

# *Masteroppgave, Diakoni*

*(MGD 300)*

*Godkjent oppgaveordlyd:*

***Aprés vous – skapar Lévinas assymetriska tänkning  
resurser in emot diakonal tänkning och omsorg?***

27304 ord eksklusive forside, samandrag, innholdsliste,  
fotnoter og litteraturliste

**Kandidat: Lars Inge Fredrik Smetana-Nilsson**

**Vegleiar: Professor Kai Ingolf Johannesen**

Innlevert 15 / 11 – 2012



**Diakonhjemmet Høgskole**

*Hvorfor knuser dere mitt folk  
og kverner i stykker den hjelpeløses ansikt?»  
sier Herren, hærskaernes Gud.*

- *Jesajaboken 3:15*

*Enhver er ansvarlig for alt og alle foran alle, og jeg i en særlig grad.*

- *Brødrene Karamasov, Fjodor Dostojevskij*

**Tillägnat Micah**

- Med stor tack för och förundran  
över faderskapets mysterium

## Sammanfattning

Denna examen väljer att fokusera på en tänkare som i stor grad betonar asymmetri, nämligen filosofen och etikern Emmanuel Lévinas. Detta görs för att se *var* och *hur* hans asymmetriska tänkning har genomslag in emot diakonin, speciellt med tanke på diakonins fokusering på *gjensidighet*. Är det en motsättning mellan dessa perspektiv? Eftersom Lévinas tänkning är intrikat och omfattande önskar jag att gå i dialog med Lévinas och analytisk-deskriptivt utlägga Lévinas såväl metafysiska som etiska tänkning. I skäringspunkten där Lévinas tänkning möter diakonins verklighet skapas det resurser, idéer och perspektiv som kanske annars inte ville existerat. Denna examen väljer att fokusera på dessa som *resurser*, alltså något som har en positiv bidragsverkan, då också in mot diakonin i stort.

Kärnan i Lévinas tänkning är *den Andres ansikte* som möter mig, ett möte som kännetecknas av en grundläggande passivitet på subjektets sida. Ansiktet kommer *obett* och "tränger sig in". Lévinas beskriver detta ansikte som både naket, bedjande, men samtidigt också i sin höghet genom att det kommer från infiniteten med ett mycket långtgående krav och radikal befallning.

Lévinas metafysik innebär vidare att jag kan inte in-ta den Andre eller på något vis göra honom något mindre radikal än han är, utan jag är satt till ansvar och det före jag vet ordet av det.

Denna etiska relation där mening skapas och jag som subjekt egentligen blir till visar, också på detta egentliga avstånd – denna asymmetri – som råder mellan mig och den Andre.

Jag önskar att gå i dialog med denna "Levinasianskt utformade asymmetri" och ämnar visa att den utmanar och önskar att korrigera, men samtidigt också kan stå som positiv underbygging till en diakonal tänkning omkring reciprocitet, något som blir huvudfokus för examens sista del.

Lévinas för oss in till kärnan av vad det innebär att vara människa och något av denna examens slutsats blir att en dialog med Lévinas visar att hans tänkning har resurser in emot centrala diakonala utmaningar idag, både av teoretisk och mer praktisk art. Dialogen visar också att en fruktbar diakonal tolkning och användning av Lévinas innebär att diakonin låter sig utmana och korrigeras av det asymmetriska perspektivet och att den kanske i större grad bör tala om och tänka i riktning av en *dynamisk asymmetri*, ett förhållande som ivaratar centraliteten i Lévinas tänkning *samtidigt* som den i stor grad också ivaratar diakonins önskan om reciprociteten som grundläggande för diakonala relationer.

## Innehållsförteckning

<b>1. Inledning</b> .....	6
1.1 Projektområde och problemställning.....	6
1.1.1 Utveckling och avgränsning av problemställningen.....	7
1.1.1.1 "Aprés vous" som ett grundläggande tema i undersökelsen.....	8
1.1.1.2 Reciprocitet .....	9
1.2 Lévinas som figurant.....	9
1.3 Metodiska övervägelse .....	11
1.3.1 Deskriptivitet .....	11
1.3.2 En post-deskriptiv dialog .....	12
1.3.3 Granskning och språk .....	12
1.4 Kontextualisering och forskningssituation .....	12
1.5 Motivation .....	13
<b>2. Emmanuel Lévinas – en biografisk skiss</b> .....	14
2.1 Akademisk karriär.....	15
2.2 Krigserfarenheten.....	16
2.3 Lévinas tänkning i kontext.....	17
2.3.1 Lévinas och Husserl .....	17
2.3.2 Lévinas och Heidegger – utöver Husserl .....	18
2.3.3 Sammanfattning .....	19
<b>3. Det metafysiska: "Aprés vous"</b> .....	21
3.1 Ontologi eller metafysik? .....	21
3.1.1 Begäret .....	22
3.2 Lévinas och transcendens.....	24
3.2.1 Transcendensen som icke-negativitet som övergår historien .....	25
3.2.2 Transcendens som infinitet .....	26
3.2.3 Ansiktet och infiniteten .....	27
3.2.4 Spåret .....	27
3.3 Transcendensens problem .....	29
<b>4. Det etiska: "Aprés vous"</b> .....	31
4.1 Mötet med ansiktet.....	32
4.1.1 Ansiktet som ansikte .....	33
4.2 Språket.....	35
4.3 Kravet .....	37

4.3.1 Utan frihet – en an-arkisk determinism? .....	38
4.4 Den Tredje .....	39
4.5 En ”omöjlig” etik som kräver allt? .....	42
4.6 Lévinas etik som en icke-konkret <i>fundamentaetik</i> .....	43
<b>5. Après vous - en diakonal tänkning? .....</b>	<b>46</b>
5.1 Lévinas som korrektiv .....	46
5.1.1 Närhetens sensibilitet.....	47
5.1.2 Egoism .....	48
5.1.3 Moralitet i en sen-modern tid? .....	49
5.2 Lévinas som vägvisare .....	52
5.2.1 Après vous - skiss till en mer diakonalt präglad etik? .....	52
5.2.2 Lévinas och rättfärdighet.....	54
5.2.3 Individualitet i diakonal omsorg.....	56
5.2.4 Sårbarhetens passivitet och diakonins motivation .....	57
<b>6. Après vous – en diakonal asymmetri? .....</b>	<b>59</b>
6.1 ”Gjensidighetens” mysterium .....	59
6.2 ”I begynnelsen var omsorgen” .....	61
6.3 Det diakonala mötet som lins och prövosten.....	63
6.4 Den Andre och det diakonala mötet .....	64
6.4.1 Livets orättfärdiga asymmetri .....	65
6.4.2 Närhetens asymmetri .....	66
6.4.3 Frihetens asymmetri.....	67
6.4.4 Reversibilitetens möjlighet – ett humant ekvilibrium? .....	67
6.5 Målet för en diakonal omsorg? .....	68
6.6 Après vous – en dynamisk asymmetri.....	69
<b>7. Avslutning .....</b>	<b>73</b>
<b>8. Litteraturförteckning .....</b>	<b>75</b>
8.1 Primärlitteratur, Emmanuel Lévinas .....	75
8.2 Sekundärlitteratur, Emmanuel Lévinas .....	75
8.3 Övrig litteratur.....	77

## 1. Inledning

Man kan undra vad en masterexamen i diakoni skall leda till? Kan bokstäver i en syntaktisk sammanställning, ord på ett papper, vara till gagn för ett så praktisk verksamhetsfält som diakonin? Vad krävs så för att det ska bli *mer* än ord på ett papper? Denna fråga är motiverad, inte minst därför att diakonin i speciellt stor grad önskar att omsätta teori i praxis, kunskap ut i en verklig-konkret kontext. Diakonin, här förstått som ämnesvetenskap, kan dock ibland uppleva en begränsning när det gäller teoretisk motivering och uppbyggnad för sin diakonala tänkning och praxis. Det grundläggande för diakonin bör vara att samtidigt som man måste vara grundfästad i sitt mandat (Bibelns budskap om kärleken till och ansvaret för sin nästa och Jesu befallning/förebild), måste man även ha en helhetlig genomtänkning av sin praxis, då även på ett mer teoretiskt, vetenskapligt grundlag. I dialog med sociala vetenskaper, såväl som ämnesdiscipliner som studerar diakonins mandat (teologi) och historiska karaktär (historisk-kritiska vetenskaper), skapas resurser som gör att diakonin ytterligare kan fundamenta sin praxis med en mer helhetlig, teoretisk överbyggnad. Detta, att teoretiskt fundamenta sin praxis, kan och *bör* diakonin göra *samtidigt* som man är praxisorienterad i sin tänkning.

### 1.1 Projektområde och problemställning

I detta landskap av frågeställningar av mer metodisk, övergripande art, har jag undrat mig över och blivit utmanad av den rådande tänkningen innanför norsk diakoni och litteratur som omhandlar diakoni, som lägger fokus på *gjensidighet*<sup>1</sup> och önskan om reciprocitet som grundläggande i diakonala relationer. I den norska statskyrkans ledande dokument som både beskriver diakonins grund och motivation såväl som praxis: *Plan for Diakoni*, skisseras just denna reciprocitet som bärande för såväl tänkning som praxis. Efter en kort redogörelse för diakonins teologiska grundlag sägs följande:

*”Nestekjærlighet omfatter alle sider ved mennesket. Det er perioder i livet hvor man har evne og mulighet til å gi, andre ganger trenger man selv å få. Gjensidighet er et nøkkelord (min understrykning).”*<sup>2</sup>

I den, från Diakoniplanen deriverade tänkningen, står detta centralt,<sup>3</sup> men frågan är om detta genomgående perspektiv äger sin riktighet i mer helhetlig diakonal förståelse och därmed också i deriverad praxis? Ord som symmetri, likhet, egalitärhet, ömsesidighet osv. är inte neutrala och måste därför användas medvetet. Just detta bruk måste därför också, i ett krav om vetenskaplighet,

<sup>1</sup> Ömsesidighet står här och i examens vidare text som en översättning till begreppet *gjensidighet*, en översättning vars adekvathet kan ifrågasättas. Samtidigt väljs ”*reciprocitet*” som synonym till ömsesidigheten som undersökelsens huvudbegrepp som därmed samsvarar med *gjensidighet*. Se definition nedan.

<sup>2</sup> *Plan for Diakoni* 2010:9

<sup>3</sup> Här kan speciellt nämnas *Diakoni - en kritisk lesebok* (2009)

underkastas genomtänkning och prövning, då inte minst med tanke på hur detta grundlag styr och är grundläggande för den praktiska verkligheten som diakonin står i.

Detta är inte att förstå som en ensidig kritik – ömsesidigheten är berättigad och viktig, speciellt kanske i ljus av historiens felsteg i mer social hjälpverksamhet. Jag har själv utmanats av de resurser som ligger i en sådan tänkning, då kanske mest på ett mer personligt plan, men också i mer ämnesrelaterade funderingar. Det är ändå just *här* jag vill utmana diakonivetenskapen genom att se närmare på en filosof, för vilken asymmetri är ett nyckelord och en grundhållning, för att se om diakonin som ämnesvetenskap och praktisk verklighet kan lära något av en tänkare som ger oss grundlag till att problematisera ett kanske något oreflekterat bruk av begreppet *gjensidighet* och tänka relationer i mer asymmetriska termer, filosofen och etikern Emmanuel Lévinas.

Examens problemformulering önskar att ivarata dessa ovanstående perspektiv och utformas därför följande:

*Aprés vous – skapar Lévinas asymmetriska tänkning resurser in emot diakonal tänkning och omsorg?*

### **1.1.1 Utveckling och avgränsning av problemställningen**

Lévinas metafysiska och etiska tänkning kommer inte att genomgås i sin helhet. Till detta är hans tänkning allt för intrikat och examens ramar allt för begränsade för att göra en framställning av hans tänkning rätt. Det är etiska asymmetrin med dess metafysiska bakgrund som står i fokus, samtidigt som läsaren samtidigt får en, något schablonmässig, kort införing i hans tänkning i min sökning efter resurser i hans tänkning som är relevant för diakonin och därigenom också examens problemställning. Med *resurser*<sup>4</sup> menas det resultat som uppstår när Lévinas tänkning möter en diakonal tänkning och praxis därigenom att nya förutsättningar för diakonin skapas, förutsättningar som annars kanske inte existerat. *Resurser* förstås också som förutsättningar som redan är inherent i Lévinas tänkning och som möter diakonin. Denna examen kommer att något beröra resurser i bägge dessa bemärkelser för att kunna svara på problemformuleringen på ett tillfredsställande sätt. För att Lévinas tänkning ska sägas kunna bidra positivt till diakonin måste den sägas kunna bemöta frågeställningar och utmaningar som är relevanta för diakonin *idag* samt kunna bidra till lösningar på dessa. Den metodiska tänkningen om resurser innehåller därigenom ett relevanskriterium och en mer normativ dimension. En tänkning, här: Lévinas asymmetriska tänkning, kan också bidra till att skapa resurser genom att stå som *kontrast* och hjälpa diakonin som ämnesvetenskap till att se saker ur flera perspektiv och därmed skapa resurser också som korrektiv. När Lévinas tänkning i sin helhet, som är relativt omfattande och mångfacetterad, möter diakonin, så skapas det en hel del resurser

---

<sup>4</sup> Denna examen hämtar inspiration när det gäller *resurstänkning* hos en avhandling av Thomas Nygren (Nygren 2009). Han använder resurstänkningen på ett liknande sätt, men in emot flera (3) figuranter. Därigenom får hans metodiska tillvägagångssätt en mer komparativ karaktär, samtidigt som det blir mer transparent vilken av de respektive figuranter tänkning som har flest (teologiska) resurser (se Nygren 2007:42f).

och denna examen har inte möjlighet att behandla dem alla. Det är främst direkta diakonala applikationer (relevanskriterium) för en diakonal tänkning och praxis som rör spänningsfältet *asymmetri-symmetri* som är examens huvudmål och därmed är det också anlagt ett vidare metodiskt perspektiv som medför att både en tematisk genomgång, såväl som en korrelationsanalys avgränsar sig till att framhäva detta perspektiv.

#### 1.1.1.1 "Aprés vous" som ett grundläggande tema i undersökelsen

Ord har i vår tid blivit mindre viktiga än förr. I vår mediala, något "sönderillustrerade" tid är det kanske lite mer dåligt ställt med poesi och filosofi – så sant det inte intresserar oss väldigt eller talar starkt till oss i stunden. Ändå är det fortfarande så att vissa ord kan gripa oss i vår vardag, vår illusion om sömlös kontinuitet och ständigt bekymmerslösa upprepning – denna vardagens gråa, illusionella lunk. Orden kommer in i vår verklighet och förändrar den, skakar oss i vår illusion.

*Aprés vous* – efter Dem;<sup>5</sup> ord som uttrycker mer än den synliga verkligheten eller syntaxen, ord som griper så kraftigt in i en tid av egoism och självhävdelse. Till de som strävar med att verkliggöra sina *egna* planer och drömmar – då ofta på bekostnad av andra – kommer orden som en dom och till dem som irrationellt, likt strutsen, gräver huvudet i sanden och således medvetet distanserar sig själva från samhällets nöd kommer orden som en krossande verklighetskontroll.

*Aprés vous* – efter Dem; ord som betyder något ut över sin rent syntaktiska uppställning av bokstäver, var och en med sin fonetik och sin kompabilitet; ett begrepp i sig självt som kan sättas upp som en "överskrift", i detta fall över Emmanuel Lévinas tänkning. Det är relativt få filosofer som kanske kan sammanfattas så "schablonmässig" och kortfattat som Lévinas. Det handlar om *den Andres ansikte*<sup>6</sup> och *den Andres* ständiga primat – härav: "efter Dem".

Denna, min något schabloniserade användning, svarar såklart till nutidens behov för att sammanfatta och förenkla, men ger samtidigt resurser till en indelning och en djupare förståelse av Lévinas tänkning. Även om Lévinas själv inte vill sätta dessa ord som metabegrepp eller överskrift för sin tänkning när han blir presenterad för möjligheten, så fastslår han riktigheten i att tänka i dessa banor och framhävnigen av dessa genom hövlighetsfrasen; *Aprés vous*.<sup>7</sup>

Lévinas tänkning handlar inte så mycket om att vara eller inte, utan att vara annorlunda än, och utöver existensen (*væren/being*) – som Lévinas uttrycker det: *Autrement qu'être*. "Hamlets fråga" som har präglat den västliga metafysiken får där sin lösning, motsats – eller kanske sin utvidgning med ännu en möjlighet. Frågan om vad denna möjlighet är leder oss direkt tillbaka till ontologin,

---

<sup>5</sup> Det är intressant att notera artighetsformen i detta begrepp, som samtidig fångar ett avgörande viktigt perspektiv i Lévinas tänkning.

<sup>6</sup> Isaksen 2011:63

<sup>7</sup> Se Berge 1995:31, Hand 2009:57



något som Lévinas betecknar som en återvändsgränd när det gäller att finna svaret på denna fråga.<sup>8</sup> Att vara (existera) är att vara till för den Andre, en tänkning som gör Lévinas brännande aktuell, även för, eller kanske speciellt för, diakonin. Vi måste, och denna examen kommer att, söka i etikens värld för att få svar på vad det innebär att vara till för den Andre och det är i detta tänkningens landskap som denna examen befinner sig. Kan Lévinas tänkning ge resurser till en tänkning som fokuserar på ömsesidighet/reciprocitet, eller är det bara två sidor av samma mynt?

### 1.1.1.2 Reciprocitet

Denna undersökelse har reciprocitet som ett huvudbegrepp. Det är ett mångfacetterat och generellt begrepp som blir använt inom många olika sammanhang, t ex i kulturanthropologi, om språkliga mekanismer (t ex reciproka pronomen) och i social och politisk filosofi (ömsesidighet i förmåner, åtgärder, traktater osv.) m.m.<sup>9</sup> Denna undersökelse baserar sig på reciprocitet, då förstått socialt, som ett sätt att beskriva den ömsesidighet som, enligt *Plan for Diakoni* ska känneteckna diakonala mötet, citerat ovan. Reciprocitet, här förstått som en *social ömsesidighetsnorm*, uttrycker något av detsamma som norskans *gjensidighet* och den svenska motsvarigheten *ömsesidighet*, samtidigt som det inte i lika stor grad är "smittat" med konnotationer, användning och tolkningsramar som jag försöker imötegå i examen. Dessutom förekommer begreppet med olika derivationer i den översatta litteraturen av Lévinas samt i relevant sekundärlitteratur.<sup>10</sup> Användningen av ett generellt begrepp gör det dessutom lättare att finna kopplingar i andra vetenskaper, något som gör det lättare för en läsare att själv se undersökelsens resultat i ljus av hur reciprociteten och förhållandet asymmetri – symmetri förtonar sig i andra undersökelse och i andra vetenskapliga eller mer generella sammanhang. Användningen av ett mer generellt, men kanske ändå ett mer precist begrepp ger alltså denna undersökelse och dess resultat en större generell verifierbarhet.

## 1.2 Lévinas som figurant

Det var genom en föreläsning i etik på Diakonhjemmets Høgskole som jag fick upp ögonen för Lévinas. Namnet var något känt, men nu fick namnet en figur, en innehållsbestämmelse och perspektiv knytet till sig, perspektiv som gjorde och gör honom så spännande. Därigenom föddes såväl tanken om att detta borde få en bredare uppslutning som en personlig önskan om att tränga något djupare in i Lévinas skrifter och tänkning. Tanken om att skriva ett större arbete omkring Lévinas etiska tänkning föddes.

Språk får något av en ny innebörd i läsningen av Emmanuel Lévinas skrifter. Då tänker jag inte här

---

<sup>8</sup> Aarnes 1995:11, 1997:22

<sup>9</sup> Svenska Akademiens Ordbok, "reciprocitet" och "reciprok". [g3.spraakdata.gu.se/saob/](http://g3.spraakdata.gu.se/saob/), läst 2012-11-15, 01:00

<sup>10</sup> Se bl.a. Lévinas 2009, 2011 och Tatraský 2008.

främst på den plats som språket har i hans tänkning, även om den är intressant,<sup>11</sup> utan på den rent språkliga formen som Lévinas tankar framträr i. Att i den grad utnyttja språket – eller kanske inte – gör att man på nytt genomtänker dess viktighet. Det är svårt att inte bländas av språkföringen, såväl som den intrikata meningsuppbyggnaden och terminologin, allt som hos Lévinas känns aningen nyskapande. Prof.em. Asbjørn Aarnes fångar, enligt min mening, kärnan i detta när han påpekar att grunden till att den språkliga konstruktionen och dess innehåll är så svårtillgängligt i Lévinas tänkning, beror på att språket kanske inte har tillräckliga resurser för att beskriva det som Lévinas önskar. Det är ingen medveten strategi från hans sida – något som skulle innebära att han prövade att dölja sig eller kamouflera sina tankar i språkets djup – men snarare ett faktum på grund av att språket är så anpassat till ontologin. När så Lévinas i stor grad önskar att sätta ontologin åt sidan och således neka språket dets denotativa funktion anar vi utmaningarna som följer på detta, något djärva projekt.<sup>12</sup> Brottet med ontologin för till att text av Lévinas kan ofta röra sig mellan teman och mot-teman i en slags "fugal kakofoni", i en jakt på ett nytt eller annorlunda språk.<sup>13</sup> Lévinas ser ut som en "mysig farfarsfigur", men problemet med denna jämförelse är just detta att, medan en farfar försöker förklara fenomen på ett, för barnbarnen förståeligt, språk så rör sig Lévinas i en ständigt mer intrikat språkföring som det tar tid att komma in i. Man kunde önska att han undvek detta, men samtidigt är han inte en farfarsfigur i den meningen, utan en nyskapande filosof med genomgripande livserfarenheter som präglar hans språk såväl som filosofiska tänkning.

Här måste det samtidigt medges att min läsning av Lévinas föregår på översättarnas premisser, något som verkligen känns aningen utelämnande – ett avstånd som en naturlig språkbarriär och dess behov för översättning skapar. En studie av Lévinas innebär, förutom språkbarriären, även en kognitiv utmaning och det är en del av grunden till att jag valde Lévinas som figurant.

Även om mycket av hans skrifter rör sig i min kognitiva randsfär och förbi, är det intressant att arbeta med en filosof som spränger ramar, såväl kognitivt-intellektuellt som personligt, och som i sanning ger resurser och lärdom för vidare liv och tänkning. I tråd med detta är det därför önskligt att återgivelsen av Lévinas tankar inte bara begränsar sig till ett strikt refererande bruk eller en långtgående användning av sekundärlitteratur. Att förstå Lévinas kräver ett källstudium, även om mitt urval av källlitteratur av såväl tidsmässiga och utrymmesmässiga skäl är begränsat.

---

<sup>11</sup> Se avsnitt 4.2

<sup>12</sup> Aarnes 1995:9-11, Thomassen 1995:49, se även Hand 2009:46,49f där det påpekas att Lévinas inte bara sträcker språket, men också låter orden i sig själv lida genom att bli delade och satta samman igen med hjälp av bindestreck. Orden blir satta samman i konstruktioner eller stadigt repeterade och därigenom förstärkta, samt ges en fördjupad innebörd och mening (Hand 2009:50).

<sup>13</sup> Thomassen 1995:49

### 1.3 Metodiska övervägelse

Jag önskar att genom en induktiv läsning av Lévinas senare verk, *Totality and Infinity – An Essay on exteriority*,<sup>14</sup> *Den Andres humanisme*,<sup>15</sup> *Otherwise than being*<sup>16</sup> samt sekundärlitteratur, analytiskt-deskriptivt beskriva Lévinas tänkning och se om hans tänkning har resurser in emot diakonivetenskapen idag. Valet av just dessa verk ter sig naturligt ur flera perspektiv. Lévinas hade på denna tid större möjligheter att fördjupa sig i sin filosofiska tänkning och *Totality and Infinity* samt *Otherwise than Being* beskrivs som Lévinas största verk, både till omfattning, men också avgörande sett till sitt innehåll.<sup>17</sup> Även om Lévinas alltså är något otillgänglig som figurant, önskar denna undersökning att försöka ligga så nära upp till Lévinas skrifter som möjligt och analytiskt-deskriptivt försöka att utlägga Lévinas etiska och metafysiska tänkning för att sedan gå i dialog med Lévinas och applicera resurser som framkommer i Lévinas tänkning på diakonal tänkning och praxis. Detta metodiska vägval innebär också att många konsekvenser av Lévinas tänkning nödvändigtvis inte kommer att visas större uppmärksamhet, hur intressanta och viktiga dessa än må vara.

#### 1.3.1 Deskriptivitet

Deskriptivitet innebär:

”... att den [analysen] historiskt, kontemplativt stannar vid det autentiska sammanhanget utan att avse en till nutiden relaterad, från den historiska situationen frigjord systematisk konstruktion.”<sup>18</sup>

Förtolkningens och förtolkarens möjligheter till att fasthålla en ren deskriptivitet kan visserligen diskuteras. En läsare möter alltid en text med förutsättningar som präglar läsningen och därmed bortfaller möjligheterna till en total förutsättningslös deskriptivitet. Eftersom denna undersökelse går till Lévinas skrifter med en förförståelse av diakoni, präglad av såväl samhällets behov, undervisningen vid Diakonhjemmets Høgskole som läsningen av diakonal litteratur *har* därför författaren, såväl som läsaren vissa grundläggande förutsättningar som försvårar en förutsättningslös tolkning. Det är dock avgörande att Lévinas tankar i störst möjlig grad frigörs från nutida kontext för att bättre kunna utgöra grundlag för denna examens undersökelse. Deskriptiviteten försvåras ytterligare av att undersökelsen önskar att visa på grundteman i hans tänkning, utan att adressera helheten i hans tänkning och utan att nödvändigtvis alltid visa på dess koherens med en större helhet. Även om examen därmed står i fara för att framställa Lévinas tankar något eklektiskt, baserat

---

<sup>14</sup> *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (först publicerad 1961)

<sup>15</sup> *Humanisme de l'autre homme* (först publicerad 1972)

<sup>16</sup> *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974)

<sup>17</sup> Sekundärlitteratur understryker att *Totalitet och Infinitet* samt *Annorlunda eller ut över varandet* bör betecknas som Lévinas *magnum opus* (se t ex Hand 2009:5f, Kemp 1992:23). De kan sägas innefatta Lévinas tänkning med ett större omfång och precisionsnivå än övriga mindre skrifter/verk.

<sup>18</sup> Hägglund 1969:37

på ett urval av avsnitt och/eller grundläggande tankar, är det inte bara önskligt, men också helt avgörande för examens berättigande att detta samtidigt i störst möjlig grad återspeglar Lévinas tänkning i sin helhet, då speciellt eftersom han är undersökelsens figurant. Även om eklekticiteten är en närliggande fara är det därför koherensen som måste stå som ett ideal – Lévinas tänkning kräver och förtjänar det.

### 1.3.2 En post-deskriptiv dialog

Denna undersökelse strävar inte bara efter att analytiskt-deskriptivt utlägga Lévinas tankar och visa på möjliga kopplingar till diakonivetenskapen, men önskar också att visa på relevans och *var* det finns resurser att hämta i Lévinas tänkning? Examen strävar vidare inte efter att *främst* vara *immanent-kritisk*, dvs. underlägga helheten i Lévinas tänkning en prövning vad gäller koherens och konsistens, utan önskar i större grad att vara *transcendent-kritisk* i den mening att den önskar att betrakta, vidareföra och applicera de aktuella resurserna in emot diakonin.<sup>19</sup> Genom att gå i dialog med Lévinas är ett vidare perspektiv också lagt för examen eftersom den önskar att visa tendenser för diakonins vägval samt påpeka vad diakonin bör lära av de aktuella resurser som skapas i appliceringen av Lévinas asymmetri på en diakonivetenskap som i stor grad betonar reciprocitet.

### 1.3.3 Granskning och språk

Språkbarriären utgör även ett vidare problem, utöver den rent kognitiva utmaningen. Undersökelse strävar som regel efter att, genom bildningen av ett metaspråk, få resurser till att beskriva såväl figurantens som undersökelsens resultat. Problematiken för denna undersökelse är att Lévinas redan rör sig i språkets randsfär och en konstruktion av ett metaspråk därmed måste gå utöver detta. Man kan visserligen diskutera möjligheten i konstrueringen av ett metaspråk som kan innefatta både det sagda och Sägandet, både text och pre-text,<sup>20</sup> men för att undvika språklig förvirring och onödig semantisk undersökelse innebär detta därför att undersökelsen i stor grad rör sig med terminologi "lånat" från Lévinas, men samtidigt ständigt eftersträvar att klä undersökelsen och dess resultat i en någorlunda normal, svensk språkbruk. Jag önskar att gå i dialog med Lévinas och vandra tillsammans med honom ett stycke på tänkningens väg och som medvandrare är det avgörande att man använder samma språk för att undvika missförstånd.

## 1.4 Kontextualisering och forskningsituation

I en tid där Lévinas tankar och hans skrifter möts med ökat intresse och används in emot olika ämnesområden, är det intressant att lägga märke till att det inte finns så mycket litteratur tillgängligt, varken i Skandinavien eller världen för övrigt, med tillräckligt omfattning och precisionsnivå som just rör

---

<sup>19</sup> Se Austad 2008:50f

<sup>20</sup> Se Lévinas 2009:xlili. Examen berör detta något i kap. 3 & 4.

kopplingen mellan Emmanuel Lévinas tänkning och diakonivetenskap/diakoni mer specifikt. En del av det som förekommer är helt begränsat till ett tolkningsbaserat, refererande bruk av Lévinas skrifter och tankar. Avsaknaden av litteratur är intressant, inte minst med tanke på att hans tänkning även kan kopplas samman med just diakonal tänkning och praxis. Det är också något han själv gör<sup>21</sup> och det är därför intressant att notera den relativa frånvaron av relevant sekundärlitteratur som kunde vara relevant och som kunde utgöra ett undersökningsgrundlag för denna examen. Den påtagliga avsaknaden av arbeten och litteratur kan ha sin orsak i att Lévinas tankar kläds i en något svårtillgänglig form men har nog kanske också orsak i Lévinas grundposition och kritik gentemot mer egalitär tänkning som till dels präglar diakonivetenskapen, något som examen framöver illustrerar. För att vidare kontextualisera Lévinas tankar och dess viktighet och relevans för omsorg i en norsk diakonal kontext, har jag – som framkommer i val av sekundärlitteratur - valt att i större utsträckning använda mig speciellt av två tänkare som står centralt i den norska debatten runt Lévinas, nämligen prof. Arne Johan Vetlesen samt prof. Per Nortvedt, som bägge har arbetat i större grad med Lévinas tänkning in i en norsk kontext, då främst i samband med vård-baserad omsorg, men även med meta-applikationer av Lévinas tänkning. Det blir därför naturligt att denna undersökelse tar ett sidoblick till dessa undersökelse<sup>22</sup> i sin strävan att säga något in emot diakonivetenskapen. Att Lévinas själv intar en viss position in emot diakoni understryker viktigheten av att se om hans tänkning har resurser in emot diakonin och de avgörande implikationerna av hans tänkning gör honom också intressant och motiverar en närmare undersökelse!

### 1.5 Motivation

Även om Lévinas som figurant är intressant och tankesprängande, är det med läsaren och mig själv i åtanke som jag har valt detta projekt. Samtidigt önskar jag också att detta arbete skall få mer långtgående implikationer. Jag önskar att, genom fokuseringen på en figurant och genom ett mer teoretiskt studium, kanske kunna bidra till att diakonins teoretiska överbyggnad kan bli något mer omfattande och precis, samt att den praxis som utleds därmed blir mer genomtänkt och fundamenterad. En personlig önskan om att ständigt lära mer, för att kunna möta verklighetens konkreta Andre på ett mer saksvarande och rätt sätt driver och motiverar också denna undersökelse.

---

<sup>21</sup> Se Lévinas 1996:62

<sup>22</sup> För mer specifik översikt, se litteraturlista.

## 2. Emmanuel Lévinas – en biografisk skiss

Emmanuel Lévinas<sup>23</sup> föddes i Litauen den 12 januari 1906,<sup>24</sup> i Kanuas, en stad belägen i de Litauiska skogar. Han var den äldste sonen i en medelklassfamilj, men sedan kom även bröderna Boris och Aminadab.<sup>25</sup> Litauen var etniskt sammansatt, utan någon nämnvärdig kontakt mellan etiska minoriteter – utöver en rent ekonomisk ytlighet – vilket medförde viss segregation. Litauen hade en judisk befolkning som fördjupade sig i Talmudtraditioner och fromhetsliv och i detta sammansatta samhälle blev Lévinas född. Lévinas judiska föräldrar pratade såväl jiddisch som ryska i hemmet och detta, samt faderns arbete i en bokhandel,<sup>26</sup> men kanske mest kulturen generellt medförde en unik möjlighet att fördjupa sig i såväl Talmud som rysk romanlitteratur och lyrik, något som Lévinas också gjorde. Igenom hans skrifter går en viss harmoni med toner från rysk litteratur och det är kanske speciellt Dostojevskij som präglade honom. Ett avsnitt hos denna författare blev avgörande för Lévinas liv, verk och skrifter:

*”Enhver av oss er skyldig ovanför alle, för all og alt, og jeg mer enn de andre.”<sup>27</sup>*

Avgörande inspirationskällor var alltså den hebreiska bibel och Talmud men även Shakespeares verk och dessa inspirationskällor sådde frön som skulle komma att få sin fulla utblomning i hans senare akademiska liv och författarskap. De Litauiska judarna var generellt *mitnagdim* - kritiska till en mer mystisk religionsförståelse – men förståelsen fick istället intellektuella drag och de värdesatte därmed studier högt.<sup>28</sup> Under första världskriget (1914) flyttade föräldrarna till Khrakov i Ukraina, för att så vända tillbaka till Kaunas år 1920, bara två dagar efter landets självständighet. Under perioden i Ukraina upplevde Lévinas den ryska revolutionen, något som väckte en viss nyfikenhet hos en ung pojke, på trots av dess skrämmande innehåll.<sup>29</sup>

När Lévinas 1923, då 17 år gammal, reste från Litauen till Strasbourg för att börja studera vid universitetet blev han överraskad i möte med den franska öppenheten, kontrastfyllt med tanke på det etniskt och religiöst delade Litauen. Under tiden i Strasbourg lärde han känna Maurice Blanchot, ett vänskap som, på trots av olikheter, skulle visa sig bli långvarigt, och för Lévinas del också mycket viktigt.<sup>30</sup>

---

<sup>23</sup> Härefter refererad med efternamn.

<sup>24</sup> När man ibland ser andra datumangivelser har det sin bakgrund i att Litauen, som andra delar av tsarens Ryssland använde den julianska kalender och enligt denna är Lévinas född 30 december 1905 (se Aarnes 1996:191, Hand 2009:9).

<sup>25</sup> Sönernas namn återspeglar denna dubbelhet – den ryska såväl som den judiska bakgrunden.

<sup>26</sup> Hand 2009:9

<sup>27</sup> Citat hämtat ur Aarnes 1996:191. Se även Aarnes 1998:173.

<sup>28</sup> Hand 2009:9. Just denna avmystifiering och viktigheten av studier ser vi också återspegla sig i Lévinas liv och verk.

<sup>29</sup> Hand 2009:10

<sup>30</sup> Aarnes 1996:192f, Hand 2009:11f

Lévinas tillbringade ett av sina studieår 1928-29 i Freiburg. Hans önskan var att söka Husserl, men Lévinas påpekade att han fann Heidegger som då var i början av sin karriär. Han följde några av Husserls sista seminarier,<sup>31</sup> medan Heidegger inbjöd honom till föreläsningar och seminarier. Lévinas har berättat om intrycket som läsningen av *Sein und Zeit* gjorde den första gången. Det var vid ett symposium i Davos 1929, och Lévinas menade att det radikalt nya låg i den tankevärld som hade lämnat varandet till fördel för existensen.<sup>32</sup> Med dessa och många flera intryck i bagaget blev han fransk medborgare 1931 och även en författare som talade och skrev på franska. På trots av möjligheter har Lévinas inte återsett sitt barndoms land och har heller inte uttryckt en önskan om att få göra det.<sup>33</sup> Lévinas dog i sin lägenhet i Paris den 25 december 1995, då 89 år gammal. Den 12 januari påföljande år hade han blivit 90 år. Kriget och världens ondska klarade alltså inte att kväva stämman till denna kärlekens profet som predikade ansvar mitt i en tid som ofta kan upplevas så ansvarslös.

## 2.1 Akademisk karriär

Efter att Lévinas påbörjade sina universitetsstudier och före andra världskriget utbrott publicerade Lévinas en hel del fenomenologiska skrifter, då speciellt med fokus på Husserl.<sup>34</sup> Hans avhandling *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*<sup>35</sup> som kom ut 1930 avspeglar denna beundran och beroende, såväl som översättningen av en rad av Husserls föreläsningar i Paris, *Méditations cartésiennes* (1931) som på allvar kom att introducera Husserl i Frankrike.<sup>36</sup> Efter kriget publicerades det utkast som Lévinas skrev på under tiden i arbetslägret. Det blev till en skrift, *De l'Existence à l'Existent*<sup>37</sup> som efterföljdes av *Le Temps et l'Autre*<sup>38</sup> och Lévinas börjar nu ta steget mot en säregen filosofisk tänkning och visa en allt större självständighet samtidigt som han tydligare distanserar sig ifrån tidigare positioner och förebilder. Seán Hand påpekar att just *Tiden och den Andre* är en viktig text där Lévinas på många sätt startar en ny fas i sitt filosofiska tänkande.<sup>39</sup> Samma år (1946/7) blev Lévinas lärare och sedan direktör för École Normale Israélite Orientale i Paris. Efterkrigstidens mer stabila tillvaro gjorde det också möjligt att i större utsträckning lägga fokus på studier och Lévinas studerade speciellt Talmud under denna tid och föreläste också över teman

---

<sup>31</sup> Kemp 1992:10

<sup>32</sup> Aarnes 1996:193. Just *Sein und Zeit* beskriver Lévinas som en av filosofihistoriens största verk (se Lévinas 1995:37). Det norska ordet *væren* har ingen direkt svensk synonym, men översätts kanske bäst med *varandet/varan*, ett ord som kanske samtidigt har en för stark temporal underton för att vara en fullständig adekvat översättning, i detta arbete används även *existens* som något undgår denna temporal underton.

<sup>33</sup> Aarnes 1996:191. Vad detta säger om hans uppväxt och barndom och ska vara osagt och ligger dessutom utanför undersökelsens fokusområde.

<sup>34</sup> Se bibliografi för Lévinas i åren 1929-1936.

<sup>35</sup> Sv: "Teorin om intuitionen i Husserls fenomenologi"

<sup>36</sup> Kemp 1992:10. Sv: "Kartenianska meditationer"

<sup>37</sup> Eng: "Existence and Existents"

<sup>38</sup> Sv: "Tiden och den Andre"

<sup>39</sup> Se Hand 2009:30ff, Lévinas 1995:46f

därifrån i olika sammanhang.<sup>40</sup> 1961 förvarar Lévinas sin habilitation (*doctor d'Etat*);<sup>41</sup> *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*<sup>42</sup> och han börjar föreläsa vid Poitiers universitet. Lévinas tar genom dessa publikationer i långt större grad steget in bland etablerade filosofer och 1967 blir Lévinas professor vid Université de Paris, Nanterre. 1972 utgis *Humanisme de l'autre homme*<sup>43</sup> och 1974 Publicerade Lévinas sitt andra *magnum opus: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Lévinas gick i pension 1979, då 73 år gammal. Det blev en pensionärstillvaro bara i namnet, för Lévinas har skrivit runt 20 filosofiska verk och många filosofiska essays, men även essays inom Talmudforskning,<sup>44</sup> en god del som också utgavs efter hans "pensionering".

## 2.2 Krigserfarenheten

Eftersom Lévinas 1931 blev fransk medborgare så medförde detta även en värning sig till de franska trupperna. Han gjorde sin militärtjänstgöring det efterföljande året och på grund av krigsutbrottet blev Lévinas inkallad 1939, inregistrerad i den franska officerskåren och sedan sänt ut i tjänst mot fronten. Lévinas trupp hade otur och den blev omringad vid Rennes den 16 juni 1940 och soldaterna tillfångatagna. Lévinas blev satt i fångenskap i ett *Fallingsbotel* som var ett arbetsläger för officerare utanför Hannover. Här blev han satt i hårt arbete, levde med hunger, köld, isolation osv., men levde samtidigt med den något paradoxala beskyddelsen som uniformen gav honom. Under den pågående ockupationen, som då även inkluderade Ukraina, blev hans familj i Kaunas deporterade till koncentrationsläger. De Litauiska judarna var några av de värst drabbade av *Shoah* – förintelsen. Över 91% av Litauens judar blev dödade av Nazisterna. Hans fru och dotter i Frankrike blev dock gömda av Blanchot, först i Paris och så i en katolsk kyrka i Orléans<sup>45</sup> och Lévinas uttrycker sedan sin djupa tacksamhet till den katolska kyrkan som han senare också kallar: "ett refugium i en värld där kriget råder".<sup>46</sup> Under sin fångenskap sågs han ofta av sina medfångar skriva anteckningar i ett litet notisblock, tankar och ord som efter frigörelsen blev till *De l'Existence à l'Existent*.<sup>47</sup>

Det är lite tvivel om att denna djupt personliga erfarenhet av krigets eländighet har satt sin definitiva prägel på personen Emmanuel Lévinas som såväl på hans författarskap. Det är därför viktigt att läsa hans skrifter med detta som en del av förklaringshorisonten. Med denna avgörande erfarenheten i

---

<sup>40</sup> Se Hand 2009:18f

<sup>41</sup> *doctor d'Etat*, en "högre" doktorsgrad det äldre akademiska systemet i Frankrike. Det kan idag kanske jämföras med habilitation.

<sup>42</sup> Eng: "Totality and infinity"

<sup>43</sup> No: "Den annens humanisme" (norsk översättning 1972/1996)

<sup>44</sup> När det gäller en övergripande bibliografi till Lévinas samt en översikt över sekundärlitteratur hänvisas läsaren härmed till en fin översikt i "Den annens humanisme" (Aarnes 1996:257ff (fram till 1996)) och för en mer omfattande, nyare översikt se Hand 2009:122ff.

<sup>45</sup> Hand 2009:17

<sup>46</sup> Aarnes 1996:194. Blanchot var central i aktiviteten med att få Lévinas familj gömd – en stor gärning mot en vän i nöd och vi kan ana något av denna vänskaps avgörande karaktär.

<sup>47</sup> Eng: "Existence and existents". Dessa noteringar har också, efter hans död, givits ut i mer oredigerad form.



bagaget börjar också efterkrigslitteratur av Lévinas, t ex *Existence and existens*, i större grad att fokusera på en icke-ontologiskt vinkling av existensen, samtidigt som termer som alteritet, broderskap m.m. kommer högre upp på dagsordningen. Teman som förebådar Lévinas senare fokusering på ställföreträdande, asymmetri osv. kommer också tydligare fram i Lévinas skrivning under denna tid.<sup>48</sup>

## 2.3 Lévinas tänkning i kontext

Ett studium av Lévinas underlättas av att jämföra honom med hans förebilder och föregångare, en jämförelse som dock inte kan genomföras i sin helhet här. Lévinas beskriver själv att hans tänkning har utvecklats sig själv över tid, från efterkrigstidens försök att komma ut av existensen, detta // *y a*, ut av meningslösheten, till idéernas mer färdiga form som vi ser som grundstenar i hans senare verk.<sup>49</sup> Denna tankemässiga utveckling kan inte beskrivas i sin fullhet här, men en kort sammanfattning där vi berör två av de kanske mest centrala förgrundsfigurer för Lévinas som vi möter direkt och indirekt genom hans författarskap får därför stå som en inledning till Lévinas och hans metafysiska och etiska tänkning.

### 2.3.1 Lévinas och Husserl

Lévinas förhållande till Edmund Husserl och fenomenologin generellt är värt ett studium i sig självt. Det står klart att speciellt Husserl hade en stor betydelse i början av Lévinas universitetsstudier, då kanske mest föreläsningarna om intersubjektivitet, som i en modererad form kom att bli en grundsten även i Lévinas tänkning. Husserls filosofi fokuserar på förutsättningarna för kunskap, kultur och vetenskap. Vilka förutsättningar gör att vi kan ha kunskap om ett objekt? Husserl upptäckte en skillnad mellan den akt som medvetandet utför när det ska "fånga" ett objekt (noese) och det innehåll som därmed blir medvetandet till del (noema). Genom att fokusera på själva händelsen där medvetandet "rör" ett objekt visar Husserl vidare till det faktum att all vetenskaplig kunskap handlar om något som är ett föremål för oss – ett objekt. Vi måste förhålla oss till detta och inta en objektiverande hållning till det som vi ser, konstruerar och beräknar. Hos Husserl blir den Andre som kommer till mig i kommunikation *först* föremål för en monadisk tanke.<sup>50</sup> Läran om det som sker runt oss, dessa "fenomen", gav riktningen sitt namn. Dock finns också möjlighet att förhålla sig på annorlunda sätt till det som är runt oss, estetiskt till de ting som berikar vår veklighet genom sin form och etiskt till något/någon som vi har ansvar för och vill beskydda. Det är delar av detta som Lévinas för vidare. Peter Kemp påpekar att han försökte att vidareföra etiken från Frank Rosenzweig och

---

<sup>48</sup> Hand 2009:30f

<sup>49</sup> Lévinas 1995:43-47

<sup>50</sup> Lévinas 2011:210

kombinerade det med en fenomenologisk metod han hade fått av Husserl<sup>51</sup> men Lévinas syn på Husserl präglades också i stor grad av det sätt som Heidegger vidareförde honom på.<sup>52</sup>

### 2.3.2 Lévinas och Heidegger – utöver Husserl

Lévinas stannade inte vid medvetandets aktiva akt som en förutsättning för medvetandets innehåll, något som inte heller Heidegger gjorde. Den formala strukturen i Husserls fenomenologi skiljer sig från den materiala, något som skapar en "regionell ontologi" med olika sätt att existera på. Detta vidareför Lévinas och frågar sig vidare vad det innebär att vara/existera, en fråga som Lévinas menar kommer naturligt av Husserls filosofi.<sup>53</sup> Denna aktivitet i medvetandet är inte bara en subjektets intention, men något som kan analyseras existentiellt, då genom att applicera den temporalitet som den mänskliga existensen har när det riktar sig emot framtiden, lever i nutiden och kanske sörjer förtiden. Denna existensförhållande, det att existera i världen, blir avgörande för Heidegger och även Lévinas vidareutvecklar radikaliserings av Husserls fenomenologi i idealistiska banor och utformade det till existensens grund – en fundamentalontologi. Lévinas påpekar att styrkan i Heideggers filosofin just ligger i ett etymologiskt tillvägagångssätt. Tillvaron är en totalitet av erfarenheter som upplyser varandra. Erfarenheten är en *exeges* – en tolkning av tillvaron – som redan föreligger och inte en intuition. Detta vidareför Lévinas, och vi ser hur detta på centrala punkter ifrågasätter "Husserls ordning". Tillvarons (værens) struktur liknar språkets grundläggande ordning, där orden inte refererar till en bokstavlig betydelse, utan till andra, närstående ord. Objekten i tillvaron träder fram för oss och blir betydningsbärande i kraft av språket och inte omvänt,<sup>54</sup> genom en slags "tankeanalys". Husserls filosofi, med sin betoning på den neutrala blickens möte, blir också en filosofi som är fattigare på sinnlighet. Medvetandets aktivitet är den bestämmande faktorn, inte kroppens sinnlighet först och främst.<sup>55</sup> Det är den av noema framkallade kunskapen som är bestämmande och Husserl kan därför inte inkludera det oväntade och kunskapen om det som är verkligt och radikalt annorlunda – det Andra och den Andre.<sup>56</sup> Lévinas påpekar att fenomenologin efter Husserl har varit upptagen av horisontens idé, men hur kan man verkligen säkerställa att det som existerar är något verkligt yttre och oberoende av subjektets tänkande aktivitet? Blir inte det existerande begripligt i medvetandeakten och blir därmed inte också dess oberoende omöjligt? Det som blir kärnan i Lévinas transcendentstänkning, en existens som är annorlunda än existensen och ut över den, har alltså inte

---

<sup>51</sup> Kemp 1992:10. Kemp understryker Frank Rosenzweig som en person med helt avgörande påverkan på Lévinas, något som övrig sekundärlitteratur inte omfamnar i lika stor grad.

<sup>52</sup> Kemp 1992:13

<sup>53</sup> Wyschogrod 2000:30-31

<sup>54</sup> Lévinas 1996:33-36

<sup>55</sup> Där Heidegger existensanalys bär prägel av att vara en "handens", en arbetets ontologi som inte har stor plats för sinnlig njutning påpekar Lévinas att det är hela tillvaron, också i dess mer känslomässiga, njutande form som är viktig och som han också inkluderar i sin analys av människan (se Kemp 1992:13ff).

<sup>56</sup> Kemp 1992:13-15, se även liknande uppsummering, men mer långtgående kritik i Hand 2009:41f

fenomenologin resurser till att tänka, det ligger utanför alla horisonter som medvetandet kan nå. Lévinas påpekar att Heidegger, på sin sida, underordnar den etiska relationen i förhållande till den ontologiska relationen till existensen och bekräftar därför frihetens primat gentemot etiken. Det är en egoistisk "första-filosofi" som för Lévinas tar den platsen som etiken vidare får i hans tänkning. Det är vidare en tänkning som är dominerande, imperialistisk, ja till och med även tyrannisk.<sup>57</sup>

### 2.3.3 Sammanfattning

Lévinas vidareför en del element från dessa två tänkare, men går i allt större grad också i kritisk dialog med dem. John Wild skriver i förordet till *Totality and Infinity* något som kan stå som en uppsummering:

*"...it is highly critical of Husserl and constitutes one of the most basic attacks on the thought of Heidegger that has yet been formulated."*<sup>58</sup>

Samtidigt, när Lévinas ska nämna filosofer som har varit speciellt viktiga under historien, så väljer han Heidegger framför Husserl, även om han aldrig glömde att Husserl var inspiration till mycket av hans tänkning.<sup>59</sup> Även fast Heidegger initialt var en stor inspirationskälla och samtidigt som Lévinas i relativt starka ordalag går i kritisk dialog med Heidegger, så är det ännu ett förhållande, nämligen Heideggers nazistsympatier, som gör att Lévinas får problem, inte bara med tänkaren, utan också personen Heidegger.<sup>60</sup>

Läsningen av Lévinas är en omtumlande upplevelse med dess användning av språk och terminologi. Seán Hand påpekar att Lévinas riskerar att motsäga sig själv i olika situationer och då även genom att re-introducera begrepp som tidigare förkastats. Således står han kanske inte så långt ifrån sina tidigare filosofiska motståndare som han själv vill hävda. Jaques Derrida påpekar detta bl a i *Violence and Metaphysics* (1964), något som för Lévinas del förde till genomtänkningar och förändringar i *Otherwise than being* som publicerades tio år senare (1974).<sup>61</sup>

*Min kritik af totaliteten er ganske rigtigt opstået som følge af en politisk begivenhed der endnu ikke er glemmt.*<sup>62</sup>

Att tematiken och konceptualiseringen av hans tänkning bär prägel av krigserfarenheten med allt vad det innebär skulle bara fattas, men det magnifika, sett med denna oerhört tragiska bakgrund, är att

---

<sup>57</sup> Lévinas 2011:44f

<sup>58</sup> Levinas 2011:20

<sup>59</sup> Aarnes 1996:200, se även Lévinas 1995:33

<sup>60</sup> Se Hand 2009:15 som beskriver något av Heideggers agerande, våren 1933, som illustrerar den omvältning som Heidegger genomgick och som senare satte t ex konferensen i Davos i ett negativt ljus för Lévinas. Se även Lévinas egna ord i samtal med Philippe Nemo (Lévinas 1995:37).

<sup>61</sup> Hand 2009:46f

<sup>62</sup> Lévinas 1995:74

Lévinas ändå klarar att skriva så vackert och utan mycken bitterhet. Samtidigt ser vi att önskan om att skapa en etik oberoende av subjektets tankeverksamhet – pålagt av den Andre – skapar en lugn, subtil, men samtidigt också kraftig kritik gentemot all den erfarenhet som Lévinas har känt på kroppen. Med denna biografiska skiss och korta bakgrund för Lévinas tänkning beger vi oss in i det som är det avgörande för att förstå Lévinas tal om den Andre, nämligen de metafysiska grundförutsättningar som gör att han kan tala om den Andre som asymmetrisk och samtidigt när, som befallande i sin höghet men samtidigt svag.

### 3. Det metafysiska: "Aprés vous"

#### 3.1 Ontologi eller metafysik?

Att här kortfattat beskriva Lévinas metafysiska tänkning, känns onekligen som en utmaning – gett dess något svårtillgängliga karaktär och examens begränsade ramar taget i betraktning.

Då jag ändå väljer att kort beröra Lévinas metafysiska tänkning och dess implikationer, här i skissens något ofullständiga form, sker det för att göra läsaren något bekant med Lévinas tänkning utan att därmed kräva omfattande förkunskaper. Det asymmetriska förhållandet mellan *Jag* och *Den Andre* är kännetecknande för och ett nyckelkoncept när det gäller Lévinas etiska metafysik<sup>63</sup> och detta förhållande har därför vidare också betydelse för och ligger till grund för hans tänkning inom etiken. Därmed får även det betydelse för denna undersökelses progression såväl som resultat, när vi vidare ska försöka applicera hans tankar på diakonin. Detta motiverar en kort genomgång som inte bara begränsar sig till ett begränsat-refererande bruk.

Egentligen så är avsnittets överskrift illustrativ för redan här visar sig svårigheter med Lévinas nyansats, för det är egentligen inte en ontologi som Lévinas har eller som han prövar att omtolka. Han är nämligen klar på att ontologi förutsätter metafysik och att ontologi och metafysik inte är detsamma, dvs. korrelerande begrepp. Han är, som vi sett,<sup>64</sup> kritisk mot dominerande drag i västlig metafysisk tänkning och hans kritik står på många sätt som inledning till hans nytänkning och konstruering av en annan typ av metafysik, baserat på infinitet och den Andres primat. Lévinas hävdar ofta att ontologin, läran om tillvaron, reducerar det Andra till det samma i ett försök på att "gripa" det<sup>65</sup> och det är kanske, som Lévinas påpekar, inte så underligt att denna teoretiska relation till verkligheten runt oss är det mest vanliga sättet att betrakta tillvaron på. Även om detta är en berättigat sätt för människan att utforska världen som hon är en del av, så innebär sättet att avkläda det andras och *den Andres* alteritet på att man tystar ner Begäret, begäret efter det utanför – bortom oss – och inkluderar alteriteten i "samman-heten" tillgängligt för förnuftets granskning. Den leder oss in på en väg där konsekvensen blir att det metafysiska begär (*Desire*) som människan känner på inte får sitt uttryck i något verkligt yttre. Västlig filosofi har i stor grad varit en sådan typ av ontologi, påpekar Lévinas, med sitt fokus på att begripa det som människan har runt sig – en filosofi som centrerar sig runt subjektet och dess möjligheter och som således är egoistisk. Filosofin är/blir därmed en egologi, hävdar Lévinas.<sup>66</sup> Det är, som vi ska se, förhållandet till Infiniteten och den Andres möjlighet som är målet och som för människan ut av denna egoism. Traditionen som befinner sig i "ontologins paradigm" kan inte tänka radikal alteritet och därför inte formulera tänkning om en

---

<sup>63</sup> Tatraský 2008:293

<sup>64</sup> Se Kap 2!

<sup>65</sup> Se t ex Lévinas 2011:42

<sup>66</sup> Lévinas 2011:42ff, 1995:71f

(radikal) transcendens som Lévinas menar är nödvändigt, och som han också prövar att konstruera. När alteriteten blir ett resultat av subjektets begreppstänkning innanför en gemensam existenshorisont – upphör ju alteriteten.<sup>67</sup> Lévinas önskar inte att nedvärdera allt i den metafysiska traditionen och inser mycket av dess berättigande när det gäller den värld som vi är satt till att utforska, just med hjälp av sinnlig perception och förnuftets inkludering i det Samma. I sociala och religiösa sammanhang osv. blir dock detta ofta en maktens och imperialismens ontologi som leder till att den radikalt Andre elimineras.<sup>68</sup> Ontologi förutsätter alltså metafysik och denna metafysik får i genomgången av *Totality and Infinity* och vidare i *Otherwise than Being* en ständigt starkare etisk karaktär och den metafysiska karaktären framträr endast i relation till den andre – därmed, som vi ska se, alltså primärt i en etisk relation.<sup>69</sup> Metafysiken ifrågasätter ontologins frihet och ifrågasätter egentligen också det "Sammans sfär". Friheten kommer inte ifrån en Heideggeriansk praktisering och "lydnad" emot ontologins frihet, men friheten är inget som människan har – det är något som kommer till människan utifrån och därmed "besätter" (*possesses*) henne. Ontologi är en filosofi med makt, som inte böjer sig för den Andre, utan snarare integrerar den Andre i sin egen förnuftshorisont. I motsättning till detta är det i kritikens form som Lévinas önskar att angripa sitt projekt. Kritiken har den fördelen att den inte är "låst" i ett ontologiskt schema, den reducerar inte tillvaron till det Samma, utan är, så som Lévinas använde den, en ständig ifrågasättning av det Sammas- och därmed också det tänkande subjekts primat.<sup>70</sup>

### 3.1.1 Begäret

Det ovannämnda metafysiska begär som människan känner riktar sig just inte mot något som kan inkuderas i det Samma. Det är annorlunda än allt annat som vi upplever och som vi kan stilla våra sinnen in emot, var sig det gäller natur eller något så triviale (och i så speciell grad norskt) som bröd.<sup>71</sup> Dessa yttre ting kan fortfarande bli en del av den alteritet som jag som ett tänkande subjekt behandlar och på olika sätt gör till "mitt eget". Det metafysiska begäret riktar sig däremot in emot något annat, ja något *absolut annat*. Är det just inte så, som Lévinas påpekar, att sökning efter mening, mening som riktning, visar oss utöver, ett uppbrott utöver sig själv gentemot det som är Annat än jaget, något som begäret sträcker sig emot – en riktning som förenar entydighet och frihet?<sup>72</sup> Det är en riktning som inte vänder tillbaka till sin startpunkt, det Samma, utan som hela tiden rör sig emot det Andra.<sup>73</sup> Adriaan Peperžak påpekar att Lévinas tenderar att fokusera på

---

<sup>67</sup> Thomassen 1995:51f

<sup>68</sup> Thomassen 1995:53, se Lévinas 1995:86f

<sup>69</sup> Se t ex Lévinas 2011:78f

<sup>70</sup> Lévinas 2011:42-48

<sup>71</sup> Se Lévinas 2011:33

<sup>72</sup> Lévinas 1996:52f

<sup>73</sup> Lévinas 1996:54

existensens negativa sidor, kaoset i *il y a*, och att begäret efter det goda därför måste sträcka sig utöver vår omedelbara existens.<sup>74</sup> Lévinas understryker att detta begär inte heller kan stillas av det som vi här upplever, utan det fördjupas i mötet med det som just är utanför oss, och på ett vis när sig begäret själv och ökas genom sin hunger för det som är oändligt, det som är bortanför oss. Hungern skapar alltså en ny hunger.<sup>75</sup> Idén om infiniteten kommer just från känslan av Begäret, det begär som det uppnåeliga som begäret här i det Samma sträcker sig emot skapar, snarare än stillar. Det är en hunger som aldrig kan stillas, men som förstår det Andres avlägsenhet och alteritet och som går emot sitt mål som man på samma sätt går emot döden.<sup>76</sup> Den Andre kommer och stör mig mitt i tillvarons strävande och skapar något som aldrig kan falla helt till ro, just därför att begäret är *Higen* efter det oändliga.<sup>77</sup>

*“For det gis ingen ende, intet endepunkt. Higen etter det absolutt Annet kommer ikke som behov for å slokkes i lykken.”<sup>78</sup>*

Denna *higen* sträcker sig mot det som ursprungligt är mening, eftersom det är den Andre som ger själva uttrycket mening. Det är bara genom honom som fenomen av betydelse träder fram i världen.<sup>79</sup>

Lévinas beskrivelse av begäret har onekligen drag som kan likna på olika religiösa beskrivelser av längtan efter en sublim gudom eller en mer mystisk, introvert ”förening” av något slag. Således formulerar sig, t.ex. Augustinus när han i sina bekännelser i samtal med Gud påpekar att:

*“...vårt hjärta är oroligt tills det finner sin vila i dig.”<sup>80</sup>*

Begärets objekt, det som det prövar att ”fånga” eller omfamna, är dock för Lévinas inte något av mystisk eller mer religiös karaktär. Det kan inte beskrivas positivt som mötet mellan subjektet och en sublim transcendens, klädd i teistiska former eller formuleringar.<sup>81</sup> Begäret kan inte stillas och det riktas hela tiden mot något som i slutändan inte kan uppnås. Det är ett begär som stillas först i den Andres uppenbarelse. Trots vår strävan, som ibland (eller kanske oftast) som Lévinas också erkänner,

---

<sup>74</sup> Peperzak 1995:189. Peperzak problematiserar Lévinas fenomenologiska kritik av det Samma och detta sätt att tänka frånvaro av det goda i vår existens som för till att man till varje pris söker något ut över den. Det liknar Platons sätt att tänka det godas transcendens på, påpekar han. Begäret transcenderar ekonomin och det goda transcenderar ontologin (se Peperzak 1995:185-189).

<sup>75</sup> Lévinas 1996:58, 1995:88, Peperzak 1995:189

<sup>76</sup> Lévinas 2009:33f

<sup>77</sup> Lévinas 1996:217

<sup>78</sup> Lévinas 1996:77

<sup>79</sup> Lévinas 1996:57-59

<sup>80</sup> Augustinus 1990:37. Den positiva variant som beskriver själens vila i Gud på ett tydligare vis: *“min själ är tillfreds när den finner sin vila i Dig.”*, är nog den varianten i folkmun som jag har hört mest.

<sup>81</sup> Se nedan (3.3). Detta fast en läsning av Lévinas skapar känslan av att han balanserar mellan att klä denna upplevelse i religiösa och filosofiska termer.

kan dämpas av sinnligheten och vår strävan i det Samma är det inte vi som klarar att nå utöver vår begränsade självtranscendens.<sup>82</sup> Det är infiniteten självt som kommer oss i möte, som ett Ansikte, och det måste även vara så – för att Ansiktet ska kunna vara ett radikalt annat och inte ett resultat av ett, av subjektet producerat och beroende begär, hur långt det än måtte sträcka sig.

### 3.2 Lévinas och transcendens

Vi har redan påpekat att Lévinas tänkning möjligtvis låter sig sammanfatta i den, något spetsformulerade satsen, att mycket handlar om ”den Andres ansikte” som på något sätt möter mig utanför mig själv.<sup>83</sup> Var kommer så detta ansikte ifrån och hur ska detta radikalt annat tänkas? Hur ska vi tänka omkring det tänkande subjekts möjligheter att uppnå kontakt med Ansiktet som är annorlunda än och utöver existensen som vi känner den? Som Lévinas påpekar så går det inte tänka kontakten, korrelationen mellan metafysikern och Ansiktet, eller själva transcendensen som reversibel. Utifrån sett skulle de två därmed utgöra samma system, vilket inte är fallet.<sup>84</sup> Möjligheten för teoretisk tänkning, dess sanningar såväl som misstag, ligger just i detta möte – i den Andres ord, i hans uttryck, påpekar Lévinas. I mötet med den Andre förstår jag därmed, får jag en idé om, vad infiniteten är. Detta får jag från den Andre och Han ger mig således mer än jag i utgångspunkten hade och förstod.<sup>85</sup> Människans självtranscendens och subjektets fruktlösa försök, räcker alltså inte till och måste därigenom, med Lévinas språkbruk, alltid stå mot gränserna av det Samma. Lévinas menar därmed, likt Descartes, att subjektet kan tänka mer än tanken kan innehålla och att subjektet således går utöver sig själv i en mer eller mindre påtvungen självtranscendens som blir annorlunda och mer omfattande än vad den annars ville blivit – en transcendens som når utöver det Samma och in i infiniteten, initierad av den Andre.<sup>86</sup> Att tänka infiniteten är alltså egentligen att tänka det otänkbara när själva Infinitetens idé sträcker sig bortom mänsklig förståelseram. Där Descartes lokaliserar denna infinitet i Gud, placerar Lévinas detta i den Andres uppenbarelse.<sup>87</sup> Detta sker i djupaste mening endast därför att den Andre kommer mig i möte och mening därigenom i djupaste förstånd ligger *utanför* och *bortom* mig – hos den Andre. Detta sätt att formulera transcendens på sätter därigenom samtidigt vår egen frihet, subjektets ”självpåtaga primat”, i frågetecken. Vi rycks upp från historiens kontinuum och in i ett möte med den Andre, en diskurs utan

---

<sup>82</sup> Jag använder här begreppet självtranscendens för att särskilja de mänskliga kapaciteter som skiljer dess väsen från djurens, nämligen hennes möjlighet att betrakta sig själv utifrån, se sig i ett sammanhang. Detta måste skiljas från den självtranscendens som sker i mötet med den Andre (se speciellt kap 4). Lévinas påpekar att den mänskliga möjligheten till självtranscendens är det som i sanning är ”skapelsens under” – möjligheten som lär människan att hon är skapad och ger henne möjlighet att sätta sig själv i fråga (se Lévinas 2011:89).

<sup>83</sup> Se inledning (1.2.1.1).

<sup>84</sup> Lévinas 2009:35

<sup>85</sup> Lévinas 2011:51, se även t ex Lévinas 1996:63f

<sup>86</sup> Thomassen 1995:58

<sup>87</sup> Nortvedt 2003:226f



ett *Hegelianiskt* tes-antites – mönster. En absolut transcendens måste, som vi sett, vara icke-integrerbar.<sup>88</sup> Det är alltså från vår horisont vi måste försöka beskriva detta utan att själva kunna transcendera oss till en position där detta förhållande vore helt klart och uppenbart, påpekar Lévinas.<sup>89</sup>

### 3.2.1 Transcendensen som icke-negativitet som övergår historien

*How is time temporalized such that the dia-chrony of transcendence, of the other than being, is signaled? How can transcendence withdraw from esse while being signaled in it?*<sup>90</sup>

I inledningen av *Otherwise than being* stänger Lévinas möjligheten till att lokalisera transcendensen tidsmässigt. Att liksom bara se tillbaka, längs en historisk-temporal axel, även i en mycket avlägsen dåtid, hjälper inte när det gäller att finna tillbaka till det som är *pre-original*, det som inte kan fångas av minnen eller historia.<sup>91</sup> Ansiktet har sin egen tid – en icke-tid som ändå kommer och oroar och stör oss historiskt-temporala människor. Det måste därför finnas en koppling mellan infiniteten och det temporala subjekt för att mötet med den Andre ska kunna komma till stånd.<sup>92</sup>

*“Exteriority is not a negation, but a marvel.”*<sup>93</sup>

Ansiktets avstånd, eller annorlunda existensmodalitet, sett till tillvaron som vi som subjekt befinner oss i, kan heller inte beskrivas som negativitet eller genom negationer. Lévinas tar ett igenkännbart exempel när han refererar till melankolikern som, fastän han inte är nöjd med och kanske även negerar sin tillvaro, ändå tar sin tillflukt till det som negeras – det som fortfarande utgör det Samma (*the same*). Den som negerar och det som negeras befinner sig fortfarande innanför den samma horisont, utgör fortfarande en totalitet och negativiteten som fortfarande korrelerar med tillvaron är alltså därmed inte tillräcklig för att beskriva transcendensen.<sup>94</sup>

Man skulle kunna tänka att tillvaron här på jorden ger oss små, bleka bilder av vad transcendensen är och att vi därmed, genom att uttrycka oss superlativt, kan beskriva transcendensen. Negering eller absolutering av det som inte är perfekt i tillvaron kan dock inte fånga in denna alteritet, menar Lévinas. Den Sammas perfektion indikerar just och även implicerar denna distans, denna transcendens. Idén om det perfekta och infiniteten är inte möjlig genom att negera det ändliga som inte är perfekt. Negativitet kan inte innehålla transcendens.<sup>95</sup> Lévinas implementerar ett starkt

---

<sup>88</sup> Lévinas 2011:51f

<sup>89</sup> Lévinas 2009:36

<sup>90</sup> Lévinas 2009:10

<sup>91</sup> Lévinas 2009:10

<sup>92</sup> Se mer om denna ”koppling” nedan, avsnitt 3.2.4, 4.2

<sup>93</sup> Lévinas 2011:292

<sup>94</sup> Lévinas 2009:9

<sup>95</sup> Lévinas 2011:41. Anar vi här kanske en ”platoniskt resonans” hos Lévinas? (se Peperzak 1995:185)

transcendensbegrepp och påpekar att transcendensen just kännetecknas av en relation med en verklighet som är helt distant från min egen verklighet. Den kan därför inte negeras och bör heller inte tänkas i mer teologiska banor.<sup>96</sup>

### 3.2.2 *Transcendens som infinitet*

Magdalena Thomassen uppsummerar Lévinas tänkning om transcendensen:

*I sum må altså transcendens tenkes som helt adskilt fra og uavhengig av min erkjennelses-aktivitet og min forståelseshorisont; den må forbli ytre eller utvendig i forhold til min tanke som tenker den, for at den absolutte forskjell meg-annen skal bevares.*<sup>97</sup>

Lévinas tänkning om transcendensen vidareförs genom att han hävdar att detta avstånd inte bara är där, dvs. utgör transcendensens *formala innehåll*, utan att detta även är ett förhållande som återspeglar transcendensens *materiala innehåll*. Det att transcendensen är något helt annat utgör dess grundläggande karaktäristika och avståndet kan därför inte bara tänkas strikt formalt. Idén om infiniteten är den formala relation som det tänkande subjekt har till transcendensen – den idé som innebär ett avbrott i subjektets syntetiserande tänkning och är en tankens öppning gentemot en ickereducerbar alteritet.<sup>98</sup>

*...the transcendence of the relation does not cut the bonds a relation implies, yet where these bonds do not unite the same and the other into a Whole, is in fact fixed in the situation described by Descartes in which the "I think" maintains with the Infinite it can nowise contain and from which it is separated a relation called "idea of infinity".*<sup>99</sup>

Genom att separera *idén om infiniteten* och *infiniteten självt*, genom att understryka att subjektet inte kan tänka infiniteten direkt, utan att den ligger bortom *cogitos* direkta gränser – verkar Lévinas kunna hävda ett "tankens möte med infiniteten" som inte innebär en imperialisering och som vidare inte är ett resultat av subjektets erkännande aktivitet.<sup>100</sup> Hänvisningar till Descartes är därmed inte tillfälliga, utan Lévinas vidareför och använder hans tänkning omkring tankens möjligheter och det oändliga.

Lévinas sammanfattar något av läran om transcendensen:

---

<sup>96</sup> Lévinas 2011:41f. Då heller inte i termer lånat från den negativa teologin (se Thomassen 1995:59).

<sup>97</sup> Thomassen 1995:55

<sup>98</sup> Thomassen 1995:56ff

<sup>99</sup> Lévinas 2011:48

<sup>100</sup> Thomassen 1995:57

*Between a philosophy of transcendence that situates elsewhere the true life of which man, escaping from here, would gain access in the privileged moments of liturgical, mystical elevation, or in dying – and a philosophy of immanence in which we would truly come into possession of being when every “other” (cause for war), encompassed by the same, would vanish at the end of history – we propose to describe, within the unfolding of terrestrial existence, of economic existence (as we shall call it), a relationship that does not result in a divine or human totality, that is not a totalization of history but the idea of infinity. Such a relationship is metaphysics itself.*

### 3.2.3 Ansiktet och infiniteten

Samtidigt som Lévinas påpekar att tanken om oändligheten/infiniteiten på många sätt är tankens möte med oändligheten och som han önskar ska få ett filosofiskt uttryck, så är idén om infiniteiten samtidigt ett möte med den samma infiniteit. Den positiva delen av den formala strukturen när det gäller *idén om oändlighet* tar sig alltså konkretisering i erfarenheten av att möta en annan människa, ett ansikte som det etableras ett förhållande till.<sup>101</sup> Det är det totala Annorlundas sätt att framträda som konkretiserar sig i ett ansikte<sup>102</sup> och Ansiktet i sig är därför inget eget infiniteitsbegrepp, utan ett begrepp som Lévinas hämtar från det vardagliga livet, en bild som möjliggör en språkbruk omkring infiniteiten som samtidigt kan bli nära och förståelig.

På samma sätt som detta möte inte kan negeras eller beskrivas utifrån absoluterande begrepp, så kan man heller inte säga att detta Ansikte och dess uppenbarelse är sann. Lévinas häver sig på många sätt över sanningen som lögnens eviga motpart när han ska beskriva ansiktet. När Ansiktet kommer och presenterar – uttrycker *sig* så finns det ingen logisk koppling till dets motsats. Alltså kan inte denna uppenbarelse betraktas som sann<sup>103</sup> i vår ”normala” språkbruk. Samtidigt är Lévinas klar på att det är denna uppenbarelse, detta möte som ger mening och som i sin egentlighet också *skapar mening*. Det är den absoluta riktighetsbestämmelse som ger subjektet dess mening och riktning. Ansiktet är ursprunglig mening, eftersom det är han som ger meningen, uppenbarelsen av Ansiktets innehåll. Det är bara genom honom som ett uttryck av betydelse träder in i världen.<sup>104</sup>

### 3.2.4 Spåret

Eftersom den Andre möter oss i ansiktet kan det lätt bli så att man tillskriver mötet med den Andre egenskaper som kännetecknar möten med andra ansikten här i tillvarons stadiga ström av intersubjektiva möten. Detta svarar till den frestelse som vi kan känna på och som Lévinas varnar för

---

<sup>101</sup> Se den tvådelning som Magdalena Thomassen menar att Lévinas inkluderar i *tanken om oändligheten* (Thomassen 1995:57, 61).

<sup>102</sup> Thomassen 1995:63

<sup>103</sup> Lévinas 2011:201

<sup>104</sup> Lévinas 1996:58f

och visar på omöjligheten av: att inkludera den Andre och frånta honom hans radikalitet och hans annan-het. Men vi ser att ontologins frestelse till imperialism (se 3.1) kommer tillbaka, om än i något förklädd och "svagare" form.

Vi har redan berört det faktum att transcendenten, den Andres utgångspunkt och hemvist, inte låter sig placeras på en historisk-temporal tidsaxel av något slag.<sup>105</sup> Den Andre har sin hemvist bortanför min räckvidd – såväl kognitivt-temporalt som fysiskt. Den Andre har däremot *tid för mig*, ja han bryter sig in och förstör mig i min temporala, linjära vardag, med ett kall som egentligen inte har kommit eller kommer, utan som är där och som definierar mig som subjekt – att vara för den andre. Den andre har sin egen tid – skild ifrån min. Lévinas frågar därför, något pedagogiskt, hur denna förbindelse med det frånvarande då ser ut och hur den kan betraktas utan att tänkningen om frånvaron gör att det Andra förvandlas till det samma?<sup>106</sup>

För det första avgränsar sig, som vi sett, Lévinas ifrån att detta skulle vara en slags idé eller symbolisk närvaro – Ansiktet visar sig *självt* och döljer sig inte bak någon form för symbolik. I tråd med det som är grundtonen i Lévinas metafysiska tänkning blir svaret vidare att denna koppling inte *kan* betraktas eller avslöjas. Vi har därmed, påpekar Lévinas, inte följt förbudet om att betrakta Ansiktets hemvist som en plats bortom tiden och en "värld bakom världen". Då ville detta ju *ändå* vara två delar innanför samma totalitet och två sfärer innanför en större meta-sfär.

I vår immanens, från vår horisont, tolkas detta som att det transcendenta träder in i en historisk immanens, men det är egentligen inte det som händer. Något av svaret på denna förundrande sätt att formulera transcendenten på blir *spåret*. Spåret ger mening, såtillvida att det som Ansiktet kommer ifrån är *spår* – något som är efterlämnat efter något som gick förbi och som så har försvunnit igen.

*"Ansiktet er nettopp den eneste åpning hvor det overskridendes betydning ikke tilintetgjør transcendenten slik at den trer inn i immanensen, men hvor transcendenten tvert imot gjør motstand mot immanensen nettopp som det overskrednes stadig tilbakelagde transcendentens."*<sup>107</sup>

Ett spåravtryck låter sig inte åter aktualiseras – det är försent. Jägaren har visserligen möjligheten att hela tiden komma närmare spårets egentliga verklighet – den som har satt spår - genom att följa det som har blivit lämnat och den samma möjligheten har även detektiven och till dels historikern, påpekar Lévinas. Denna möjlighet gäller dock inte för subjektets jakt på den Andre och hans hemvist.

*"I sporet har en fortid vært på ferde som er absolutt omme. I sporet låses dens uomvendelige omløp fast."*<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Se avsnitt 3.2.1

<sup>106</sup> Lévinas 1996:70

<sup>107</sup> Lévinas 1996:71f

Förbindelsen som spåret upprättar visar oss på en oomvändlig förtid och sätter oss i en envägsförbindelse med detta "som gått förbi" utan att man därmed kan erinra denna spårets förtid. Han har absolut farit förbi och det på ett sådant sätt att det inte låter sig upprepas eller återupplevas. Han har ab-solverat sig. Bara ett väsen som överskrider världen, som ab-solverar sig är kapabel att lämna spår.<sup>109</sup> Kanske är detta också evigheten, frågar sig Lévinas:

*"Det er en fortid som ikke kan erindres, og det er kanskje også evigheten, som betyr å ustanselig å kaste bakover mot fortiden, Evigheten er selve tidens uomvendelighet, fortidens kilde og refugium."*<sup>110</sup>

Spår generellt tjänar också som *tecken*, t ex bokstäver som i kontext i viss grad kan peka tillbaka på eller något spegla författarens sinnesstämning, men detta är inte fallet här. Oomvändligheten står fast. Spåret är skapat utanför tillvarons orsak-verkan – schema och refererar då heller inte tillbaka till något som kunde orsaka det i tillvaron. Spårets fördel består inte i dess närvaro gentemot världen, men i en oomvändelig transcendens och är därmed heller inte en modulation av existensen utan något annat – ett spår efter en förtid som inte låter sig överföras till presens eller till föreställningarnas värld. Detta medför också, som vi ska se nedan, att mötet även medför ett ansvar som inte direkt låter sig föras över till nutid – en *an*-arktisk befallning och ett krav och ansvar som överstiger den frihet som vi som etiska subjekt upplever i valets "nu".<sup>111</sup>

*"Sporet er rommets innfellelse i tiden, punktet hvor verden skrånar mot fortid, mot tid. Denne tid er den Annens tilholdssted."*<sup>112</sup>

### 3.3 Transcendensens problem

Lévinas sätt att tänka transcendens skapar en del frågeställningar. Tenderar hans projekt ändå inte att hamna i mystiken eller tillbaka i ontologins försök att tänka det radikala Annat? Även om man, som bl. a Magdalena Thomassen, menar att Lévinas klarar att balansera detta på ett någorlunda bra sätt och att han därmed hamnar en plats *mellan* ontologi och mystik<sup>113</sup> och att mycket av styrkan i Lévinas förståelse och förankring för etiken just ligger i detta, så är det tydligt att hans projekt medför en del svårigheter, inte minst språkligt, men även i viss grad konceptuellt. Det som känns speciellt närliggande och som detta kapitel har visat, kanske mest mellan raderna, är problemet knutet till hans starka transcendensbegrepp som samtidigt som det inte kan tänkas –

---

<sup>108</sup> Lévinas 1996:74

<sup>109</sup> Lévinas 1996:74f. Lévinas påpekar att det att existera/være idet man efterlämnar spår – det är att fara förbi – ab-solvera sig.

<sup>110</sup> Lévinas 1996:72

<sup>111</sup> Lévinas 1996:76, 90

<sup>112</sup> Lévinas 1996:75

<sup>113</sup> Thomassen poängterar att det är just denna dikotomi som Lévinas försöker att utmana och påpekar att ett möjligt svar på denna spänning är att betrakta Lévinas filosofi som något mitt emellan (se Thomassen 1996:73).

också samtidigt kan vara något av tankens sökning utanför det Samma. Samtidigt som det Andra alltså är det radikala andra som begäret sträcker sig emot, så är det samtidigt också något som tanken kan möta, något som Lévinas likt Descartes inser medför att subjektet därmed kan innehålla (tänka) något som det egentligen inte skulle kunna ha tänkt,<sup>114</sup> i en slags förankring utanför sig självt. Även om denna förankring och förening initieras av den Andre, så blir denna dubbelhet problematisk. Låter sig båda dessa tankar förenas eller möter vi här ett motsägande drag<sup>115</sup> i hans framställning och i hans försök på att lösa det standardproblemet som behandlar transcendensens avstånd och förhållande till immanensen. Även om Lévinas tillskriver mycket av initiativet till den Andre, så upplevs därmed inte denna spänning som löst. Ser vi inte här, som Thomassen också påpekar, svårigheter med att helt bryta ur en ontologisk tänkning som ändå inte hamnar under mystikens sfär,<sup>116</sup> svårigheten i att tänka något som inte är eller är – något som är bortom existensen? Denna frågeställning får jag nöja mig med att visa, då examens huvudmål inte är Lévinas transcendensförståelse, men de implikationer som förståelsen av den Andres primat har för diakonal omsorgsförståelse och praxis. Även om sättet att förstå transcendensen på i och för sig hade varit nog för att understryka examens problemställningar och få resurser till att betrakta asymmetri, så är det mycket fruktbart att vidare betrakta den mer "materiala" sidan av den radikala transcendensen – Ansiktets innehåll och de etiska implikationer som följer av mötet med den Andre. Därmed är ansatsen för nästa kapitel lagt.

---

<sup>114</sup> Se t ex Lévinas 1996:63

<sup>115</sup> Jag skriver detta med en ödmjuk reservation, eftersom Lévinas framställning på denna punkt på många sätt är komplicerad och till viss grad bygger på en, för mig något översiktligt användning av föranliggande tankar.

<sup>116</sup> Se Thomassen 1996. Tatranský påpekar att både en ontologisk och en kronologisk radikal asymmetri är självklar när vi talar om mystiska eller religiösa upplevelser av Gud, men också att detta inte ska få inverka på det vi faktiskt upplever av mellanmänskliga möten och erfarenhet av dessa, som innehar en viss form för ömsesidighet (kärlek, vänskap) i sig. Det kan se ut som att Tatranský därmed problematiserar Lévinas tänkning och att han onödigt använder sig av religiösa kategorier och tänkning för att beskriva mötet med den Andre (se Tatranský 2008:302)

#### 4. Det etiska: "Aprés vous"

Lévinas tänkning om transcendenten och subjektets möte med denna har kortfattat skisserats för att visa några av de metafysiska förutsättningar som Lévinas förutsätter när han vidareför sin tänkning och beskriver mötet med denna transcendent, detta ansikte - den Andres uppenbarelseform.

Där ligger den fokala punkten i Lévinas filosofi och etiska tänkning.<sup>117</sup>

Vad är då detta ansikte och hur framstår det?

Frågan om *vad* ansiktet egentligen är återspeglar, påpekar Lévinas, fortfarande ontologins behov för att klassificera, ordna och kanske också tillslut utnyttja. Frågan är egentligen således i ontologins paradigm. Ansiktet kan heller inte betraktas fenomenologiskt, eftersom det då måste visa sig.<sup>118</sup>

Den Andre låter sig inte "fångas" på det viset, han står inte i en sfär som låter sig undersökas – han står i en slags närhet (*proximity*) till den sfären, men inte *i* den.<sup>119</sup> Lévinas prövar att undersöka en existensmodalitet som inte kan fångas in och påpekar:

*"We will try, with the notion of the saying without the said, to expose such a modality of the subjective, an otherwise than being."*<sup>120</sup>

Men måste samtidigt utbrista, med hänsyn till sitt vågande projekt:

*"How many conditionals here! What singular eventualities! We will have to answer for the liberties we are thus taking with the eventual as though there were no risks, forgetting the first pages and the warnings of the Introduction to the "Phenomenology of Mind" [...] in this very finitude, taken as an outcome of the one-for-the-other structure characteristic of proximity, we already catch sight of the excellence, the height and the signification, of responsibility, that is, of sociality, an order to which finite truth – being and consciousness – are subordinate."*<sup>121</sup>

Lévinas visar, med sitt sätt att bryta ner ontologins imperialism, fram emot något som står över och är annorlunda än det vi ser runt oss. Just detta ansvar, denna "socialitet" är det som Lévinas vill framhålla i en materialistisk tid där dessa saker oftast inte är högst upp på dagordningen. Lévinas menar att man inte ska tänka människan som strängt bestämt av funktionen vara eller icke vara.<sup>122</sup> Det finns nämligen ett tredje, eller ett annorlunda sätt: att vara för den andre! Lévinas distanserar sig tydligt ifrån varje försök till att lokalisera den Andre innanför subjektets horisont. Det har sin klara bakgrund, som vi sett, i hans förståelse av transcendenten och det avgörande viktiga att den tänks i

---

<sup>117</sup> Aarnes 1997:20

<sup>118</sup> Lévinas 1995:81. Vi ser kritiken mot ett fenomenologiskt sätt att betrakta verkligheten på och dets begränsningar när det gäller att tänka radikal annan-het. Se kap 2.

<sup>119</sup> Levinas 2009:23-25, 27

<sup>120</sup> Levinas 2009:26

<sup>121</sup> Levinas 2009:26

<sup>122</sup> Lévinas 2009:14

radikalt asymmetriska termer och tankegångar. Frågan blir då hur man meningsfullt kan tala om ett *positivt* innehåll och samtidigt fasthålla dess radikala avstånd till oss?

#### 4.1 Mötet med ansiktet

*”The relation between the Other and me, which dawns forth in expression, issues neither in number nor in concept. The Other remains infinitely transcendent, infinitely foreign; his face in which his epiphany is produced and which appeals to me breaks with the world that can be common to us, whose virtualities are inscribed in our nature and developed by our existence.”<sup>123</sup>*

Detta citat ger en sammanfattning för hur Lévinas tänker sig relationen mellan mig (människan) och den Andre där avståndet, uppenbarelseformen (ansiktet) såväl som omöjligheten för subjektet att omfatta den Andre i en gemensam ”världs-horisont” tydligt kommer fram.

Infiniteten, eller dess innehåll möter mig alltså i form av ett ansikte. Det är ett ansikte som inte är en svag, plastisk avbildning av ett, i det begränsade – ”det Andra i mig” – uppnåeliga ansiktet. Ansiktet presenterar sig inte med kvaliteter, utan presenterar sig – uttrycker sig *självt*. Här ser vi att Lévinas igen motsätter sig traditionell ontologi när han hävdar att ansiktet inte är en uppenbarelse av ett icke-personligt neutrum, utan redan är ett uttryck,<sup>124</sup> ja besökelse. Det är *här*, i detta ansikte, som Lévinas poängterar att uppenbarelsen sker. Det är *här* som den historiska immanensen bryts genom något som träder in som besökelse och som går förut för den fria tanken och medvetandets intentionalitet.<sup>125</sup> Där är *här* som jag som subjekt får en riktningbestämmelse.<sup>126</sup>

Förståelsen av Ansiktet är baserat på exeges, tolkning, av ansiktet så som det framträder i totaliteten. Samtidigt är den Andre inte beroende av kontexten, utan presenterar *sig själv* med en kraft som kommer av att han är oberoende av den betydelse som stammar från världen, det Sammas horisont. Även om Ansiktet träder fram i världen, så är det alltså en besökelse eller hemsökelse, ett besök från oändlighetens sfär, som är en absolut främmande sfär.<sup>127</sup> Ansiktet är abstrakt – dess abstrakthet ligger just i detta att det är besökelse som stör oss i vår immanens, utan att därmed kunna fästas i tillvaron.<sup>128</sup> Mötet med det som är utanför och annorlunda än existensen självt, detta Ansikte, är inte ett möte som innebär någon form för visuell eller taktill beröring på samma sätt som i det Samma sfär. Ansiktet är närvarande i sin vägran till att bli omfattat av subjektets ansträngningar till att försöka imperialisera dets form, såväl som innehåll, till ett innehåll för subjektets *cogito*. Vi kan heller inte, påpekar Lévinas, försöka att hitta kvaliteter som gör att den Andre/Ansiktet skiljs ifrån mig på något sätt. Då uppnås det samma resultat som vi tidigare påpekat – alteriteten nollställs – och vi är

---

<sup>123</sup> Lévinas 2011:194

<sup>124</sup> Lévinas 2011:50f, 200

<sup>125</sup> Lévinas 1996:60-62

<sup>126</sup> Aarnes 1997:20

<sup>127</sup> Lévinas 1996:59f

<sup>128</sup> Lévinas 1996:70



fortfarande innanför samma sfär.<sup>129</sup> Mötet med den Andre är således den enda händelsen där vi står emot en totalt icke-reducerbar alteritet.<sup>130</sup> Även om Lévinas målar upp ett starkt asymmetriskt förhållande, på gränsen till det esoteriskt-mystiska, så avgränsar han sig samtidigt mot att mötet skulle bära prägeln av symbolik eller vara en slags antydning till en suggestiv upplevelse<sup>131</sup> eller en form för psykotisk händelse.

#### 4.1.1 Ansiktet som ansikte

*"Infinity presents itself as a face in the ethical resistance that paralyzes my powers and from the depths of defenseless eyes rises firm and absolute in its nudity and destitution."*<sup>132</sup>

Lévinas använder medvetet ansiktet som beskrivelse för hur den Andre hela tiden gör sitt intåg i immanensen, vår sinnliga verklighet.<sup>133</sup> Lévinas rör sig därmed onekligen i en genuint mänsklig erfarenhetshorisont när han väljer att tala om Ansiktet som uppenbarelsearena för den Andre och detta är onekligen en medveten användning av en stark bild – för vad kan väl vara mer bedjande än ett ansikte? Vad kan uttrycka nöd, ångest, glädje, frid osv. som ett ansikte, och då kanske speciellt ett barnansikte som är omedvetet om vuxenvärldens hämningar och sociala koder när det gäller uttryckningssätt? Det är vidare i ansiktet vi försöker spåra respons på det vi just sagt och gjort och det är i ansiktet vi ser något in i människans inre genom ögonen som ofta avslöjar mer än det som var tänkt. Det är inte otänkbart att det även är den djupt präglade krigserfarenheten som gör att Lévinas använder Ansiktet. Det bildliga mötet, förmedlat genom fotografier, med förintelsens offer och dess ansikten gör verkligen något med oss som lever i eftertidens bedömning och efterklokhet.<sup>134</sup> Blicken som förmedlare – blicken som öppenhet mot världen och som ledtråd till människans inre – vem väljer att släcka ut något sådant?

Lévinas önskar att beskriva vad som sker i detta för-reflexiva möte mellan subjektet och ansiktet. Då är det inte nog att röra sig i bildliga termer och tankegångar. Läsningen av Lévinas visar att han medvetet använder "ansiktet" som något mer än en bild – som något som kan innehålla transcendens, den plats där infinitet "produceras".<sup>135</sup> Det är inte en rad fysiska karaktäristiker som jag, genom synen, gör mig en bild av, utan det är ett ansikte och en blick som möter mig. Det är inte färg, form osv. som är avgörande, utan framförallt blicken och ansiktet som *talar*. Det står inte i ett

---

<sup>129</sup> Lévinas 2011:194. Se avsnittet ovan om transcendens och negativitet och om omöjligheten att negera det absoluta Annat (avsnitt 3.2.1).

<sup>130</sup> Thomassen 1995:66

<sup>131</sup> Lévinas 1996:61

<sup>132</sup> Lévinas 2011:200

<sup>133</sup> Lévinas 1996:60

<sup>134</sup> Det är mycket sällan jag lämnas oberörd av de många bilder som blev tagna som dokumentation under och i andra världskrigets slutfas, just därigenom att det illustrerar krigets och människans grymhet på ett bestialiskt sätt, och kanske speciellt just kreativiteten i denna grymhet.

<sup>135</sup> "...his face; in which epiphany is produced" (Lévinas 2011:194). Se citatet i sin helhet ovan!

direkt förhållande till något annat yttre, står inte i något sammanhang, utan är betydning *i sig självt*.<sup>136</sup> Ansiktet uttrycker sig – vänder sig till mig. I motsättning till et stumt, plastiskt, konstnärligt ansikte, så är Ansiktets epifani *levande*. Ansiktet kommer, och dess närvaro består i att avkläda sig den form som det redan hade. Lévinas exemplifierar detta genom att visa till ett fönster. Ansiktet avtecknar sig redan i fönstret, men när det öppnas sker den sanna uppenbarelsen av dess innehåll.<sup>137</sup> Det är inte ett Ansikte som möter mig för bedömning. Frågan – är det vackert? – blir fort ställd, men en bedömning av denna uppenbarelse hade inneburit att jag som bedömare stod ovanför den Andre och utsatte hans uppenbarelse för ett kritisk ljus – något som jag som begränsat subjekt inte kan göra. Försök på att fånga mänsklig närvaro bortom ontologin får inte resultera i att den Andres annorlunda-het reduceras till ett innehåll i totaliteten.<sup>138</sup>

Den sanna Uppenbarelsen, den Andres ansikte, kommer från oändligheten och ställer sig däremot inför mig just i sin nakenhet och utsatthet och det utan att jag kan vara neutral eller vända ”dövörat till” den uppenbarelsen<sup>139</sup> och utan att jag i förväg kan bedöma dets relevans. Ansiktets uppenbarelse är redan ett *uttryck* när det visar sig fram för mig. Lévinas påpekar att förhållandet till ansiktet är omedelbart etiskt,<sup>140</sup> och inte estetiskt. Ansiktet som bild ger Lévinas resurser till att på ett konkret sätt uttrycka nöden och utsätta oss för utsatthet. Alla har vi sett ett ansikte i nöd, men att kallet ligger *där* och inte i en verbaliserad formulering tror jag är något av Lévinas nyvinning när det gäller hans etiska tänkning och något som ger hans tänkning en universell karaktär.<sup>141</sup> Ansiktet beskrivs som regel inte närmare och får heller inte de olika karaktäristika som en närmare beskrivning ville fört med sig. Det ger själva bruken av termen ”ansikte” en kontextlöshet som tjänar Lévinas tänkning.<sup>142</sup> Ser man de olika beståndsdelarna i ansiktet, som haka, ögon osv., står man ju redan i ett förhållande till Ansiktet som en sak/ting.

*The alterity that is expressed in the face provides the “unique “matter” possible for total negation, I can wish to kill only an existent absolutely independent, which exceeds my powers infinitely, and therefore does not oppose them but paralyzes the very power of power. The Other is the sole being I can wish to kill.*<sup>143</sup>

Önskan är inte detsamma som att verkligen har möjlighet. När den Andre möter mig i sin nakenhet så är han utsatt, men samtidigt med en utsatthet som övergår motståndet som inte har någon

---

<sup>136</sup> Lévinas 1995:82. Vi ser här en viss kritik mot en ”Heideggeriansk exeges” av verkligheten (se avsnitt 2.3.2).

<sup>137</sup> Lévinas 1996:60

<sup>138</sup> Wyschogrod 2000:88f

<sup>139</sup> Lévinas 2011:200

<sup>140</sup> Lévinas 1995:83

<sup>141</sup> Se avsnitt 4.6

<sup>142</sup> Se avsnitt 4.1.1 nedan

<sup>143</sup> Lévinas 2011:198

motstånd: det etiska motståndet. Ansiktet kommer och uttrycker: "du skall inte dräpa", med sin nakna, bedjande blick och den Andres höghet och uttryck gör det omöjligt att undvika eller göra något med det krav som kommer.<sup>144</sup>

*Ansigtet er udsat, truet, som om det opfordrede til en voldelig handling. Men samtidig er ansigtet det, der forbyder os at dræbe.*<sup>145</sup>

Magdalena Thomassen poängterar att transcendens-erfarenheten fortfarande förutsätter ett *ephata* – att jag öppnar mig eller svarar på den Andres uppenbarelse.<sup>146</sup> Lévinas förnekar dock subjektet möjligheten att välja sitt förhållande till den Andres uppenbarelse.

## 4.2 Språket

Vi har hittills fokuserat på vad som sker i detta möte, men frågeställningen som restes i slutet av förra kapitel och som vidareförs i detta kapitel, ligger fortfarande där något obesvarad.

Hur kan jag som subjekt möta/bli mött av ett ansikte, vars egentliga "hemplats" är infiniteten/oändligheten och som jag endast möter genom ett irreversibelt spår?<sup>147</sup>

Språket (language) blir för Lévinas den plats där dessa sfärer, de totalt avskilda entiteter, finner en kontaktpunkt. Språket är således den arena och det verktyg varigenom kontakten uppnås, ja språkets formala funktion består just i att presentera detta Annat, denna transcendens.<sup>148</sup> Talet är det som skapar denna kontakt, *samtalet*<sup>149</sup> som rör sig omkring det transcendenta och Lévinas ger därför orden, samtalet, språket ett primat över synen när det gäller förhållandet till den Andre.<sup>150</sup>

Där synen förblir densamme, överflödar talet och i språket kan den Andre presentera sig vidare. Lévinas understryker samtidigt att orden som flödar, även om inte man kan reducera detta till bilden av något som överflödar<sup>151</sup> – som formar ett tema omkring den Andre – samtidigt inte *innehåller* den Andre. Det skulle innebära en förening av de två oförenliga sfärer, som påpekat ovan. Även om den Andre presenterar sig som ett tema, betyder det inte att han<sup>152</sup> är närvarande *i orden*, utan den

---

<sup>144</sup> Lévinas 2011:199f

<sup>145</sup> Lévinas 1995:82

<sup>146</sup> Thomassen 1995:70

<sup>147</sup> Se avsnitt 3.2.4

<sup>148</sup> Det hade onekligen varit spännande att ta detta och liknande utsagor och på bakgrund av dessa undersökt Lévinas språkförståelse och "språkfilosofi" och dess relevans i en sen-modern tid, samt även jämfört hans språkförståelse med t ex Wittgestein och Chomskys tänkningar om språkets plats (se Werhane 1995:61f). Denna examen får dock nöja sig med att skissera språket som möjlighet, utan att därmed beröra helheten i och implikationerna av Lévinas tänkning om språket.

<sup>149</sup> Jag använder medvetet det mer omfattande begreppet "samtal" för att översätta "discourse". Det hade varit närliggande att använda det svenska synonymen "diskurs", men för att undvika konnotationer till t ex diskursetik osv. använder jag här "samtal" som begrepp.

<sup>150</sup> Se Lévinas 1995:82f, 2011:296

<sup>151</sup> Se Lévinas 2011:297

<sup>152</sup> Lévinas använder maskulina könsbestämnelser/begrepp i sin beskrivelse av det transcendent Andra och i sin tänkning omkring *Han* som gick förbi. Även om detta onekligen är intressant och en viktig del i samband

Andre har redan "avslutat" tematiken och reser sig igen *bakom* det sagda.<sup>153</sup> Den Andre som ett tema för mig och den Andre som min samtalspartner är därför två olika, icke sammanblandbara enheter som tydligt visar på avståndet mellan mig och den Andre. Detta syn på talets förmåga/oförmåga grundlägger vidare den Andres etiska oförstörbarhet och ouppnåelighet – jag kan aldrig helt komma den Andre nära, eller på något sätt utsätta honom för imperialism. I denna relation, konstruerad av/i språket så är han fortfarande absolut oändligt i vår relation. Mötet är ett "outtömligt lingvistiskt fenomen".<sup>154</sup> Samtalets riktning är alltså inte oviktig, så som den på många sätt kan vara det i mellanmänskliga diskurser eller samtal där riktningen växlas. Här går samtalets riktning ut från den Andre. När *jag* prövar att fånga den Andre i samtalet vill alla sådana försök gå bet. Det är den radikalt Andre som talar till *mig*. Jag är föremål för ett kall.

Således kan också samtalet innehålla mer än subjektet egentligen kan. Den samma svårighet med att fasthålla konvergenspunkten mellan det oändliga och det ändliga visar sig också här, nu derivat på språkets plan. Magdalena Thomassen poängterar och understryker det som Lévinas hävdar; att samtalet därmed uppfyller kraven till en transcendensrelation, en relation som endast är möjligt utan att jag på något sätt reducerar den Andre. Jaget blir egentligen bara en passiv mottagare. Att tala består i att ge och motta, att tillsammans konstruera en horisont som är gemensam. Själva möjligheten för detta är den etiska dimensionen att det just är möjligt *att ge*. Det utgör en etisk relation som är grunden, ett krav för all mening. Det är därför som denna samtal är grunden för rationaliteten – etiken som en första filosofi.<sup>155</sup>

Språket är alltså även här fundamentalt för transcendensrelationen och denna avgörande betydelse som språket får kan sägas vara något likt som den också får hos vissa kristna tänkare.<sup>156</sup> Frågan blir därmed vad man betecknar som en transcendensrelation. Lévinas tänkning innehåller visserligen vissa grundläggande formala drag i en transcendensrelation och språkets grundläggande formala plats betonas, men språkets, såväl som transcendensrelationens materiala, innehållsmässiga karaktär – den nära gudsrelation som kännetecknas av t ex kristendomen och till viss grad Islam – finner vi inte direkt hos Lévinas. Den Andre drar sig undan efter att det sagda är sagt. Lévinas önskar inte att öppna förhållandet mig – den Andre på det viset så att det skulle svara till en motsvarande närmare transcendens.

---

med Lévinas användning av språket, ligger detta dock utanför undersökelsens primära huvudmål och problematiken blir därför liggande.

<sup>153</sup> Lévinas 2011:195

<sup>154</sup> Werhane 1995:63, Lévinas 2011:195

<sup>155</sup> Thomassen 1995:66

<sup>156</sup> Språket är det medium som Gud använder för att kommunicera med människor. Gud talar världen till existens och kommunikationen vidareförs därigenom att Gud skapar varelser som har möjlighet att svara Honom. Språkets fundamentala plats poängteras på detta sätt av t ex teologen Robert W Jenson, då med en något annorlunda tillvägagångssätt och framställning med sitt tal om "*homo sapiens*", våra första stamfäder som responderar på Guds utsagor. Vi är alltså de "bedjande djuren" (se Jenson 1983:311ff).

### 4.3 Kravet

*"The face opens the primordial discourse whose first word is obligation, which no "interiority" permits avoiding."*<sup>157</sup>

Den Andre kommer mig i möte med sitt anspråk och Lévinas påpekar att det tal som föregår mellan dessa radikala motsättningar, bara kan bestå av "moraliska kall" (moral summons), kall till efterföljelse och varning. Detta kall är, enligt Lévinas, absolut heteronomt och kommer i vokativens, tilltalets form,<sup>158</sup> något som avståndet: mig – den Andre och Lévinas tänkning om transcendensen generellt kräver. Talet sätter mig på plats, det ställer mig inför ett val och det sätter egentligen hela jaget i fråga.<sup>159</sup> Jag blir satt till ansvar direkt – ja i det faktum att samtalet uppstår som en etisk förpliktande relation. Det etiska planet kommer före det såkallade ontologiska.<sup>160</sup>

Mitt (subjektets) svar på den Andres uppenbarelse och åtskillnaden mellan detta och en mer religiös transcendensförståelse kännetecknas just av denna responsiva karaktär:

*"I do not struggle with a faceless God, but I respond to his expression, to his revelation"*.<sup>161</sup>

Ansiktet som möter mig i sin bävande nakenhet är *åberopande*, men är med sin direktet vänd emot mig. Detta åberopande blir således en etisk fordran, ja ordern är själva ansiktets betydelse. Här, påpekar Lévinas, ser vi den etiska dimensionen i besökelsen, att identifiera riktningen i denna förhållande ger grund för moral och faktiskt också att identifiera sig själv.<sup>162</sup> Ansiktet kommer med en kombination av höghet och yttersta svaghet och utsatthet. Det är ynkligt och bävar i sin nakenhet, men samtidigt ser vi att den radikala ödmjukheten och sårbarheten kombineras med höghet, den höghet och an-arkiska förhållningssätt som följer av dess förhållande till det Samma. Just i det faktum att dessa kombineras ligger möjligheten för den etiska fordringen. Jag kan inte komma undan – Ansiktets närvaro betyder redan en ofrånvislig befallning.<sup>163</sup> Jag är, i all min unikheter, oersättlig. Ingen annan kan ta min plats. Jag är kallad – och det till en slags "Messiansk" gärning som ställföreträdare för alla.<sup>164</sup> Lévinas etik handlar därför inte bara om uppoffring i allmänhet, utan om *mitt* offer och *min* unika position speciellt.<sup>165</sup>

---

<sup>157</sup> Lévinas 2011:201

<sup>158</sup> Lévinas 2011:195, Lévinas 2009:53, Thomassen 1995:65f

<sup>159</sup> Lévinas 2011:195, Lévinas 2009:53, Thomassen 1995:65f

<sup>160</sup> Lévinas 2011:201

<sup>161</sup> Lévinas 2011:197

<sup>162</sup> Lévinas 1996:62, 1995:91-94

<sup>163</sup> Lévinas 1996:60f

<sup>164</sup> Se nästa avsnitt (4.4) där Lévinas påpekar ansvaret som går utöver dyaden och det påföljande ansvaret, även om han fortfarande har dyaden, mötet med den Andre, för ögonen.

<sup>165</sup> Tatraský 2008:296

### 4.3.1 Utan frihet – en an-arkisk determinism?

*“Der hvor jeg hadde kunnet være tilskuer, er jeg ansvarlig, som igjen vil si, talende. Intet er teater lenger, dramaet ikke lenger spill. Alt er alvor.”<sup>166</sup>*

Gång på gång understryker Lévinas att det inte går att frigöra sig från det ansvar som föreligger. Men han kan samtidigt också ställa sig frågande till om det inte är egentlig *ofrihet*, det att inte kunna undra sig ansvar. Lévinas språkbruk kan ibland tendera till det extrema när han till exempel kan benämna detta förhållande som ett slags ”besättelse”<sup>167</sup> och han kan också gå så långt att han ibland, dock med obehag och med reservationen om att detta inte får stå utan sitt sammanhang, understryker att mitt ansvar sträcker sig även till de andras ansvarighet. Detta totala ansvar innebär därmed i all sin extremitet att jag är ansvarig för det som den Andre gör gentemot andra människor. Jag är därmed ansvarig för de förföljelser jag måste tåla. Detta gäller dock bara mig säger Lévinas, för de andra kräver jag istället rättfärdighet.<sup>168</sup>

Svaret på kritik som fort framställs mot detta extrema tankesätt, och kanske lösningen på denna radikalitet och annorlunda sätt att tänka på är inte glasklar. För att kravet ifrån den Andre ska tendera till ofrihet så måste det som bestäms, det determinerade, förbli annorlunda i förhållande till det som determinerar det, menar Lévinas. Han påpekar vidare att detta krav, denna befallning från den Andre kommer före individens fria val och det blir då heller inte möjligt att välja eller inte välja. Det att bli ställd gentemot det Goda är inte att ha möjligheten att välja det goda utifrån en neutral position. Detta handlar alltså inte om ett bi-polärt val där det Goda vägs upp av något annat - då redan kopplat samman med en subjektiv frihet och förutsättningen om samtidighet. Det att välja är en process som går förut för frihet/inte frihet – en interioritet utanför världens bipolaritet. Valets omöjlighet är inte ett resultat av en determinism, men av att den Andre kommer till mig – en utväjlelse av det Goda som, för mig som subjekt redan har skett. Detta medför en passivitet, mer passiv än all passivitet – just på grund av att det egentligen inte är fråga om mig, utan jag blir satt till ansvar utan att ha haft möjligheten till att välja eller förkasta det. Lévinas påpekar samtidigt:

*“Det som adlyder, gjennfinner – I underkastelsen – sin integritet. Det ubøyelige ansvar som man aldri har påtatt seg i full frihet, er godt.” (min understrykning)<sup>169</sup>*

Subjektiviteten befinner sig på en annan, på denna-sidan av alternativet: determinism/ofrihet, utan möjlighet att välja, som får ett ansvar ”trädd ner över huvudet”. Detta ansvar är djupare, påpekar

---

<sup>166</sup> Lévinas 1996:91

<sup>167</sup> Genomgående används den engelska termen: ”obsession”, vilken har en något mildare, mindre ockult ton än svenskans: ”besättelse” och beskriver just hur Egot blir påverkat och inte ett medvetande som har förlorat förståndet (Lévinas 2009:101). Tatraský 2008:297. Se även Lévinas 2009:85, 110

<sup>168</sup> Lévinas 1995:95

<sup>169</sup> Lévinas 1996:89

Lévinas, än att bara säga "ja" till en befallning. Att "drabbas" av ansvaret innebär och bli mött för en mer subtil form för ansvar – en grundläggande passivitet som inte kan vändas till presens. Det är just i denna passivitet som det goda är. Den rena passivitet som kommer före friheten, är ansvar. Förpliktelsen till ansvar är utan början. Det innebär inte att det är evigt, men det innebär att den inte kan föras över till nuet och heller inte tas upp i ett medvetande – en icke-ihågkommen förtid utan presens och utan möjlighet att presen-teras. Lévinas skisserar alltså ett ansvar som överskrider friheten, eftersom den kommer före frihetens möjlighet att välja något som helst, lydigheten mot en order som utförs *före* den blir uppfattad – själva *an-arhkia*.<sup>170</sup> Jag är således fast i "godhetens kedjor".<sup>171</sup>

#### 4.4 Den Tredje

*The Third party is other than the neighbor, but also another neighbor, and also a neighbor of the other, and not simply his fellow.*<sup>172</sup>

I Lévinas texter finner vi också en storhet som kallas den Tredje som inte bara en upprepning av den Andre i en numerisk följd, även om Lévinas också kan antyda en viss numeriskt sammanhang, något som termen klart antyder. Vilket förhållande är det mellan mig, den Andre och den Tredje? Hur kan jag veta att min granne eller vän har, eller inte har, det samma oändliga krav som jag möter i den Andres ansikte? Förhållandet mellan den Andre och den Tredje är något jag inte helt kan svara för, men en viktig fara som Lévinas starkt varnar mot är att tänka att någon annan kanske delar det ansvar som jag har. Som tidigare påpekats är individen ställd inför ett oändligt, partikulärt ansvar och individen kan inte rymma från det kall och den befallning som ljuder. Oändlighet kan svårligen delas upp och därmed står jag där med det ansvar som är exklusivt *mitt*. Men frågeställningen dyker ändå upp: Möter det oss ändå inte en slags reciprocitet eller symmetri i tillvarons ansvarsmönster just därigenom att alla har oändligt ansvar för en annan? Säkerställer inte det också mina behov?<sup>173</sup> Genom Lévinas skrifter får läsaren en påminnelse om att Lévinas går starkt emot en sådan tänkning. Lévinas förnekar möjligheten till reciprok utbyte, eftersom det skulle innebära ett fastslående av subjektet i dess "egoism".

*Lévinas treats this critical question only by implication, as if the very asking of it represented a misunderstanding of what he was trying to say.*<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup> Lévinas 1996:88-91, se även Peperzak 1995:190f

<sup>171</sup> Aarnes 1997:21

<sup>172</sup> Lévinas 2009:157

<sup>173</sup> Stiener 2001:133

<sup>174</sup> Steiner 2001:133

Den egentliga trösten för mig bör eller får inte ligga i den Tredjes eventuella eller faktiska "för mig". När kravet från den Andre kommer, kan jag inte automatiskt räkna med att den Tredje träder in i mitt ställe gentemot det krav och den nöd som den Andre eller andra uttrycker. Alla är vi oersättliga, därigenom att kravet från den Andre inte kan överlåtas eller på något sätt föras över på någon annan och, det alltomfattande ansvaret, därmed undvikas. Det är det enastående med oss – ingen kan ställas till ansvar istället för mig. Människan är i sin oersättlighet alltid föremål för kravet och det är just detta krav som på många sätt konstituerar människan – något som är äldre än "substansens strävan eller den inre identifikationen".<sup>175</sup>

Är den Tredje en jämställd part med den Andre eller mig som subjekt?

Lévinas använder begreppet *broderskap* för att beskriva det gemensamma som vi människor har, inte främst kanske genetiskt, men "monoteistiskt",<sup>176</sup> i och med att vi är barn av samma Far. De implikationer som den tänkningen får visar utöver sig själv, utöver mot den Tredje och gentemot mina bröder (och systrar) eftersom vi är barn av samma Far.<sup>177</sup> Denna gemensamma utgångspunkt medför frågetecken omkring rättfärdighet och det uppstår en fara för att subjektet kan bli så upptaget och förblindad av den relation som uppstår mellan mig och den Andre att det glömmet allt annat. Det uppstår därför ett brott i denna dyadiska relation när en annan, en Tredje, kommer. Uppmärksamheten blir fördelat och därmed införs också en ny ansvarsdimension.<sup>178</sup> Det kan inte annat än bli än mer "obehagligt" när den Tredje kommer in och "bryter" denna dyadiska relation mellan mig och den Andre och man kan ifrågasätta om den etiska tänkning som tidigare skisserats och Lévinas tänkning som helhet klarar att stå emot detta "intrång". "Den tredjes problem" som Lévinas också kallar detta, illustrerar att även han känner ett viss obehag och svårighet med den Tredjes inträdande.<sup>179</sup> Lévinas erkänner själv att detta medför att jag måste begränsa den Andres privilegium, för den relation som jag har till den Andre ska jag nu också ha till den Tredje.<sup>180</sup>

*Out of representation is produced the order of justice moderating or measuring the substitution of me for the other, and giving the self over to calculus.*<sup>181</sup>

---

<sup>175</sup> Lévinas 1996:62, 109f

<sup>176</sup> Här ser vi en punkt där Lévinas judiska arv får ett starkt genomslag.

<sup>177</sup> Tatranský 2008:297, se Lévinas 2009:159 som vidare understryker denna sanning och låter broderskapet få primat över likhet, vare sig könsbaserad eller annan likhet. Se även Lévinas 2011:214, 278f

<sup>178</sup> Simmons 2001:92f, Tatranský 2008:297

<sup>179</sup> Bauman 1997:218f, se Lévinas 2009:157 där Lévinas påpekar att närheten störs och blir ett problem när den Tredje kommer.

<sup>180</sup> Lévinas 1995:86. Det är intressant att notera att Lévinas här *själv* modererar något av den innehållet och styrkan i den relation som kännetecknar förhållandet mellan mig och den Andre. Man skulle kanske önska att den kom något tidigare – kanske i diskussionen runt det oändliga ansvaret - det hade dock omöjliggjort mycket av hans tänkning. Det är *först* i och med den Tredjes inträdande att ansvaret modereras och absolut inte före.

<sup>181</sup> Lévinas 2009:158f



Lévinas kan sägas göra ett konceptuellt ”hopp” i och med introduktionen av den Tredje. Även fast det fortfarande är relationen till den Andre som utgör grunden och provostenen för övriga förhållanden, så sträcks ansvaret via relationen till den Andre in i det Samma, in i det sagdas sfär, och det medför språk, rättfärdighet och politik. Det är också igenom introduktionen av den Tredje som ett reciprokt drag kan ses i Lévinas tänkning, som annars kan kännas *för* asymmetrisk<sup>182</sup> och irrelevant, något som Lévinas kritiker inte är sena att påpeka.

Det är i och med den Tredjes inträdan som Lévinas kan börja tala om rättvisa, politik och stat – teman som annars i diskursen runt den Andre är relativt frånvarande. Det visar att Lévinas tänkning inte är apolitisk eller anti-politisk, men Lévinas visar en genomgående skepsis emot politisk rättfärdighet och tänkning som inte utgår ifrån tänkningen omkring den Andre. Det är detta förhållande som måste vara vägledande för tänkning om rättfärdighet och statsbildning.<sup>183</sup>

Lévinas påpekar och understryker gång på gång, kanske för att undvika en missförståelse av hans tänkning omkring den Tredje part, att det inte är möjligt att tänka rättfärdighet utan närhet och att förhållandet och utsattheten gentemot den Andre tjänar som mall och provosten för alla mellanmänniska relationer:

*All human relations proceed from disinterestedness.*<sup>184</sup>

Det är dock inte främst att förstå som en kamp om min uppmärksamhet och mitt ansvar, men det är just *i* närheten till den Andre som förhållandet till de övriga utkristalliserar sig.

*In the proximity of the other, all the others than the other obsess me, and already obsession cries out for justice, demands measure and knowing, is consciousness [...] The other is from the first the brother of all the other men.*<sup>185</sup>

Igenom att förhållandet till den Andre redan innehåller element som visar utöver den dyadiska asymmetrin, så blir det också en aldrig avslutande korrigerande av förhållandet mellan mig och infiniteten, uttryckt och uppenbart i ansiktets närhet.<sup>186</sup> Samtidigtheten med det mångfaldiga knyts tätt samman med tvåsamhetens diakroni<sup>187</sup> och hela världen ser mig genom den andres ögon.<sup>188</sup>

*The third party looks me in the eyes of the Other – language is justice.*<sup>189</sup>

---

<sup>182</sup> Lévinas 2011:300, Se Simmons 2001:93

<sup>183</sup> Se Lévinas 1995:86, 2011:300, Simmons 2001:92ff

<sup>184</sup> Lévinas 2009:159

<sup>185</sup> Lévinas 2009:158

<sup>186</sup> Lévinas 2009:158

<sup>187</sup> Lévinas 2009:159

<sup>188</sup> Se Lévinas 2011:213

<sup>189</sup> Lévinas 2011:213

Lévinas kan alltså i verkligheten tyckas skissera två sfärer – en politisk och en etisk – där den ena står som avgörande och vägledande för den andra. Den ena sfären präglas av det pre-reflexiva mötet med den Andre och den andre tar sig uttryck i det Samma med den Tredjes ankomst som lägger grundval för rättfärdighet och statsbildning. Kontaktområdet mellan dessa kan diskuteras och förhållandet är inte helt uppenbart, men applicerar vi Lévinas tidigare terminologi mellan infiniteten och det Samma (Lévinas 2011) eller det sagda och sägandet (Lévinas 2009), så återfinner vi en skillnad mellan dessa. Det måste det kanske också vara, sett till att den ena sfären skall tjäna som mall, begrundelse och korrektiv för den andra.<sup>190</sup> Denna åtskillnad är vidare fruktbar i det att den också ivaratar flera centrala sidor vid Lévinas tänkning och slipper att problematisera förhållandet mellan den Andre, mig som subjekt och den Tredje onödigt mycket. Den kvantitativa åtskillnaden mellan dessa som vi möter i Lévinas skrifter svarar också till och ger oss insikt i förhållandet mellan dessa sfärer och ger Lévinas tänkning en större fundamental karaktär.<sup>191</sup>

#### 4.5 En "omöjlig" etik som kräver allt?

Är fokuseringen på det oöverstigliga ansvaret inte en omöjlighet för en människa i vardagen? Skapar inte Lévinas ett allt för smalt och exklusivt område för etiken?<sup>192</sup> I antologin "Underveis mot den Annen" hörs Kjell Madsens kritik av Lévinas etiska tänkning men samtidigt kritiken mot en oförsiktig, direkt användning av denna. Han påpekar just det faktum att Lévinas vill bryta symmetriens "cirkel" och komma in i en icke-dialogisk zon, som Madsen dock vill bestämma som en farozon.<sup>193</sup> Även om Madsen inte tvekar på att Lévinas etik kan göras relevant, också i vår tid och även om han menar att Lévinas betoning av det asymmetriska är riktigt och viktigt, så påpekar han att etiken måste omtolkas för att kunna vara moralfilosofisk relevant. Han menar att det inte ger etisk mening att tala om den Andra på det radikala sätt som Lévinas gör.

Madsen har svårt för att se en mer meningsfull utgångspunkt i etiken, men olikheten blir *för* olik, rädslan för att inkludera *för* extrem och etiken förankras *för* långt bort.<sup>194</sup> Lévinas offerar på många möjligheten till att tala om ömsesidighet, en ömsesidig relation mellan mig och den Andre osv. med sin betoning av avståndet.<sup>195</sup> Madsen kritiserar vidare Lévinas för att hamna i ett religiöst bås och för att närma sig mystiken och ser det som sin "ridderliga uppgift" att påpeka detta, nu när Lévinas popularitet har ökat. Etiken är för Madsen inte något som kan abstraheras ut ur världen och eftersom han har ett realistiskt syn på egoismen och lidandet i tillvaron, leder det till att han

---

<sup>190</sup> Åtskiljandet av dessa sfärer utgör ett avgörande perspektiv som återfinns hos Simmons (2001:84ff) och Bauman (1997:220). Detta kan sägas svara till den dikotomiska metod som tillskrivs Lévinas av Susan A Handelman i Simmons 2001 (:90).

<sup>191</sup> Se nedan; avsnittet "Lévinas etik som en icke-konkret fundamentaletik" (4.6)

<sup>192</sup> Morgan 2007:289ff

<sup>193</sup> Madsen 1998a:167

<sup>194</sup> Madsen 1998a:167f

<sup>195</sup> Se Tatranský 2008:293-4, 296. Se även vidare i avsnitt 4.5.

understryker viktigheten av att undvika handlingsförklaring och spåret av det oändliga. Det är *här* i tillvaron som etiken hör hemma, men Madsen påpekar att Lévinas ser ut till att abstrahera etiken utifrån denna tillvaro och ge den mystiska förtecken. En sund etik bör inte förankras så långt ut i det sublimes och bör heller inte kräva allt av mig, kanske t.o.m. före jag vet ordet av det. Att inte veta vad man underkastar sig – låt vara att denna underkastelse av det Goda är god – hur hänger detta ihop med etikens förankring i det konkreta? Etiken hör hemma i världen och inte i en pre-reflexiv upplevelse, påpekar Madsen.<sup>196</sup>

Är det en riktig förståelse och användning av Lévinas att på ett neurotiskt sätt se den moraliska "dimension" i varje situation och tolka Lévinas dithän att mitt ansvar är absolut, alltid?<sup>197</sup> Detta leder visserligen, som Madsen också påpekar till en självutplåning, man blir matt av allt ansvar.

Detta är åsikter som verkligen förtjänas att tas på allvar och som även riktar kritiska ögon in emot denna examens kärn-problemställning. Motfrågeställningen låter sig dock genast höras: används Lévinas tänkning rätt och tar kritiker av Lévinas tänkning i tillräckligt stor grad hänsyn till den fundamentala karaktären som hans tänkning har?

#### 4.6 Lévinas etik som en icke-konkret *fundamentaetik*

En läsare av Lévinas slås regelbundet av tänkningens något svävande karaktär. Det medför att även hans etiska tänkning får något av de samma drag. Den tycks liksom ofta röra sig på ett plan "över" de vanliga etiska utmaningar som vi känner på kroppen i vår vardag och avståndet mellan dessa och Lévinas etik känns ofta för stort för att direkt kunna konkretisera och derivera tänkningen ned till vardagens konkreta etiska problemställningar (jfr Madsen ovan).

Man skulle önskat att Lévinas i större grad konkretiserat och kontextualiserat vad allt detta i verkligheten innebär i vardagens lunk, men han låter oss inte få veta vad vi ska göra mer konkret – bara det att jag är ställd inför en verklighet som jag inte kan komma undan. När jag alltså står inför ett etiskt dilemma – vad är det då ansvaret säger till mig och i vilken riktning innebär det ansvaret för mig, förutom det rena faktum att jag *har* ansvar? Det är inte utan grund att man kan känna sig stängt inne i ett hörn och fullkomligt hjälplös inför ett ansvar som jag inte har valt att ta på mig – låt vara att det är gott. Ansiktet kommer mig i möte och jag blir på många sätt svarslös.

Den "höga" karaktären och dess brist på tydlig konkretisering kan nog vara den största svagheten i Lévinas etik, detta samtidigt som just den generella och universella<sup>198</sup> karaktären ger Lévinas tänkning stora fördelar. Jag tror att Lévinas medvetet valde att just utforma mycket av sin tänkning så generell, just för att gå de i möte som menar att de står över/utanför en etisk ram som håller

---

<sup>196</sup> Madsen 1998a:169, 1998b:179

<sup>197</sup> Se Henriksen 2000:244f

<sup>198</sup> Dess kontextlöshet och att den är både kulturellt, etniskt och socialt obundenhet, tjänar till att ge hans tänkning ett universellt drag som tjänar Lévinas syfte att formulera etikens grundlag, oberoende av kontext.

subjektets cogito och önskan om självhävdelse i schack. Som formulerat inledningsvis så kommer detta "Aprés vous" som ett slag i magen för de som lever i en illusion om frihet.<sup>199</sup> Detta för att de redan är, utan att de har bidragit till det, föremål för en befallning. Asbjørn Aarnes påpekar att Lévinas inte heller betraktade sin etiska tänkning som *fundamental* i förståelsen *total*. Lévinas har inte en komplett etisk lösning eller modell, utan han söker till etikens grundlag:

*Levinas har med sitt Dalai Lama-smil utallige ganger på spørsmål fra journalister bedyret at han ikke har noe råd å gi dem som er i valgets kval. Han har bara dette ene, ikke-rådet før rådene, mysteriet før problemene: Du har målet for menneskelighet i den Annens ansikt.*<sup>200</sup>

Lévinas tänkning har vidare uppenbart en fördel, just igenom sin mer generella övergripande karaktär. De flesta människor har mött eller i alla fall sett ansikten som lider nöd. Just genom att den är och upplevs så kontextlös lämnar den varken Afrikanen, Indianen, Inuiten eller Svensken oberörd. Alla blir ställd inför den samma uppenbarelsen av den Andre och alla står inför det ansikte som kommer som en för-reflexiv erfarenhet. Som en etisk motivation står den Andre med sitt ansikte framför oss var vi än befinner oss och hur vi än känner oss. Det går inte att komma undan, utan det ansvaret definierar oss som etiska subjekt. Som en överbygging går Lévinas etiska tänkning in i alla kontexter och pekar på den höghet, men samtidigt också den utsatthet som finns i mötet med den Andre, något som Lévinas påpekar också får konsekvenser för och står som mått för hur vi behandlar den Tredjes inträdande. Lévinas vill inte peka på konkreta situationer eller utbygga en komplett moralfilosofi. Hans önskan är att beskriva etikens grundval, dess fundament.

*"Rather than seeking an ethics, it seeks the sense of ethics."*<sup>201</sup>

Eller som Lévinas själv väljer att formulera det:

*"Det er ikke min opgave at definere en etik, jeg forsøger blot at finde etikens mening [...] Man kan utvivlsomt definere en etik ut fra det, jeg her har sagt, men det er ikke mitt egentlige emne."*<sup>202</sup>

Just därigenom att Lévinas etik understryker detta ger den motivation för och vägledning till ett tydligt-konkret-deriverat ansvarstagande som inte begränsar sig till ett abstrakt erkännande eller en teoretisk kunskap, sin fundamentala karaktär till trots. En motivation och en gnagande oro skapas, något som inte ger sig före den får ett konkret utlopp. Sedan måste nog den mer konkreta deriveringen av Lévinas tankar och tolkningen av detta oändliga ansvar sökas i hans tänkning om rättfärdighet och i tänkningen runt den Tredje. Denna tänkning är, som påpekat, inte lika utbyggd

---

<sup>199</sup> Se 1.1.1.1.

<sup>200</sup> Aarnes 1998:174

<sup>201</sup> Nortvedt 2003:229

<sup>202</sup> Lévinas 1995:86

som tänkningen runt den Andre som lägger grunden och är det avgörande moment i hans tänkning.<sup>203</sup>

I Lévinas skrifter träder en slags religiositet fram, också i det att han i större grad förankrar etiken i den Andres uppenbarelse. I detta ser Lévinas spåret av *Honom* och ansvaret påläggs och jag hålls i detta ansvar av *Gud*, som Lévinas i sina senare skrifter benämner när han ska beskriva *spåret av Honom som gick förbi*. Därmed ligger frestelsen nära till att "teologisera" Lévinas tankar, då kanske som en utgångspunkt för en teologisk etik, med fokus på den direkta befallning till det etiska subjekt till skillnad från en deontologisk etik baserat på dekalogens bud. Lévinas fokus på det externa imperativ som subjektet möter kan då tolkas dithän att det är Gud som står som den befallande verklighet bak detta imperativ, mer direkt utan "omvägar" om skrivna bud och på förhand uppsatta regler. Jag tror dock att man skall vara försiktig med att läsa allt för starka religiösa element i Lévinas tänkning, även om han är starkt präglad av sitt judiska arv. Fokuseringen för honom (så som det borde vara för hans läsare) är inte en religiös framställning, utan en syn på etik som har en generell-fundamental karaktär med allavgörande implikationer. Vi ser alltså att det både finns styrkor och svagheter med en etik som inte är konkret/direkt applicerbar på olika etiska dilemman utan är mer generell i sin karaktär. Kan Lévinas etiska tänkning som *fundamentaetik* stå som en startpunkt till en etisk tänkning som bygger vidare på hans tankar i en mer konkretiserande, livsnära riktning? Även fast detta blir en huvudproblemställning i ljus av det som kort har skisserats i detta kapitel, så är det examens uppgift att av denna skissering dra slutsatser om diakonal tänkning/-omsorg och här får denna viktiga frågeställning därmed ligga något oberörd<sup>204</sup> – hur intressant den än måtte vara. Vi ska istället i de efterföljande kapitel applicera Lévinas tänkning på centrala delar av den diakonala verkligheten genom att först se hur Lévinas metafysiska och etiska tänkning kan stå som ett korrektiv och ett bekräftande grundlag till en diakonal tänkning för att så se om Lévinas asymmetriska tänkning har resurser in emot en diakonal praxis med dess fokus på reciprocitet.

---

<sup>203</sup> Se Aarnes 1996:182, se avsnitt 4.4

<sup>204</sup> Se avsnitt 5.2.1

## 5. Après vous - en diakonal tänkning?

När Lévinas tänkning omkring metafysik och etik har blivit skisserad, så kommer frågeställningen som länge legat där, igen upp till ytan: är Lévinas relevant och innehar Lévinas tänkning, för att fråga med examens problemställning, resurser in emot en diakonal tänkning idag? Svårigheten som vi skisserade i slutet av förra kapitlet – svårigheten med att applicera Lévinas tänkning – är inte borta, men vi ser att mycket av hans tänkning gör sig gällande även innanför diakonin i stort, då kanske speciellt som just *fundamentaletik* eller *fundamentaltänkning* i striktare mening<sup>205</sup> – som ett fundament att bygga vidare på. Före vi fokuserar på den mer specifikt diakonala appliceringen av Lévinas tänkning rörande reciprocitet i omsorg, är det viktigt att ta med några inledande meta-tillämpningar för en diakonal *tänkning* som kan utledas av Lévinas författarskap. Denna examen ämnar alltså till ett två-steps positivt svar på examens problemställning.

Detta grundläggande perspektiv (Lévinas etik som *fundamentaletik*) till trots är det många, kanske inte minst innanför mer akademiska miljöer, som kritiserar Lévinas projekt när han försöker lägga den etiska motivationen i mötet med den Andres ansikte. Vi har redan något berört Kjell Madsens kritik som beskriver en självutplånande etik utan praktisk konkretisering och Slavoj Žižek drar detta ett steg längre när han beskriver Lévinas etik som: "ett försök på att dölja världens dagliga orättfärdighet i en ovillkorlig, komplett icke-praktiserbar rättfärdighet".<sup>206</sup> Även om det finns en fara med att över- och feltolka Lévinas, så ser jag sidor av hans tänkning där han kan fungera som vägvisare, men samtidigt också som ett korrektiv för en diakoni som till stadighet bör eftersträva att underbygga sin praxis och grundhållning teoretiskt i ett nytt millennium med dets utmaningar, av såväl tankemässig som praktisk karaktär.

### 5.1 Lévinas som korrektiv

Det är viktigt att betänka att en specifik tänkare eller en tankeöverbyggnad kan ha resurser – inte bara som ett positivt grundlag för vidare tänkning och praxis, utan även som korrektiv till existerande hållningar och tankesätt. Examen har redan visat att mycket av Lévinas tänkning kan stå som korrektiv till etiska grundhållningar som vi kan märka runt oss i vårt samhälle och jag väljer här att ytterligare fokusera på Lévinas etiska tänkning som ett korrektiv till en etik som motiveras i närheten<sup>207</sup> och en etik som är egoistisk. Frågan om hur kan vi begrunda moralitet i en sen-modern tid är viktig och här har Lévinas tänkning resurser som jag anser viktiga som korrektiv in emot diakonin. Jag vill sedan positivt understryka områden där Lévinas tänkning kan framälska och ge en

---

<sup>205</sup> Se avsnitt 4.6

<sup>206</sup> Nelson 2010:464

<sup>207</sup> Detta är viktigt, speciellt sett till det faktum att Lévinas ofta placerar innanför "närhetsetik". Som examen framöver visar är detta riktigt, men på ett mer genomgripande och annorlunda sätt än det som kanske ofta betraktas som närhetsetik; fysisk närhet eller närhet i förpliktande, icke-instrumentala relationer (se 6.4.2).

motivering för och uppmuntra till en sund diakonal praxis. Med denna dialog hoppas jag kunna visa något av Lévinas relevans och viktighet, också in emot en diakonal tänkning idag.

### 5.1.1 Närhetens sensibilitet

Vad innebär *närhet* för mig i min vardag när det gäller moralisk motivation och därigenom moraliska val? Diakonin innebär på många sätt att spontant reagera på nöd och lidande för att hjälpa, en spontan reaktion som förutsätter en viss form för närhet till det aktuella uttryck och konkretisering som nöden får. När man talar om närhetsetik generellt, som Lévinas ibland beskrivs vara en företrädare för, så poängteras närhet till den som lider eller det lidande som blir presenterat. Att den som blir föremål för vår moralitet är nära oss är en central del av västlig tänkning om moral, utlett av uppmaningen om att älska sin nästa (*one's neighbour*) som sig själv.<sup>208</sup>

Närheten kan ta olika former, vara relationell, fysisk eller konceptuell, men något av det meta-etiska problemet med närheten som moralisk signifikans kvarstår ändå. Är det närheten *i sig självt* som får subjektet till att agera, via premisser givna utifrån detta grundläggande förhållande? Är det så att närhet till lidande i icke-instrumentella förhållanden ger en speciell moralisk förpliktelse?<sup>209</sup> När diakonin ideellt sett ska vara en respons på nöd som konkretiseras, så ser vi att den i stor grad också hamnar in under denna problematik. Vad är det som gör att diakonin avhjälpes, eller försöker avhjälpa ett uttryck för lidande och därmed kanske inte ett annat? Vad innebär närheten som en moralisk signifikans och följer just inte en viss partialitet med en allt för stor fokusering på närhet, då vare sig fysisk, konceptuell eller relationell? Om det är så att närheten styr våra val och ska göras normativ för våra val och handlingar – hur blir det då för dem som lider utanför vår emotionella och relationella "närhets-sfär"? Frågetecknen kring rättfärdighet (som ju numera är en diakonal ledstjärna) och rättvis diakonal hjälp kommer upp därigenom också på agendan. Blir den diakonala hjälpen allt för beroende av närhet som motivationsfaktor kan man sätta frågetecknen för dess motivationsmöjligheter för internationell diakoni och för dem som lider, kanske speciellt utanför ens "komfortzon".<sup>210</sup>

Lévinas kommer med ett svar till denna grundläggande utmaning. Det också bland annat här som hans egna väg, hans unika fokusering i etiken, blir avgörande. Det är, som vi sett hos Lévinas, visserligen en sorts intersubjektivitet som ger bakgrunden för ett moraliskt ansvar, men samtidigt är mötet med Den Andre en heteronom upplevelse där jag aldrig helt kan komma *nära* min motpart –

---

<sup>208</sup> Hannay 1997:168

<sup>209</sup> Se Nortvedt 2008:156f där han påvisar den amerikanska filosofen Samuel Schefflers kritik mot en mer etisk konsekvensialism. Scheffler argumenterar med att närhet är avgörande för moraliska val. Nortvedt påpekar att detta på ett sätt kan ha något för sig, men att detta samtidigt öppnar för en partialitet i etiken, då främst baserat på relationella förhållanden.

<sup>210</sup> Med "komfortzon" menas den hjälp och omsorg som är mer "behaglig" att ge och som då t ex styrs och motiveras av nära relationer. Frågan blir hur diakonin då adresserar den nöd som möter subjektet mer utifrån och som kanske också skapar obehag, ja kanske rentav aversion?

aldrig inkludera honom i min sfär. Närheten är inte fysisk, utan förstås som sensibilitet mot den Andre. Lévinas förankrar sin tänkning i det icke-reducerbara mötet med den Andre och den fundamentala prägel som kännetecknar hans tänkning kommer återigen fram. Den Andre blir aldrig nära för mig på ett strikt fysisk-relationellt sätt. Därför kan heller inte moralisk motivation *bara* fundamenteras i en närhet till lidandet i vare sig fysisk, temporär eller spatiell form. Det är just konfrontationen med alteriteten, mötet med den radikalt Andre, som ger subjektet dess etiska motivation och som således är styrande för och motiverar relationen till den Tredje. Kravet som det etiska subjektet möter är icke-reducerbart och kommer till mig, som vi tidigare sett, i vokativs form. Det är *sensibiliteten* gentemot detta mötet med den Andre som grundlägger etikens moralitet. Denna sensibilitet är dock inte något jag väljer eller väljer att träna upp, utan är, som Lévinas gång på gång påpekar, en pre-reflektiv erfarenhet och en ansvar före-allt-annat.<sup>211</sup> Lévinas försöker alltså att förankra etikens motivation utanför en mer generell närhetsetiks ramar. När han i detta sammanhang inte lägger vikt på fysiskt-nära relationers moraliska imperativ undviker han i någon grad närhetsetikens universaliseringsproblem och problem omkring rättfärdighet, skisserade ovan. "Intersubjektiviteten förstås som sensibilitet"<sup>212</sup> och det skapar ett grundlag för etiken som så sett ger en viss lösning till utmaningen om närhet i etiken på ett derivat plan.

Närvaron och "ankomsten" av den Tredje har även implikationer för närhetens problem i etiken. När den Tredje kommer i en slags temporal simultanitet med den Andre, får det konsekvenser för hur jag tänker om mitt ansvar. Det etiska subjektet kan inte längre bara fokusera på den Andre, men tvingas att tänka bredare och längre om det oändliga ansvaret.<sup>213</sup> Den dyadiska karaktären som påpekar en viss närhet (proximity) i Lévinas tänkning får igenom tänkningen omkring den Tredje en nyttig kontrastering och konsekvensen blir en rörelse i riktning av ett ännu större och alltomfattande moraliskt ansvar. Förhållandet till den Andre står dock som en avgörande provosten och grund för alla andra relationer till de som kvalificerar som "Tredje" och vi ser därmed att problemen med närhet i etiken löses till dels, men det görs med en originell lösning som dock skapar nya problemställningar. Förhållandet; denna närhet och sensibilitet gentemot den Andre, kan och bör problematiseras på andra sätt.<sup>214</sup>

### 5.1.2 Egoism

Även fast Lévinas betonar det etiska/moraliska subjekts enastående och unika karaktär, har vi redan tidigare påpekat att Lévinas tänkning samtidigt står som kritik mot en individualism som bara tänker på sitt eget och handlar efter denna grundhållning. Egologi, som Lévinas betecknar en stor del av den

---

<sup>211</sup> Se Nortvedt 2008:4

<sup>212</sup> Nortvedt 2008:4

<sup>213</sup> Simmons 2001:93

<sup>214</sup> Se kap 3, 4 där närheten och Lévinas metafysik och etiska tänkning berörs.



filosofiska traditionen,<sup>215</sup> kan även appliceras på moralfilosofin och etikens område och Lévinas undgår egoismen och egologin, just när han understryker att jag har ett oändligt ansvar för den Andre/Tredje – ett verkligt och genomgående *Aprés vous*. Gentemot en etisk egoism<sup>216</sup> såväl som en psykologisk och rationalistisk egosim<sup>217</sup> ligger alltså denna subtila kritik som en genomgående röd tråd genom hela hans författarskap. Hela tanken om den Andre och Ansiktet utgör ett korrektiv mot en starkt betonad individualism där jaget är i centrum och står fritt till att välja efter mina egna lustar och behov. Lévinas tänkning innebär på många sätt en detronisering av självet. Jag som subjekt kan inte bestämma vilken nöd jag vill ta in över mig, utan subjektet *definieras* i mötet med den Andre och dens utsatthet och nöd.<sup>218</sup> Även om Lévinas inte fränkänner njutningen sin rättmässiga plats i livet, så är det med den Andre framför mig och igenom uppenbarelsen av det ansvar som bara jag har, som jag lever, där jag som ansvarigt subjekt vidare är oersättlig när det gäller mitt ansvar gentemot Den Andre. Själverrealisering, som idag ofta upplevs som viktigt i vårt samhälle – ibland även på bekostning av andra – är därmed mer eller mindre utesluten. Jag väljer med den Andres ansikte framför mig och står därmed ansvarig för mina val och handlingar gentemot något och *någon*. Den Andre kommer och stör mig i min illusion av autonomi. Detta utgör något av fundamentet för Lévinas i hans tänkning och jag tror att vi gör rätt i att hela tiden vända tillbaka till detta fundament. Då inte som grund för en självutplånande etik som gör att jag som subjekt försvinner i allt mitt ansvar, utan just som ett korrektiv i en tid där "might becomes right", "den mäktige" som undertrycker "den svage", ofta är en realitet och där en osund, egocentrerad självrealisering, både ekonomiskt och socialt, står högt på dagsordningen och där orättfärdighet, både på individplan och på det mer politiska planet, blir resultatet.

*Men den Andens øyne hjemsøger ham bagfra: Hvor er Abel, din bror?*<sup>219</sup>

### 5.1.3 Moralitet i en sen-modern tid?

Lévinas tankar och frågeställningar som berör hur den etiska tänkningen omkring ansiktet och det ansvar som ges igenom Mötet skall ges aktualitet i en etisk praktikalitet är något som inte allt för ofta adresseras av majoriteten av dagens etiska tänkning. Sättet som moralitet utvecklas på i en del av dagens tänkning, t ex i en mer Habermasiansk diskursetik, understryker just rationaliteten och fokuseringen på en Kantiansk inspirerad tänkning om universalitet.<sup>220</sup> Jürgen Habermas är en kritiker av Lévinas sätt att tänka och förankra etiken på. Tänkare som i etiken betonar egalitärhet, diskurs,

---

<sup>215</sup> Se inledningsvis, avsnitt 3.1

<sup>216</sup> Se inledning (1.1).

<sup>217</sup> Se Werhane 1995:59f

<sup>218</sup> Nortvedt 2003, Lévinas 1995:97

<sup>219</sup> Lévinas 1995:15

<sup>220</sup> Vetlesen 1997a:1-3

kollektivet och möjligheter i att få en etisk lösning genom någon form av konsensus får problem med att acceptera de asymmetriska grunddragen Lévinas tänkning. Just diskursetiken, som bl. a. Jürgen Habermas står som en bärande representant för och som egentligen är en vidareföring och en slags "kollektivisering" av Immanuel Kants etiska teorier, påpekar att en norms giltighet är beroende av om den är godkänd av alla parter i en *offentlig, öppen och herradömfri* diskurs där alla parter kan uttrycka sina känslor och behov och att diskursens deltagare därefter kommer fram till en slags gemensam lösning.<sup>221</sup> Diskursetiken innehåller därmed inget för-reflexivt möte, utan är en egalitär, argumentativ socialisering och kännetecknas av att aktörerna i denna dialog ställs på lik linje – just däruti att den är, eller ideellt sett skall vara, fri från herradöme och förtryck. Fokus på procedurell rationalitet gör att detta blir huvudtestet på en norms giltighet istället för ett grundläggande Lévinasianskt perspektiv. Skillnaden mellan dessa perspektiv blir här tydlig.

Vidare ser vi att tänkning om rättfärdighet som moralitetens kärna och att rättfärdigheten primärt arrangeras utifrån en social diskurs eller politiska institutioner, kan dölja det faktum att man därmed inte har innefattat moralens gränser eller uppkomst *per se*. Lévinas opponerar sig gentemot tänkningen att moraliteten kan *experimenteras* fram och framhåller att moraliteten har en grundläggande, men samtidigt något otrygg *experientie*ll basis. Det är igenom mötet i en dyadisk relation som ansvaret upprättas. Jag erfar ansvaret och det är just igenom *närheten* som moraliteten kommer till syne<sup>222</sup> och inte genom en diskurs. Applicerar vi Lévinas tankesystem på en mer kollektivistisk, rationalistisk, diskursiv (och därigenom mer reciprok) tänkning och förhållningssätt, så ser vi att hans etiska tänkning får en kraftig brodd och korrigerande funktion, just därigenom att det är inte det etiskt diskurserande kollektivet som Lévinas vänder sig till när han skisserar hur Ansiktet kommer in i världen. Genom hans författarskap möter oss inte heller ett etiskt kollektiv som mottagare av förmaningen om att inte släcka ljuset i den Andres blick, om att låta sig beröras till handling, utan allt handlar om *mig* som enskilt subjekt och *min exklusivitet* i förhållande till ansiktets krav. Detta betyder så klart inte att Lévinas frånskriver sig insikten att det etiska subjekt hela tiden rör sig i en tillvaro där det möter andra människor, men han vänder sig direkt till oss som enskilda människor och det är kanske just därför som Lévinas har en så stark appell?

Genom att skissera det dyadiska mötet som den grundläggande socialiseringen, undviker Lévinas därmed problem som knyts upp emot mer socialiserande teorier<sup>223</sup> och igenom tidens vilja till att generalisera och gruppera skär en liten fransman igenom och går in till själva kärnan i det att vara människa – att vara för den Andre. Med ett nästan profetiskt<sup>224</sup> sätt och tyngd understryker Lévinas

---

<sup>221</sup> Se Johansen 2009:167f

<sup>222</sup> Vetlesen 1997a:1-5

<sup>223</sup> Werhane 1995:64

<sup>224</sup> Det Gamla Testamentets profeter var ofta väldigt radikala och direkta i sin socialkritik och applicering av ansvar. Se t ex betoningen av individuellt av skuld som framkommer centralt i Jesaja 53 (53:b, Bibel 2011) och .

detta och han låter inte individen slippa undan, även om den försöker gömma sig i en grupp eller bakom dets "konsensus". Ansvar och moraliteten uppstår, som vi tidigare sett, före och går alltså förut varje form för dialog, en dialog som förutsätter ömsesidigt utväxlande av meningsfullt innehåll på ett mer jämlikt stadium.<sup>225</sup>

Via Heidegger har vi tanken om att varandet-i-världen också har ett klart intersubjektivt innehåll. *Dasein* har alltså ett element av *mitsein*, att-vara-med-den-andre, i sig.<sup>226</sup> Att bara vara *med* den andre är visserligen ett steg i rätt riktning, men när Lévinas fokuserar på det att vara för den andre, så poängterar han att det inte bara handlar om att jag befinner mig i världen, omsluten av människor som behöver eller ser ut att vara i behov av min omsorg på olika sätt. Intersubjektiviteten, hur central den än blir i ljus av Lévinas tänkning, är inte svaret när det gäller att förankra moraliteten. Det är inte bara denna förutsättning; att jag är i världen omsluten av andra människor som grundlägger det faktum att jag har ansvar - då är det *frihet* och jag kan alltså välja om jag vill ta på mig det ansvaret eller inte. Här kan vi igen ana en tillbakagång till den autonoma Kantianska individen, fri och med förnuft. Det går nämligen att vara *med* andra människor utan att vara *för*. Här går Lévinas längre än t ex Martin Buber<sup>227</sup> i sin betoning av den dyadiska relationen: *Ich-Du* och längre än Sartre som också menar att detta sätt att existera är något jag väljer. Lévinas understryker att existera innebär inte endast att vara *med*, utan att vara *för* den andre. Det är också detta som utgör något av innehållet av kärnfrasen: *autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.<sup>228</sup> Att fråga *hur* när det gäller vårt moraliska ansvar är därmed korrekt, men ansvarets *det*, dets givenhet, är något som vi inte rör över.<sup>229</sup> Den Andre kommer före intersubjektivitet och interdependens – jag är kallad till ansvar *före*. Den Andre bryter just min illusion av frihet och kallar mig till ett ansvar; ett *après vous*. Här framkommer det vidare en spänning mellan partikularitet och universalitet och alltså inte bara mellan individualitet och kollektivitet. Diskursetiken kan riskera att primärt fokusera på och vara kopplad samman med en partikulär kontext och till enskilda individer och deras jakt på identitet och lösning på problem. Diskursen är således något intra-personell och självrelaterad och frågan om diskursens resultat således är giltigt överallt och i alla tider är därmed öppen för diskussion och förhållandet mellan individen och gruppen/samhället – här egentligen spänningsbågen: partikularitet och universalitet – blir inte helt löst i en ideell samtalsituation á la diskursetik.<sup>230</sup> Hur säkras rättigheter till dem som inte har den turen att befinna sig i den rätta "grupperingen" eller ett större

---

<sup>225</sup> Se Tatranský 2008:297

<sup>226</sup> Vetlesen 1997a:6f, Baumann 1997:219

<sup>227</sup> Se t ex Patricia H. Werhane som underströker att en läsning av Lévinas som sätter honom i en "Buberiansk tradition" är en "grov missförståelse" (Werhane 1995:59)

<sup>228</sup> Frasen, som också är titel på hans verk från 1974. I svensk översättning: *Annorlunda än varandet och utöver existensen*.

<sup>229</sup> Vetlesen 1997a:10

<sup>230</sup> Se Werhane 1995:60f

substantiellt kollektiv?<sup>231</sup> Lévinas befinner sig, på den andra sidan i ett mer universellt och metafysiskt perspektiv när det gäller att försöka förankra en grundläggande förståelse av vad moralitet i ett nytt millennium kan vara. Det kan onekligen se ut som att diskursetiken ger ett primat till de formala istället för materiala karaktäristika. Det gör visserligen Lévinas också, fast på ett annat sätt. Lévinas beskriver formala karaktäristika på ett överordnat och därmed också mer universellt plan. Han ger en metafysisk och temporal primat till relationen till den Andre och prövar att grundlägga en fundamental tänkning om etik, snarare än att innehållsfylla och konkretisera ansvaret som möter oss i den Andre. När det gäller att tänka moralitet i en sen-modern tid så bjuder alltså Lévinas tänkning på andra och kanske mer avgörande resurser när det gäller att förankra moralitet i dagens samhälle än andra mer diskursiva, reciproka förhållningssätt.

## 5.2 Lévinas som vägvisare

Applicerat på diakonivetenskapen så kan Lévinas teorier, så som vi tidigare sett, svårligen användas för att underbygga en konkret moralisk eller diakonal handlingsplan. De kan (och bör!) användas till att motivera och framälska handling genom att stå som ett fundament till en helhetlig diakonal etik. På trots av svårigheter med att genomtränga Lévinas skrifter och trots faran med att över eller feltolka hans framställning så ser jag sidor eller delar av hans tänkning som står som vägvisare för diakonin i ett nytt millennium med nya utmaningar.

### 5.2.1 *Aprés vous - skiss till en mer diakonalt präglad etik?*

Jürgen Habermas, och flera med honom reser en genuin och legitim frågeställning när de frågar hur en etik som poängterar asymmetri och avståndet mellan mig och den Andre, som Lévinas etik gör, fortfarande kan tala om sociopolitisk likhet och rättfärdighet mellan parter.<sup>232</sup> Är det så, som Habermas hävdar, att en asymmetrisk etik, nödvändigtvis skapar en elitistisk, hierarkisk etik som därmed innebär subordination, hierarkiska fördelar och inte likhet? Politiskt sett kan det inte finnas likhet i Lévinas etik, hävdar många, men är inte Lévinas etik just ett korrektiv till en egalitär tänkning och en etik som utmanar politisk dominans?<sup>233</sup> Lévinas form för asymmetri står just som ett korrektiv till en tänkning med liberala och socialistiska förtecken och dess karaktärisering av socio-politisk likhet genom att istället för att diskutera likhetens premisser, vänder sig emot den andres alteritet och dess krav istället för att beröra mer sekundära problemställningar och hindringar för politisk likhet osv.<sup>234</sup> Lévinas "två-steps" lösning är således att ifrågasätta rationaliteten som grundlägger mer eller mindre politisk kontraktarianism<sup>235</sup> och att ge en nylösning på problemet, en som inte är

---

<sup>231</sup> Vetlesen 1997a:13

<sup>232</sup> Nelson 2010:454

<sup>233</sup> Nelson 2010:464

<sup>234</sup> Nelson 2010:464

<sup>235</sup> Se avsnitt 5.1.3.

grundad i rädsla och likhet, men i närhet och ansvar i olikheten.<sup>236</sup>

Istället för likhet så ger Lévinas primat just till begreppet "broderskap", eftersom vi inte är helt lika, men barn av samma Far<sup>237</sup> och vi ser även här hur något av kritiken mot en egalitär tänkning och Lévinas starka asymmetri slår igenom. Man kan undra sig över den skarpa kritiken och rädslan för allt som kan undergräva den mer "egalitära etiken" samt rädslan för den reaktionära potential som ligger i en tänkning om asymmetri och avståndet mellan mig och den Andre som förekommer i viss egalitär tänkning. Nelson påpekar att även Habermas kan sägas ha en *viss öppning* gentemot det asymmetriska i sin tänkning.<sup>238</sup>

När det gäller en mer kommunistisk förståelse av politisk likhet, förhåller sig Lévinas till den på ett mer balanserat sätt, i det han har en sympati för kommunismens etiska krav, samtidigt som han är skarp i sin kritik mot kommunismens avvik från sina ideal och förrådandet av dessa i diskurser och i praxis.<sup>239</sup> Denna uppdelning svarar också till den fruktbara förståelsen av Lévinas etik som *fundamentaletik* och det kan ibland upplevas som kritiken som ibland riktas mot Lévinas inte träffar, just därför att olika delar av den etiska verkligheten berörs – själva grunden eller derivativa, sekundära problemställningar. Lévinas korrigeringsfunktion träder även här i kraft och jag tror att det *kan* vara problematiskt att använda tänkare som understryker diskursens möjlighet i väldigt stor grad när det är en diakonal praxis man försöker att underbygga teoretiskt. Lévinas påpekar, och verkligheten visar oss att sådana abstrakta ideal ibland missar verklighetens makthunger, ekonomiska drivkrafter, rikedom, konflikter osv., medans Lévinas etik och tänkning just skrivs med en erfarenhetshorisont av krig, orättfärdighet (både politiskt och generellt) och mänskligt lidande. Eftersom ömsesidigt utbyte och socio-politisk likhet, hur förnuftigt det än må låta, för Lévinas aldrig kan vara utan förväntningar och byte – kan den aldrig vara helt etisk för honom. På andra sidan utmålar Lévinas en etik som inte förväntar sig något tillbaka, utan som är en "service without promises".<sup>240</sup> Således har denna del av Lévinas tänkning en större grad av realism i sig, för där verkligheten gång på gång kontrasterar idealistiska försök, visar Lévinas oss en annan väg. Han försöker förankra etiken utanför kommersens och överenskommelsens sfär och ifrågasätter

---

<sup>236</sup> Steiner 2001:122

<sup>237</sup> Tatranský 2008:297

<sup>238</sup> Se Nelson 2010:456-458, speciellt s.457 där Nelson, i ett intressant underavsnitt, argumenterar för att Habermas kan töja begreppet "likhet" till att också gälla aktörer som vanligtvis betraktas som asymmetriska. Detta inkluderar icke-mänskliga djur, men även de tystade, de fattiga och de förtryckta. Detta ger hans framställning ett, inte allt för litet, asymmetriskt drag som även kan sträckas till att omfatta dem som av olika anledningar inte kan delta i dialogen.

<sup>239</sup> Nelson 2010:455

<sup>240</sup> Nelson 2010:465, Se Werhane 1995:64

verklighetens hierarkier genom an-arktiskt och asymmetriskt tänkande. Detta är således ett viktigt bidrag och korrektiv till mycket av dagens etiska tänkning och sociala teorier.<sup>241</sup>

### 5.2.2 Lévinas och rättfärdighet

*Plan for Diakoni* har definierat rättfärdighet och kamp för denna som ett av diakonins kärnområden.<sup>242</sup> Det är därmed berättigat att ställa sig frågande till hur Lévinas tänker om social rättfärdighet, eller mer överordnat om rättfärdighet generellt när han samtidigt gång på gång understryker att jag är till den grad "fångad" av den Andre och pre-reflexivt kallat till ett oändligt ansvar (in-)för den andres ansikte?

*"Justice consists in again making possible expression, in which in non-reciprocity the person presents himself as unique. Justice is a right to speak"*<sup>243</sup>

Även om tänkning kring rättfärdighet inte är ett huvudtema i Lévinas skrifter så ligger det en inherent tänkning och ett sammanhang mellan det etiska och politiska där. Detta sammanstrålar bl. a. i tänkningen om den tredje part,<sup>244</sup> något som också klart indikerar ett fokusområde även utom den dyadiska relationen mellan subjektet och den Andre. Därmed blir också jag tänkt på som "en Tredje", även om inte detta bör vara en tröst för mig i mötet med mitt infinita ansvar.<sup>245</sup>

I *Otherwise than Being*, som på många sätt vidareför och utvecklar tidigare tänkning, ser vi att Lévinas betoning av *närhet* (proximity) också medför insikten att jag är ansvarig för alla, inte bara den Andre. Zugmunt Bauman påpekar också att vi, i vårt samhälle, dessutom har oanade möjligheter och att de val som vi tar i långt större grad än tidigare påverkar människor på andra sidan jordklotet.<sup>246</sup>

I tråd med detta utökar Lévinas sitt primära fokus och påpekar:

*"Justice remains justice on only in a society where there is no distinction between those close and those far off, but in which there also remains the impossibility of passing by the closest."*<sup>247</sup>

Här finner diakonin ett grundval att bygga vidare på när det gäller social rättfärdighet i ett internationellt perspektiv. Det gäller både när och avlägsen – den Tredje kan vara var som helst. Det uppenbara problemet, sett till vissa teman hos Lévinas som vi tidigare berört, är att språk och tänkning omkring rättfärdighet, för att inte bara bli en svävande tänkning, nödvändigtvis måste introducera tematisering av det Samma. Det uppstår en spänning mellan de två sfärer som är etik och politik. Trots detta fortsätter Lévinas med att visa till att närheten också innebär att vi är nära

---

<sup>241</sup> Se Nelson 2010:466

<sup>242</sup> *Plan for Diakoni* 2010:

<sup>243</sup> Lévinas 2011:298

<sup>244</sup> Hand 2009:94, se även avsnitt 4.4.

<sup>245</sup> Lévinas citerad i Werhane 1995:65

<sup>246</sup> Bauman 1997:225f

<sup>247</sup> Lévinas 2009:159

varandra på en mer generellt sätt – ett vara-i-världen-för-varandra. I det Samma, det Sagda, resulterar den metafysiska relationen i språk, rättfärdighet och politik men Lévinas påpekar att den relation som jag har med den Andre, måste jag också upprätta med andra människor,<sup>248</sup> således en slags rättfärdighetstänkning. Lévinas betraktar dock rättfärdighet som korruption (*corruption*), även om det är en nödvändig sådan, av en ren etik som baseras på förhållandet: mig – den Andre. Rättfärdigheten blir hos Lévinas på många sätt icke-lojal mot det asymmetriska grundförhållande som han skisserat, men samtidigt ser vi att den inte kan glömma sin grundval – mötet med den Andre – för att alls kunna fortsätta vara rättfärdighet. Den måste hela tiden vända tillbaka till detta och pröva sig gentemot detta, hur svårt det kanske än upplevs vara i mötet med tillvarons olika människoöden.<sup>249</sup> Rättfärdighetens grund är alltså inte egocentrisk, institutionell eller diskursiv, utan den är ett normativt aspekt i mötet med den Andre.<sup>250</sup> När den Tredje kommer blir det dock svårt att veta vem som är den Andre och vem som är den Tredje. Lévinas påpekar att *caritas* inte är tillräckligt för att svara på den frågan och att rättfärdigheten (*justice*) kommer in i diskursen och med den Staten.<sup>251</sup>

*"For only when there is a third party is one forced to judge, to make a decision."*<sup>252</sup>

Staten, den liberala staten, skall på många sätt stå som en överbyggnad som ska säkra rättfärdigheten. I efterkrigslitteraturen, med dess mörka bakgrund, ser vi hur Lévinas rör sig mot en tanke om en stat som ska säkra att friheten blir utan tyranni. Utan det ramverk som en statsbildning ger skulle det inte vara någon gräns för mitt ansvar och att existera med andra vore omöjligt. Lévinas framhäver att det bara är innanför staten som vi kan tala om mänsklighetens utveckling, då förstått som politik.<sup>253</sup> Lévinas går dock denna väg utan att kompromissa med det som han tidigare har sagt. Det är den etiska relationen som måste vägleda och vara underliggande för dessa andra överbyggnader.<sup>254</sup> Samma förhållande ser vi återspegla sig när det gäller Lévinas tänkning omkring mänskliga rättigheter. Även om mänskliga rättigheter är ett slags legalt *a priori* så uppkommer de inte i ett socialt samspel. Lévinas imötegår traditionen från såväl Kant som Hobbes osv. som kopplar samman rättigheter med det individuella självet. De utleds inte av förnuftet utan har sitt egentliga upphov och *kall* utanför staten – nämligen i mötet med den Andre. Inte bara *upphovet*, men också *förståelsen* av rättigheter förtonar sig också annorlunda för Lévinas. Det är inte förnuftiga, "färdiga" principer som deriveras av mellanmänskliga förhållandet, utan Lévinas börjar med en ofärdig

---

<sup>248</sup> Simmons 2001:93f

<sup>249</sup> Tatraský 2008:298-299

<sup>250</sup> Werhane 1995:65

<sup>251</sup> Vetlesen 1997b:54-55

<sup>252</sup> Vetlesen 1997b:55

<sup>253</sup> Vetlesen 1997b:55

<sup>254</sup> Hand 2009:94ff, Baumann 1997:221

rättighetstänkning som hela tiden korrigeras av den Andres rättigheter och krav.<sup>255</sup> Den Andres rättigheter och min plikt att följa dessa gäller, även om mina rättigheter inte tas tillvara på samma sätt, kravet gäller även om det inte är någon reciprok rättighetstänkning – även om inte jag är räknad med.<sup>256</sup>

### 5.2.3 Individualitet i diakonal omsorg

Prof. Per Nortvedt påpekar att det i Lévinas metafysiska etik finns vissa grundläggande moraliska tankar som är grundläggande för sjukvårdens omsorg (som har klara likhetsdrag till diakonal omsorg) om människor. Det handlar inte bara om att maximera en god behandling för flest möjligt (utilitarism) eller att man ska maximera en likvärdig del av omsorg för flest personer (jfr. olika syn på en distributiv rättfärdighet), utan för hälsovården handlar det om att se *individen* med dess behov. Även om Lévinas inte kan presentera en fullkomligt färdig teori om rättfärdighet, så visar dialogen med Lévinas att för honom är det den *konkreta andra personen* som måste stå i centrum, speciellt i en tid då sjukvården (och kanske även diakonin?) står inför utmaningar med nedskärningar, ekonomi, bemanningsproblematik osv.<sup>257</sup> Denna förståelse av såväl meta-karaktern som fokuseringen i Lévinas tänkning önskar jag att understryka. Likt bilden av ansiktet som kommer i sin enskildhet så kallar oss också nöden som djupast sett inte är kollektiv, utan individuell på oss – till handling. Lévinas kan vara väldigt närgående när han beskriver subjektets (och därmed min) totala unikheter, icke-reducerbarhet och oersättlighet när det gäller mötet med den Andre. Att se individen med dess behov är förvisso inget nytt perspektiv i diakonin, vare sig i praktiskt utförande eller i mer teoretisk överbyggnad. Samtidigt ligger faran för att gruppera nöd och utsatta människor alltid nära till hands. Att benämna grupper som "fattiga", "alkoholister" osv. gör att fokus ibland vrids från individen till en kollektiv grupp. Utmaningen består i att tänka flera tankar och operera på flera nivåer *samtidigt*. På samma tid som diakonin måste vara vaken för strukturer som är nedtryckande genom strategiarbete med statistik, grupper osv., så får man inte glömma individen. Detta är inte nya utmaningar för diakonin, men även *här* tror jag att diakonin kan ha Lévinas som en teoretisk vägvisare för diakonin i ett sen-modernt samhälle med många nya utmaningar.

---

<sup>255</sup> Morgan 2009:284-289

<sup>256</sup> Werhane 1995:65

<sup>257</sup> Nortvedt 2003a:25



#### 5.2.4 Sårbarhetens passivitet och diakonins motivation

”...it is also this effective awareness, what Lévinas calls the rupture of the subject’s equilibrium, passivity, wakefulness and vertigo induced by emotion, which refines clinical sensitivity and clinical observations.”<sup>258</sup>

Denna sårbarhetens passivitet som Lévinas skisserar, den radikala passiviteten som är mer passiv än passiviteten själv, bidrar till att skapa förutsättningar för en god diakonal omsorg. Att gång på gång, igen och igen genomtänka detta och förstå att det är i själva denna sårbarhet och förlusten av subjektets möjligheter och kraft i mötet med den radikalt Andre att subjektet egentligen skapas, gör något med förståelsen av oss själva och den hjälp och omsorg vi ger vidare. Denna insikt gör att omsorgsrelationer kanske får en annorlunda utformning. På ett vis kan man säga att Lévinas inte ger så mycket motivation till diakonal handling i sin tänkning. I tråd med Madsen kan man kanske istället säga att Lévinas tänkning istället inbjuder till ett ”slavdrivande”, genom att jag är ansvarig för allt och alla, alltid.<sup>259</sup> Den känslan är visserligen närvarande i läsningen av Lévinas, men samtidigt så träder en genomgående förståelse av vad det egentligen innebär att vara människa fram genom läsningen av hans verk. Även om Lévinas metafysik är svårtillgänglig, så kan den lära oss att sensibilitet är i sig sårbarhet – sårbarhet i möte med den Andres nöd.<sup>260</sup> Det är denna sårbarhet som i sig är med på att upprätta och ge näring till en omsorgsrelation.<sup>261</sup> Läsningen av Lévinas skrifter ger en känsla av en livsnära realitet och skapar en ansvarskänsla. Lévinas sätt att ordlägga sig när han beskriver nöden i det genuint mänskliga, smärtan i blicken och i den Andres ansikte, har också varit till personlig hjälp i såväl undervisning som egen tänkning. Att i den utsträckning appellera till en gemensam erfarenhetshorisont gör det lättare att explicera nöd runt oss, som annars kanske ville upplevts abstrakt, långt borta eller kanske rent av oviktig eller irrelevant. Att på det viset kunna sätta ord på nöden gör också att mitt ansvar som människa, som Lévinas gång på gång understryker, blir allt svårare att komma undan. Detta är *i sig* med på att skapa en medvetenhet som leder till handling. Samtidigt klarar Lévinas, som vi tidigare sett att undvika en allt för stor fokusering på *närhet* som etisk motivation. Det hjälper också diakonin, som inte primärt bör ha sin primärmotivering i närhet till lidandet, men som är kallad till att bemöta nöden *där den finns*.

Motivationen för godhet och moralitet generellt och även diakoni speciellt, blir då ett kall som inte baserar sig direkt på Bibelns/Torahs budskap om kärlek till nästan eller i efterföljelse av Jesu diakonala exempel, utan ett kall som ligger i själva fundamentet i det att vara människa – att vara för den Andre – ett metafysiskt *Aprés vous*. Det blir här tal om tidsmässig olikhet. Att vara kallad i själva

---

<sup>258</sup> Nortvedt 2003b:230

<sup>259</sup> Se avsnitt 4.5.

<sup>260</sup> Även om detta är kännetecknande för den mer metafysiska relationen, så blir sensibiliteten och sårbarheten (för-)delad mellan parterna och kännetecknande för relationerna i det Samma.

<sup>261</sup> Nortvedt 2003b:229-230

grundvalen av sin existens, i själva subjekt-blivandet, är alltså en grundmotivation som således kommer *före* den motivation som predikat-deriverat möter oss genom Bibelns budskap och även om dessa motiveringshorisonter finner kopplingar och förhållanden hos varandra i en människa som vill efterfölja Bibelns kall till kärlek och omsorg och Jesu exempel, så är det intressant att notera att något av resultatet av Lévinas tänkning blir att han söker en grundläggande motivation som inte direkt är religiös, men hellre metafysisk. Hos Lévinas finner vi inte den evangeliska sanning som understryker att vi älskar för att Gud har älskat oss först<sup>262</sup> och heller inte tänkning som understryker Guds kärlek till mänskligheten. Vi är däremot överlämnade till att tjäna den Andre och i honom se "spåret av honom som gick förbi".<sup>263</sup>

*"I do not struggle with a faceless God, but I respond to his expression, to his revelation".<sup>264</sup>*

Det kan inte vara tal om ett gudsförhållande eller kunskap om Gud utanför denna relation med medmänniskor:

*"A God invisible means not only a God unimaginable, but a God accessible in justice. Ethics is the spiritual optics."<sup>265</sup>*

Även om Lévinas tenderar ett religiöst språkbruk påpekar han att detta universella perspektiv (mötet med den Andre) är centralt och avgörande för honom, även utanför religionernas frälsningstanke, utanför tanken om belöning.<sup>266</sup> Klätt i en metafysisk språkdräkt, framkommer dessvärre sanningen om att människan visserligen kan förhålla sig detta på ett sätt som gör att denna grundläggande motivation i människans existens, kravet från den Andre, inte hörsammas. Lévinas tänkning innebär alltså inte att motivationen till moralitet och det goda automatiskt infinner sig – till det talar verkligheten ett allt för tydligt språk – utan det är fortfarande behov för att någon påtalar denna verklighet och står som en slags profet in emot verklighetens egosim och behov för generalisering och förtryck.

När vi nu har betraktat vissa centrala lärdomar för diakonivetenskapen på ett mer teoretiskt plan, som läsningen av och dialogen med Lévinas ger oss, så skall vi i större grad vända blicken emot spänningen: asymmetri-symmetri och tänkningen omkring reciprocitet i diakonal omsorg. Vi ska alltså se närmare på hur en omsorgstänkning med bas i Lévinas tänkning asymmetri också utmanar diakonivetenskapens mer praktiska sida och konsekvens.

---

<sup>262</sup> 1 Johannesbrevet 4:19

<sup>263</sup> Aarnes 1997:24f

<sup>264</sup> Lévinas 2011:197

<sup>265</sup> Lévinas 2011:78

<sup>266</sup> Se Vetlesen 1997b:57

## 6. *Aprés vous* – en diakonal asymmetri?

När vi nu har konstaterat några kontaktpunkter mellan Lévinas och diakonin i stort och betraktat resurser i Lévinas tänkning, resurser som har funktioner som korrektiv såväl som positiv underbyggnad för en diakonal tänkning – och därmed besvarat centrala delar av examens frågeställning positivt – är det dags att beröra examens problemställning och frågan omkring Lévinas tänkning och dess resurser för diakonin *i praxis*. När vi därmed går i dialog med Lévinas och i större grad prövar att fokusera på diakonal omsorg och speciellt det diakonala mötet, ser vi något av en spänning framträda – då mellan Lévinas starka asymmetri och den, i kyrkans plandokument för diakoni, uttalade önsknigen om att diakonal omsorg ska ha *gjensidighet* som ett nyckelord och vägledning för sin praxis. Det är just i denna spänningen och i detta problemfält som denna examen uppstod och denna spänning som examen önskar att beröra. Hur ska Lévinas *Aprés Vous* förstås i sammanhang med det diakonala mötet? Vi ser att mycket av hans perspektiv gör sig gällande även för det diakonala mötet i och med att Lévinas gång på gång understryker att relationen till den Andre bör vara vägledande för våra övriga relationer i det Samma. Lévinas öppnar därmed själv en ”dörr” för att inte bara använda hans tänkning på ett teoretiskt, utan också på ett praktiskt plan genom sin fokusering på att mötet med den Andre får kännbara konsekvenser för intersubjektiva möten i ”det Samma”.

### 6.1 ”Gjensidighetens” mysterium

*”Gjensidighet er et nøkkelord.”<sup>267</sup>*

I tråd med tidigare definition av reciprocitet (*gjensidighet*) så härleds läsaren till en förståelse av reciprocitet som en social ömsesidighetsnorm även om begreppet alltså är vitt och visserligen kan brukas i många sammanhang (kulturellt, evolutionistiskt, mekanisk, filosofiskt osv.).<sup>268</sup> *Plan for Diakoni* använder ett ”tungt” och omfattande begrepp som *gjensidighet* och benämner det som ett nyckelord för diakonin som helhet. Detta görs tydligen utan något omfattande begreppsmässigt förtydligande och speglar kanske även en något oreflekterad användning. Begrepp som likhet och *gjensidighet* har många konnotationer vid sig som diakonin måste vara medveten om när man framhåller ett sådant omfattande begrepp, då speciellt när man samtidigt anser att:

*”Planen...skal være retningsgivende for den diakonale tenkning og utformning av diakonien i Den norske kirke.”<sup>269</sup>*

---

<sup>267</sup> *Plan for Diakoni* 2010:9

<sup>268</sup> Se definitioner inledningsvis (1.2.1.2).

<sup>269</sup> *Plan for Diakoni* 2010:5

Vad innebär då reciprociteten i denna sammanhang? Skall den tänkas etiskt, socialt eller ur ett fördelningsperspektiv där omsorg fördelas jämlikt ut? Frågan från tidigare kvarstår och förstärks; kan Lévinas tänkning med dets asymmetriska drag förenas med en nyare diakonidefinition där reciprocitet framstår som ett av de avgörande begreppen? Kan Lévinas, eftersom han understryker asymmetri (som nyckelord?), fortfarande vara relevant för diakonin i dess mer praktiska verklighet? Vad säger verklighetens många möten som bör vara både prisma och prövosten för vår tänkning omkring diakonal omsorg?

I litteratur som omhandlar *Plan for Diakoni* får vi ögonen upp för att reciprociteten för diakonin handlar om att vi är satt in i en gemenskap (skapelsen) och att vi alla har något att ge varandra (mer "socialt förstått reciprocitet"). I den gemenskapen är det ingen skillnad – alla har behov av att ta emot och ge. Lika värde betonas starkt, men samtidigt vissheten om att livet inte är lika lätt för alla.<sup>270</sup> Lévinas offerar, på sin sida, på många sätt möjligheten till att tala om reciprocitet och ömsesidighet – en relation mellan mig och den Andre som är likvärdig osv. – med sin betoning av avståndet mellan mig och den Andre. Spänningen mellan den Andres höghet och transcendens på den ena sidan och hans/hennes etiska närhet på den andra skapar en kännbar utmaning för att konkretisera Lévinas tankar in mot diakonivetenskapen.<sup>271</sup> Samtidigt ser vi att introduceringen av den Tredje skapar en behövd moderering och vidareutveckling av denna spänning och att Lévinas vidare använder *broderskap* som en beteckning för det som vi människor delar visar, på trots av att han använder det gentemot en egalitär tänkning och att han använder detta med religiösa konnotationer, trots allt på ett likhetsdrag (om än inte helt symmetriskt-reciprokt) i hans tänkning.<sup>272</sup>

Kan asymmetri och reciprocitet förenas när man betraktar det diakonala mötets fenomenologi i *det Samma*<sup>273</sup> eller blir man tvungen att välja mellan dessa åsikter för att behålla verklighetskontakten eller konsistensen i Lévinas tänkning? Spänningen mellan den Andres etiska superioritet på den ena sidan och närheten på den andra sidan blir uppenbar nu när vi ska derivera Lévinas tankar ner på en annat, och mer praktisk nivå – i det Samma, i det diakonala mötets "nu". Som dialogen med Lévinas visar får frågan om vi måste välja mellan asymmetri och reciprocitet ett del-svar när man applicera ett temporalt, tidsmässigt, perspektiv på denna motsättning, något som därmed också blir denna examens slutsats.<sup>274</sup> Min önskan är att frågeställningarna i detta underkapitel ska knyta examen samman och göra dess delar förståeliga, kanske också som en någorlunda koherent helhet, sett i ljuset av Lévinas tänkning.

---

<sup>270</sup> Jordheim 2009:14-18

<sup>271</sup> Se Tatranský 2008:293-296. Se avsnitt 1.4.

<sup>272</sup> Det kan här vara intressant att jämföra Lévinas tal om broderskap med diakoniplanens tal om gemenskap (felleskap) Se t ex *Plan for Diakoni* 2010: 18f

<sup>273</sup> Ang. de två sfärer som kan sägas känneteckna Lévinas, se avsnitt 4.4

<sup>274</sup> Se nedan, "En dynamisk asymmetri" (6.6)

## 6.2 "I begynnelsen var omsorgen"

Vi lever i ett samhälle, vars kulturella-historiska uttryck på många sätt skiljer sig från föregående generationers tänkning och liv. Oberoende av tänkning omkring historisk utveckling, om den är dialektisk eller linjär-evolutionistisk osv., står såväl vi som individer och denna examen i ett specifikt historiskt och kulturellt sammanhang. Den omsorg som bedrivs idag och imorgon får också den sitt konkreta uttryck i en specifik kontext. Den tid som vi lever i och där kallet till omsorg konkretiseras för oss har, på många sätt autonomi som ett grundläggande kulturellt ideal. Den Kantianska tänkningen om rationalitet och autonomitet har på många sätt fått en kontextuell renässans. Det essentiella vid människans *varande-i-världen* blir därmed just dess autonomitet.<sup>275</sup> Denna grundhållning tar sig uttryck på många sätt, men gemensamt för dem är en *individualism* med individet i fokus, en individ som ideellt sett ska vara starkt och självständigt. Vidare så kopplas värde ofta i stor grad ihop med produktion och prestation, då vare sig goda idrottsresultat, ekonomisk vinst eller andra fördelar för samhället i stort. En individ som klarar att producera blir betraktad som nyttig och därmed värdefull. När individen på detta starka sätt kommer i fokus kommer också fort dess *rättigheter* i främsta rad. Vi kräver på många sätt att staten ska ivarata våra rättigheter och förväntar detta igenom livets olika situationer. Att välfärdsstaten är till *för mig* upplevs som ganska självklart och man har därmed vänt på en tidigare historisk förståelse av detta förhållande där det var staten som hade rättigheter och borgarnas plikter kom därmed som en följd av detta.<sup>276</sup>

I en tid där autonomi, självständighet och individualistisk förmåga upplevs som ett så genomgående ideal består utmaningen i att *samtidigt* kunna tala om svaghet och beroende. Tillåter vår tid människor att vara svaga och beroende eller betraktas detta som något negativt, något som måste övervinnas till den grad att den autonoma, Kantianska individen igen kan återuppstå?

Om autonomi är det essentiella i den mänskliga identiteten och det mänskliga liv, hur blir då omsorgen och därigenom också *diakonal* omsorg betraktad? Det är viktigt att vara medveten om dessa frågeställningar, också för den som vill bedriva omsorg, vare sig professionell eller personlig, i ett dagens samhälle. Sättet på vilket vi visar omsorg i Skandinavien idag får just denna spänning i sig. I en tid där svaghet helst ska döljas och inte kommuniceras kontrasterar Arne-Johan Vetlesen en strikt autonom tänkning och hävdar att intersubjektivitet och även interdependens är ett grundläggande ontologiskt villkor för den mänskliga tillvaron.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> Vetlesen 2001:27

<sup>276</sup> Vetlesen 2001:28

<sup>277</sup> Vetlesen 2001:27-40

*Behovet for omsorg melder seg ubedt: forut for valg, hinsides vår myndighet, vår autonomi, og dermed vår frihet.<sup>278</sup>*

I tråd med detta ovanstående ”eko” från Lévinas, vänder prof. Vetlesen upprepade gånger tillbaka till det nyfödda barnets akuta och omedelbara behov för omsorg och påpekar att barnet utan omsorg helt enkelt dör. Det avgörande är dock att detta inte endast är fallet för det nyfödda eller lilla barnet utan att omsorg är något som omsluter hela vår tillvaro, vare sig man är ett litet barn, en livsglad och livsbejakande ung/vuxen eller en åldring på ett ålderdomshem. Den är därmed inte något som bara kännetecknar en fas av livet, utan är, som Vetlesen påpekar, livsunderstödjande livet igenom just därigenom att beroende, sårbarhet och dödlighet är grundläggande, icke-valda grundvillkor som omfattar den mänskliga existensen.<sup>279</sup>

*Omsorg er responsen på at vi ikke er selvtilstrekkelige vesener.<sup>280</sup>*

Även om man därmed kan ställa sig frågan om inte omsorgen har sin motivering i just svagheten som ofta uppfattas som någon grundläggande negativt, så är omsorgen inte mindre nödvändig just därigenom att den mänskliga svagheten gör den så avgörande. Att omsorg står som respons på ett grundläggande mänskligt behov som möter oss före valet och utom vår myndighet innebär att det inte bara är en eller flera specifika grupper eller grupperingar av människor som behöver omsorg. Det innebär däremot att alla människor som lever har ett större eller mindre behov för omsorg. Alla är vi därigenom också beroende av andra människor som kan ge oss denna omsorg, kanske i form av uppmuntring, erkännande (anerkjennelse) eller mer fysisk hjälp i form av vård och hjälp i olika skeenden i livet. Vi vet aldrig vad som kan hända med oss i vår ömtåliga mänskliga existens och det faktum borde medföra en grundläggande ödmjukhet, också inför det faktum att det skulle kunna vara min tur att ligga på sjukhuset eller vara i ett akut behov av omsorg på ett annat sätt inom loppet av en kort tid. Denna grundläggande ödmjukhet inför mänsklighetens livsvillkor bör även medföra att svagheten, som vi faktiskt alla delar, inte blir något negativt och något som till varje pris bör övervinnas, utan istället blir ett kall till mig, som den konkreta andra som min nästas svaghet ropar emot.

Dessa grundläggande villkor som omfattar alla människor har omsorg och medmänsklighet som svar och detta perspektiv visar också därför utöver den enskilda människan, i en slags pålagd självtranscendens, gentemot andra människor som därmed blir nödvändiga för uppehållsen av det mänskliga livet. Detta utelämnande till andra, detta beroende, kan visserligen, för att tala med

---

<sup>278</sup> Vetlesen 2001:27

<sup>279</sup> Vetlesen 2001:27,29, Henriksen 2000:212

<sup>280</sup> Vetlesen 2001:29

Sartre<sup>281</sup>, upplevas som ett helvete för den sen-moderna autonoma människan, men därmed är det ömsesidiga beroendet inte mindre avgörande som ett mänskligt grundvillkor.

Detta grundläggande perspektiv på omsorg kan stå som en vidareutveckling av Lévinas tänkning omkring den tredje. Denna interdependens som *är*, men som jag inte ska söka tröst i. Reciprocitet är den andres uppgift där jag, å andra sidan, är ställd inför ett oändligt ansvar gentemot en partikulär Annan men därigenom just också, som vi tidigare sett, för alla människor. Detta tema hos Lévinas ser ut att förutsätta just svagheten och sårbarheten som ett grundläggande mänskligt villkor, utmejslat genom starka livserfarenheter. Vore omsorgen inte så grundläggande viktigt för alla hade Lévinas varit tvungen att precisera vem/vilka det infinita kravet gällde – annars kunde någon lätt ha missats. Nu står hans tänkning som en ständig påminnelse om det ansvar som inte försvinner, utan fördjupas och fördelas genom den Tredje som ser mig genom den Andres ögon.<sup>282</sup>

### 6.3 Det diakonala mötet som lins och prøvosten

Denna grundläggande tänkning om omsorg och mänskliga grundvillkor bör därmed också vara vägledande för den omsorg som bär namnet *diakonal* och det är just *här*, i diakonins vardag, i sina många och mångfacetterade möten med människor, möten med utmaningar av olika slag, som föregående kunskap och teori sätts på prov. Därmed ser vi det diakonala mötets funktion som såväl *prövosten* för den existerande kunskap, hållningar och förförståelse samtidigt som det diakonala mötet även upplevs som en *lins* där kunskap, hållningar, förförståelse, personlighet osv. konvergerar/sammanstrålar och bryts i en temporal punkt, i *mötets "nu"*. Eftersom diakonin är en praktisk vetenskap är det i omsorgen för den konkreta Andre som dessa frågeställningar får sin praktiska implikation och det är även där som spänningen mellan reciprocitet och asymmetri upplevs, och kanske starkast just där? Härav ser vi också den avgörande karaktär som det diakonala mötet får. Det är inte en tom teoretisering, heller inte en praktisk övning utan betydelse, utan allt detta föregår i mötet med en annan människa, med allt vad det innebär av ansvar (läs: mötet med den Andre).

I ett möte med den konkreta Andre som präglas av omsorg står jag ansvarig och då är tänkning och förförståelse inte likgiltigt. Vad är det egentligen som sammanstrålar i mötets nu och hur är det vi agerar på bakgrund av detta? När det gäller reciprociteten i ett diakonalt möte och när *Plan for Diakoni* så starkt understryker denna, är det rimligt att fråga på vilket sätt det diakonala mötet präglas av en reciprok grundhållning. Skapar inte denna grundhållning och förförståelse hos en diakon vissa förutsättningar som tas med in i handlingens och mötets "nu" och präglar detta möte? Jag tror att det är avgörande att diakonin är medveten om hur *gjensidigheten* ska förstås för att

---

<sup>281</sup> Se Vetlesen 2001:30f

<sup>282</sup> Se citat av Lévinas i underavsnitt 4.4 (n.186)

sedan kunna applicera den på ett fruktbart sätt i praxis, till det bästa för alla parter i en diakonal relation. För att vidare kunna beröra denna avgörande problematik är det avgörande att närmare betrakta vad reciprocitet är i diakonal omsorg och i det diakonala mötet och i vilket omfång det är fruktbart att reciprociteten präglar det diakonala mötet. Det är just med tanke på det diakonala mötets funktion som verklighetskontroll i ljus av den kontrastering som Lévinas ger, som det blir fruktbart att betrakta diakonins fokusering på reciprocitet. Lévinas påpekar ju att jag är utelämnad med ansvar för den Andre. Detta innebär inte att jag har något av den Andre i mig – till detta är den Andre icke-integrerbar – men att jag står ansvarig (in-)för hans liv, hälsa och det uttryck av nöd som möter mig, det är något av den starka lärdomen från Lévinas.<sup>283</sup> Denna prövning kan vara nådelös och verkligheten kan efterlämna en bitter eftersmak efter sig. Mötet som prövosten kan också ha en karaktär av bekräftelse och uppbyggelse som därmed också kan förmedla trygghet. En diakon kan uppleva att existerande hållningar och kunskap blir bekräftade i mötet med verkligheten och att det därmed skapas en viss förutsägbarhet – ett: ”detta visste jag ju innan”.

De olika fördelarna med Lévinas tänkning in emot etik och diakonal tänkning generellt som vi tidigare berört och betraktningen av Lévinas tänkning som *fundamentaltänkning* ger kanske inte lika tydliga och uppenbara resurser till en praktisk verklighet där mötet med den konkreta andre står centralt. Är Lévinas därmed relevant för det diakonala mötet eller bara för en teoretisering runt diakonivetenskap generellt? Här måste verkligheten och inte bara abstrakt teoretisering vara vår vägledare vidare. Jag vill hävda att Lévinas tänkning fortfarande har mycket att lära diakonivetenskapen, också i dets mer praktiska utförande, även om detta innebär att man kanske måste gå utöver Lévinas och kanske också moderera honom något. Här önskar jag också, genom att gå i dialog med Lévinas, komma med en viss korrigerande och utmanande till en omfattande användning av *gjensidighet* i den diakonala omsorgen.

#### 6.4 Den Andre och det diakonala mötet

När man applicerar Lévinas tänkning på diakoni och det diakonala mötet speciellt, så ser vi att Lévinas beskriver mötet med den Andre som främst en metafysisk- och ibland även som en pre-reflexiv upplevelse, medan det diakonala mötet har en helt annorlunda och mer handfast-konkret karaktär som i sanning inte kan kallas pre-reflexiv. Trots svårigheter med att applicera Lévinas tänkning direkt, kan vi se vissa grundläggande likheter mellan den situation som uppstår när det ansvariggjorda subjekt blir mött av Ansiktet och den situation som uppstår när en diakonal medvandrande möter en person som är i behov av hjälp eller stöd på olika vis. Dialogen med Lévinas har därigenom flera hållpunkter som gör Lévinas tänkning intressant och relevant att applicera på

---

<sup>283</sup> Se Henriksen 2000:244f



just diakoni. Lévinas talar om ett *ansvar* för alla som är ofrånkomligt, han utmålar *ansiktet* som en plats där nöden explicit uttrycks och han beskriver den Andre som i sin egen sfär – *nära men ändå inte*. Dessutom har, som vi sett, Lévinas själv ”öppnat dörren” för en användning in emot olika omsorgsrelationer i ”det Samma”.<sup>284</sup>

#### 6.4.1 Livets orättfärdiga asymmetri

När jag möter en människa i behov av hjälp så möter jag på många sätt ett ansikte i nöd. Det är inte alltid säkert att det konkreta ansikte som min nästa har återspeglar denna nöd väldigt tydligt, men vi möter här det universella draget i Lévinas tänkning<sup>285</sup> som gör det lättare att derivera ner denna del av hans tänkning på ett praktiskt plan. Är det inte så att, bortsett från att vi – som Lévinas påpekar – alla är *bröder* (/syster),<sup>286</sup> ändå upplever att verklighetens möten mellan människor alls inte är så jämlika och ömsesidiga som vi ofta tänker att det bör vara. Förståelsen av svaghet och människans grundvillkor och behovet för omsorg som därmed uppstår, skisserat ovan, ger oss också en förståelseshorizont som inte längre är så svart-vit eller ”enkel”, men som blir mer komplex.

*”Noen ganger er man sterk og kan være med å bære andre, andre ganger er man svak å trenger selv å bli båret.”<sup>287</sup>*

Tänkingen omkring diakonal reciprocitet får inte hamna in i en ”återvändsgränd” där man kan riskera att poängtera att alla människor har lika möjligheter till att bidra och ge alltid. Själva livet och behovet för diakonal omsorg visar oss motsatsen. Därmed ser vi konturerna av ett asymmetriskt förhållande mellan människor. Alla befinner sig därmed inte ”på samma nivå” och plats i livet när det gäller personliga resurser och möjligheter till självhjälp. Alla kan inte bidra samtidigt och i lika stor grad. Någon ger *mer en den andre* på en given tidpunkt och därigenom skapas en asymmetri som diakonin måste vara medveten om. Det är dock oerhört viktigt att alla får vara med och *ge*<sup>288</sup> – alla kan bidra med något och det behövs, kanske just därför att vi inte är lika och har lika möjligheter. Ideellt sett borde det ha skapat en dynamik som alla kan njuta gott av och som är till allas bästa, men Lévinas skrifter och bakgrund påminner oss igen om att idealistiska försök att tolka verkligheten på inte lyckas. Vi måste ha med detta i beräkningen. Reciprociteten, och den diakonala tänkingen omkring denna måste låta sig kontrasteras av livets asymmetri. Här tror jag att Lévinas realistisk-dystra sätt att betrakta livet i det Samma har resurser in emot diakonal omsorgstänkning, även om denna realism och hans asymmetriska tänkning å andra sidan kan föra till att man i överdrivet stor

---

<sup>284</sup> Se inledningen till kapitel 6.

<sup>285</sup> Ang. det universella perspektiv som skapas av Lévinas användning av *ansiktet*, se avsnitt 4.1.

<sup>286</sup> Det mer könsspecifika språket som Lévinas använder talar heller om *broderskap* (med derivat) än om ett mer genusjämligt syskonförhållande och Fars-metaforiken får även ett klart kvantitativt företräde.

<sup>287</sup> Jordheim 2009:14

<sup>288</sup> Se Jordheim 2009:18

grad svartmålar den existens som vi är en del av och "flyttar" allt gott ut ur existensen och placerar det i den Andres infinita uppenbarelse.<sup>289</sup>

#### 6.4.2 Närhetens asymmetri

Närheten kan utgöra ett problem som en etisk motivationsfaktor. Vi har tidigare berört vad detta innebär för Lévinas.<sup>290</sup> När det gäller närheten ser vi också ytterligare en appliceringspunkt där Lévinas tänkning har relevans in emot diakonal omsorg. Detta uppstår av det förhållande som vi tidigare skisserat när det gäller avståndet till den Andre. Lévinas understryker att den Andre samtidigt är nära men samtidigt långt borta, på samma tid hög och transcendent och på samma vis etiskt nära. Förhållandet mellan oss är därmed inte präglad av en reciprocitet, utan en temporal och metafysisk asymmetri. Detta koncept förenas och får något av sin förklaring i Lévinas tänkning om *det Sagda och sägandet (sigen)*<sup>291</sup> och något av det samma förhållande gäller egentligen också den person som blir föremål för diakonal omsorg. Som diakon eller en omsorgsperson kan jag inte fullt ut inkorporera den konkreta andre som jag möter och vars nöd kallar mig till handling. Han/hon är på många sätt sin egen herre, över sin situation och sitt liv, och jag bör inte komma rusande in och överta styrningen. Jag står på många sätt utanför – om än nära. Diakoniplanen väljer att understryka något av detta perspektiv genom att poängtera att omsorgen bör respektera den andres integritet:<sup>292</sup>

*"Gjensidighet og respekt for hverandres verdighet er grunnleggende."*<sup>293</sup>

Lévinas går den metafysiska vägen än längre och även *här* tror jag att diakonal omsorg har något att lära av Lévinas. Den konkreta Andres icke-integrerbarhet skapar ett avstånd mellan oss, trots att vi rent fysiskt kan stå helt nära varandra. Detta kan skapa en del frustrationer och smärta, men det är samtidigt avgörande att diakonin och den diakonala omsorgen förhåller sig till detta för att undvika det som Lévinas betecknar som imperialism och förtryck – önskan om att göra till sitt eget, önskan om att kontrollera. Lévinas understryker ständigt också det ansvar som medföljer närheten till den grad att han, i tråd med sin tänkning, påpekar att närheten bara är möjlig som ansvar. Det är ett ansvar som inte kopplas till ett ömsesidigt ansvar, utan ett ansvar som inte förväntar sig något tillbaka – ett asymmetriskt ansvarsförhållande.<sup>294</sup> Det handlar alltså inte bara om att den andre får vara sin egen Herre med mig på utsidan (ett slags *vara-samman-med*), utan om ett oändligt asymmetriskt ansvar som följer av närheten. Denna spänning kan fort erfaras i en omsorgssituation

---

<sup>289</sup> Se avsnitt 3.1.1 n.72

<sup>290</sup> Se avsnitt 5.1.1

<sup>291</sup> Ang. de två sfärer som kännetecknar Lévinas metafysik, se avsnitt 4.4

<sup>292</sup> *Plan for Diakoni* 2010:10

<sup>293</sup> *Plan for Diakoni* 2010:7, se även s.10 där respekt för den andres integritet är en central byggesten i omsorgen.

<sup>294</sup> Se Vetlesen 1997:10

och jag tänker att detta *kan* vara en fruktbar spänning att relatera till – närhetens asymmetri – som ett korrektiv för en diakonal praxis som önskar att tillvarata, inte bara den konkreta Andre, men också det att stå nära nöden på rätt sätt i olika situationer. Även här ser vi att en omedveten tänkning om reciprocitet i diakonal omsorg får en nödvändig korrektion i mötet med livets- och Lévinas asymmetriska tänkning.

### 6.4.3 Frihetens asymmetri

Relevansen av det föregående får också sin vidareföring när det gäller friheten i diakonala omsorgen. Det finns ingen symmetri (och därmed konsekutivt ingen reciprocitet) när det gäller friheten, i själva frihetens väsen ligger ju att den är fri. Den gäller den Andre, men aldrig mig. Lévinas beskriver den frihetens illusion som vi ofta kan känna, men för Lévinas handlar allt egentligen först och främst om en avsaknad av frihet. Det som Lévinas ofta understryker när det gäller friheten, eller egentligen avsaknaden av frihet, är att det inte är subjektet som väljer att ställa sig under ett ansvar – även om det kanske är gott – utan att det ansvaret *är*, före jag reflekterat över det eller valt dess omedelbarhet och påträngande karaktär.<sup>295</sup>

Av detta följer även, som Vetlesen påpekar, en annan form för frihet för omsorgen generellt, inklusive diakonal omsorg, nämligen den att jag måste släppa den andre fri till att säga nej till min omsorg, ge möjligheten att stänga sig för hjälp.<sup>296</sup> Detta är smärtsamt, men en konsekvens av att jag inte kan råda över den andre eller sätta honom in i min sfär för att kontrollera honom, för att tala likt Lévinas. Den konkreta andre som mötet med den Andre kallar mig att hjälpa står, på samma sätt som Lévinas "metafysiska Andre", utanför mig och kan inte integreras och därför inte kontrolleras. Det *måste* vara så, för att den diakonala relationen inte ska tendera till imperialism och förtryck. I själva friheten upplevs och grundläggs alltså detta asymmetriska förhållande, både när det gäller frihet till att välja ansvaret eller friheten till att säga nej till hjälpen.

### 6.4.4 Reversibilitetens möjlighet – ett humant ekvilibrium?

Lévinas tänkning utformas mot en mörk bakgrund och tunga livserfarenheter. Just denna bakgrund bidrar till att ge hans tänkning ett mer realistiskt drag än andra, mer egalitära tillvägagångssätt. Det är inte så att vi alla är lika även om vi är barn av samma Far. Vi har heller inte samma förutsättningar och möjligheter. Livet i *det Samma* handskas olika med oss människor och de svaghet som vi alla delar ger olik utslag.

---

<sup>295</sup> Se avsnitt 4.3

<sup>296</sup> Vetlesen 2001:34

*”Livsbetingelsene er ulike, noen har det vanskeligere enn andre. Mulighetene for endring er forskjellige.”<sup>297</sup>*

En omsorgsperson *kan*, med en egalitär grundtänkning när det gäller omsorg och genom att hävda *gjensidighet* som ett nyckelord, riskera att hamna i en överbetoning av reversibilitetens möjlighet. Även fast detta kan vara en sanning i vissa tillfällen och situationer, så är det därmed inte hela sanningen.<sup>298</sup> Verklighetens komplexitet motstrider en sådan tänkning. En tänkning om omsorg som betonar människors *lika värde* får inte därmed göra en slutning till att också samtidigt inkludera och likställa människors *lika möjligheter*. Även om vi lever som människor i världen och är bröder (och systrar) med samma värde, så kommer vi inte att uppleva livets gång på ett identiskt sätt, ej heller kommer den grundläggande mänskliga svagheten att få ett jämbördigt mer ”dialektiskt” uttryck – en gång mig, nästa gång dig. Denna tankegång, satt på sin yttersta spets, innebär att omsorgen ska arbeta fram emot ett jämviktsläge, ett ekvilibrium, där mänsklig svaghet är något som ska åtgärdas tills vi uppnår det önskade jämviktsläge – en gång mig, nästa gång dig – tills pendeln slutar att slå i ett ”jämviktsläge”. Genom läsningen av Lévinas ser vi att också han frånskriver denna tanke sin existensberättigande. Jaget är inte i stånd till att bedöma om den konkrete Andre kan hjälpa mig tillbaka eller inte, men viktigare: jag är ändå kallad till ett oändligt ansvar i mötet med det ansikte som kommer som en besättelse. Utan möjlighet till ett utbyte står jag ansvarig. Om sedan någon annan står ansvarig för mig, det vet jag egentligen inte. Det är egentligen den Andres problem. Intersubjektiva förhållanden är *alltid asymmetriska*<sup>299</sup> och det innebär att omsorg alltid måste ges som en gåva. Grundförhållandet i en omsorgsrelation är asymmetriskt, i och med att jag som hjälpare har resurser och möjlighet som den konkrete andre inte har. Omsorg måste därför ske utan en tanke om möjlighet för ett slags utbyte<sup>300</sup> och det blir problematiskt att ta sig tänkningen omkring reciprocitet, förstått som ömsesidigt utbyte, som grundhållning in i varje omsorgsrelation.<sup>301</sup> Lévinas hävdar att reciprocitet är någon annans, ja *hans*, affär<sup>302</sup> och jag bör inte ens tänka tanken på ett eventuellt reciprokt utbyte. Här ser vi att Lévinas kraftigt utmanar diakonins sätt att tänka *gjensidighet* på, men jag tycker att han gör det på ett fruktbart sätt utan att därmed slå undan de fundament som diakonin står på.

## 6.5 Målet för en diakonal omsorg?

Vad målet däremot bör vara för en diakonal omsorgsrelation blir en avgörande frågeställning i ljus av det som redan behandlats ovan. Är den diakonala omsorgens mål att göra sig själv överflödig? Är

---

<sup>297</sup> *Plan for diakoni* 2010:10

<sup>298</sup> Se avsnittet 6.4.1

<sup>299</sup> Lévinas 1995:94

<sup>300</sup> Vetlesen 2001:36

<sup>301</sup> Werhane 1995:64

<sup>302</sup> Tatraský 2008:296

behovsdynamiken något som förändrar sig och perioden av beroende något man "lägger bakom sig"? Siktar omsorgen fram emot att skapa ett autonomt "självgående" individ som inte behöver någon mer hjälp? Vetlesen påpekar frestelsen till att svara ja på dessa frågor i nutidens fokusering på individen och dess autonomitet.<sup>303</sup> Man kan uppleva att människor idag strävar efter ett "fritt" oberoende och då måste följaktligen omsorgen förstås teleologisk med en slutpunkt där omsorgens mottagare "tackar för sig" och går vidare i livet som en oberoende och "fri" individ. Den asymmetri, interdependens och realism som kan utläsas av Lévinas skrifter och skisseringen av svaghet som ett mänskligt grundfenomen ovan, vänder sig emot en sådan tänkning. Ansvar för den Andre tar aldrig slut eftersom det är oändligt. Dessutom är människan, i sitt väsen, inte självtillräckligt eller osårbar. Omsorgen ligger där som ett grundläggande behov och jag är därmed, för att tala med Lévinas, fortfarande kallad till omsorg gentemot den Andre, även om jag inte får något tillbaka. Dessvärre har Lévinas, i tråd med sin tänknings fundamentala karaktär, inte uttalat hur en diakonal omsorgsrelation ska konkretiseras eller i vilken riktning den ideellt sett ska utvecklas.

Om vi ändå ska pröva att säga något ur ett "Levinasianskt perspektiv", så borde det vara att målet för en diakonal omsorg bör vara att möta den konkreta Andre *där han/hon* är - i tråd med Lévinas tänkning om mötet i den Andres ansikte som ständigt är målet för medmännisklighet<sup>304</sup> och vägledande när det gäller ansvaret - och vara ett stöd och till hjälp om det skulle behövas, utan att bryta den andres integritet och förvänta något tillbaka.

Jag tror dock att det är avgörande viktigt att den diakonala hjälpen inte stoppar där, i asymmetrin, utan att en diakonal hjälp bör vara realistisk och bära präglet av en dynamisk grundhållning. Även fast hjälprelationer kan vara (och i Lévinas språkbruk i stor grad *måste* vara) asymmetriska så måste ändå målet vara att sträva mot en allt större grad av symmetri och kanske även reciprocitet.

## 6.6 *Aprés vous* – en dynamisk asymmetri

Även fast svagheten är en del av den mänskliga existensen och att det därmed är en slags likhet mellan oss och även om vi med Lévinas kan instämma i att vi människor är barn av samma Far och därmed på ett sätt är lika, så innebär detta inte att ett diakonalt möte i ett omsorgsperspektiv därigenom *alltid* är symmetriskt, reciprokt. Lärdomen från Lévinas understryker det som diakonin ofta erfar i mötet med människor, att livet är orättvist-olikt och i möte med olika människor med de resurser de måtte ha, ser vi att dessa inte alltid är lika stora eller omfattande som våra egna. Detta ger ett asymmetriskt drag till den diakonala relationen och vi har sett att det kan vara fruktbart för diakonin att gå i dialog med Lévinas och låta sin praxis korrigeras av tänkning som betonar asymmetri och den Andres frihet och exklusivitet. Att följa Lévinas *för strikt* och en allt för direkt

---

<sup>303</sup> Vetlesen 2001:37

<sup>304</sup> Se citat i avsnitt 4.6

användning av asymmetrin i Lévinas metafysiska möte med den Andre, tror jag dock innebär att man lägger allt för stor asymmetri in i det diakonala mötet. Att en diakonal relation blir strikt asymmetrisk (och förblir det) innebär att man också gör den konkreta andre svag, en svaghet som kan föra till ringhet. En fara blir därmed att det kan utveckla sig ett negativt och kanske även destruktiv förhållande mellan parter i en diakonal relation.<sup>305</sup> Vetlesen påpekar att Lévinas, med sin fundamentaltänkningshorisont, kanske då kunde svara att kallet till omsorg uttrycker sig starkt just i asymmetrin och att det blir starkare ju större svagheten och därmed asymmetrin mellan parterna i den diakonala relationen är. Även om detta är sant, så understryker det dock bara kraften i den Andres kall, påpekar Vetlesen, och säger intet om hur relationen skall se ut vidare.<sup>306</sup> Här tror jag istället att det är fuktbart att använda resurserna i Lévinas tänkning omkring asymmetri på ett lite annorlunda sätt. Som Tatranský poängterar, och som examen har framhållit, så måste den totala asymmetrin som Lévinas förespråkar korrigeras av fenomenologiska erfarenheter i det Samma som vänskap, gåvor osv. som inför en viss symmetri i tillvarons förlopp av intersubjektiva möten. Tatranský argumenterar för att konceptionen "asymmetrisk reciprocitet" kunde stå som en "etik efter Lévinas" som ivaratar Lévinas asymmetriska tänkning och samtidigt verklighetens spektrum av mer eller mindre reciproka relationer, detta på ett sätt som fortfarande inte innebär att man därmed hamnar i en helt reciprok, egalitär tänkning.<sup>307</sup> Tatranský påpekar vidare att reciprocitet, i vår verklighet, har något asymmetriskt i sig. En perfekt, symmetrisk reciprocitet hade inneburit en komplett likhet och utblottande av skillnader oss människor emellan, något som också Lévinas understryker i sin tänkning om närhet som sensibilitet.<sup>308</sup> Därför kan man, likt Tatranský, sätta frågetecknen vid Lévinas starka asymmetri och dess verklighetsfrånvända förankring, när vi upplever att det finns reciprocitet och symmetri i vardagens relationer.<sup>309</sup>

*"The other is always other-than-me and simultaneously someone who can be compared to me – without comparison there would be no recognition of the other precisely in his or her otherness."*<sup>310</sup>

Även fast det här är viktigt att igen understryka den fundamentala prägel som genomsyrar Lévinas tänkning och att han främst vill finna fram till etikens grundlag, så tror jag fortfarande att mycket av Tatranskýs kritik träffar på denna punkt, just därigenom att den fokuserar på spänningen mellan asymmetri och symmetri i det verkliga livet. Man kan därmed fråga sig om spänningen mellan Lévinas

---

<sup>305</sup> Henriksen 2000:212

<sup>306</sup> Henriksen 2000:212

<sup>307</sup> Tatranský 2008:301

<sup>308</sup> Se ovan 6.4.2

<sup>309</sup> Tatranský 2008:302f, Tatranský har ett anliggande när han påpekar att t ex vänskap hamnar i en mellanställning mellan den etiska och politiska sfären i Lévinas tänkning – detta för att den relationstypen har ett för stort omfång av intersubjektivitet och personlig nytta och glädje – till skillnad från en mer Lévinasiansk "offer-mentalitet".

<sup>310</sup> Tatranský 2008:302

asymmetriska fokusering på det metafysiska mötet och dess konkretisering i det Samma igenom det diakonala mötet är för stor och att det, kanske något i överkant, realistiska sättet att betrakta existensen på<sup>311</sup> gör att diakonin, på denna punkt i dialogen, måste förkasta ett strikt sätt att ivarata livets asymmetri. Jag har tidigare antytt att det kan vara fruktbart att lägga in en dynamik i denna spänning. Förståelsen av asymmetri som Lévinas förespråkar blir för statisk och orealistisk möte med en praktisk diakonal verklighet. I likhet med prof. Vetlesen önskar jag därmed att understryka att diakonin behöver en *dynamisk förståelse* av asymmetrin.<sup>312</sup> En dynamisk asymmetri kan ha en annorlunda startpunkt och slutmål i en diakonal relation, just därigenom att den är *dynamisk* och därmed kan ivaratar den spänning i verklighetens möten som diakonin ofta kan uppleva. Samtidigt som den ivaratar detta så är den dynamisk i den förståelsen att den *kan* vara och kanske också *är* i ändring. Om vi dessutom, som underavsnittets överskrift antyder, applicerar ett temporalt perspektiv på denna spänning tror jag att vi i än tydligare grad ivaratar både en mer Lévinasiansk "realism" och diakonins reciproka anliggande. Man kan då tala om en teleologisk utveckling mot reciprocitet som i allt större grad bör präglade en sund diakonal relation. Målet måste vara att asymmetrin inte förblir stark, utan målet är att sätta relationen i rörelse och starta en utveckling mot en mer reciprok diakonal relation.<sup>313</sup> Frågan om vi måste välja mellan asymmetri och reciprocitet och den spänning som därmed upplevs, får en lättnad av att applicera ett dynamiskt och temporalt perspektiv på denna "upplevda" motsättning. Att ha ett realistiskt syn och ta den faktiska utgångspunkt på allvar, utan idealistiska försök att tolka verkligheten på som Lévinas varnar för,<sup>314</sup> innebär att diakonin *är* i en asymmetrisk värld och *utgörs* av asymmetriska relationer. Jag tror att språk och begrepp som används kan bidra till att en diakon blir mer osäker på vad en diakonal relation är och skall vara och hur den skall hanteras. Språket kan således stå i vägen för ett fruktbart möte och jag tror i vissa fall att talet om och fokuseringen på reciprocitet kan riskera att bli till hinder för en god omsorgsrelation. Examen har visat att Lévinas förkastar varje tanke på just reciprocitet för att den för honom även för med sig tankar om utbyte. Det är viktigt att diakonin genomtänker begreppsbruk och hur denna kommuniceras och jag tror att det är viktigt att en grundhållning som betonar en *dynamisk asymmetri* också får genomslag i diakonal litteratur, så att inte det verkliga livets asymmetri står i en motsättning till den språkbruk som diakonin använder.

Genom att, på bakgrund av en dialog med Lévinas, moderera *både* den strikta förståelsen av reciprocitet som ibland kännetecknar diakonin, men *samtidigt* också Lévinas strikta asymmetri genom att applicera ett dynamiskt och ett temporalt perspektiv på asymmetrin när vi genomtänker dess plats i diakonal omsorg, kommer vi därmed fram till något av denna examens slutsats. Även här

---

<sup>311</sup> Se avsnitt 3.1.1

<sup>312</sup> Henriksen 2000:213

<sup>313</sup> Henriksen 2000:213

<sup>314</sup> Se avsnitten 5.2.1, 6.4.1

ser vi att Lévinas tänkning bryts in emot en diakonal tänkning och praxis på ett sådant sätt att det blir fruktbart och ger nya perspektiv till vidare diakonal tänkning och praxis. Resurser som skapas gör att "bägge parter", både diakonin och Lévinas, kan resa sig berikade ifrån denna "dialog" och vi har därmed svarat positivt på även problemformuleringens andra del.



## 7. Avslutning

*Jag vill vara fri, men är bunden med "det godas kedjor"*

*Jag vill välja vilken nöd jag vill ta ansvar för – det kan jag inte*

*Jag vill bestämma, men jag är redan bestämd.*

- *Jag är fast!*

Många månaders läsning, frustrationer och tänking omkring Lévinas gör ändå inte att man på något sätt kan känna sig färdig med hans skrifter eller tänkning. Genomgång av Lévinas och aktuell sekundärlitteratur presenterar läsaren med en tankerymd och ett innehåll som berör och skapar nya tankebanor. Det blir ett möte, kanske inte mer än ett flyktigt möte, som samtidigt sätter variga spår. Budskapet från Lévinas om att jag är oändligt ansvarig har, som vi sett, vissa rötter i en religiös tankegång och även fast det inte är Lévinas anliggande att direkt knyta sin tänkning till ett religiöst språk eller tänkning, så är det enkelt för mig att se likheter mellan detta och det kärleksbudskap som är något av kärnan i Jesu predikan på jorden. Befallningen Ijuder, visserligen i det Samma, men denna förpliktelse, detta åtagande som kommer före allt annat ändå bärare av något infinitivt och transcendent i och genom att befallaren är Gud. Detta: *"du skall älska din nästa som dig själv"* har aldrig någonsin blivit så närgående och aktuellt som i mötet med Lévinas tänkning och hans elaborering och utläggning av mitt personliga ansvar. Jag upplever personligen att jag har fått en hel del att tänka på och kanske också blivit mer moralisk vaksam och "skör". Kallet till medmänsklighet, ansvar och måttet för detta i den Andres ansikte, förfäras i sin ofrånkomlighet och absolutet, men lockar på samma tid. Nu ska jag leva vidare med detta nya perspektiv över mitt liv. Jag måste ärligt erkänna att det inte är så enkelt. Lévinas tankerymd är inte något som man lätt "lägger ifrån sig" och ansvaret och det konsekutiva kallet till handling är något som ständigt gör sig påmind när nöden gör sig gällande, då vare sig på TV-skärmen eller i det verkliga livet. Detta ofrånkomliga "klingar" i bakhuvudet:

*"Du har målet for menneskelighet i den Annens ansikt".<sup>315</sup>*

Examen har tydligt visat att Lévinas tänkning generellt och betoningen på asymmetri speciellt har tydliga och avgörande resurser in emot diakonin och det är intressant att notera att "dialogen" har skapat "ny" förståelse och resurser som jag tror är viktiga och avgörande för diakonin idag.

Är Lévinas tänkning därmed diakonal? Är Lévinas en diakon? Även om det kanske inte går att sätta märkelappen: "diakonal" på hans skrifter och tänkning, så är det ändå vissa drag hos Lévinas som kan

---

<sup>315</sup> Aarnes 1998:174

kallas "diakonala". Där diakonen ska stå upp för de svaga och vara en röst för dem som inte har någon röst, så ser vi att Lévinas tänkning på många sätt uppfyller dessa krav genom att understryka att vi måste se mot den Andre och att vi *där* har målestucken för en diakonal relation.

Samtidigt ivaratar Lévinas något av diakonens katalysatorfunktion genom det sättet som han predikar ansvar på in i en ny tid. Han vill väcka oss till ansvar och få oss till att handla.

Även om jag nu har berört några implikationer av Lévinas tänkning som har relevans för diakonin på ett mer direkt sätt och även fast det har varit intressant att se de resurser som skapats under arbetets gång, finns det i sanning många delar av Lévinas skrifter som inbjuder till kritisk läsning och vidare arbete, då både i uppskattning och vidareföring och i korrex och vägledning. Det är mycket som jag skulle vilja fråga Lévinas om – hade jag bara kunnat. Exempelvis känns hans transcendensförståelse och betoning av infiniteten problematisk, men kanske är det så, som Asbjørn Aarnes påpekar, att Lévinas ämnar till att stänga "kunskapens era" som människan blev dömt till att vara en del av när hon åt av "Kunskapens träd"<sup>316</sup> och lyfta våra blickar utöver mot vad det egentligen innebär att vara människa och därmed ge ett icke-svar på Hamlets ontologiska fråga.

Lévinas tåls att läsas och begrundas av en stadigt större läsarskara och borde också bli mer populär bland diakoner och diakonistudenter. Läsningen kan många gånger vara en utmaning, men även fast han många gånger kan frustrera både mig och andra, är de perspektiv på liv och tjänst som jag fått genom detta studium, perspektiv som jag definitivt inte ville varit förutan.

---

<sup>316</sup> Aarnes 1997:23

## 8. Litteraturförteckning

### 8.1 Primärlitteratur, Emmanuel Lévinas

Lévinas, Emmanuel (1995): *Etik og uendelighed: samtaler med Phillipe Nemo*. København: Hans Reitzels forlag

Lévinas, Emmanuel (1996, 2 utv. utg.): *Den Annens Humanisme*. Oslo: Aschehoug

Lévinas, Emmanuel (2009): *Otherwise than being or beyond essence*. Pennsylvania: Duquesne University Press

Lévinas, Emmanuel (2011): *Totality and Infinity: An essay on exteriority*. Pennsylvania: Duquesne University Press

### 8.2 Sekundärlitteratur, Emmanuel Lévinas

Austad, Torleiv (2008): *Tolkning av Kristen tro: Metodespørsmål i systematisk teologi*. Oslo: Universitetsforlaget

Berge, Gunnar (1995): *Emmanuel Levinas. En innføring i hans filosofi*. (I: "I sporet av det uendelige". Kolstad, Hans; Hall Bjørnstad; Asbjørn Aarnes (red.) 1995:21-35. Oslo: Aschehoug)

Bauman, Zygmund (1997): *Morality Begins at Home – or: Can there be a Levinasian Macro-Ethics?* (I: "Closeness. An ethics" Jodalen, Harald; Arne Johan Vetlesen (red.) 1997:1-19. Oslo: Universitetsforlaget)

Hand, Séan (2009): *Emmanuel Levinas*. Routledge critical thinkers. London : Routledge

Hannay, Alastair (1997): *The Dialectic of Proximity and Apartness*. (I: "Closeness. An ethics" Jodalen, Harald; Arne Johan Vetlesen (red.) 1997:167-184. Oslo: Universitetsforlaget)

Henriksen, Jan-Olav; Arne Johan Vetlesen (2000): *Nærhet og distanse: grunnlag, verdier og etiske teorier i arbeid med mennesker* (2 utg.) Oslo: Gyldendal.

Isaksen, Torbjørn Røe. "Den annens etikk." *Minerva*. nr 2, 2011 (2011):63

Johansen, Kjell Eyvind; Arne Johan Vetlesen (2009): *Innføring i etikk*. Oslo: Universitetsforlaget

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

Madsen, Kjell (1998a): *Avsporing i etikken*. (I: "Underveis mot den annen" Levinas, Emmanuel; Asbjørn Aarnes. 1998a:167-172. Oslo: Vidarforlaget)

Madsen, Kjell (1998b): *Mysterium og underkastelse i etikken*. (I: "Underveis mot den annen" Levinas, Emmanuel; Asbjørn Aarnes. 1998a:167-172. Oslo: Vidarforlaget)

Morgan, Michael L. (2009): *Discovering Levinas*. New York: Cambridge University Press

Nelson, Eric S. "Who is the other to me? Levinas, Assymetrical Ethics, and Social-Political Equality." *MonoKL* nr 8 2010. (2010):454-466

Nortvedt, Per. "Levinas, justice and health care." *Medicine, Health Care and Philosophy*, 2003:6. (2003a):25-34

Nortvedt, Per. "Subjectivity and vulnerability: reflections on the foundation of ethical sensibility." *Nursing Philosophy* 2003:4. (2003b):222-230

Nortvedt, Per; M Nordhaug. "The principle and problem of proximity in ethics." *Journal of Medical Ethics* 2008 (34)(2008): 156-161

Peperzak, Adriaan T. (1995): *Transcendence*. (I: "Ethics as First Philosophy". Adriaan T Peperzak (ed.) 1995:185-192. New York: Routledge)

Ruyter, Knut W.; Arne Johan Vetlesen (red.) (2001): *Omsorgens tvetydighet*. Oslo: Gyldendal

Simmons, William Paul. "The Third." *Philosophy and social criticism*, vol. 25, no 6 (2001):83-104

Steiner, David. "Levinas Ethical Interruption of Reciprocity." *Salmagundi*; Spring 2001, 130/131 (2001):120-142

Tatranský, Thomáš "A reciprocal asymmetry? Levinas's ethics reconsidered." *Ethical perspectives* 15, no. 3 (2008): 193-307

Thomassen, Magdalena (1995): *Den Andre – uendelighetens ansikt. Emmanuel Levinas' transcensdens-filosofi*. (I: "I sporet av det uendelige". Kolstad, Hans; Hall Bjørnstad; Asbjørn Aarnes (red.) 1995:47-76. Oslo: Aschehoug)

Vetlesen, Arne Johan (1997a): *Introducing an ethics of Proximity*. (I: "Closeness. An ethics" Jodalen, Harald; Arne Johan Vetlesen (red.) 1997:1-19. Oslo: Universitetsforlaget)

Vetlesen, Arne Johan (1997b): *Beyond caritas – an interview with Emmanuel Levinas*. (I: "Closeness. An ethics" Jodalen, Harald; Arne Johan Vetlesen (red.) 1997:53-57. Oslo: Universitetsforlaget)

Vetlesen, Arne Johan (2001): *Omsorg – mellom avhengighet og autonomi*. (I: "Omsorgens tvetydighet". Ruyter, Knut W.; Arne Johan Vetlesen (red.) 2001:27-40. Oslo: Gyldendal)

Werhane, Patricia (1995): *A Normative Perspective*. (I: "Ethics as First Philosophy". Adriaan T Peperzak (ed.) 1995:59-67. New York: Routledge)

Wyschogrod, Edith (2000): *Emmanuel Levinas. The problem of Ethical Metaphysics*. New York: Fordham University Press

Aarnes, Asbjørn (1995): *Å lese Levinas*. (I: "I sporet av det uendelige". Kolstad, Hans; Hall Bjørnstad; Asbjørn Aarnes (red.) 1995:9-20. Oslo: Aschehoug)

Aarnes, Asbjørn (1997): *The Other's Face*. (I: "Closeness. An ethics" Jodalen, Harald; Arne Johan Vetlesen (red.) 1997:20-26. Oslo: Universitetsforlaget)

Aarnes, Asbjørn (1998): *Mysterium og underkastelse i etikken*. (I: "Underveis mot den annen" Levinas, Emmanuel; Asbjørn Aarnes. 1998:173-176. Oslo: Vidarforlaget)

### 8.3 Övrig litteratur

Augustinus (1990): *Bekännelser* Skellefteå: Artos

Austad, Torleiv (2008): *Tolkning av Kristen tro: Metodespørsmål i systematisk teologi*. Oslo: Universitetsforlaget

*Bibelen- den hellige skrift* (2011) Oslo: Bibelselskapet

Hägglund, Bengt (1969): *Semantik och traditionsforskning*. Lund: Studentlitteratur

Jenson, Robert W. "The praying animal." *Zygon* 18, no. 3 (September 1, 1983): 311-325. *ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost* (accessed August 13, 2010).

Johansen, Kjell Eyvind; Arne Johan Vetlesen (2009, 7 oppl.): *Innføring i etik*. Oslo: Universitetsforlaget

Jordheim, Kari (2009): *Plan for diakoni i den norske kirke – en presentasjon*. (I: "Diakoni – en kritisk lesebok". Johannessen, Kai Ingolf; Kari Jordheim, Kari Karsrud Korslien (red.) 2009:13-27. Trondheim: Tapir akademisk forlag)

Nygren, Thomas (2007): *Lag och evangelium som tal om Gud : en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*. Skellefteå : Artos

*Plan for diakoni* (2010) Kirkerådet, Den norske kirke

*Svenska Akademiens Ordbok*. g3.spraakdata.gu.se/saob/, läst 2012-11-15, 01:00