LUND UNIVERSITY

På trots mot tillvarons tomhet : Emmanuel Levinas och 1900-talets meningskris

Svenungsson, Jayne

Published in:
Aiolos

2014

Link to publication

Citation for published version (APA):
Svenungsson, J. (2014). På trots mot tillvarons tomhet : Emmanuel Levinas och 1900-talets meningskris. *Aiolos*, *46–47*, 133-138.

Total number of authors:
1

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
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.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Download date: 12. Oct. 2024

Publicerad i *Aiolos*, vol. 46–47 (2014), 133–138.

På trots mot tillvarons tomhet

Emmanuel Levinas och 1900-talets meningskris

Jayne Svenungsson ©

En man får i uppdrag av Stasi att övervaka ett konstnärspar i 1980-talets Östberlin.[1] Noggrant rapporterar han om samtal, aktiviteter och umgänge, ja till och med könsumgänge. En kväll hörs skålande glas och glada röster från våningen där paret har fest. Några dagar senare avlyssnar Stasiagenten ett telefonsamtal där mannen i paret får veta att en av gästerna tagit livet av sig. Det handlar om dissidentregissören Albert Jerska som vid festen lämnat efter sig ett partitur som han givit namnet ”Sonaten om den goda människan”. När samtalet avslutats sätter sig den bedrövade vännen vid pianot och spelar stilla det komponerade stycket. De melankoliska tonerna strömmar fram genom hörlurarna hos den ensamme Stasimannen där han installerat sig på husets vind. Händelsen blir en vändpunkt i mannens inre. Han börjar nu ljuga i sina rapporter för att skydda paret och reducerar antalet övervakningstimmar för att ensam ha insyn i ärendet. Allt utan parets vetskap.

Tragedin går till sist ändå inte att förhindra. Agent HGW XX/7 är när allt kommer omkring bara en obetydlig bricka i ett mycket större spel. Men ändå. Det godas mirakel har ägt rum mitt i det onda systemets hjärta. Som vore det endast mot denna mörka fond som den goda människan först blir synlig – som *etik* i ordets yttersta mening alls är möjlig.

Kanske är det så här man ska tolka ledmotivet i Florian Henckel von Donnersmarks hyllade film *De andras liv* från 2006. Med 1900-talets svarta register i handen har tron på människans medfödda godhet blivit ordentligt kantstött. Finns det något som vi kan kalla för etik så finns den inte nedlagd i naturen, än mindre i samhällets ordningar. Nej, etiken är något som sker på trots, något som varje dag måste förverkligas på nytt, och det är bara den enskilda människan som kan göra detta.

Kanske är det också så här man ska tolka den bärande idén i Emmanuel Levinas författarskap. I kontrast till den utbredda bilden av Levinas som förespråkare för ett slags naturlig etik har en rad uttolkare under senare år snarare pekat på det förtvivlande, uppgivna,

[1] Essän utgör en utvidgad och något omarbetad version av en artikel som ursprungligen publicerades i *Svenska Dagbladet*, 2 juli 2011.

eller rentav svartsynta stråket i hans tänkande, ett stråk som ställer honom nära gestalter som Theodor Adorno, Samuel Beckett och Albert Camus.[2] Jag ska i den här essän fördjupa denna läsart genom att skriva fram Levinas filosofi som en del av 1900-talets djupa meningskris. Snarare än att utveckla parallellen till Adorno, Beckett och Camus, kommer jag dock att förhålla hans tänkande till Hans Jonas närbesläktade men i ett väsentligt avseende avvikande försök att övervinna tillvarons tomhet.

*

Om 1800-talet med dess medicinska, teknologiska och demokratiska framsteg var optimismens stora sekel, tar allt detta en tvär vändning under det följande århundrandet. Skotten i Sarajevo 1914 brukar betecknas som det symboliska ögonblick då denna brytning sker. Med den eskalerande konflikten och första världskrigets utbrott föds ett barbari som den europeiska människan hade börjat intala sig hörde till det förflutna.

Ändå var detta bara början. Den djupa ekonomiska krisen under 1920-talet banar vägen för 1930-talets totalitära strömningar, vilka i sin tur mynnar ut i 1940-talets inferno. Många upplever förstummelse över de ”goda” ideologiernas maktlöshet. Varför hade både liberalismen och socialismen visat sig vara oförmögna att förhindra barbariet?

När röken från ruinerna skingrats återstår bara tomhet. Känslan av alienation eller till och med äckel tränger fram genom tidens prosa, poesi och filosofi. Bland många intellektuella frodas också en djup skepsis mot de konstnärliga uttryckens förmåga att alls tillhandahålla mening. Vi möter den i Adornos ovilja att tillskriva konsten någon form av försonande eller läkande drag. Bakom oviljan anas en rädsla för att konsten ska bli ett sövande medel som sluter våra ögon inför historiens onda. När konsten är som bäst kan den förvisso synliggöra världens sår, men när den är som sämst löper den risken att degenerera till en lättsinnig flyktmekanism.

Men det är inte bara estetiken som genomgår en djup meningskris under decennierna efter kriget. I möjligen ännu högre grad drabbas den traditionella religionen. Åtskilliga är de författare och filosofer som på olika sätt påtalar religionens förlorade trovärdighet i förintelsens skugga. ”Gud dog i Auschwitz” blir en manande fras som ingen seriös teolog

[2] Se t.ex. Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, London: Verso, 2007; Peter Fifield, *Late Modernist Style in Samuel Beckett and Emmanuel Levinas*, New York, Palgrave Macmillan, 2013; Stine Holte, *Meaning and Melancholy in the Works of Emmanuel Levinas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014; Carl B. Sachs, ”The Acknowledgement of Transcendence: Anti-Theodicy in Adorno and Levinas”, *Philosophy & Social Criticism*, 37:3 (2011), s. 273–294; Tal Sessler, *Levinas and Camus: Humanism for the Twenty-First Century*, London och New York, 2008.

längre kan kringgå. Men det finns också de som inte vill ge Guds död det sista ordet, som vägrar att resignera inför den utbredda känslan av intighet.

Hans Jonas rörande essä *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* vittnar om denna strävan att med trons hjälp resa sig mot tomheten. Enligt judisk tro är Gud djupt involverad i historien, en syn som står i bjärt kontrast till föreställningen om människan som blint inkastad i ett meningslöst och slumpartat skeende. Men hur kan man bevara en sådan tro i mötet med förintelsens trauma? Jonas svar är att vi måste överge traditionella sätt att tänka kring Gud – efter Auschwitz krävs en helt ny teologi.

En sådan teologi utesluter varje teodicé, de otaliga försök som genom historien gjorts för att rättfärdiga samtidens lidande med hänvisning till en högre, outgrundlig gudomlig rättvisa. Men detta löser ändå inte frågan om varför Gud kunde låta det ofattbara ske. Om Gud är allsmäktig, god och rättvis, varför hejdade Gud då inte barbariet? Sanningen, skriver Jonas, är att Gud inte kunde. Föreställningen om Guds allmakt kan endast förenas med föreställningen om Guds godhet om man samtidigt antar att Guds vägar är helt outgrundliga för människan. Att Gud skulle vara outgrundlig är dock en främmande tanke för judendomen – hela Torah bygger tvärtom på att Gud uppenbarar sig för människan och att hon därmed får kännedom om Gud. Att avkläda Gud attributet godhet är inte heller något alternativ, då även detta vore främmande den judiska tron. Alltså måste allmakten prisges, vilket Auschwitz en gång för alla gjort klart:

> [I]nget räddande under ägde rum. Under åren då Auschwitz rasade teg Gud. De under som ägde rum utfördes av människor allena: gärningar av dessa ensamma, ofta okända, rättfärdiga bland folken, som inte skydde ens det yttersta offret för att rädda, lindra, ja, när inget annat återstod, själva dela Israels lott. /…/ Men Gud teg. Och detta säger jag er nu: han grep inte in, inte för att han inte ville, utan för att han inte kunde. Av skäl som på ett avgörande sätt frammanats av den samtida erfarenheten, förfäktar jag idén om en Gud som för en tid – den fortskridande världsprocessens tid – har avstått från varje makt att ingripa i de världsliga tingens *fysiska* förlopp.[3]

Frågan är om detta till synes ikonoklastiska förnekande av Guds allmakt egentligen är så främmande för judisk tro. Jonas påminner om att bibelns Guds i själva verket har föga att skaffa med Aristoteles ”orörlige rörare” som först under medeltiden gjorde intrång i judisk

[3] Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1987, s. 41–42.

och kristen gudslära. Men framför allt faller han tillbaka på den lurianska kabbalan, där en central tanke är att Gud i skapelseögonblicket inskränker sig själv för att ge rum åt en självständig skapelse med varelser som förlänats fri vilja. Radikaliserar man denna föreställning en aning, vilket Jonas hävdar sig göra, framträder en vanmäktig Gud som rörs och berörs av det historiska skeendet, men som inte likt en magiker kan gripa in och trolla bort det onda i världen. Jonas Gud ska alltså inte förväxlas med en frånvarande Gud; att Gud inte griper in fysiskt innebär inte att Gud är andligen frånvarande – därav emfasen i citatet ovan.

Här frestas man, med den franska filosofen Catherine Chalier, fråga om inte Jonas försöker rädda Gud förgäves. När allt kommer omkring, vad är det för skillnad på en maktlös Gud och ingen Gud alls? Svaret, som leder oss till kärnan i Jonas filosofi, är att vi aldrig får resignera inför tillvarons meningslöshet. Jonas fruktar att en sådan resignation gör människan likgiltig inför världens ondska. Att hävda ett meningsfullt teologiskt universum, om än med en maktlös Gud, är däremot att bevara ett kraftfullt etiskt imperativ: ”Efter att Gud helt och fullt överlåtit sig själv åt den fortskridande världen, har han inget mer att ge: nu ligger det på människan att ge åt honom.”[4] Människan är med andra ord kallad att axla det ansvar för världen som Gud inte längre är i stånd att bära.

Även om Jonas, med rätta, gör anspråk på att förvalta idéer som existerat som underströmmar i det judiska arvet sedan medeltiden bryter han otvetydigt av mot väsentliga drag i den traditionella religionen. Vill man, i anknytning till Chaliers fråga, uttrycka det tillspetsat kan man rentav hävda att Jonas försöker övervinna tillvarons hotande tomhet genom att upphäva den traditionella religionen men samtidigt bevara den i en teologiskt inspirerad etik. Detta ställer honom, åtminstone vid första anblicken, nära Levinas.

*

Levinas är i många avseenden symtomatisk för den generation av europeiska tänkare som under decennierna efter kriget brottas med den utbredda känslan av alienation. Detta återspeglas inte minst i hans skeptiska hållning till estetiken. Även om hans texter både före och efter kriget är fulla av referenser till de stora litterära verken i västerlandets kanon – Cervantes, Shakespeare, Dostojevskij – är hans förhållande till litterär såväl som visuell konst

[4] Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, s. 47. Se även Catherine Chalier, ”Dieu sans puissance”, i Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz: Une voix juive*, Paris: Payot & Rivages, s. 62.

högst ambivalent. Hans oro handlar, inte helt olikt Adornos, om det skamlösa i den estetiska njutningen i en värld som blöder.

Religionen är ett än mer komplext kapitel i Levinas författarskap. Det finns knappt en sida av hans verk som inte rymmer någon form av referens, direkt eller indirekt, till det rabbinska judiska arv som han fostrats i. Men detta ska inte förväxlas med religion i betydelse av tron på en mäktig Gud som skänker mening åt historien. Tvärtom uttrycker Levinas på återkommande ställen sitt djupa främlingskap inför vad han benämner ”det sakrala” – föreställningen att tillvaron styrs av magiska krafter som människan inte rår på.[5]

Den Gud som ändå omtalas i hans filosofi är helt och hållet överskuggad av intresset för den andra människan. Det är en Gud som framträder endast som ett spår av någon som alltid redan gått förbi, ett spår som är inskrivet i den andra människans ansikte i form av uppmaningen ”du skall icke döda.” Vad Levinas vill säga genom den laddade metaforiken är att frågan om det transcendenta endast äger legitimitet som en del av den etiska frågan om vårt ansvar inför den andra människan.

Närheten till Jonas strävan att förskjuta fokus från en frälsande Gud mot människans kall att sörja för sin nästa är här påfallande. Än mer uppenbar blir den när Levinas, i en sen intervju, får frågan om bönens och liturgins värde. I sitt svar avfärdar Levinas tanken att bön skulle handla om att få sina önskningar uppfyllda och understryker att man aldrig ber för sig själv. Inte heller handlar bön om att be för sin nästa. När man ber till Gud, ber man för *Gud*:

> När man befinner sig i djup förtvivlan, kan man nämna det i bönen. Men ska man på detta sätt avlägsna ett lidande som tar bort synderna genom att sona dem? Om man vill undfly sitt eget lidande, hur ska man då sona sina missgärningar? Frågan är mer komplex. I vårt lidande lider Gud med oss. Säger inte psalmisten: ”jag är med honom i nöden” (Ps. 91:15)? Det är Gud som lider mest i det mänskliga lidandet. Det lidande jaget ber för Guds lidande, den Gud som lider av människans synder och syndens smärtsamma sonande. Guds självuttömmelse! Bön, kort sagt, är inte för en själv.[6]

Här framträder en till synes radikaliserad version av Jonas vanmäktige Gud. Människans illdåd mot sin nästa kan inte sonas genom att lyftas fram inför en allsmäktig Gud.

[5] Se framför allt Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Minuit, 1977.
[6] Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris: Fata Morgana, 1995, s. 182.

Endast i mötet med den lidande människan står vi inför Gud, och endast i relation till den andra människan kan vi sona våra synder. Bakom tankegången anas Levinas starka ovilja mot varje idé om en ställföreträdande frälsare, men framför allt en oro för att religionen låter en fiktion om försoning skyla över den ondska människor utsätter varandra för.

Det förefaller alltså som om även Levinas är beredd att prisge den traditionella religionen till förmån för en radikal ansvarsetik med teologiska undertoner. Antyder Levinas därmed att vi genom etiken kan övervinna den djupa meningskris som vare sig konsten eller religionen längre råder bot på? Frågan ställs av den norska religionsfilosofen Stine Holte i en av de mer originella och nydanande läsningarna av Levinas under senare år. I studien *Meaning and Melancholy in the Works of Emmanuel Levinas* (2014) belyser hon Levinas livslånga brottning med etiken i ljuset av det tragiska 1900-tal som gör det svårt eller rentav omöjligt att tala om det etiska på ett meningsfullt sätt.[7]

Utgör alltså etiken Levinas svar på 1900-talets meningskris? Ser man till den populära receptionen av hans verk förleds man lätt tro att frågan kan besvaras med ett enkelt ja. Ofta framställs hans filosofi som en sympatisk appell för människans medfödda ansvar för sin nästa; ett slags sentida naturrättstänkande om man så vill. Holte skriver med rätta fram en betydligt mörkare filosofi. Mörkare – men också mer känslig inför tillvarons sårigа och konfliktfyllda karaktär. Även om delar av Levinas tidiga verk andas en tilltro till människans förmåga att genom språket upprätta en etisk relation till den andre, så är han akut medveten om skörheten i denna relation. Det mest grundläggande draget i den mänskliga existensen är inte den spontana godheten, utan varats ständigt hotande anonymitet eller till och med absurditet.

Här öppnas plötsligt ett gap mellan Levinas och Jonas. Trots deras likartade strävan att ställa människans radikala etiska ansvar i förgrunden efter att den traditionella religionen spelat ut sin roll, bottnar deras ansatser i helt olika föreställningar om tillvarons grundtillstånd. Båda brottas förvisso med den utbredda känslan av intighet under decennierna efter andra världskriget, men deras sätt att hantera krisen drar åt motsatta håll. Jonas, för sin del, väljer att gå till grunden med den moderna nihilismen genom att återupprätta idén om en inneboende mening i skapelsen. Hans argument lutar sig dock inte mot teologi. Istället bygger han upp en ”filosofisk biologi” baserad på en metafysisk tydning av det organiska livet. I korthet går hans

[7] Se vidare Stine Holte, *Meaning and Melancholy in the Works of Emmanuel Levinas*, op. cit. Boken är den publicerade versionen av Holtes doktorsavhandling från 2011, *Meaning and Crisis: Emmanuel Levinas and the Difficult Meaning of the Ethical*, Oslo Universitet, 2011. Då den publicerade versionen i skrivande stund ännu inte gått i tryck, följer sidhänvisningar nedan avhandlingen.

argument ut på att livet som sådant, redan på den mest basala nivå, rymmer mening och syfte i kraft av sin obändiga strävan mot självbevarelse.[8]

Det är på denna basis Jonas sedan utvecklar sin ansvarsetik. I sitt magnum opus *Ansvarets princip* från 1979 argumenterar han för att livet självt rymmer ett etiskt imperativ. Uppfordran att bevara och beskydda liv riktas till människan i egenskap av att vara naturens högst utvecklade form av organiskt liv. Även om Jonas är mån om att undvika en antropocentrism som spelar ut människan mot övriga levande varelser, vidhåller han att människan har ett unikt ansvar för skapelsen just för att hon förlänats den höga grad av medvetande, intelligens och empati som hon har. Det paradigmatiska uttrycket för människans naturligt rotade ansvar för andra varelser finner Jonas i relationen mellan förälder och barn. Även om denna relation i individuella fall kan mynna ut i svek och ansvarslöshet, betraktar han föräldrarns ansvarskänsla för sitt barn som så grundmurad att den kan betraktas som universell (därav vår djupa upprördhet när vi konfronteras med föräldrar som sviker sina barn).[9]

Jonas ansats att förankra moraliska värden i tingens naturliga ordning – och därmed i någon mån förläna etiken en objektiv grund – tydliggör kontrasten mot Levinas. Om känslan av främlingskap inför ”varats naturliga ordning” finns närvarande redan i Levinas tidiga verk kommer den ytterligare att förstärkas i hans sena filosofi. I synnerhet från 1970-talsverket *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* och framåt fördjupas hans tvivel på att etiken kan återskänka mening och harmoni till en värld som sedan länge berövats sin oskuld.[10]

I grunden handlar hans skepsis mot etiken om samma misstro som riktas mot religionen och estetiken. Ty riskerar inte även etiken att stelna till en självrättfärdigande ideologi som låter människan slå sig till ro fast förvissad om den egna godheten? Frågan jagar Levinas sena verk och det är i ljuset av dessa tvivel man bör förstå den hårdföra metaforik han använder för att karakterisera det mänskliga jaget. Subjektet beskrivs inte bara som bärare av ett oändligt ansvar inför den andra människan, utan som ansvarigt för den andres ansvar. Retoriken har, begripligt nog, utsatts för hård kritik av Levinas vedersakare. Så har exempelvis en lång rad feministiska tänkare påtalat det farliga med en etik som till synes idealiserar självuppoffring på gränsen till självutplåning.[11]

---

[8] Se vidare Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, New York: Delta Publishing, 1966.
[9] Hans Jonas, *Ansvarets princip: Utkast till en etik för den teknologiska civilisationen*, övers. Per Carleheden, Göteborg: Daidalos, 1991, 135–187.
[10] Se vidare Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
[11] För en kritisk sammanfattning av den feministiska debatten kring Levinas verk, se t.ex. Tina Chanter (red.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001.

En av de många styrkorna i Stine Holtes studie är att hon avkläder det delvis missriktade i denna kritik. Vad kritiken ofta förbigår är att Levinas krävande metaforer inte syftar till en etik i form av en normerande manual för hur människan bör bete sig. Istället brottas han med den mer djupliggande frågan om hur det etiska alls är möjligt – hur subjektet måste vara konstituerat för att något sådant som etiskt ansvar i första rummet ska kunna uppstå. Levinas är helt på det klara med att faktisk etik bygger på principer som ömsesidighet, respekt och förhandling mellan olika intressen. Men för att denna etik ska förbli etisk måste den oupphörligen störas av denna mer djupliggande röst som minner subjektet om att det aldrig är tillräckligt, att det alltid finns mer att göra.[12]

*

För att förstå drivkraften bakom Levinas livslånga brottning med etikens förutsättningar bör vi åter påminna oss om den historiska kontext som 1900-talet utgör. Efter att ha sett alltför många storvulna visioner resa sig och falla bar Levinas på en djup misstro mot färdigskurna teorier om vad som karakteriserar en god människa och ett gott samhälle. Det förrädiska med sådana teorier är att de alltför lätt intalar människan att hon står på det godas sida. Och är det någonting vi kan lära av de stora frälsande ideologierna genom historien – från kristendomen i dess sämre stunder (inkvisitionen, korstågen, häxprocesserna) till socialismen i den tyska ”demokratiska” republiken (DDR) – så är det att den blinda tron på den egna godheten ofta förleder människan att begå de mest barbariska övergreppen.

Av detta skäl får människans radikala ansvar aldrig oreflekterat underordna sig en given teologi, ideologi eller etik. Det svåra valet mellan gott och ont – det val som gör oss till människor – får aldrig överlåtas till kyrkan, nationen eller partiet. Det måste varje dag fattas av den enskilda människan. Inte heller får kallet att vara en god människa vara förbundet med villkor om politisk eller himmelsk belöning. Etiken, tycks Levinas vilja säga, är alltid till för sin egen skull. Ett mirakel som bryter fram mot en fond av sårighet och mörker och som vare sig utlovar lycka, mening eller harmoni åt det etiska subjektet. Skulle den ändå göra så är även detta ett mirakel. En nåd. En gåva.

I epilogen till *De andras liv* återfinner vi den tidigare Stasiagenten dragandes på en vagn reklamblad längs Karl-Marx-Allee. Några år har gått sedan murens fall, Stasiarkiven har offentliggjorts och mannen i konstnärsparet har blivit varse inte bara om att han under alla år

[12] Stine Holte, *Meaning and Crisis*, s. 93–100.

var övervakad, utan även om att han under den sista tiden hade en änglavakt. Upptäckten har återgivit honom skaparkraften och han har nu publicerat sin första bok på åratal, ”Sonaten om den goda människan”. Stasimannen får under sin promenad syn på boken i ett skyltfönster. Han går in i bokhandeln, slår upp boken och finner dedikationen ”Till HGW XX/7, i tacksamhet”.

”Ska det vara en gåva?”, frågar kassörskan när han ska betala.

”Nej”, svarar mannen, ”den är till mig”.