



Sig själv nog eller ömsesidig längtan?

Levinas läst av den andre 50 år senare

Elisabeth Gerle, docent i etik (Lund) och adj. professor (Uppsala)

82

Levinas bild av ansiktet som begär att jag inte skall döda har fått en enorm genomslagskraft. En huvudpoäng är att vi inte behöver känna igen oss. Etiken kommer till oss i det radikalt annorlunda. Levinas går till storms mot likhetsidealet, sameness, som utgångspunkt för etiken. Hans etik är situerad i ett möte med den Andre. Detta möte kan vara ett slumpartat sammanträffande men framstår ofta som en drabbning, en sammanstötning. Detta möte kan inte reduceras till en symmetrisk relation. Det kan inte heller lokaliserats historiskt eller i tiden. Det är inte vad vi vanligtvis menar med moral eller med ordningsregler. Tvärtom utmanar den Andre just i sin olikhet och stör, ifrågasätter det samma. Levinas skriver:

A calling into question of the Same--which cannot occur within the egoistic spontaneity of the Same--is brought about by the Other. We name this calling into question of my spontaneity by the presence of the Other ethics. The strangeness of the Other, his irreducibility to the I, to my thoughts and my possessions, is precisely accomplished as a calling into question of my spontaneity as ethics. Metaphysics, transcendence, the welcoming of the Other by the Same, of the Other by Me, is concretely produced as the calling into question of the Same by the Other, that is, as the ethics that accomplishes the critical essence of knowledge." (Totality and Infinity (TI), s 33)

Här finns en radikal asymmetri. Olikhet snarare än likhet. Den utmanar. Om Simone de Beauvoirs bok *Det andra könet* 1949 handlar om kvinnan som det andra könet, för att ifrågasätta mannen som norm för det mänskliga, så handlar Levinas bok *Totality and Infinity* från 1969 om att göra plats för den Andre religiöse, nämligen juden, som måste respekteras. Just som annan. Varken de kristna eller de icke religiösa får tillåtas att bli dominanta.

Idag strävar vi efter en etik där inte bara människor med olika kulturell och religiös bakgrund blir synliga utan också människor med olika kön, sexuell inriktning och hudfärg. Ett antal former av olikhet, eller annorlundaskap, bildar mönster där flera olika förtryck eller utanförskap kan samverka och överlappa varandra. Intersektionalitet är en term för att fånga detta. Här har både Beauvoir och Levinas gett bidrag.

Mitt intresse för Levinas väcktes av den begeistring han utlöste genom sitt tal om asymmetri. Inte minst de unga männen var hänförda. Det kändes som att här äntligen fanns ett sätt att ta sig ur det gamla, förlegade(?) kravet på jämställdhet. Därför blir det viktigt att analysera de icke avsedda bieffekterna av Levinas tänkande. I hans språk och bilder finns många essentiella markörer av manligt och kvinnligt som tycks påverka både förståelsen av den andre som konkret medmänniska och som Annan, den transcendent Andre. Detta bidrag är därför en kritisk diskussion av vad den Andra som konkret annan, som kvinna, hamnar i Levinas filosofi. Men låt mig först ytterligare beskriva några inslag i hans projekt.

DEN ANDRE SOM FRONT MOT SAMENESS/LIKHET

Som fenomenolog startar Levinas sin filosofi med att beskriva Jaget, Självvet. Här blir det viktigt för honom att beskriva Självvet som oberoende. The Self – vilar i sig själv, tillfredsställt, utan behov. Isolerat utan relation. Det vänder sig mot *desire*, längtan, om den utgör ett behov. Självvet behöver ingen.

Levinas kritiserar västerländsk filosofi för att vara ontologisk genom att reducera den Andre till det Samma. Som ontologi blir filosofin narcissistisk och söker njutning genom att inkorporera den andra i det Samma. Den blir då egoistisk, en sorts "egologi" genom att den insisterar på Jagets, Självets företräde. Då blir den andre ett objekt för kunskap och blir någon som används för mina egna behov och min lust. Den Andre förvandlas till det Samma, vilket blir högsta njutning. Men då upphör den Andre att vara en annan. Bara en annan med litet a kan vara en källa till glädje, inte den Andre med stort A, den transcendent Andre. Att transcendera den andre är därför inget hot mot jaget, självet, utan en källa till tillfredsställelse och lycka. Att se den Andre som en port, inte som en spegel, kan ses som en inspiration av Levinas, men också av Tranströmers dikt "Romanska bågar".

En av Levinas fronter är alltså ett avståndstagande mot den andra som lik, likadan. Alteritet har prioritet. Denna ifrågasätter min frihet, Självets egoism.

En av Levinas fronter är alltså ett avståndstagande mot den andra som lik, likadan. Alteritet har prioritet. Denna ifrågasätter min frihet, Självets egoism. Levinas tolkar *Eros* som en separation mellan mig och den andre. Den Andres tilltal är ett profetiskt tilltal. Att välkomna den Andre är som att välkomna den Allsmäktige. Här finns ingen säkerhet, utan en total osäkerhet.

GRÄNSER

Levinas sökte utforma en radikal fenomenologisk etik och knyta den till människans grundvillkor, långt från den "valda moral" som Jean Paul Sartre och existentialismen talade om. Etiken kommer före allt annat. Redan i det icke valda ursprungstillståndet är människan öppen och utlämnad åt den andres sårbarhet. Denna sårbarhet och kravet att inte döda håller människan fången. Där finns inte rum för ett fritt, autonomt val att bejaka eller förneka dygden att bevara den andre. Till människans existentiella grundvillkor hör att vara fången av ett etiskt krav. Detta grundvillkor upptäcks i en "metafysisk längtan" efter det annorlunda (*Alterity and Transcendence (AT)*, s 29ff).

Levinas front gäller en förenklad modernism där den Andre är den samme som jag själv, dvs. likadan. I förlängningen blir den Andre då någon att helt enkelt införliva och äga, dvs. någon att kontrollera. Eller också blir den Andre bara en förlängning av en själv, så som barn kan bli för sina föräldrar. Men det band som etableras mellan vuxna har inte att göra med att känna igen sig själv i den Andre, hävdar Levinas. Tvärtom. Den mest genuine Andre är den jag inte delar något med, den jag inte förstår eller känner (*AT*, s 36). Levinas vill inte låta någon form av ömsesidighet komma i närheten av den ursprungliga agape. Ömsesidighet associerar han nämligen med empati. För Levinas reduceras all ömsesidighet till *philia* där andra konstrueras efter vår självbild. Då försvinner den radikala olikheten som kallar oss att svara:

*The other is in no way another myself, participating with me in a common existence.
The relationship with the other is not an idyllic and harmonious relationship of communion or sympathy through which we put ourselves in the others's place; we recognize the other resembling us, but exterior to us.*

(Time and the Other (TO), s 75)

Levinas drar vår uppmärksamhet till något oerhört viktigt genom sitt tal om den Andre som en annan, olik mig. Samtidigt är det tveksamt att hävda att varje form av ömsesidighet är narcissistisk eller via empati reducerar *agape* till *philia*, något att förknippa med kontraktsetik och med ett förenklat likhetstänkande.

Snarare kan man konstatera att människor oavsett hudfärg, social ställning eller kön delar vissa gemensamma villkor.

ANSIKTETS ETIK

Levinas filosofi betonar den Andres *ansikte* som etikens källa. I ett möte med den Andre som ett ansikte kan man inte ens svara på frågan om vilken ögonfärg den Andre har. Helheten blir så stark. Den Andre framträder som mysterium, den Andres väsen tar över. Den Andre äger dig, håller dig fången. "[...] to be one's brother's keeper is to be his hostage" (*TO*, s 75). En eskatologisk oändlighet föregår din egen självständighet, autonomi. Ansiktet står för det oändliga, för mötet med det gudomliga. Risker med denna eskatologiska oändlighet är att mötet med den verkliga, konkreta, fysiska människan upphör, att andra i sin partikularitet försvinner, liksom kroppen. Den Andre blir endast ett fönster mot det oändliga (Davenport, s 333).

LÄNGTAN ELLER BEHOV?

Att längta efter den Andre, eller efter det annorlunda, är för Levinas något annat än ett "behov". Hos Levinas är *eros* knutet till behov, medan överflödets och generositetens drag som finns i längtan efter det transcendenta ligger nära *protoagape*. Den utgår inte från en upplevd brist i det egna som behöver fyllas. Längtan (desire) är för Levinas icke erotisk. Den tar sig uttryck som ett överflöd från jaget gentemot den Andre, snarare än att motiveras av något behov som sträcker sig mot ett objekt för att tillfredsställa sig själv. Alla sådana mer teleologiska sätt att uppnå något utifrån ett motiv eller en intention betraktar Levinas som våldsamma. Kärleken till en person förblir för Levinas kärlek till den transcendent Andre. Denna kärlek tillåter inte tillfredsställelse (Davenport, s 337).

Att, som Levinas, se det transcendent i en annan människas ansikte innebär att se den Andre som något gudomligt och bortom, att få en insikt om att vi aldrig helt kan förstå den andre. Men kanske är det också något som skapar avstånd, inte närhet.

ANSIKTETS DUBBELHET

För Levinas innebär ansiktet en dubbelhet. Dels är det kärlekens ansikte som speglar så som det älskande modersansiktet. Detta är för honom det feminina. Dels är ansiktet det som "håller den andre" i ett skuldgrepp. Den Andres liv ligger i din hand med det outtalade kravet att inte döda. Detta ansikte och detta krav blir något oändligt, något man måste fly från. Hos kvinnan kan mannen stanna upp, men bara ett tag, som en återhämtning. Där finns vilan och kravlösheten, hos det feminina. Utanför finns däremot det gränslösa kravet att fly ifrån.

Den Andre som annan, alltså någon att relatera till utifrån ett eget jag riskerar då, menar jag, att i praktiken bli mannen, vännen eller kollegan. Den Andre som kvinnan blir modern, det bekräftande ansiktet bortom krav. Den vuxna, mogna kvinnan med förväntningar blir däremot någon att hålla distans till. Henne kan man bara närma sig i erotiken, i smekningen, för att sedan försvinna igen.



Levinas skriver inte om verkliga människor. Men överfört på konkreta, kroppsliga människor blir detta tänkande tveksamt på flera sätt. Dels för att det innebär en förväntan på kvinnan att vara moder och kravlös för mannen. Risker finns att den vanliga kombinationen av idealisering och förakt för kvinnan återuppstår hos mannen. Hon uppfattas inte som en verklig människa, en jämlik att relatera ömsesidigt till, utan som ett objekt. Dels kan detta tänkande fresta mannen att försöka leva upp till ett distanserat ideal av sig själv. Detta blir än starkare när idealet blir till gudsbild. För både kvinna och man reduceras deras fulla mänsklighet om mannen ensam blir den som återspeglar Gud.

Vidare blir denna människosyn tveksam för att ansiktet ”håller den Andre” i ett skuldgrepp, som gisslan och därigenom blir något att undfly. Etiken hos Levinas blir, enligt Peter Kemp, till en fordran som krossar människan och omöjliggör hennes aktning för sig själv som för en annan, alltså den självaktning som är förutsättningen för aktningen för andra (Kemp, s 82). Livet, Gud och relationer som bygger på öppenhet och förtroende blir något att undfly.

DET ISOLERADE JAGET ELLER DIVERSITET PÅ GOTT OCH ONT

Utgångspunkten för Levinas är självet, jaget. I njutningen är människan ’hos sig själv’. På franska betyder *chez soi* också ’hemma’. Självet är alltid hemma” (Kemp, s 26). Men mannen behöver kvinnan, eller det feminina för att skapa ”intimitet och mildhet”. Hon blir den Andre som får ”förtroighetens sfär att sänka sig och skapar trivsel”. För Levinas är den Andre som bjuder in och skapar trivseln ”det feminina”. ”I huset råder ’det kvinnliga ansiktets’ diskreta mildhet. Kvinnans ansikte är därmed en första uppenbarelse av den andre” (Kemp, s 27). Kemp beskriver det som att ”kvinnans annanhet är ett kärlekens Du, ännu inte fordrans De” (s 29). Kvinnor och män framställs essentiellt olika med skilda uppgifter.

Levinas bilder är impregnerade av föreställningar om kön. Han laborerar med en hierarki där kvinnan töms på sig själv, påpekar filosofer som Luce Irigaray och Iris Marion Young. Även ett klichéartat tal om asymmetri blir tveksamt. Om upplysningssidéernas vision om likhet bidrog till att osynliggöra den Andre med annan identitet och utgångspunkt så kan talet om asymmetri och skillnad idag bidra till att dölja det gemensamma men också sådana olikheter som borde uppmärksammas för att bekämpas.

SIG SJÄLV NOG?

Hur ses relationer mellan människor om självet, mannen, egentligen är fullt tillfreds med att vara just ”själv”? Samtidigt som mannen framställs som oberoende är det hans behov som gestaltar livet. Både kvinnan och mannen förvandlas till objekt att användas i en sådan relation. Ändå är just detta något Levinas varnar för, nämligen dels att se den andre som en förlängning av en själv, dels att se den andre som ett främmande objekt som kan manipuleras för mitt eget syfte (*TI*, s 12).

En asymmetrisk beskrivning av det man och kvinna står för förutsätter en mycket traditionell uppdelning mellan privat och offentligt där mannen är den som agerar i det offentliga och sedan söker sin vila och sitt tillbakadragande i det privata där kvinnan förväntas gestalta den feminina mildheten i form av hemmets trivsel. I vår tid blir det viktigt att fråga hur relationer påverkas om språket antyder att mannen kan förvänta sig att vara kvinnans älskade och dyrkade barn. Kvinnor som självklart ingår i olika privata och offentliga sfärer ifrågasätter idag den uppdelning som tar sin utgångspunkt i mannens behov av frihet och vila. Genom att se dessa allmänmänskliga behov också som sina egna underminerar de den underordningens logik där det är mannens behov som styr.

Kemp beskriver Levinas kärleksbegrepp som något helt annat än vänskapen där man söker den andre som sådan, handlar för den Andres skull. Smekningen blir för Levinas ett sökande efter det som ständigt slipper undan, efter framtiden som aldrig är framtid nog:

Smekningen söker och utforskar, inte för att avslöja och synliggöra utan för att finna det osynliga, jungfruligheten, det orörda, det kvinnliga. Den uttrycker kärleken, men lider av att kunna utsäga den, längtar efter det utsägbara ordet och stärks i sin längtan av denna längtan [...] erotiken söker det bräckliga, det som ännu inte blivit till [...] Den söker sig bortom kroppen och ansiktet till den nakenhet som i sin ömhet och köttslighet inte är ett ting eller ett uttryck, varken föremål eller ansikte[...] det kvinnligas nakenhet. Detta kvinnliga är det som kan våldtas och som ändå är okränkbart, det 'Evigt Kvinnliga', vars jungfrulighet är en ständig början på nytt, orörlig, ouppnåelig i själva lustens kontakt. (Kemp, s 76)

FÖRFÖRISKA BILDER

Levinas bilder för transcendens är förföriska, vackra men problematiska i sitt genusperspektiv. Kvinnan kan inte vara både vän och kvinna. Den mänskliga kärleken förväntas nämligen infria mannens förväntningar på radikal transcendens. Kärleken blir något bortom. Därmed blir den Andra ett mysterium och ett uppskjutande. Det gudomliga kan anas i erotiken, i förälskelsen, i begäret. Men om det stannar där och inte utvecklas till en kärlek som också innefattar vänskap och lyhördhet för den Andra som konkret medmänniska finns en grogrund för besvikelse som leder till flykt till de Andra vännerna, dvs. männen, som inte behöver vara Gud, utan kan vara bara vänner. Kvinnan som ska leva upp till kravet att vara Gud, inte människa, blir lätt en källa till besvikelse om hon inte inordnar sig i den idealiserade rollen som moder och gudinna.

Hos Levinas finns en risk att hans eskatologiska längtan efter transcendens slår ut lyhördheten för en konkret, fysisk, immanent medmänniska. Hon förvandlas till ett fönster, en ikon mot det oändliga, men blir i praktiken ointressant i sig själv.

Om förälskelsen inte klarar att transformeras till kärlek utan alltid försöker leva av den andres lust blir det svårt att leva nära tillsammans. Samlivet måste då gestaltas som möten och tillbakadragande, i en relation byggd på avstånd och distans där den älskade aldrig ses som en person med egna behov, krav och önskningar. Utvägen för Levinas är barnet, ”sonen” där han ser sig själv. Som Kemp konstaterar, så utesluter kärleksförhållandet den tredje, det förblir intimitet, en tvåsamhet, ett slutet samhälle.

När transcendensen blir det väsentliga försvinner den konkreta människan. Hon behövs egentligen inte. I alla fall inte för Gud. Trots att Levinas transcendensbegrepp kan förstås som en uppgörelse med föreställningen om det själv tillräckliga subjektet hamnar han i en annan sorts själv tillräcklighet. Mannen blir ensam, utan behov, med en längtan efter det transcendent andra, som förvandlar andra människor till ikoner. Människan, dvs. mannen, hos Levinas behöver egentligen inte någon. Möjligen kvinnan som hem och tillflykt, som bas och bekräftelse. Mötet med den Andre i det offentliga är däremot en uppfordran som man hela tiden frestas fly undan.

AVSLUTNING

För Levinas är begrepp som ömsesidighet och empati belastade. De vetter mot det samma och utesluter därför det han söker, det radikalt annorlunda, alteriteten, transcendensen. Här menar jag att han renodlar på ett sätt som riskerar att bli totaliserande som den totala immanens han gör upp med. Om man tolkar

livet och kärleken mer öppet, bortom absoluta begrepp, så rymmer både immanens och transcendens. Hos Levinas finns en risk att hans eskatologiska längtan efter transcendens slår ut lyhörtheten för en konkret, fysisk, immanent medmänniska. Hon förvandlas till ett fönster, en ikon mot det oändliga, men blir i praktiken ointressant i sig själv. Detta riskerar att förvandla den Andre till ett medel för min längtan efter oändlighet istället för att hon på ett gudomligt, transcendent sätt tvingar mig tillbaka till verkligheten, till det konkreta, immanenta. Där möter jag inte bara min medmänniska utan också det gudomliga.

LÄSTIPS:

Davenport, John J. (1998) "Levinas Agapeistic Metaphysics of Morals; Absolute Passivity and the Other as Eschatological Hierophany" i *Journal of Religious Ethics*, JRE, 26.2, Fall 1998

Kemp, Peter (1992), *Emmanuel Levinas, En introduktion* Göteborg: Daidalos

Levinas, Emmanuel (1999) *Alterity and Transcendence*, New York: Columbia University Press

----- (1987) *Time and the Other* Pittsburg: Duquesne University Press

----- (1969) *Totality and Infinity. An essay on Interiority*, Pittsburg: Duquesne University Press