er den etiske hendelse.» (Levinas, 1991, s.10).

Denne strukturen som Levinas beskriver, viser seg kanskje mest spektakulært i ekstrem-situasjoner, i situasjoner hvor livet står på spill. Men dette «bruddet med likegyldigheten» er en mulighet på alle nivåer av menneskelig samkvem. I Levinas' tenkning utforsker han denne muligheten som et gjennomgående strukturelt kjennetegn ved den menneskelige virkeligheten. Spørsmålet om *det Gode* som en mulighet i verden, er den andre siden av spørsmålet om hvordan humanitet, eller menneskelighet, fortsatt kan tenkes etter et zoende århundre merket av en serie umenneskelige katastrofer.

*Det Gode*, slik det fremstår i Levinas' tenkning, står over «væren»; det bryter inn i vår naturlige eksistens som noe absolutt annet – men det bryter faktisk inn. Det Gode skjer «om enn likegyldigheten skulle være statistisk dominerende». Det dreier seg ikke her om noen naiv ønsketenkning. Levinas – som mistet hele sin jødiske opphavsfamilie under annen verdenskrig og selv satt i fangenskap – er smertelig klar over ondskapens og likegyldighetens realitet. Kanskje er det nettopp derfor han understreker det ubestridelige faktum at også godheten finnes i verden. Gnisten av godhet i det menneskelige samfunnet ligger i selve muligheten for å gå utover seg selv for en annen, i ansvarligheten som forflytter jeg'et fra sitt

sentrum i seg selv: «Dette kaller man godhet. Muligheten for at det i universet finnes et punkt hvor en slik overflod av ansvar frembringes, definerer kanskje i siste instans jeg'et.» (Levinas, 1961/1990a, s. 274). Det spesifikt menneskelige defineres ikke ved bestemte egenskaper eller handlemåter, men ved å la det gode skje, å være stedet hvor det Gode blir mulig som en hendelse i verden. Menneskets menneskelighet, det vi kaller humanitet, ligger nettopp i subjektets mulige svar, eller godhet, i møte med anropet fra den Andre. I dette møte er ikke bare den Andre, men også subjektet en ureduserbar «singularitet» – den enkelte kan ikke allmenngjøres (Levinas, 1961/1990a, s. III). Levinas viser altså ikke til teorier om et allment menneskeverd eller allmenne forpliktelser i disse beskrivelsene av ansvaret som oppstår i det konkrete møte. Jeg besvarer ikke påkallelsen fra den Andre fordi han eller hun er en (hvilken som helst) del av det menneskelige fellesskap, lik meg selv, men fordi hun er en unik og bestemt individuell person, radikalt fremmed og forskjellig fra meg (sml. Levinas, 1974, s. 202).

Samtidig er det denne forskjellen eller fremmedheten som innsetter meg i det menneskelige fellesskapet, i et samfunn hvor det dreier seg om å finne måter å leve med nettopp dét som er annet og annerledes enn meg selv. Det er «mitt ansvar stilt overfor et ansikt som angår meg som absolutt fremmed [...] som opprinnelig konstituerer det menneskelige fellesskapet.» (Levinas, 1961/1990a, s. 235). I fellesskapet som et samfunn utgjør, konfronteres vi med utfordringene knyttet til valg, vurderinger og handling for å bidra, ikke bare til det gode for den enkelte, men til rettferdighet for enhver. Subjektet blir til i dette spenningsforholdet, i bevegelsen mellom ansvaret for den umiddelbare enkelte andre og rettferdigheten for alle de andre, mellom det absolute og det rimelige, mellom det passive svarets heteronomi og den aktive handlingens autonomi. I Levinas' terminologi betegnes dette som en spenningsfylt bevegelse mellom transcendent «uendelighet» og immanens «væren», slik vi allerede har sett det beskrevet i møte med Ansiktet.

#### DEN TREDJE

Vi har sett at «det etiske» i Levinas' tenkning betegner den ansvarsstrukturen jeg umiddelbart innsettes i når en annen konfronterer meg med tilværelsens sosiale utfordring. I denne primære strukturen blir jeg til som unik i møte med en unik annen; den enkelte bryter med enhver allmenngjørende generalisering. Men når vi erfarer flerheten i et samfunn, problematiseres denne strukturen av «den-ene-for-den-andre» – for hva da med alle de andre? Tematikken knyttet til «den tredje» introduserer de mulige politiske og samfunnsmessige dimensjonene i Levinas' filosofi (se Levinas, 1961/1990a, s. 234ff og Levinas, 1974, s. 200-207. Sml. også Rolland 2000, s. 209ff. og Thomassen, 2015, s. 138ff., s. 221ff., s. 303ff.).

#### Hvem skal jeg svare for?

«Hvis nærheten foreskrev meg bare den andre alene, 'ville det ikke være noe problem' – ikke i noen av ordets betydninger», påpeker Levinas; «Spørsmålet ville ikke oppstå, heller ikke samvittigheten, heller ikke selvbevisstheten. Ansvaret for den andre [...] forstyrres og blir problem idet den tredje ankommer.» (Levinas, 1974, p. 200). Den «tredje» i Levinas' filosofi viser seg allerede i «Ansiktet som ansikt». I «den andres blikk» er det alle mennesker som «betrakter meg», og ansiktet viser til «hele menneskeheten som angår oss» (Levinas, 1961/1990a, s. 234-235). Men denne «tredje» representerer ikke en abstrakt 'menneskehet'. Det dreier seg om en konkret person som trer frem som «den Andres annen», altså en person som vekker også den andres ansvar. Også den andre «lytter til et ansikt». Den tredje «er en annen enn min neste, men også en annen neste, men også den Andres neste og ikke bare hans like.» (Levinas, 1974, s. 200). *Den andres annen er min tredje*. Det er denne intrikate «matematikken» som åpner rettferdighetens område for oss.

Når den tredje melder seg, står jeg ikke bare overfor det umiddelbare ansvaret i det direkte møte med en annen person, men også kravet om rettferdighet for alle personer. Spørsmålet som oppstår når i tillegg til den andre, en tredje trer inn på arenaen er; hvem skal jeg svare for? Hvordan handle rettfer-



dig (Levinas, 1974, s. 200)? Jeg må «sammenligne der jeg skulle ta ansvar», og derved trer jeg inn i teoriernes verden: Spørsmålet krever refleksjoner, vurderinger og generaliseringer som utarbeides i allmenn viten og kunnskap. Det er først i en slik sammenheng den sosiale relasjonen blir et bevisst og tankemesig «samvittighetsspørsmål» (Levinas, 1974, s. 200), og alt det vi vanligvis forbinder med moralfilosofiens prinsipper, begrunnelser for handling og teorier om rettferdighet trer i kraft.

Forut for «den tredje» manifesterer det menneskelige – eller «det etiske» – seg bare i subjektets umiddelbare, unike og ubegrensede svar. Ved «den tredje» ankomst må det menneskelige innlemmes i allmenne strukturer og ta form i de samvittighetsfulle overveielser av rimeligheten i ulike handlingsalternativ. Den tredje som viser seg i den andres ansikt, refererer til en tredje den andre alltid «allerede tjener» (Levinas, 1974, s. 202): Trekantforholdet mellom meg, den andre og den tredje er alltid allerede der i det øyeblikket den andre møter meg. Det er ved samtidigheten i denne relasjonen at jeg/et innsettes både i et transcendent ansvar og i et immanent krav om rettferdighet.

### **Rettferdigheten**

Rettferdighet krever at vi møter hverandre som likeverdige – men ikke som like. Tvert imot er rettferdighet, slik det understrekes i Levinas' refleksjoner, uavhengig av enhver felleskategori. Likeverdigheten som rettferdigheten krever, produseres ikke først og fremst ved at vi har visse felles karakteristika som det å være menneske eller det å være del av et bestemt samfunn, en bestemt gruppe, eller hva der ellers måtte finnes av allmenne kjennetegn på tilhørighet. Rettferdighet opphever i sitt vesen alle slike kategoriale forutsetninger. Hva er da rettferdighetens forutsetninger? Rettferdigheten, hevder Levinas, «er umulig uten at den som utviser rettferdighet, selv befinner seg i en nærhetsrelasjon» (1974, s. 202). Rettferdighet forutsetter møte med «ansiktet», fordi det bare er der «den tredje», det vil si det menneskelige fellesskapet, blir synlig for oss (Levinas, 1961/1990a, s. 341). Ved dette introduseres en tosidig bevegelse hvor ansvaret både utvides og begrenses.

Stilt overfor «den tredje», innskrevet i «den andres ansikt» som tilstedeværelsen av alle mennesker, får ansvaret universelle dimensjoner. Rettferdigheten innebærer ikke at ansvaret opphører eller forringes. Den utvider ansvaret til å rette seg mot alle. Rettferdigheten, sier Levinas, «forblir rettferdighet bare i et samfunn hvor det ikke gjøres forskjell på den nære og den fjerne, men hvor det også vil være umulig å gå utenom den nærmeste» (1974, p. 203). Det umiddelbare ansvaret utover alle målestokker, forblir altså startpunkt for hva rettferdighet kan bety (sml. Levinas, 1974, s. 20). Samtidig er det bare når «den tredje» kommer til syne, at jeg innsettes i et gjensidighetsforhold i det menneskelig fellesskapet. I spillet mellom subjektet, den Andre og den Tredje innføres en orden hvor «også min skjebne teller», hvor jeg er «de andres annen» og innsettes som medlem av et samfunn (Levinas, 1974, s. 204sq). Slik sett er det «den tredjes» inntreden på den sosiale arenaen som begrenser mitt uendelige ansvar for den andre og korrigerer ansikt-til-ansikt-relasjonens urimelige kall til et an-svar uten ende (Levinas, 1974, s. 201; Levinas, 1982/1990b, s. 74ff. Sml. også Abensour, 2011, s. 42ff; Rolland, 2000, s. 217ff).

Ifølge Levinas er det altså bare den som utfordres av den ene andres nærhet som kan oppfylle kravet om rettferdighet for alle. Samtidig virker kravet om rettferdighet tilbake på nærhetsrelasjonen og korrigerer ensidigheten som denne innebærer. I den komplekse relasjonelle strukturen mellom én og to og tre, betinger ansvar og rettferdighet hverandre gjensidig – den ene er umulig uten den andre (sml. Abensour, 1998/2006, s. 82f). Men i Levinas' tenkning er fortsatt ansikt-til-ansikt-relasjonen primær som en kontinuerlig kritisk instans i forhold til samfunnsnivåets politiske og teoretiske strukturer.

### **En korrigerende instans**

Begrepene 'ansvar' og 'godhet' synes å være gjensidig utbyttable i Levinas' terminologi. I spillet mellom utvidelse og begrensnings av ansvaret, er det Godhet og rettferdighet som gjensidig korrigerer hverandre. Det Gode, har vi sett, er hos Levinas intimt forbundet med subjektets svar – eller uendelige an-svar – i møte med en annen. Selve muligheten for det men-

neskelige ligger i mottakeligheten og tilbøyeligheten til å bli berørt av den andres påkallelse, i å tas ut av seg selv for den andre. Det er kun derved at det Gode kan finne sted i verden. Dette betyr at subjektet blir til i sin menneskelighet ved at noe absolutt og radikalt annet bryter inn i «det samme»; det vil si i det jeg kjenner, det som er mitt eget, det jeg har herredømme over og behersker. 'Det samme' er innbegrepet av 'væren' eller 'ontologien'. Godhet innebærer et «brudd med væren» (Levinas, 1974, s. 22). For Levinas er dette bruddet et vern mot enhver totalitetstenkning, mot enhver totalitær tenkning, mot enhver tenkning som vil utslette forskjeller, ulikheter og andre menneskers alltid unike annerledeshet. Det er slik den Andre har forrang.

Den umiddelbart nære andre personen kan fremkalle et svar som et vern mot volden også på samfunnsnivå. Bruddet med 'væren' er avgjørende for denne filosofiens kritiske potensiale. Om den éne andre har forrang, innebærer det på ingen måte å «undervurdere det politiske», understreker Levinas (1974, s. 215). Det er bare ved henvisning til 'Ansiktet' at samfunnet og staten kan opprettholde en etikk, nå i betydningen grunnlag for moralsk handling. Rettferdigheten må referere til den unike andres forrang, for at systemene – i rimelighetens eller «realismens» navn – ikke skal tilintetgjøre det som er rettferdighetens kjerne og mål.

Den enestående andre fremstår som en kontinuerlig korrigerende instans. Men også den asymmetriske nærhetsrelasjonen trenger korreksjon. Et uendelig ansvar for den éne andre fortærer meg og er umulig i et menneskelig fellesskap av flere. «Den tredje» – mangfoldet i den sosiale strukturen – vil umiddelbart trenge seg på i ansvarsrelasjonen og fremkalle «fornuften som er i stand til å sammenligne de usammenlignbare» i en «kjærlighetens visdom» som søker rettferdighet (Levinas, 1974, s. 215-216). Disse gjensidig korrigerende bevegelsene mellom ansvar og rettferdighet er forutsetningene som gjøre et menneskelig samfunn mulig.

Det å se den andres ansikt, sier Levinas i et intervju, er å erfare en forpliktelse som aldri kan skilles fra også den tredje. Å forstå sosialiteten på denne måten, påpeker han, «skiller seg fra aristotelisk

logikk. Vi er tre når vi er to.» (Saint-Cheron, 2006, p. 45f). Levinas spiller her på en formulering tillagt Aristoteles: «tertium non datur» – noe tredje finnes ikke. Altså; enten er vi to eller vi er tre – begge dele samtidig er en logisk umulighet. Det skulle bety at enten har vi et uendelig og ubetinget ansvar for den ene andre eller så må vi arbeide for rettferdighet for de mange. Men, nei, sier Levinas: vi må leve i samtidigheten av den ene og de mange, i spennet mellom rettferdighet og ansvar. Det menneskelige går utover den logiske tenkningens enten-eller. I sosialitetens logikk, i et menneskelig fellesskap, møtes «den andre» aldri alene.

Det radikale ansvaret for den éne andre relativiseres stilt overfor nærværet av alle de andre. Men utfra Levinas' beskrivelser kan vi også si at ikke bare er vi tre når vi er to, men vi er alltid to når vi er tre. Når vi engasjeres i arbeidet for rettferdighet, i å søke det beste for alle, vil den primære bevegelsen alltid være å ha blitt beveget av et Ansikt. Rettferdigheten for alle har som sin forutsetning subjektivitetens åpenhet og lydhørhet for påkallelsen fra den éne andre, den direkte relasjonen mellom to. Når 'Ansiktet' tas imot som en korrigerende kraft inn i samfunnsdannelsen, dannes subjektet i det skjøre øyeblikket hvor det Gode blir mulig – eller ikke. Subjektiviteten fremstår som «bruddet med væren» og som selve omdreiningsspunktet mellom ansvar og rettferdighet.

Oppsummerende kan vi si at det etiske i Levinas' tenkning betegner en eksistensiell grunnstruktur hvor subjektet i det sosiale møte – i møte med en absolutt forskjell – blir til og åpnes for sin menneskelighet. Relasjonen til den Andre er ikke i første omgang et spørsmål om moral eller politikk, men om en grunnlagstenkning som reiser det urgamle spørsmålet: «Hva er et menneske?». Subjektivitetens struktur er bestemt av at vi alltid allerede befinner oss innenfor en sosial flerhet. Når det andre menneske nærmer seg i all sin annerledeshet og sårbarhet, innsettes jeg ikke bare i et ansvar for min umiddelbare neste, men i forpliktelsene som samfunnsmedlem som krever rettferdighet for enhver. Slik Levinas beskriver det, er kjernen i dette sammensatte relasjonelle mønsteret mellom tre, at subjektet er «identifisert utenifra»: Det spesifikt menneskelige – en sam-

klang med det Gode i dypet av jeg'et – er en mulighet som ikke har sin opprinnelse i meg selv, men som er meg gitt. Det er ved subjektets mottakelighet og passive svar at det «menneskelige i væren» kan inn-treffe som en kontinuerlig korrigerende instans på alle nivåer av menneskenes liv sammen.

#### EN KRITISK REFLEKTERT PRAKSIS

Innledningsvis nevnte jeg motforestillinger som har vært reist mot forsøk på å tenke Levinas' filosofi inn i profesjons-etiske problemstillinger. Men dette innebærer jo ikke at denne filosofien skulle være irrelevant for praksis: Levinas' tenkning befinner seg på et nivå av refleksjon som vi kontinuerlig må utsette praksis for. I sosialt arbeid har begrepet «kritisk reflektert praksis» vært brukt i ulike betydninger. En fellesnevner synes å være forsøk på å avdekke et grunnleggende nivå av underliggende, ofte skjulte oppfatninger som styrer praksis (se Askeland & Fook, 2009, s. 289f.). Fook og Askeland understreker at kritisk refleksjon i deres modell innebærer å identifisere både skjulte, «dypt-sittende» antakelser og makt-relasjoner, i den hensikt å bidra til å forbedre profesjonell praksis (Fook & Askeland, 2007, s. 521).

En grunnlagsrefleksjon som vil løfte frem hvilke underliggende holdninger, verdier og teorier som bidrar til å forme vår praksis, hvilke oppfatninger av menneske og samfunn som nærer vår praksis, vil kanskje kunne la seg inspirere av Levinas' filosofi og eventuelt også videre-tenke denne inn i konkrete utfordringer vi står overfor i praksisfeltet. Levinas selv påpeker at han vil «søke etikkens mening», ikke bygge opp en etikk. Men, sier han, «man kan uten tvil konstruere en etikk utfra det jeg har sagt, selv om det ikke er der mitt eget tema ligger» (Levinas, 1982/1990b, s. 85). Levinas' teoretiske bidrag kan altså videre-tenkes både inn på moralfilosofiens område og i refleksjoner over praksis. Begge områdene vil i siste instans hvile på meta-teoretiske forutsetninger for hvordan menneske og den sosiale verden forstås og fortolkes.

Ett eksempel på en videre-tenkning kan ligge i den såkalte «forskjellstenkningen» hos Levinas og i dens kritiske potensiale. På samfunnsnivå kan forskjellstenkningen vaksinere mot totaliserende ideo-

logier. Når den sosiale relasjonen forstås som møte mellom absolutt «singulære», forskjellige personer, kan ikke skillene lenger oppfattes å gå mellom grupperinger som «dem» og «oss»; hvert menneske er en «fremmed». Levinas' tenkning har utfra dette vært trukket inn i innvandrings- og integreringspolitiske debatter. Videre har vi sett at Ansikt-til-ansikt-relasjonen kan virke som en korrigerende instans i arbeidet for rettferdighet, og motvirke at det stivner i generaliseringer og prinsipprytteri.

Når forskjell settes som primært fremfor likhet – det vil si; når det singulære har forrang fremfor det allmenne – så har det også kunnskapsteoretiske implikasjoner. Levinas' tenkning kan utfordre hva vi mener å vite om brukerne og hvilke posisjoner vi inntar i forhold til dem. Hva er forholdet mellom vår «ekspert-kunnskap» og brukernes erfaringskunnskap om eget liv (sml. Thomassen 2006, s. 184ff)? For Levinas er etikkens opprinnelige sted det før-begrepslige og det før-rasjonelle. Men dette betyr ikke at Levinas underkjenner teoretisk kunnskap og viten. Han setter heller ikke det før-teoretiske og det teoretiske opp mot hverandre som om var de uforenelige størrelser. Den sosiale relasjonen – eller det etiske – er et korrektiv til den potensielle volden som ligger i kunnskaspsanvendelse. Nettopp derfor insisterer Levinas på at det etiske må finne rom også i språket. Det «er nødvendig» at det ordløse ansvaret «forrådes» ved å utsies (Levinas, 1974, s. 56). Den fenomenologisk sett konkrete og levde erfaringen går utover hva teoriene kan favne. Men det er teoriene som gir denne erfaringen form, og lar det etiske komme til orde i språket. Bare uttrykt i et rasjonelt og teoretisk språk kan ansvaret bli hørbart og «forvandle væren» (Levinas, 1974, s.18).

Hva som karakteriserer mennesket og det særegent menneskelige, fremstår som det helt sentrale spørsmålet i Levinas' verk, slik det allerede flere ganger har vært pekt på i det foregående. Levinas' nyskapende forståelse av mennesket og menneskets posisjon i den sosiale orden, presenterer en utfordring så vel for modernitetens abstrakte humanisme som for postmodernitetens «flytende identiteter». Å reflektere denne tenkningen om mennesket videre inn i en grunnlagsrefleksjon i sosialfeltet vil kunne være en oppgave verdt å bryne seg på.

Tenkt utfra Levinas står vi i praksis i spennet mellom «den andre» og «den tredje», mellom det unikt enkeltstående og det felles allmenne, mellom ansvar og rettferdighet. Vi står i det Rossiter har kalt en «unsettled practice» hvor vi må akseptere å stå i uløselige dilemma: «that ethics must precede knowledge means that unsettled practice must take place on the «razors edge» of totalising representations

of people [...] critical social work can situate itself in justice-oriented representations, but it can also interpret its chronic discomfort with normative social work as unsettled social work.» (Rossiter, 2011, s. 980. Oversettelsene fra fransk er ved artikkelforfatteren). Kanskje er denne måten å være «unsettled» ett av kjennetegnene på en kritisk reflektert praksis.

## SUMMARY

### «We are three when we are two»: Responsibility and Justice in the Philosophy of Emmanuel Levinas

The article explores ways of understanding «the ethical» in the philosophy of Emmanuel Levinas. More specifically is highlighted how the social relation implies an irreducible difference constituting the subject. The absolute difference of the singular other makes me responsible before any possible choice or action on my part. At the same time, difference is what inserts me as member of society, where the ethical consists in justice for all. In the relation between the subject and the immediate other person, the relation to every third person is already inextricably involved: Thus responsibility and justice appear, not as opposites, but as intimately linked. Finally, possible ways this philosophy may contribute to a «critically reflected practice» are suggested.

*Keywords:* Levinas, ethics, subjectivity, difference, practice.

## REFERANSER

- Abensour, Miguel** (2006). L'extravagante hypothèse. I *Rue Descartes: Emmanuel Levinas* (s. 55-84). Paris: PUF (1. utg. 1998).
- Abensour, Miguel** (2011). *Penser l'humain*. Europe, 89 (991-992), 21-48.
- Askeland, G. A. & Fook, J.** (2009). Critical reflection in social work. *European Journal of Social Work* 12:3 (s. 287-292).
- Benoist, Jocelyn** (2000). Le cogito lévinassien: Levinas et Descartes. I Jean-Luc Marion (Red.), *Positivité et transcendance* (s. 105-122). Paris: PUF.
- Calin, Rodolphe** (2005). *Levinas et l'exception du soi*. Paris: PUF.
- Eide, Solveig Botnen & Skorstad, Berit** (2005). *Etikk – utfordring til ettertanke i sosialt arbeid*. Oslo: Gyldendal.
- Fook, Jan & Askeland, Gurid Aga** (2007). Challenges of Critical Reflection: 'Nothing Ventured, Nothing Gained'. *Social Work Education* vol. 26, no. 5 (s. 520-533).
- Grønningsæter, Arne Backer** (2013). Tid og makt. Om etiske utfordringer i sosialtjenesten. *Fontene forskning* 2/13 (s. 43-54).
- Henriksen, Jan-Olav & Vetlesen, A. J.** (2006). *Nærhet og distanse*. 3. utgave. Oslo: Gyldendal.
- Levinas, Emmanuel:**  
 – (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.  
 – (1988). *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin (1. utg. 1949).  
 – (1990a). *Totalité et Infini*. La Haye: Nijhoff / Paris: Kluwer Livre de Poche (1. utg. 1961).  
 – (1990b). *Éthique et Infini. Dialogues ac Philippe Nemo*. Paris: Fayard Poche (1. utg. 1982).  
 – (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset.  
 – (1992). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, éd. de poche (1. utg. 1982).
- Nortvedt, P. & Grimen, Harald** (2004). *Sensibilitet og refleksjon*. Oslo: Gyldendal.
- Ricoeur, Paul** (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul** (1997). *Autrement*. Paris: PUF
- Rolland, Jacques** (1998). Surenchère de l'éthique. I E. Levinas. (1984). *Éthique comme philosophie première* (s. 11-63). Paris: Payot & Rivages.
- Rolland, Jacques** (2000). *Parcours de l'autrement*. Paris: PUF.
- Rossiter, Amy** (2011). Unsettled Social Work: The Challenge of Levinas's Ethics. I *The British Journal of Social Work*, 41(5), 980-995.
- Saint-Cheron, Michaël de** (2006). *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1992-1994*. Paris: Le livre de Poche.
- Thomassen, Magdalene** (2006). *Vitenskap, kunnskap og praksis*. Oslo: Gyldendal.
- Thomassen, Magdalene** (2015). *Traces de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Paris: Université de la Sorbonne-Paris IV.