

Färgblivandets under och det stora Duet

Framåtpekande drag i den så kallade fördialogiska fasen av Martin Bubers tänkande

Benkt-Erik Benktson

Lund

Min åhörare! Det som Du nu vill höra är talat till Dig... Jag känner Dig inte, hur kan jag få säga Du till Dig? Jag känner Dig, jag säger Du till Dig, jag tilltalar Dig. Ett planerat motto till **Ich und Du** får bli förtecken för min föreläsning.

Utän Du ingen mening

"Livet har en mening. Livet är Du." Dessa ord hörde jag för någon tid sedan sjungas. De ingick i en schlager, som placerat sig högt på "Svensktoppen". Till skillnad från många utslag av en "likgiltighetens fenomenologi"¹ ställer en ung människa frågan om livets mening och ger också sitt svar: "Livet har en mening. Livet är Du." Att vara människa är nu som förr att sträcka sig mot ett mål och försöka nå det. Detta är en i egentlig mening existentiell attityd. Eftersom termen existentiell förekommer ymnigt i skilda sammanhang, vill jag här i början—med en formulering av en amerikansk Whitehead-forskare—ge den innebörden "to describe man's most intimate decisions with respect to his own life".² Denna begreppsbestämning förutsätter som antytts "the simple truth that man has been created for a purpose".³ Denna sats stammar från Martin Buber. Det är uppgiften för folket Israel: "Ful-

filment of the simple truth that man has been created for a purpose".

Grundtankar hos Buber presenterades år 1933 i John Cullbergs viktiga bok om "Gemenskapskategoriens ontologiska bakgrund", *Das Du und die Wirklichkeit*. Men i de senaste decenniernas livliga debatt om existentiella frågor eller livsfrågor har man sällan hämtat belysning från Bubers tanke- och livsvärld. Inspirationskällor härvidlag har, om jag får för enkla något, den sartreska existentialismen och logoterapin varit. Sartres *Existentialismen är en humanism* och Frankls *Livet måste ha mening* är typiska titlar, kanske mest den sista, innehållande bl.a. Frankls introduktion, "Man's Search for Meaning". Buber har inte på allvar dragits in i den svenska livsåskådningsdebatten, och det beror, tror jag, inte minst på den typiskt svenska motsättningen ateistisk-kristen.⁴ Inom denna stereotypa indelning finns intet rum för Buber. Det är betecknande, att Buber i en svensk avhandling 1966 kunde räknas till "den rent kristna falangen [existentialister] (Marcel, Buber, Chestov etc.)".⁵ I Thure Stenströms andra bok i ämnet, *Existentialismen i Sverige*, är presentationen mer adekvat. Buber hänförs till "utkanten" av den skildrade tyska teologiska miljön: "med tankegångar från Feuerbach och Kant förenade [Buber] en original existensfilosofisk spekulation i sin bok *Ich und Du* (1923). Inte så mycket med Kierkegaards individualistiska läror som stöd utan

snarare utmed en social linje, som avlägset kan påminna om Geijers socialt och optimistiskt färgade personlighetsfilosofi—'utan ett du, in-
tet jag'—utvecklade Buber en övertygelse som också tagit färg av den judiska chassidismens mystik".⁶

Det är uppenbart, att om man vill gå djupt in i problematiken bakom den svenska schlagertexten: "Livet har en mening. Livet är Du", lönar det sig att gå på upptäcktsfärd hos just Martin Buber och få hans belysning av tesen: Utan Du ingen mening. Man kan dra lärdomar av både allmänt livsfilosofisk och speciellt pedagogisk art ur syftet med den av Buber så tidigt som 1905 startade skriftserien *Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monographien*; avsikten är att i de utgivna publikationerna "förena metodisk exakthet med levande, ur den omedelbara verkligheten framvällande, skapande (schöpfender) ursprunglighet, saklig positivitet med personlig egenart".⁷ Hur väl avsikten att förena båda förverkligades, kan belysas med att mer än 70 år senare en författare av en doktorsavhandling om Buber i förordet tackar sina handledare för att han fått lära sig, att det går att över hela linjen låta vetenskaplig exakthet och fint spårsinne på det existentiella området gå samman.⁸

Jag har valt att formulera mitt ämne så: "Framåtpekande drag i den s.k. fördialogiska fasen av Martin Bubers tänkande". Vad som kan vara att vinna genom en sådan rubricering, får själva framställningen efterhand visa. Med den antydda uppläggnings avstår jag från att gå närmare in på två frågor, som alltid anmäler sig, när man står inför uppgiften att arbeta med ett betydelsefullt, omfattande författarskap. Det är frågan om kontinuiteten och om den idéhistoriska lokaliseringen. Jag utgår från det självklara faktum, att det finns en utveckling i Bubers tänkande—han påpekar inte sällan detta själv, och det är spännande att göra sina egna iakttagelser på detta rika fält. Bubers verk är organiskt helt, och våra iakttagelser skall inte placeras in i någon periodindelning med mer eller mindre fixa gränser. Den buberiska helheten har organismens, det levande livets egen rytm. Jag utgår alltså helt enkelt från Bubers tidiga författarskap och försöker belysa den fortsatta vägsträckan

härifrån. "Det framåtpekande" blir vår hermeneutiska nyckel. Inte heller det idéhistoriska referenssystemet blir av primärt intresse för oss. Vi skall inte ägna oss åt "pigeonholing" och tvinga in Bubers tankeliv och livsverk i en i förväg iordningsställd box med passande etikett. Några ord om Erik Gustaf Geijer, som ju ofta sammanställts med Buber, kan tillämpas på den judiske filosofen: "Hans självständighet låg i hans personlighet och det sätt, på vilket han sammansmälte sina Lesefrüchte och erfarenheter".⁹ Buber avslutar själv sin framställning av "läran om Tao" med dessa ord: "Men allt detta får blott vara genomgång till ett mottagande, i vilket man inte försöker inordna Tschuang-Tse, utan tar emot honom i hela hans väsensart utan jämförelse och samordning; honom, dvs. hans verk, liknelsen (Gleichnis)".¹⁰ Detta kunde vara ett program för utforskningen av Bubers egen andliga kvarlätenhet. Det är också tänkvärt, vad han en annan gång säger "Aus einer philosophischen Rechenschaft": Det diskuteras mycket, hurvida han är teolog eller filosof eller något annat, och med all rätt, ty efterhand konfronterar han det ena områdets regler och svarar med det andras. Inget av de föreslagna svaren kan han emellertid göra till sitt. Såvitt hans självkänedom är tillräcklig, måste han kalla sig en atypisk människa. Hans aversion mot den vanliga utsvävande typologin beror ytterst på detta faktum:

Sedan jag mognat till ett liv ur egen erfarenhet (en process, som började kort före "första världskriget" och fullbordades strax efter det) har jag stått under plikten att infoga sammanhanget av de dittills gjorda avgörande erfarenheterna i det mänskliga tankegodset, men inte såsom "mina" erfarenheter, utan såsom en för andra och även för annorlunda lagda människor giltig och viktig insikt. Då jag emellertid inte tagit emot något budskap, som på sådant sätt kunde gå vidare, utan blott just gjort erfarenheter och vunnit insikt, måste mitt meddelande vara ett filosofiskt meddelande, dvs. jag måste förvandla det blott en gång förekommande och till sitt väsen unika till något "allmänt", som var och en kunde träffa på i sin egen tillvaro, måste utsäga det till

sitt väsen obegripliga i begrepp, som (om också stundom med svårighet) kan handhas och förmedlas. Mera precist: jag måste av det i Jag-Du och såsom Jag-Du erfarna göra ett Det.¹¹

Längre fram säger Buber några ord, som må få stå såsom ingångsdörren till fortsättningen:

Jag måste säga det än en gång: Jag har ingen lära. Jag visar blott något. Jag visar verklighet, jag visar något i verkligheten, som inte eller alltför litet setts. Jag tar den som lyssnar på mig vid handen och för den människan till fönstret. Jag stöter upp fönstret och visar ut. Jag har ingen lära men jag för ett samtal.¹²

Mannen med pekfinger

En mycket god framställning av Martin Bubers åskådning är ett arbete av Christian Schütz, *Verborgtheit Gottes* (Zürich 1975). Undertiteln lyder: *Martin Bubers Werk. Eine Gesamtdarstellung*. Inledningskapitlet behandlar följande moment: 1) En atypisk människa, 2) Den smala åsen, 3) Mannen med pekfinger och 4) Ärkejuden. Avsnittet "Der Mann mit dem Zeigefinger" anknyter till sådana självbiografiska yttranden av Buber, som vi just hört exempel på: Jag visar blott, jag endast pekar på något. Karakteristiken av Buber såsom mannen med pekfinger för tankarna till Matthias Grünewalds Isenheimaltare, som Buber behandlat i essän "Altaret". Min framställning kommer att leda fram till denna korta essä, där Buber talar om "färgblivandets under". Det är intressant, att Karl Barth vid flera tillfällen kommenterar Isenheimaltarets bild av korsfästelsen (KD, I:1, s 115, XI:2, s 137f), men att han till skillnad från den judiske tänkaren naturligtvis framför allt fäster sig vid den gestalt, som står liksom i mitten mellan GT och NT, mellan profeter och apostlar, Johannes Döparen, och vid hans oerhörda pekfinger, som pekar på mannen på korset. Den pekande funktionen är gemensam för de båda stora tänkarna, men det som pekas ut är olika. Buber kan inte tillmäta det som Barth ser nå-

gon avgörande betydelse; vad han frapperas av på Matthias Grünewalds tavla är "färgblivandets under", och han visar då—eller pekar på—något i verkligheten, som "inte eller alltför litet setts". Sammanställningen av dessa båda teologiskt-filosofiska konstanalyser är min egen, och den kan ju i och för sig blixartat belysa kontrasten mellan judiskt och kristet,¹³ men den skall framför allt vara bakgrund till en kort diskussion av valet av framåtpekande drag hos den unge Buber i gränsområdet mellan hans fördialogiska och dialogiska tänkande. Det jag nu säger om gränsområdet mellan fördialogiskt och dialogiskt hos Buber är en utvidgning av den ursprungliga uppläggningsen. Det kan betraktas som en särskild punkt mellan punkt 1 och 2 på utkastet och kan där numreras med 1 a och rubriceras "Mannen med pekfinger". I allmänhet har man i Buberforskningen rörande den unge Buber inriktat undersökningen på tiden efter första världskrigets slut till december 1922, då *Ich und Du* utkom, tänkt såsom första delen av ett fem band omfattande verk. Bernhard Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers* (Freiburg i. Br. 1967) utkom efter Bubers död men bygger i första hand på Bubers eget ett drygt dussintal år tidigare avfattade bidrag *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* (*Werke*, I, s 291–305). Betydelsefullare än Caspers arbete är Rivka Horwitz, *Buber's way to I and Thou. An Historical Analysis and the first Publication of Martin Buber's Lectures 'Religion als Gegenwart'* (Heidelberg 1978). Horwitz har utnyttjat det rika källmaterialet i Martin Buber-arkivet i Jerusalem, bland annat, som titeln aviserar, föreläsningsserien om religion som närvaro men också opublicerade manuskript till *Ich und Du*—därifrån hämtade jag det icke använda motto till Jag och Du, som jag började min föreläsning med.

Det nya material för förståelsen av den närmaste historiska bakgrunden till *Ich und Du*, vilket Rivka Horwitz presenterar och analyserar, är ytterst intresseväckande och stammar från år 1918 och de följande åren. Materialet består av en plan för *Ich und Du*, just från 1918, och olika uttryck för inflytandet från Fer-

dinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realität* och Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, båda publicerade 1921.

Den sista etappen på Martin Bubers "väg till *Jag och Du*" är alltså väl utforskad, och jag har koncentrerat mig på en tidigare fas med framställningar som föredraget "Alte und Neue Gemeinschaft" 1901, hans "Geleitwort" till samlingen *Die Gesellschaft* 1906 och framför allt, *Daniel* 1913 (engelsk utgåva New York 1965). *Daniel* kan tveklöst sägas representera en för-dialogisk fas, och för valet av start i denna skrift talar också iakttagelser, som Rivka Horwitz gör, när hon behandlar föreläsningsserien vid Freies Jüdisches Lehrhaus i Frankfurt den 15 januari till den 12 mars 1922 om "Religion als Gegenwart". Terminologi och tankegångar i föreläsningarna är nämligen mer besläktade med *Daniel* än med *Ich und Du* (Horwitz, a.a. s 24, 37 et passim). Begreppet mening, "Sinn", införs i "Religion als Gegenwart" på samma sätt som i *Daniel*, och begreppet "Orientierung" likaså. Detsamma gäller begreppen "Verwirklichung" och "Einung". "Orientierung" spelar en nyckelroll i *Daniel*, som vi strax skall finna, men det förekommer inte i *Ich und Du*. Man har menat, att det har ungefär samma funktion som jag-det relationen i *Jag och Du*; kausalitetsguden är en följd av "Orientierung" på teologins område enligt *Daniel*, och i föreläsningarna ett decennium senare kritiseras alla, som försöker framlägga "eine vollständige Topographie, eine vollständige Ortskunde des Geheimnisses". "Augenblick" och "Moment", centrala termer i *Ich und Du*, möter redan i *Daniel*, och i "Religion als Gegenwart" diskuteras, hur man skall kunna tränga bakom du-momentens diskontinuitet, deras skenbara sammanhangslöshet, till en ögonblickens kontinuitet i en fördold du-värld. I *Daniel* kontrasteras "erfarenhet" och "ögonblick" på ett sätt, som liknar, hur Rosenzweig i *Der Stern* ställer "egenskap" och "ögonblick" mot varandra, men här används termen "upplevelse" i en positiv mening. På denna punkt skall vi se, att Buber radikalt ändrar sin terminologi. I *Ich und Du* heter det: "Der Moment der Begegnung ist nicht ein 'Erlebnis'", och efter en fråga efter föreläsningen om erfarenheter av "det", "Es-Erfahrungen" den 12

februari 1922 förklarar Buber, att han anser begreppet "Erlebnis" vara "mycket obestämt och otillräckligt".

Romantisk kulturkritik

Vi skall nu gå in på bakgrunden i Bubers *Daniel*. Schalom Ben-Chorin meddelar i sin minnesbok *Zwiesprache mit Martin Buber*, att Buber en gång berättat för honom, hur det var när han promoverades till hedersdoktor i Sorbonne. I sitt tal sade fakultetens dekan bland annat, att Buber publicerat betydelsefulla arbeten på det gammaltestamentliga området, till exempel en bok om Moses och en om Daniel. Nu hör det till saken, att Bubers förhållande till apokalyptiken var negativt, och han hade heller inte skrivit någon bok om bibelns *Daniel*. Vad som föresvävade dekanen, var i stället Bubers ungdomsverk från år 1913, *Daniel*. Ben-Chorin konstaterar, att denna skrift, *Daniel*, hör till den för-dialogiska epokens publikationer och inte har något som helst att göra med den gammaltestamentlige *Daniel*.¹⁴

Bubers *Daniel*, som får inleda första bandet av hans *Werke, Schriften zur Philosophie*, har underrubriken "Gespräche zur Verwirklichung". Med sina anor från den grekiska filosofin kom begreppet förverkligande att spela en framträdande roll inte minst i det filosofiska tänkandet kring det senaste sekelskiftet och de närmast följande decennierna. Ett exempel är Paul Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, 1930.

Det andra av Daniels samtal är ett "Samtal om staden", och det handlar just "om verkligheten". Samtalspartner är denna gång Ulrich, som efter att ha lyssnat till Daniels utredning av människans dubbla förhållande till det hon upplever frågar: Med verklighet vill du alltså inte förstå upplevandet elementära material utan ett verk av själen? Daniel svarar, att förverkligande betyder att förbinda upplevelsen med denna själv och inget annat. Detta är en konsekvens av den dubbla möjligheten att förhålla sig till själva upplevandet: att orientera och inordna eller realisera och förverkliga. Det är det senare förhållningssättet, som

av upplevelsen skapar verklighet. I ett senare samtal "om meningen" återkommer Daniel till det han talar med Ulrich om och till det första samtalet "om riktningen": "Du har, Reinhold, ingen säkerhet i världen, men du har riktningen och meningen, och Gud, som vill förverkligas, vågspelets Gud (der Wagende Gott) är alltid nära dig". I förlängningen av dessa ord står i *Ich und Du*: "Verkligheten består endast i verkande, dess kraft och djup är verkandets" (s 87), "Människan kan endast göra rättvisa åt den relation till Gud hon blivit delaktig av, när hon efter sin förmåga, efter varje dags mått, på nytt förverkligar Gud i världen" (s 109).

Martin Bubers "Gespräche von der Wirklichkeit" är, kunde man kanske säga, inte dialoger i bubersk mening utan mera i platonisk, och det landskap, som de utspelas i, är romantiskt. Samtalet om riktningen är ett "Gespräch in den Bergen", samtalet om meningen är ett "Gespräch im Garten" och det avslutande samtalet om enheten ett "Gespräch am Meer". Insprängt mellan de båda sista samtalen är en dialog om polariteten, och den är ett "Gespräch nach dem Theater". De inledande raderna för läsaren till ett drömligt landskap, till en äng i skymningen. Verklighetsförankringen för vandraren utgörs av käppens beröring med stammen på en ask. "Endast skenbart mig själv fann jag där—där jag fann trädet—mig själv. —Då infann sig samtalet. [- -]"

Daniels samtal är inga lärosamtal—de är fyllda av känsla och aning och genomträngda av kosmisk hemlängtan, upplevelsen av sammanhang. Kunskapen döljer sig "im Heiligtum des Schweigens"; det är så som det omsider sägs i *Ich und Du*, att bara tystnaden låter Duet behålla sin frihet, "alla tungors tystnad, det förtegnade förbiddandet i det oformade" (s 43). I "Samtalet i bergen" inträder båda, Daniel och kvinnan, han samtalar med, i "tiggandets helgedom", men när den ene talar och den andra tiger, har båda del i ordet. "Vi:et innesluter potentiellt Duet", säger Buber sedermera i en uppgörelse med Martin Heidegger: "Blott människor, som förmår i sanning säga Du till varandra, kan sanningsenligt tillsammans säga Vi".¹⁵ "Orden, som vi säger—det är en av Daniels repliker. "Ty", tillägger

han, "är inte din stämman, när du tiger, gäst hos mina ord (Reden)?" I början av "Samtalet i trädgården" uppmanar Daniel däremot Reinhold att ta till orda, ty, säger han, så länge någon har en harmonisk utveckling, får det Du duga, som han/hon bär i sig själv. Andra tider kan dock göra det nödvändigt att i världen söka ett Du att tala med: "Kommt aber die Flut an ihn, dann ist es ihm Not und Beruf, sich das Du, zu dem er sprechen kann, in der Welt zu finden".

Mitt i sin av romantisk naturfilosofi präglade kontext är det citerade stället den mest framåtpekande passagen i *Daniel*. Att i världen söka sig ett Du att tala med är en tanke, som in nuce rymmer föreställningen om ett dialogiskt liv i den mening, som man förknippar med den mogne Buber. Den genomgående polariteten i tillvaron är ett annat romantiskt ferment med utvecklingsmöjligheter. Enligt Novalis är polariteten ett tecken på en möjlig framtida enhet. För *Daniels* Buber har diktaren som hos andra romantiker en särskild kallelse. Människosjärens spänningar stegrar sig hos honom eller henne till polaritet:

Om diktaren kan sägas, att hans hjärta är den nav, i vilken polaritetens ekrar löper samman; men här är inte upphävande utan förbindelse, inte indifferens utan fruktbarhet. Diktaren bär inom sig andens motsatser, och i honom är de fruktbara. Ty han har en tvåfaldig, stor kärlek: kärleken till världen, där för honom allt, som han hos sig själv erfar såsom ytterlighet och motsägelse, blommar emot honom i färgernas och tonernas innerliga sanning såsom i en underbar försoning, och kärleken till ordet som fötts ur tidiga människodrömmars djupa spänning, som formats vid sökande människosläktens djupa spänning, men som kan upplösa all spänning och åstadkomma enhet. Värld och ord: i diktarens kärlek kommer de till varandra, i diktarens kärlek uppgår deras kärlek, i deras kärlek blir alla motsatser fruktbara. Fullhet och tomhet alstrar i diktaren, smärta och fröjd alstrar i diktaren, form och icke-form (Gestaltloses) alstrar i diktaren, himmel och jord alstrar i diktaren, ord och värld alstrar [och vittnar: zeugen] i diktaren. Att säga världen slår regnbågsbron från pol

till pol (s 62).

Den som fört pennan är en romantisk kulturfilosof, ett barn av den eviga naturen, kritiskt inför kulturprodukternas *embarras de richesse*, och skeptiskt mot det enbart på krass vinst inriktade samhället.

Det mellanmännsligas former

I sitt "Geleitwort" till den förut berörda samlingen *Die Gesellschaft* skriver Buber, att sociologin är "vetenskapen om det mellanmännsligas former".¹⁶ I Martin Buber-Arkivet finns en opublicerad uppsats om Zarathustra från något av åren före sekelskiftet. Bubers intresse för Friedrich Nietzsche är väl belagt, och kulturkritiken bakom *Daniel* visar ibland stark släktskap med Nietzsche, den siste romantikern.¹⁷ Redan 1906, i den just omnämnda introduktionen till *Die Gesellschaft*, dokumenterar Buber ett annat intresse, intresset för sociologiska aspekter. Till romantikernas fascination av och spekulering om det överindividuella, transcendentala jaget kommer de sociologiska aspekterna och därmed är utgångspunkten för empirisk forskning given. Buber studerar under Georg Simmels ledning 1898, och han får alltså tidigt möjlighet att sätta sig in i de bidrag, som den unga vetenskapen sociologi kan ge till utforskandet av det mellanmännsligas domäner. Termen "Zwischenmenschliches" dyker upp för första gången i Bubers "Geleitwort" till *Die Gesellschaft*, och det sägs, att termen syftar på människors liv tillsammans i alla dess former, skapelser och aktioner. Buber tillägger: "Die Anschauungsweise, die in ihr wirkt, ist die sozial-psychologische". Mot ämnet socialpsykologi förhöll sig Simmel avvisande, och Buber kom att gå egna vägar. Man har menat, att när han vid sidan av sin nyskapelse "det mellanmännsliga" använder gängse sociologiska termer, förlorar de sin sociologiska förankring och fogas in i den romantiska, nietzscheskt-heraklitiska totalsyn, som han länge gör sig till tolk för.¹⁸ Det vare nu därmed hur som helst—så mycket är klart, att Buber inte vänder sociologin ryggen. Om det stora inflytandet från Lan-

dauer har professor Werner Licharz just erinrat. I sin tillträdesföreläsning i Jerusalem 1938, "Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit", gör Buber denna tillbakablick:

Den moderna sociologin härstammar från andens möte med det mänskliga samhällets kris, en kris, som anden betraktade som sin egen och försökte övervinna genom en andlig vändning och förvandling; insikten i krisens väsen, dess orsaker och de genom den ställda problemen, början till denna vändning och förvandling, skulle just sociologin vara.¹⁹

I Georg Simmels essä "Om den historiska förståelsens väsen", 1918, har jag funnit en passage, som belyser en gemensam utgångspunkt men samtidigt ett helt kontrasterande betraktelsesätt. Simmel slår fast, att "duet är ett urfenomen i samma mening som jaget", och han understryker kraftigt betydelsen av "det enhetliga fundamentala faktum, som man kan kalla duet: en annan människa som omedelbart uppfattas som besjälad":

Denna duets kategori kan inte jämföras med någon annan—den är ungefär lika avgörande för konstruktionen av den praktiska och den historiska världen som substans- eller kausalitetskategorin för den naturvetenskapliga världen. Jag kan inte på samma sätt som med andra objekt beteckna duet som min föreställning. Jag måste tillskriva det ett vara-för-sig av samma slag, som jag annars bara erfar hos mitt eget jag i motsats till alla egentliga objekt. Detta är förklaringen till att vi uppfattar en annan människa, duet, som en företeelse som både är den mest avlägsna och ogenomträngliga och den mest närstående och förtrogna. Det psykiska duet är å ena sidan vår enda motpart i kosmos, den enda varelse med vilken vi kan uppleva ömsesidig förståelse och med vilken vi kan känna oss ha en känsla av enhet med naturen i övrigt; så placerar vi in den i duets kategori—så tilltalade Franciskus djuren och de döda tingen som bröder. Å andra sidan existerar duet vid vår sida, självständigt och suveränt som ingenting annat. Det bjuder motstånd mot att upplösas i jagets subjektiva föreställningar och har den ab-

soluta realitet, som jaget upplever hos sig själv.²⁰

Simmels formulering, i början av citatet, av duets betydelse för "konstruktionen av den praktiska och den historiska världen" för tankarna till sentida sociologiska insatser, framför allt till Peter L. Berger och Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 1966. "Den generaliserade andre", som här skildras är ungefär motsatsen till det buberska duet. Av ett antal "generalized Others" kan inget vi uppbyggas, eftersom viot potentiellt innesluter duet. Det är inte fråga om vad vi gör, vad vi tänker, utan om vad man gör, vad man tänker. *Man* hänför sig till en avsiktligt vag mänsklig allmänhet, skriver Peter L. Berger i *Invitation till sociologi, Ett humanistiskt perspektiv*:

Det är inte den här människan som inte gör så, inte heller den den där människan, inte du eller jag—det är på något sätt alla människor, men så allmänt att det lika väl kan vara ingen. Det är i den vaga betydelsen som ett barn får höra 'man petar inte näsan i sällskap'. Det konkreta barnet med sin konkret irriterande näsa innefattas i en anonym allmänhet som saknar ansikte—och som ändå har ett mäktigt inflytande på barnets uppträdande. I själva verket har Heideggers *Man* en likhet med vad Mead har kallat 'de generaliserade andra'. (s 131f)

De citerade orden ingår i kapitlet "Samhället som drama". Någon hänvisning till Buber finns inte här men väl i det följande kapitlet om "Sociologisk machiavellism och etik", där frågeställningen mänskligt-kontra-mänskligt diskuteras, och det konstateras, att Martin Buber använde sig av termen "kontra-mänskligt", när han beklagade avrättningen av Adolf Eichmann.

Det är en egendomlig tillfällighet, att en av de samtida teologer, som lärt mest av Buber, kom att stå mycket nära "Deutsche Christen". Jag syftar på Friedrich Gogarten och särskilt på hans distinktion mellan den etiska fordrans "Du sollst"-Sinn och dess urvattnade "Man tut das und das"-Sinn. Också när det gäller analysen av den rådande situationen och dess förutsättningar har Gogarten lärt av Bubers *Ich und Du*: Gogarten skriver:

De begrepp, med vilka vi vill etiskt gripa om mänskligt liv, är idag den genom en lång tradition bestämda grunduppfattningen, att mänsklig existens i sin etiska verklighet och till sin mening begrips, om man förstår den i dess motsats till naturen. Förstår man den mänskliga existensen på detta sätt, så är dess grundfråga den fråga, som man kan beteckna med grundordet Jag-Det. Men i dag anar vi långsamt, att man på detta vis inte kommer åt det egentligt mänskliga, utan att man först då har hört den mänskliga existensens grundfråga, när man får att göra med den fråga, som man kan beteckna med grundordet Jag-Du. Vi tänker sedan århundraleden utifrån grundfrågan Jag-Det, och alla begrepp, som står oss till förfogande, är bestämda av den mening, som ligger i den frågan. Vi börjar mycket långsamt och utomordentligt mödosamt att tänka utifrån grundfrågan Jag-Du. Det kan man emellertid endast om man ytterst medvetet och samvetsgrant ger varje begrepp, som man använder, sin mening från denna helt annorlunda beskaffade grundfråga Jag-Du. Det är naturligtvis viktigast men också mödosammast i fråga om de stora avgörande begreppen som frihet, sanning, trohet, gott, ont osv.²¹

Den allomfattande sympatin

Enligt *Ich und Du* har Du-världen till skillnad från Det-världens sammanhang i rummet och tiden sitt sammanhang utifrån mittpunkten, där relationernas förlängda linjer skär varandra, i det eviga Duet. Relationens värld byggs upp i tre sfärer:

Den första: livet med naturen, i vilken relationen blir stående vid språkets tröskel.

Den andra: livet med människorna, i vilken den antar språkets form.

Den tredje: livet med den andliga världen, i vilken den är ordlös men språkskapande.

Strax efter dessa ord står följande rader:

Den levande gestaltens uppfordrande tystnad, människans kärleksfulla tal, djurets

meddelsamma stumhet: alla är de dörrar in till Ordets närhet. (s 98)

Här är inte som hos Simmel det psykiska duet vår enda motpart i kosmos. Allt pekar på kosmiska sammanhang. Asken, som vandraren i förordet till *Daniel* begrundar, har sin motsvarighet i en brödtall, som spelar en viktig roll i "Samtalet i bergen". Trädet flyttas sas från sin bergsskrevna in i hjärtat på Daniels kvinnliga samtalspartner, så att hon blir varse det verkligas mysterium. "Var det inte ett träd bland träd? Men nu har det blivit det eviga livets träd." Liksom synen på diktaren i *Daniel* är den romantiska, så är naturen här slumrande ande, i vars hemligheter diktaren-naturfilosofen kan tränga in. Människa och natur sammanbinds av en allomfattande sympati. Man kommer att tänka på Dostojevskij, som låter Zosima säga:

Ty allt är ju som en ocean, allt flyter och kommer i beröring med allt. Du rör vid ett ställe, och det ger genljud i andra ändan av världen. Må det också vara meningslöst att be de små fåglarna om förlåtelse, så vore det likväl lättare för fåglarna i din närhet och även för de små barnen och för allt som lever, om du själv vore mera ren och upphöjd.²²

I *Daniel* har den kosmiska allkänslan typiskt romantiska drag, men både asken och brödtallen pekar otvetydigt fram emot en av de första sidorna i *Ich und Du*:

Jag betraktar ett träd.

Jag kan uppfatta det som bild: en stelnad pelare i ljusets anstormning, eller den sprittande grönskan genomfluten av bakgrundens milda silverblå.

Jag kan uppleva det som rörelse: den sväljande ådringen kring den fasta och uppåtsträvande mårgen, rötternas sugning, lövens andning, ändlöst samspel med jord och luft - och det dolda växandet självt.

Jag kan inordna det i en art och iaktta det som exemplar med avseende på uppbyggnad och livsform.

Jag kan i så hög grad övervinna dess närvaro och form i nuet, att jag endast uppfattar det som uttryck för en lag—för de lagar enligt vilka krafter ständigt verkar mot varandra och åter utjämnas, eller för de lagar enligt

vilka ämnen blandas och åter särskiljas.

Jag kan göra det till ett tal, till ett rent tal-förhållande och därmed förflyktiga och för-
eviga det.

I allt detta förblir trädet mitt föremål och har sin bestämda plats och sin bestämda tid, sin art och sin beskaffenhet. Men det kan också ske, genom vilja och nåd på samma gång, att jag i det att jag betraktar trädet blir innesluten i relationen till det, och nu är trädet inte något Det längre. Makten hos det som på en gång innesluter och utesluter har gripit mig.

Om brödtallen i "Samtal i bergen" säger Daniel till sin följeslagerska:

[- -] Tag med hela din samlade kraft emot trädet, hänge dig åt det. Till dess att du känner dess bark såsom din hud och som en strävan i dina muskler när en gren lossnar från stammen; till dess att dina fötter fastnar och trevar såsom rötter och din hjässa välver sig såsom en ljusmättad (lichtschwer) krona; till dess att du i de mjuka blå kottarna känner igen dina barn; ja, sannerligen till dess att du är förvandlad.²³

Djurets meddelsamma stumhet

Människans heliga med-känsla med alltet manifesterar sig vid mötet—ordet möte är för Buber laddat med innehåll—med ett träd, en brödtall eller något annat, eller med en korintisk pelare. Att möta ett ting så är motsatsen till förtingligande. Det är att tränga djupt in i tingets väsen och känna sitt eget hjärta klappa därinne. Gör man det, hindras man från att alienera andra varelser.

Buber slogs uppenbarligen tidigt av "djurets meddelsamma stumhet" och han försökte avläsa dess språk, så annorlunda än människo-Duets. Vårt Du-sägande till dem stannar ju vid språkets tröskel. I "Samtal efter teatern" berättar Daniel, att han gick in i trädgården, i vars milda dunkel månskärans spred pilar av ett mjukt ljus. Detta rena ljus fyllde honom

med glädje, detta ljus, som varken var slapp eller strängt utan "rent såsom blicken från en fågel". I början av "Samtal i bergen" ställs man inför sorgen i en hunds ögon, och i det följande samtalet om staden urskiljer Ulrich och Daniel i det mot naturens stillhet kontrasterande stadslivet en kakofoni, där vissa ljud för tankarna till sjuka, fastkedjade hundar.

Det som sägs om fågelns blick i ungdomsverket *Daniel* pekar fram emot detta ställe i *Ich und Du*:

Djurets ögon har förmåga att tala ett väsentligt språk. Självständigt—och starkast när blicken helt vilar i sig själv—uttalar de, utan att behöva använda sig av ljud och åtbörder, livets hemlighet i dess naturgivna instängdhet, i dess bävan inför tillblivelsen. Detta hemlighetens stadium känner bara djuret till, det ensamt kan visa det för oss—ty det låter sig bara påvisas, inte uppenbaras. Det språk på vilket det sker, är vad det uttrycker: bävan—livsyttringen hos den skapade varelsen mellan växtlivets trygghet och det andliga vågspelet. Detta språk är naturens stammande vid andens första beröring, innan den hänger sig åt anden i det kosmiska vågstycke som vi kallar människa. Men intet tal kan någonsin upprepa, vad stammandet har att meddela. (s 93f)

Citatet ur *Ich und Du* är en utläggning av upplevelser, sådana som den som skildras i "Gespräch nach dem Theater": "Mich beglückte dieses reine Licht, das weder locker noch streng war, sondern rein wie der Blick eines Vogels".

I *Jag och Du* är det emellertid varken fågel eller hund, som får vara det stora exemplet på "djurets meddelsamma stumhet" utan katten, och det är ingen tillfällighet, ty varat-i-världen var för den judiske filosofen i stor utsträckning ett vara-med-katter. När han arbetade, fanns alltid inom räckhåll, berättar Schalom Ben-Chorin, *Religion in Geschichte und Gegenwart* och en eller flera katter. Den nämnde författaren har gett oss en beskrivning av Bubers arbetsrum, där böckerna växlade—och katterna men böcker och katter aldrig saknades. Buber hade en förkärlek för katter. De fick obehindrat komma in genom det öppna fönstret, och de slog sig mestadels ner på soffan i Bubers

arbetsrum. Han talade till dem på ett alltigenom mänskligt sätt, och hans blickar och tonfall hade en omedelbar inverkan på dem. Om han sade till katten, som var hans förtrogna: Jaha, kommer du nu här? Lägg dig i hörnet och stör inte!, så gjorde katten faktiskt som han sade, vilket hos katter, till skillnad från hundar, inte är allt för vanligt.

När man kom in i Bubers arbetsrum, där han oftast tog emot besökaren, gick tanken, berättar Ben-Chorin, till Dürers berömda träsnitt "Hieronymus im Gehäus". Alldeles som Hieronymus på bilden satt Buber böjd över arbetet. Bredvid honom låg visserligen inte ett lejon men väl den med det beslätade katten. Gemensamt med kyrkofadern Hieronymus hade Buber vidare, att båda var bibelöversättare. Boken, forskaren och katten måste ha erbjudit en oförgätlig anblick, upprepad varje gång någon trädde in i kammaren, en anblick skådad århundraden i förväg av den benådade konstnären. Såsom Ernst Jünger beskriver Dürers bild kunde det vara minnet av ett besök hos vår tids store judiske religionsfilosof:

Vem skulle inte vilja ha del av denna stilla ro innanför den varma träpanelen, medan sanden [timglasets sand] i hörnet sakta rinner och ett lejon drömmer framför pulpeten, ett lejon som i våra dagar kan ersättas av en katt? I själva verket bor och verkar än i denna dag många andar i Europa på liknande sätt, och Dürers bild kommer var och en att tänka på en lärd eller musisk väns mer eller mindre anspråkslösa bostad. Detta bringande i åtanke hör ju till konstverkets väsen, som uppenbarar ett förborgat och likväl alltid återkommande förhållande.²⁴

I *Jag och Du* berättar Buber en "oansenlig händelse", som han "åtskilliga gånger har upplevat", och när man begrundar berättelsen, ser man liksom framför sig en scen, där två interiörer går i varandra och smälter samman: Hieronymus—Buber och lejonet—katten:

Jag ser ibland in i ögonen på en katt (Ich sehe zuweilen in die Augen einer Hauskatze). Det tama djuret (Das domestizierte Tier) har inte alls, som vi ibland föreställer oss, av oss fått den gåva som den verkligt talande blicken utgör utan endast—till priset av sin

ursprungliga naturlighet (um den Preis der elementaren Unbefangenheit)—förmågan att vända den mot oss, vidunderliga varelser (uns Untieren). Men därvid har i blickens första glans och alltjämt i dess uppvaknande kommit in något av undran och fråga, som den ursprungliga blicken i all sin strävan väl dock helt saknar. När denna katt såg på mig, började hennes blick obestriddligen, där den blänkte till under beröringen av min, fråga: "Kan det vara så, att du menar mig? Vill du verkligen inte bara, att jag skall göra konst för dig? Angår jag dig? Finns jag till för dig? Finns jag till? (Gehe ich dich an? Bin ich dir da? Bin ich da?) Vad är det som kommer från dig? Vad är det som finns omkring mig? Vad är det som finns hos mig? Vad är det? ("jag" är här, en omskrivning för ett ord som vi inte har, ett ord som betecknar det jaglösa självet; med "det" får man föreställa sig den inifrån flödande människoblicken i hela realiteten av dess relationsförmåga.) Djurets blick, bävans språk, hade väckts i hela sin styrka—nu slocknade den lika fort. Min blick var visserligen ut hålligare; men den var inte längre den flödande människoblicken (Da war das Blick des Tieres, die Sprache der Bangigkeit, gross aufgegangen—und da ging er schon unter. Mein Blick war freilich ausdauernder; aber er war der strömende Menschenblick nicht mehr.)

Bubers syn på "djurets meddelsamma stumhet" kan sammanfattas med Ben-Chorins kommentar till det här stället i *Ich und Du*: "Det är på intet sätt en slump att dessa satsar står i Bubers grundbok i dialogiken, ty relationen till kreaturet hör med till dialogiken, som inte inskränks till det interhumana, och det är vidare inte en tillfällighet, att katten valdes som exempel på förhållandet till djuret".²⁵

Fiskarnas glädje

Närmast skall jag ta upp en av Bubers översättningar; den består av en dialog, som till grund har en naturupplevelse av kosmisk art.

Det är "Fiskarnas glädje" ur Tschuang-Tses "Tal och liknelser":

Tschuang-Tse och Hui-Tse på bron, som leder över [floden] Hao: Tschuang-Tse sade: "Se hur elritsorna far omkring! Det är fiskarnas glädje".

"Du är ingen fisk", sade Hui-Tse, "hur kan du veta, vad fiskarnas glädje består i?"

"Du är inte jag", svarade Tschuang-Tse, "hur kan du veta, att jag inte vet, vad fiskarnas glädje består i?"

"Jag är inte du", bekräftade Hui-Tse, "och jag vet inte vad du vet, men det vet jag, att du inte är någon fisk; därför kan du inte veta något om fiskarna".

Tschuang-Tse svarade: "Låt oss återvända till din fråga. Du frågade mig: 'Hur kan du veta, vad fiskarnas glädje består i?' I grund och botten visste du, att jag vet, och frågade ändå. På samma sätt. Jag vet det genom min egen glädje över vattnet".²⁶

Att Buber uppskattade den kinesiske tänkaren, som var både filosof och poet, är uppenbart. Mycket talar för att han kände en speciell valfrändskap med just honom. Den förut berörda framställningen av "Läran om Tao" är ju en efterskrift till Bubers urval av texter av kinesen. Det finns slående likheter mellan denne och "den dunkle från Efesos", Heraklit, som Buber satte mycket högt. Kinesen talar om tao som greken om logos.

Det kan i förbigående konstateras, att Buber delar sin uppskattning av den kinesiske filosofpoeten med en nutida tänkare, som kunde tyckas tillhöra en helt annan värld, Martin Heidegger. Buber avgränsar sig ju också från Heidegger genom grundliga uppgörelser. I och för sig är jag inte övertygad om att existentialen medvarandravaro i *Sein und Zeit* inte skulle kunna rymma en bubersk dialogik. Hur som helst. Vid ett samtal i Bremen 1930, i Grosskaufmann Kellners hem, kom man in på frågan om och hur det är möjligt att förstå, verkligen förstå, andra. Heidegger frågade då värden, om denne i sitt bibliotek hade Bubers utgåva av Tschuang-Tses tal. Värden hämtade boken. Heidegger slog upp "Die Freude der Fische" och lade berättelsen till grund för det fortsatta samtalet.

Mycket tidigt ådagalade Buber ett intresse för texter av den nu exemplifierade typen. Vid sidan av inriktningen på utforskning av sociala relationer och strukturer sysslade Buber med skrifter, som ingår i västerländsk och österländsk mystiktradition. År 1909 utgav han *Ekstatische Konfessionen*, en samling utsagor av olika europeiska och orientaliska mystiker från gången tid. Han gav vid denna tid också ut undersökningar om och översättningar av kinesiska, finska, flamländska, indiska och keltiska myter. Är inte myten, kunde han som sann romantiker fråga, "en uppenbarelse av varats yttersta verklighet. Är inte extatikerns upplevelse en sinnebild av världsandens urupplevelse?"²⁷ Vid denna tid pekar Buber också genom en rad skrifter på en mystisk ådra i den judiska religionen: *Die Geschichten des Rabbi Nachman* 1906, *Die Legende des Baal Schem* 1908, *Drei Reden über das Judentum* 1911; de båda förstnämnda är Bubers första chassidiska skrifter. Buber understryker här mystikerns förmåga att övervinna individuationen—företeelsernas mångfald och splittring är ett smärtsamt kännetecken för den empiriska världen. Principium individuationis är temat även i Bubers doktorsavhandling 1904, *Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems*. Arbetet var tänkt att ingå i en framställning av de västerländska filosofernas belysning av grunden till det enskilda och till mångfalden från Aristoteles till Leibniz och i den nyare filosofin. Avhandlingen begränsar sig till två framstående representanter för renässansfilosofins nyplatonism, Nicolaus Cusanus och Jakob Böhme; det gäller här "den Begriff einer Entwicklung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt aus der Einheit und Einfachheit der Idee".²⁸ De nämnda tänkarna är såsom andra mystiker fast beslutna att fullt och helt leva sina upplevelser utan hänsyn till samhället eller åskådningsformerna tid och rum.

Buber kan kontrastera judendomen "såsom exponent för Asien" mot Europa. I sina tidiga arbeten om det typiskt judiska för Buber fram tanken, att den grundläggande skillnaden mellan Österland och Västerland har att göra med örats, resp. ögats dominans. Européen är en sensorisk människa, med sinnena avspjälkta från den odifferentierade grunden till det

organiska livet, icke integrerad utan styrd av synsinnen, det mest abstrakta och objektiva av människans sinnen. Mot denna utrustning hos västerlänningen står "Der Geist des Orient und das Judentum". Juden är såsom oriental en motorisk människa, som inte såsom européen upplever tillvaron statiskt utan dynamiskt, djupt förankrad i sin organism och i sin värld, som i första hand är det som händer honom. Den judiska religiositeten präglas av en starkt längtan efter enhet—monoteismen är ett utslag härav—, och denna enhetsträngtan har som förutsättning den starkt upplevda dualiteten. Kinesen, indiern och persern upplever tvedräkten som en konflikt mellan det egna jaget och världen. Juden däremot fattar tvåfalden hos världen såsom en del av sig själv. Det gäller därför inte att förlossas från världen utan att engagera sig, beslutsamt och målmedvetet, i världen.²⁹

De tankegångar som nu berörts, och som bland annat möter i *Drei Reden über das Judentum* 1911, är till sin syftning universella. Jämförelserna mellan västerländskt och österländskt står i det allmänmänskligas tjänst. I Tschuang-Tses "Fiskarnas glädje" har Buber funnit en sådan förening av konkretion och vidast tänkbara syftning. Det är fråga om en livshållning, som inte blott är del av en specifik världsbild utan ingår i ett världsbygge. I *Das Problem des Menschen* ställer Buber sedermera "Weltbild" och "Welthaus" mot varandra och skiljer på grundval därav mellan olika historiska epoker med avseende på förhållandet mellan kosmologi och antropologi:

I det mänskliga andelivets historia skiljer jag mellan epoker, i vilka människan har ett hem, och epoker, i vilka hon är utan hem (Epochen der Behausheit und Epochen der Hauslosigkeit). I de förra bor hon i världen, såsom man bor hemma, i de senare lever hon i världen såsom på öppna fältet och har mången gång inte ens de fyra pålarna att resa sitt tält med; i de förra existerar den antropologiska tanken blott såsom del av den kosmologiska, i de senare vinner den antropologiska tanken i djup och tillika i oavhängighet.³⁰

Upplevelse och möte

Under sina studier kring sekelskiftet vid universitetet i Berlin blev Martin Buber medlem i en förening med namnet "Neue Gemeinschaft". Den eftersträfvade gemenskapen skulle vara "en kunskaps- och livsgemenskap" och verka för en "Einheitsweltanschauung". Grundläggande bidrag till denna hämtades framför allt från Nietzsche och Schopenhauer. För en dionysisk extatiker "brister alla de stela, hätska avgränsningarna mellan människor sönder", heter det i *Die Geburt der Tragödie*, och i *Die Welt als Wille und Vorstellung* lokaliseras principium individuationis till kunskapsformerna rum, tid och kausalitet. De är "Mayas slöja", som kommer oss att se en obegränsad mångfald, ehuru väsendet blott är ett. I ett föredrag vid föreningens sammankomst i Berlin, troligen 1901, om "Alte und Neue Gemeinschaft" betonar den då 23-åriga Martin Buber "erfarenhetsaspektens dionysiska vishet". Han liknar gemenskapskänslan—jagets förening med världen—vid de ögonblick, då man överväldigas av känslan för det heliga. Denna sällsamma och avgörande uppgörelse vill föreningen slå vakt kring. "Und die Neue Gemeinschaft hat das Leben zum Zwecke". När detta utvecklas, uppvisar den unge Buber, att han även haft Dilthey bland sina lärare och fått begrunda den rika innebörden av begreppen "Leben" och "Erlebnis". När Ny gemenskap har livet till ändamål, är det inte det eller det livet utan livet, "das Leben", "det liv, som lösgjorts från alla gränser och begrepp, ty begrepp är sällsamma styler för människor, för vilkas fötter jorden är alltför skrovlig och vild". Innan "Neue Gemeinschaft" kom till, förtärdes vårt liv, bekänner Buber, av kamp och tvivel.

I stilla, ensamma stunder föreföll oss all vår möda meningslös, och ingen bro tycktes oss föra från vårt vara till det stora Du, som vi kände sträcka sig omkring oss ända in i det oändliga mörkret. Men då kom denna upplevelse såsom en hemlig bröllopsfest; och vi befriades från alla skrankor och fann livets osägbara mening.³¹

Vi har redan förstått, att Buber i *Daniel* fortsätter att bearbeta frågorna om upplevelse och

kunskap, om avgörelse och val, som är det samma som att välja riktning, om verklighet, som innebär förverkligande, eftersom, som det heter en annan gång, "Wirklichkeit ... keine feststehende Verfassung [ist], sondern eine steigerungsfähige Grösse".³² I grund och botten är allt, som vi erfar i livet, ursprungligen upplevelse, men människan har, som vi redan sett, två olika möjligheter att bearbeta upplevelser, att orientera och inordna eller realisera och förverkliga. Upplevelsen kan inordnas i ett passande koordinatsystem och bli en allmänt godtagen men till intet förpliktande "sanning". Men upplevelsen kan leva vidare som upplevelse, som upplevd erfarenhet, i förverkligandet. Det är något annat än att i hämningslös extas ge sig hän åt lidelsen i en känsla, som beslöjar individuationen. När kvinnan i "Samtal i bergen" talar om "det gränslösa, i vilket vi från begränsningarnas strand måste dyka för att inte förgås av motsägelsen" och frågar: "Ist alle Ekstase nicht ein Aufgehen im Andern?", svarar Daniel med att mot Dionysos ställa Orfeus. Men det är fortfarande så enligt samtalen om förverkligandet, att verkligheten stiger fram ur upplevandet: "Denn dies allein ist Wirklichkeit, was so erlebt ist. Und alle wirkende Wirklichkeit der Menschenwelt ist so erlebt, so erschaffen worden".³³

Martin Buber fick som andra samtida tänkare uppleva, att själva ordet uppleva kom att användas inflatoriskt. Redan i en uppsats alldeles efter första världskrigets slut talar han nedvärderande om dem, som samlar på upplevelser, "Erlebnis-Sammlern", och några år före sin död skrev han om termen "Begegnung" att begreppet möte i hans tänkande vuxit fram ur hans egen kritik av det upplevelsebegrepp, som han i sin ungdom opererade med:

"Upplevelse" hör till den exklusivt individuella (eg. individuierten) psykiska sfären. "Möte" eller som jag mestadels föredrar att säga för att undvika den tidliga begränsningen, "relation" (Beziehung) transcenderar ursprungligen (von den Ursprüngen an) denna (psykiska) sfär. Den psykologiska reduktionen av varat, dess psykologisering, har inverkat destruktivt på mig i mina unga år, eftersom den berövade mig den mänskliga verklighetens grundval, förhållandet till va-

randra (das Auf-einander-Zu).³⁴

Utvecklingen från den kring upplevelsen centerade åskådningen till ett tänkande, där relationen är medelpunkten, och den härmed vunnna distansen till bland andra den "dionysiskt-heraklitiske Nietzsche", kan man läsa mellan raderna i följande avsnitt ur den tredje delen av *Jag och Du*:

Vad är det eviga: det här och nu närvarande urfenomenet av det som vi kallar uppenbarelse? Det betyder, att människan inte framgår densamma ur det högsta mötets ögonblick som den hon var, när hon trädde in i det. Mötets ögonblick är inte en "upplevelse", som tilldrar sig i den mottagliga själen och saligt avrundas där; något sker därvid med människan. Det är ibland som beröringen av en andedräkt, ibland som en brottning, i båda fallen gäller det: något sker. Den människa, som träder ut ur den rena relationens väsensakt har i sitt väsen ett mera, något som har kommit till, något om vilket hon tidigare var ovetande och vars ursprung hon inte rätt förmår beteckna. Hur än den vetenskapliga världsorienteringen, i sin befogade strävan efter ett obrutet orsakssammanhang, ordnar uppkomsten av detta nya: för oss, för vilka det kommer an på att verkligen betrakta det verkliga, kan intet undermedvetet och heller ingen annan själslig mekanism duga som förklaring. Verkligheten är, att vi tar emot det, som vi tidigare inte hade, och tar emot det så, att vi vet: det har blivit oss givet. På bibelns språk: "De som bidar efter Herren hämtar ny kraft". På Nietzsches språk, där han ännu i sin framställning är verkligheten trogen: "Man tar emot, man frågar inte, vem som ger." (s 104f)

Dialogiskt liv

Det finns en dikt av Longfellow, som ofta anför, när man kommer in på Bubers dialogiska pedagogik:

Ships that pass in the night, and speak to

each other in passing only a signal shewn,
and a distant voice in the darkness;
so, on the ocean of life, we pass and speak
another, only a look and a voice, then darkness
again and a silence.

Skeppens möte, som skalden skildrar det, inbjuder till jämförelse med vad Buber menar med "Begegnung"³⁵ Bubers "dialogiska princip" var ett betydelsefullt inslag i den pedagogiska debatten genom åren. Ett par exempel från 60- och 70-talen, då jag själv deltog i denna debatt är en konferens i Båstad 1967, anordnad av Intereuropean Committee Church and School. och Erstes Europäisches Pädagogisches Symposium i Oberinntal 1974. Mitt emellan dessa konferenser utgavs samlingsverket *Zum Religionsunterricht Morgen*, ett fullmatat band på 500 sidor med ett motto av Buber, skrivet 30-talets första år. Det handlar om "Religiöse Erziehung":

Om tro inte är en naken övertygelse eller visshet att något är, utan en förankring (ein Sich-an-Etwas-Binden), en insats av den egna personen, ett vägspel, utan mått och förpliktande, då finns ingen uppfostran till tro. Men det finns en uppfostran till insikt om vad tro är och inte är. Man kan inte föra någon till verklig tro, men man kan visa någon den verkliga trons ansikte, visa honom/henne det så tydligt, att det inte går att förväxla det med den "religiösa" känslomässighets skickliga efterapande (kunstfertiger Affin). Och man kan lära ut *varmed* man tror, om man verkligen tror: med det levda ögonblicket och om och om igen med det levda ögonblicket. Men om det verkligen är tal om en uppfostran, så börjar den i den djupaste självbesinningens område: där man utfrågar sig själv, avgör sig och prövar sig.³⁶

I Bubers *Werke, I. Schriften zur Philosophie* följer efter *Daniel. Gespräche von der Wirklichkeit* flera hundra sidors utdrag ur skrifter som på ett eller annat sätt har att göra med vad Buber kallar den dialogiska principen. Det är först *Ich und Du*, som utom de separata utgåvorna utkommit i *Dialogisches Leben*, 1947, och *Das dialogische Prinzip*, 1962. Dessamma gäller *Zwiesprache* och *Die Frage an*

den *Einzelnen* samt delvis *Elemente des Zwischenmenschlichen*. Under rubriken *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* har ett par efterskrifter till några av de nämnda skrifterna införts. Ännu en pedagogisk corpus kommer längre fram i detta första band (s. 783–832). Det är *Reden über Erziehung*, som består av "Über das Erzieherische", "Bildung und Weltanschauung" och "Über Charaktererziehung". Buber påpekar i förordet, att de tre framställningarna tillhör tre biografiskt tydligt skilda stadier i hans pedagogiska arbete. Den första går tillbaka till 1919, den andra tillkom 1935 och den tredje framfördes i Tel-Aviv 1939. Förordet är daterat Jerusalem våren 1953. Buber pekar särskilt på den spridning som hans "Rede über das Erzieherische" fick på det engelska språkområdet.

Allt som kallas dialog är inte uttryck för dialogiskt liv. Buber skiljer mellan tre typer av dialog: genuin dialog, teknisk dialog och monolog förklädd till dialog. Endast den förstnämnda, den genuina dialogen, ingår i ett dialogiskt liv. Den må vara hörbar eller tyst—deltagarna i den strävar efter att möta den eller de andra i deras speciella, konkreta situation i syfte att upprätta en levande, ömsesidig förbindelse mellan sig och dem. När dessa tankar i mitten av 60-talet blev tillgängliga för en amerikansk läsekrets—genom Ronald Gregor Smiths översättning med titeln *Between man and man*, verkade de som en förintande kritik av florerande kommunikationsindustri och framspirande älska-dig-självmentalitet. Maurice Friedman, Bubers amerikanske introduktör, berättar, att han en gång frågade Martin Buber, om han kunde tänka sig något sådant som ett modernt helgon. Han fick svaret: "There can be a saint living now, but he will not be a modern man—a man who bears in himself the contradictions of modern existence".³⁷ Den romantiskt färgade kulturkritiken från ungdomsåren har gått genom den realistiska tidsanalysens eklut.

Dialogiskt liv är alltså mer än samtal—det är sam-varo i ordets mest pregnanta mening, en samvaro, som lever genom spänningen mellan närhet och distans. En alltför stor distans likaväl som en alltför liten äventyrar det dialogiska förhållandet. Schalom Ben-Chorin

uppger, att Buber en gång på tal om förhållandet till sin mor gjorde en nybildning: "Vergegnung".³⁸ Bubers "Bidrag till en filosofisk antropologi" börjar med en utredning av förhållandet mellan "Urdistanz und Beziehung" (*Werke*, I, s. 411ff). En verklig relation, en "Begegnung" och inte ett anti-möte, en "Vergegnung", förutsätter urdistansen och träffar den enskilde i hans, hennes innersta väsen. Det dialogiska är ett grundläggande karaktistikum för människan och betecknar mycket mer än ett andligt utbyte mellan människor. Det dialogiska livet handlar om den mest elementära och djupgående kontakten—den må vara än så blixtnabb—mellan tvenne av varandra oberoende verkligheter. Det är något, som utspelas mellan människan och den som icke är hon (*Jag och Du*, s. 91). Språket och Anden finns inte i Jaget utan mellan Jag och Du (a.a. s. 43). Detta gäller också kärleken—den är "mellan":

Känslor "ägs"; kärleken äger rum. Känslor bor i människan; men människan bor i sin kärlek. Detta är ingen metafor utan verklighet; kärleken är icke bunden till Jaget, så att den bara skulle ha Duet till "innehåll", till föremål; den är "mellan" Jag och Du. (*Jag och Du*, s. 41)

Det äkta mötet kan alltså inte sas. fördelas på värld och själ—på en yttre företeelse och ett inre intryck. Det förblir alltid en rest, säger Buber, en rest, där själarna upphör och världen ännu inte börjat. Denna rest är det väsentliga, och det är just den mellan-sfär, "die Sphäre des 'Zwischen'", som är gemensam för de båda, som möts, men som visar ut över vars och ens egna område.³⁹ *Jag och Du* slutar med dessa ord:

Och gudsuppenbarelsen kommer allt närmare, den närmar sig alltså mera sfären *mellan de levande varelserna*: närmar sig det rike som döljer sig i vår mitt, i det som finns mellan oss. Historien är ett hemlighetsfullt närmande. Varje spiral på dess väg leder oss in i djupare fördärv och samtidigt in i mera fundamental omvändelse. Men den tilldragelse som från världens sida heter omvändelse heter från Guds sida frälsning. (s. 113f)

Det som började som en sociologisk undersök-

ning av det mellanmännsligas former, har utvecklats till "Ontologie des Zwischenmenschlichen". Det ena elementet efter det andra av det mellanmännsliga har Buber samlat och så förenat dem till en totalvy. I sitt "Geleitwort" till *Die Gesellschaft* 1906 inför Buber termen och skisserar "das Problem des Zwischenmenschlichen". I *Der Heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker* 1919, som tillsammans med skriften *Gemeinschaft. Worte an die Zeit* samma år ansetts utgöra urcellen till *Ich und Du*⁴⁰ framställs "Dazwischen" som "scheinbar leerem Raum, ... wo Unmittelbarkeit sich zwischen den Wesen stiftet..."

År 1943 lägger Buber slutstenen i sitt dialogbygge. Han skriver då på hebreiska om problemet människan; framställningen utkommer i tysk version 1947 i *Dialogisches Leben*. Om "das Zwischen", synonymen till "das Zwischenmenschliche", heter det nu:

Den till grund för begreppet "mellan" ligande åskådningen vinnns genom att man inte längre som man varit van lokaliserar en relation mellan mänskliga personer antingen till den enskildes inre natur eller till en den omfattande och bestämmande allmän värld, utan faktiskt mellan dem. Detta "mellan" är inte en hjälpkonstruktion utan verklig ort och bärare av mellanmännsligt skeende; det har inte vunnit specifikt beaktande, eftersom det till skillnad från individualsjäl och omvärld inte uppvisar någon enkel kontinuitet utan konstituerar sig på nytt alltefter de mänskliga mötena; vad som av naturen tillkommer det [das Zwischen], har anslutits till de kontinuerliga elementen, själ och värld.⁴¹

I fortsättningen ger Buber en rad exempel; den framskridna tiden tvingar mig att gå förbi de konkretiserande parenteserna, som här och var för tankarna till den unge Daniels samtal. Ett verkligt samtal, en verklig lektion, en verklig, inte slentrianmässig omfamning, en verklig, inte spelad tvekamp—det väsentliga i dessa aktiviteter utförs inte i den ene och den andre deltagaren, inte heller i en båda och alla andra ting omfattande neutral värld, utan i ordets noggrannaste mening mellan båda, liksom i en för blott dem båda tillgänglig dimension. Sedan följer de redan anförda orden om den förblivande resten "irgendwo wo die Seelen aufhö-

ren und die Welt noch nicht begonnen hat". Det som visar sig här täcks inte av psykologiska begrepp. Det är något ontiskt. Därför är den dialogiska situationen endast tillgänglig ontologiskt. "På andra sidan om det subjektiva, på denna sidan om det objektiva, på den smala ås, på vilken Jag och Du möter varandra, är das Reich des Zwischen".

Existens och mystik

Lars Gyllensten presenterade en gång Martin Buber under rubriken "En judisk existentiellist" och betonade hans "djupsinne, egenart, språkskicklighet och lidelse". Gyllensten gick särskilt in på *Människans väg*, denna samling "heliga anekdoter", som sammanfogar "en yttre händelse med en moralisk innebörd, en historia med en lärosats". Gyllensten framhäver chassidismens "hopsmåltning av yttre och inre verklighet, föreningen av lära och liv".⁴² Intresseväckande för Gyllensten är också "den kabbalistiske mystikern Isaak Luria", som lämnar spår efter sig i den svenske författarens arbetsanteckningar.⁴³ Isaak Luria möter redan i början av det tredje bandet av Bubers *Werke. Schriften zum Chassidismus*. Det heter, att den vid 1500-talets mitt begynnande nya eran av judisk mystik, som förkunnar den enskildes handling som en faktor i frälsnings skeendet, öppnas genom Isaak Lurija (s 13). Buber säger i förordet till det tredje bandet, att han känner ett större främlingskap till de första skrifterna om chassidismen än till de första filosofiska försöken. Det beror på den fundamentala förändring i hans förhållande till "föremålet", vilken skedde vid tiden för första världskriget. "Föremålet" upphörde då att vara ett "föremål", som kunde "betraktas" och blev en väg att gå. Existentialismen har ju inte monopol på den urgamla vägsymbolen men tillsammans med andra typiska drag är det mer än nog för att också se Buber ur ett existensfilosofiskt perspektiv. Existensfilosofi och socialfilosofi har ett gemensamt intresse i studiet av enskildas och grupperers rollspel. Teatern är i detta avseende en fyndgruva, vilket "Gespräch

nach dem Theater" exemplifierar. Vad jag såg, var, säger Daniel, "das Schauspiel der Zweiheit". Framåtpekande, med avseende på såväl utvecklingen i allmänhet som Bubers fortsatta skapande, är kritiken i "Samtal i trädgården" av försöken att inför den hotande världskatastrofen bygga sig en "världsåskådningsark" och genom den räddas från syndaflo den.

På samma sida i referatet av samtalet om meningen talar Daniel om "ögonblickets hela kraft"; ännu tidigare - i föreläsningen om gammal och ny gemenskap—möter den, om man så vill, kjerkegaardiska termen "ögonblickskristallisation". När "ögonblicket" registreras och infogas i "en orubblig och fast sammanfogad tidsföljd", blir det med terminologin i *Ich und Du* ett förflutet ting. Ögonblicket är i sig självt "en stund", och "stundens" rent intensiva dimension kan bestämmas endast utifrån den stunden själv (s. 34). När Buber säger: "Allt verkligt liv är möte", för han begreppen liv och tid så nära varandra som möjligt. Mötena blixtrar fram, och i dessa hastiga möten är tid och rum sammanpressade till en "Augenblickskristallisation". Men ögonblicket behärskar inte ensamt Bubers tänkande. Det intensiva sysslandet med de bibliska skrifterna ger i förening med ungdomsskrifternas betonande av inriktningens betydelse utslag i vad som med en exegetisk fackterm kallats "die Zukunftszielstrebigkeit des Alten Testaments".⁴⁴ Det finns framåtpekande drag hos Buber inte blott i den meningen, att han i ett slags författarskapets spiralföreläsa—en term som Lars Gyllensten använder om sitt eget verk—återvänder till och tar upp gamla teman, och att skrifterna också pekar ut över sig själva. Framåtpekandet har som kategori en fundamental betydelse för Buber. Också här går arvet från den judiska profetismen i dagen. I förordet till Band II av *Werke* säger Buber på tal om fördelningen av innehållet i de tre banden, att han slogs av upptäckten att de äldsta delarna i första och tredje bandet, om filosofi resp. chassidism, skrivits innan han fyllt 30 år, medan de äldsta partierna i band 2, *Schriften zur Bibel*, tillkom nästan två årtionden senare. Det sade honom på ett särskilt inträngande sätt, vad han naturligtvis redan visste; att han måst mogna "zum Dienst an der Bibel". Ett enda exem-

pel från det oerhörda arbete Buber och Rosenzweig nedlagt på detta—här mot slutet! Det gäller översättningen av Jes. 28:16. Versen slutar med försäkran om att den som tror på den i Sion lagda hörnstenen "behöver icke fly". "The believer will not hasten", översätter Buber och ger denna kommentar: "To believe in the Old Testament sense means to walk in all things according to God's will, also in regard to the temporal realization of his will: the believer works in God's tempo".⁴⁵

Mycket har skrivits om Bubers personliga förhållande till mystiken, och han har själv uttalat sig öppenhjärtigt härom. Ett värdefullt arbete är R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, med undertiteln *Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu 'Ich und Du'*. Vissa risker är ju dock förknippade med det kronologiska perspektivet och än mer med termen mystik, "detta svampord", som Gustaf Aulén en gång sade. Man måste hålla i minnet, att en central faktor i chassidismens livsstil är "the hallowing of the everyday", den "Stora Vardag", som *Moderna myters* Gyllensten prisar i hymniska ordalag.⁴⁶ Detta är en, man skulle kunna säga, världslig mystik, som Buber gör till sin egen. Ansatser till dialog finns å andra sidan från första början hos Buber. Före Daniels "Gespräche" talar Buber om "det stora Du", som den "nya gemenskapens" människor sträckte sig emot, och som i *Ich und Du* blir "Gud, den eviga Närvaron" (s 102). Denne närvarande Gud låter sig inte ägas, sägs det här, och i Daniel bekämpas den pseudogud, som teologer förvandlat till en kausalitetsgud, "Eine Hilfsformel der Orientierung", och därmed utbytt blivandet mot havandet, faran mot säkerheten. I "det eviga Duet" skär relationernas förlängda linjer varandra, sägs i *Ich und Du*. Denna tanke har mognat fram; första ansatsen kan vara samtalet i bergen om riktningen, där Daniel och kvinnan samtalar om horisontalt och vertikalt. Hon tar hans hand och frågar: vad ser du? - Din hand i min. - En vågrät linje, inte sant. - Så enas båda om att lodlinjen måste komma till för att åstadkomma "gemenskapens blommande kors".

De fyra elementen och regnbågens alla färger sätter sin prägel på många delar av Bubers djupa och sköna författarskap. Jag vill

sluta med att sammanställa talet om "det stora Duet" alldeles i seklets början med vad han kallar "färgblivandets under"—uttrycket möter i en essä om "Der Altar" från år 1914. Fyra år tidigare har Buber i "läran om Tao" visat, hur religionens sammanbindande kraft förenar de åt olika håll strävande elementen till en skimrande trolldvirvel, som behärskar tiderna. I läran har alla motsatser upphävts i en enda helhet såsom de sju färgerna i det vita ljuset. I religionen har motsatserna bildat en gemenskap såsom de sju färgerna i regnbågen.⁴⁷ I den korta essän om Matthias Grünewalds Isenheimaltare beskriver Buber, som kallar altaret "der Altar des Geistes im Abendland",⁴⁸ hur jungfru Maria står inför den Korsfäste, med slutna ögon och med de bleka händerna stelt pressade mot varandra. Hon bär en mantel i "dödligt" vitt. Bredvid henne knäböjer Magdalena med uppsparrade ögon. Hennes "blutdurchschimmerte Hände" är så hårt sammanflätade, att varje finger ter sig som ett ungt djur. Hon är klädd i en ljusröd klädnad med en mörkröd snodd som gördel. Magdalena har på sin lott fått den fulla färgskalan (der vielfältige Farbigkeit) och Maria färglösheten. Båda kvinnorna är jordens två själar, men ingen av dem är jordens ande. På altarets inre bild, ovanför bergskedjor av kristall, som står för skapelsens härlighet, framträder änglaskaror. I glorian är de ännu överfärgade, ett med det solartade ljuset, men när de fortsätter sin pilgrimsfärd nedåt, lämnar strålkranen och inträder i blivandets mellanrike, glänser var och en till såsom en färg. Det är färgblivandets under: "das Wunder der Farbenwerdung, die Vielheitswerdung aus der Einheit: das erste Mysterium". Det mysteriet är uppenbart för oss men vi får inte del av det. Då människan inte är ett himmelskt väsen, förmår hon inte nå ut över färgen. "Wir vermögen nicht hinter der Vielheit die lebendige Einheit zu finden."

Men på Isenheimaltaret framträder också den Uppståndne. "Jesus habe ich von Jugend auf als meinen grossen Bruder empfunden", har Buber sagt.⁴⁹ På Grünewalds bild bär Jesus en mantel i den första morgonrodnadens färger, violetta åskmoln, blixstars eld och den avlägsnaste himlens klarste blå, den Uppståndne, han själv en färgbrand från solanletet till föt-

ternas ödmjuka törnrosor. Jesus förenar samtliga färger i sig och förklarar dem—han bär mångfalden till himlen. "Das ist das Wunder der Glorienwerdung, der Einheitswerdung aus der Vielheit". Detta andra mysterium är vårt eget, "uns selbeigen zu geteilt".⁵⁰

Till detta skall fogas slutraderna i *Zwei Glaubensweisen*: "Ett Israel, som strävar efter förnyelse av sin tro genom personens pånyttfödelse, och en kristenhet, som strävar efter förnyelse av sin tro genom folkens pånyttfödelse, skulle kunna säga varandra det icke sagda och bistå varandra med en hjälp i dag knappast möjlig att förstå.

På Bubers grav står på hebreiska ett par verser ur den sjuttiotredje psalmen: "Dock förbliver jag städse hos dig; du håller mig vid min högra hand. Du skall leda mig efter ditt råd och sedan upptaga mig med ära (Psalt. 73:23-24).

ANMÄRKNINGAR

1. Wilhelmus Antonius Maria Luijpen, *Existentielle Phänomenologie. Eine Einführung*, München 1971, s. 271ff.
2. Lyman T. Lundsén, *Risk and Rhetoric in Religion. Whitehead's Theory of Language and the Discourse of Faith*, Philadelphia 1972, s. 205.
3. Paul Pfuete, *Self, Society, Existence. Human Nature and Dialogue in the Thought of Georg Herbert Mead and Martin Buber*, Westport, Connecticut (1954) 1975, s. 275.
4. Benkt-Erik Benktson, *Gränssituationerna. Frågor om livets mening i existensfilosofisk belysning*, Lund 1976, s. 14.
5. Thure Stenström, *Existentialismen. Studier i dess idétradition och litterära yttringar*, Stockholm 1966, s. 46.
6. Thure Stenström, *Existentialismen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900-1960*, Uppsala 1984, s. 13f.
7. Schalom Ben-Chorim, *Zwiesprache mit Martin Buber. Ein Erinnerungsbuch*, München 1966, s. 40.
8. Paul R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu 'Ich und*

Du'. Königstein/Ts 1979, s. 1. Arbetet är utgivet på Jüdischer Verlag med en inledning av Ernst Simon. I *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, ed. by R.J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder, sägs däremot, sp. 76, kategoriskt att Buber tolkade bibeln "in a personal and existential fashion", som gjorde, att han hade stort inflytande på samtida kristen teologi. Jfr däremot den motsatta extremen i *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*. Hrsg. von Werner Ziegenfuss, Berlin 1949, I, s. 155, där den sida, som anslagits åt Buber, efter några inledande rader består av ett långt citat ur *Die Geschichten des Rabbi Nachman*. I sin framställning av "Martin Buber und die Existenzphilosophie" i *Martin Buber*, Hrsg. von P. Arthur Schilpp und Maurice Friedman, Stuttgart 1963 (i forts. = Schilpp 1963) återger Jean Wahl Bubers formulering: människan är tillvarons överraskningscentrum (s. 438). Hon är det som avbild av den levande Guden. På tal om Jeremia säger Buber om Gud: "He desires no religion, He desires a human people, men living together, the makers of decision vindicating their right to those thirsting for justice, the strong pity on the weak, men associating with men", *Der Glaube der Propheten*, s. 247, cit. e. Aarne Siirala, *The Voice of Illness. A Study in Therapy and Prophecy*, New York (1964) 1981, s. 122.

9. Per Meurling, *Geijer och Marx. Studier i Erik Gustaf Geijers sociala filosofi*, Jönköping 1983, s. 198. I sitt "Antwort" i Schilpp 1963, s. 599 säger Buber bl.a.: "Meine Befrager und Kritiker haben mir einige Etiketten angeklebt. Ich möchte dazu beitragen, dass sie, gleichviel ob sie tadelnd oder lobend gemeint sind, abgerissen werden. [- - -]" Översättningarna av buberska och andra texter är mina, där tidigare översättningar till svenska ej föreligger.

10. Martin Buber, *Werke*, I, München 1962, s. 1051.

11. A.a.s. 1111.

12. A.a.s. 1114, jfr Schilpp 1963, s. 599.

13. Vid en sammankomst hemma hos Marianne och Hans-Joachim Heyneman för symposiets föreläsare, af-tonen före symposiets officiella öppnande, visade Hans Heyneman ett aktuellt arbete, som de närvarande inte träffat på, nämligen Dieter Becker, *Karl Barth und Martin Buber—Denker in dialogischer Nachbarschaft. Zur Bedeutung Martin Bubers für die Anthropologie Karl Barths*. Göttingen 1986.

Själv har jag—tidigare—noterat om behandlingen av Martin Buber i KD:

Martin Buber spelar praktiskt taget ingen roll i Barths väldiga *Kirchliche Dogmatik*. I §45 (III/2, ss. 333ff)

nämns ett antal gånger nästan formelartat på tal om "Die Grundform der Menschlichkeit" "hedningen Konfucius, ateisten L. Feuerbach och juden M. Buber". B. berör här "die Humanität des Ich und Du" och konstaterar, att den finns också utanför kristendomen, men—*duo cum faciant idem non est idem*. I §38 (II/2, s. 779f) hänvisar B. till E. Gaugler, *Das Spätjudentum i: Der Mensch und die Religion*, 1942; B. anmärker, att Buber har mer rätt än han inser, när han (citad av Buber efter G.), anklagar Bergspredikans Jesus för att denne vill gå tillbaka "in die Wolke überm Berg, aus der die Stimme schallt", att Jesus "dringen wolle in die Urabsicht Gottes, in die Urubedingtheit des Gesetzes, wie sie war, ehe sie sich in der menschlichen Materie brach". Fel har däremot Buber enl. B., när Buber bedömer det som Grausamkeit mot "das Volk, das jetzt nicht eher als damals im Urreinen wird atmen können".

När B. i §14 behandlar "Die Zeit der Erwartung", säger han, att det varken rör sig om "kristendom" eller "judendom", om gt eller nt "fromhet" utan om Js Ks såsom föremål för det gt:a och nt:a vittnesbördet. Härvid hänvisas "uttryckligen till die Bücher israelitischer Zeitgenossen wie Martin Buber, "Königtum Gottes" 1932, H.J. Schoeps "Jüdischer Glaube in dieser Zeit" 1932 und "Jüdisch-christliches Religionsgespräch" 1937, E.B. Cohn, Aufruf zum Judentum 1934—die gerade als nun wirklich 'reine' Alttestamentler sowohl in dem, was sie als ernste Juden sagen, als auch in dem, was sie als unbekehrte Juden nicht sagen können, zu unserer Frage lehrreich anzuhören sind."

14. Schalom Ben-Chorin, a.a.s. 215. Om "Daniel" se också Bubers "Autobiographische Fragmente", Schilpp 1963, s. 30. Citaten ur "Daniel" från *Werke*, I, s. 9ff.

15. *Werke*, I, s. 374 (Das Problem des Menschen). Till sakfrågan se Jean Wahls i not 8 nämnda bidrag, särskilt Schilpp 1963, 433ff, se även Walter Kaufmann i Schilpp s. 574f. Nathan Rotenstreich, "Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken" (Schilpp, s. 112) menar, att Buber felaktigt tolkar Heidegger genom att påstå, att i *Sein und Zeit* den antropologiska frågan ersätts med den fundamentalontologiska. Detta är ingen "äktä dikotomi". Feltolkningen sammanhänger med ett impressionistiskt drag hos Buber, *ibm* och s. 118.

16. Mendes-Flohr, a.a.s. 192. För diskussionen av "das Zwischen" se Gabriel Marcel, "Ich und Du bei Martin Buber", Schilpp 1963, Nathan Rotenstreich talar om "das Doppelgesicht des Zwischen, seiner Natur nach gewissermassen real und atmosphärisch zugleich", a.a.s. 88.

17. Søren Holm, *Romantiken*, Köpenhamn 1972, s. 50.
18. Mendes-Flohr, a.a.s. 29, 81.
19. *Werke*, I, s. 1056.
20. Cit. e. den sv. översättningen i *Hur är samhället möjligt? och andra essäer*, Kungälv 1981, s. 94f.
21. Friedrich Gogarten, *Politische Ethik*, Leipzig 1932, s. 127.
22. Benkt-Erik Benktson, *Existens och tro. Från Sokrates till Simone de Beauvoir*, Lund 1977, s. 160.
23. *Werke*, I, s. 15.
24. Ernst Jünger, *Das Sanduhrbuch*. Övers. till svenska i "Det hemlighetsfulla elementet tiden" av B.-E. B., ARTES 5/82, s. 53f.
25. Schalom Ben-Chorin, a.a.s. 113. Om den av hästen utlösta du-upplevelsen se de Självbiografiska fragmenten, Schilpp 1963, s. 8.
26. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*. Deutsche Auswahl von Martin Buber, Leibniz 1918, s. 69f. Tolkning till svenska av Alf Henriksson och Hwang Tsu Yu, *Kinesiska tänkare*, Sthlm 1969, s. 126. Jag har utgått från den buberska översättningen. Om Heideggers användande av Bubers översättning se Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, 1983, s. 24, 62, 178 *et passim*.
27. Buber, "Ekstase und Bekenntnis", inledning till *Ekstatische Konfessionen*, Jena 1909, s. XXVf.
28. Mendes-Flohr, a.a.s. 64.
29. Mendes-Flohr, a.a.s. 75.
30. *Werke*, I, s. 317.
31. Övers. e. "Alte und neue Gemeinschaft" (= Anhang A i Mendes-Flohr, a.a.s. 185.
32. Buber, *Hinweise*, s. 40.
33. *Werke*, I, s. 26.
34. Schilpp 1963, s. 610 (Antwort); jfr Mendes-Flohr, a.a.s. 142, 171.
35. Otto Friedrich Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unetliche Formen der Erziehung*, (1959), 4. Aufl. Stuttgart 1968, s. 98f. Jfr Ludwig Englert, "Über Voraussetzungen und Kriterien der Begegnung", *Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis*, hrsg. von Berthold Gerner (Wege der Forschung. Bd. 231), Darmstadt 1969, s. 62.
36. *Zum Religionsunterricht morgen, I. Perspektiven künftiger Religionspädagogik*. Hrsg. von Wolfgang G. Esser, München 1970, s. 10.
37. Maurice Friedman, *To Deny Our Nothingness. Contemporary Images of Man*, (1967), Chicago 1978, s. 21.
38. Schalom Ben-Chorin, a.a.s. 127. Jfr Schilpp 1962, s. 2.
39. *Begegnung*, s. 41, 82.
40. Mendes-Flohr, a.a.s. 15.
41. *Werke*, I, s. 405.
42. Lars Gyllensten, *Ur min offentliga sektor*, Sthlm 1971, s. 124ff.
43. *Lapptäcken Livstecken*, Södertälje 1976, s. 40f.
44. Benkt-Erik Benktson, *Adam—vem är du? Typologi och teologi—en probleminventering*. Lund 1976, s. 186.
45. Gerhard Ebeling, *Word and Faith*, Philadelphia 1963, s. 215.
46. Maurice Friedman, a.a.s. 215. Lars Gyllensten, *Moderna myter*, Sthlm 1949, s. 167.
47. *Werke*, I, s. 1025f.
48. Schalom Ben-Chorin, a.a.s. 109.
49. *Werke*, I, s. 657. Essän "Der Altar" är tryckt i *Hinweise. Gesammelte Essays*, Zürich 1953.
50. Mendes-Flohr, a.a.s. 72f. Kategorien "mellan" kommer att bestämma den mogne Bubers konstuppfattning: "Art is neither the impression of natural objectivity nor the expression of spiritual subjectivity, but it is the work and witness of the relation between the *substantia humana* and the *substantia rerum*; it is the realm of 'between' which has become a form." Buber, "The William Alanson White Memorial Lectures", *Psychiatry*, 20 (1957), No. 2, här cit. e. Aarne Siirala, a.a.s. 158. Med slutraderna i *Zwei Glaubensweisen* må sammanställas de ord, med vilka Hans Urs von Balthasar avslutar sin bok om "Martin Buber och kristendomen", *Einsame Zwiesprache*, Köln och Olten 1958: "Das Geheimnis, das Buber nicht loslassen will, obwohl uns Christen scheint, dass es nicht anders biblisch begründen könnte als vom christlichen Faktum her, es zwingt uns Christen, das christliche Faktum tiefer und kühner zu deuten, als wir es für gewöhnlich zu deuten gewohnt und gewillt sind. Es ist gut, dass diese Verschränkung nochmals sichtbar wird, gut auch, dass wir hier gemeinsam an die Grenze des Sagbaren stossen und gemeinsam vor dem identischen Wunder, das wir nicht mehr ausdrücken können, anbetend verstummen müssen. Dies verbürgt auch, dass wir, was immer wir als Entschleierung des Geheimnisses erwarten, schliesslich auf das gleiche warten. 'Denn es gibt nur eine einzige theologische Hoffnung'". Det avslutande citatet är från P. Demann, *Cahiers Sioniens* Nr. 10 (1950) 110. "Så snart det för oss, kristna och judar, verkligen rör sig om Gud själv och inte blott om våra gudsbilder, äro vi, judar och kristna, förenade i aningen, att vår Faders hus är annorlunda beskaffat,

än våra mänskliga utkast ge vid handen." Hugo Bergman, *Judiska religionsfilosofier i vår generation*, Sthlm 1950, s. 90.

SUMMARY

Forward pointing items in the so-called predialogical level of Martin Buber's thinking

The young Buber's world of ideas is an old interest of mine. When I was asked to participate in the Martin Buber symposium in Gothenburg the 13-4 October 1987 with an opening lecture, I chose to penetrate his early authorship, especially *Daniel*—to study what is characteristic for these early publications. But I also wanted to see, if I perhaps could find features, pointing forward to his later authorship. The schedule of the symposium was changed, however, and my lecture became the one that finished off the symposium.

Here I want to give you the original disposition.

Since John Cullberg's presentation of Buber's basic thoughts in *Das Du und die Wirklichkeit* (1933), Buber has not had so much attention paid to him in Swedish dissertations. Usually his thinking has been mentioned in connection with the discussion of Existentialism. In a Swedish dissertation in the history of literature of 1966, Buber is, in fact, mentioned among "the pure Christian phalanx [of existentialists]"! From the wide international literature about Buber I begin with Casper 1967, Schütz 1975, and Horwitz 1978. Mendes-Flohr from 1979 has been of a special importance for my report.

In *Daniel* (1913) Buber appears as a romantic culture critic. What is discussed in the book about realization is not dialogues in Bu-

ber's style—rather in the style of Plato, but they are not didactic discussions—they are filled with feeling and spirit and a cosmic homesickness. The conversations take place in a romantic landscape, a dream-like meadow when twilight sets in.

Realization and meaning (Sinn) are topics in *Daniel* that come back in the later writings. Orientation which is another fundamental idea in *Daniel* corresponds perhaps to the relation I—it in *I and Thou*. In *Daniel* you can also find the opinion that it can be necessary in this world to search for a thou to talk to.

In his "Geleitwort" (1906) to the collection *Die Gesellschaft* Buber defines sociology as "the science of the inter-human forms". These forms are later built into overall cosmic connections. The animals play a special part there.

In *Ich und Du* the cat is the very example—not by chance, since Buber loved the company of cats. In *Daniel* the pure glance of a bird and the sorrow in the eyes of a dog points to "the eloquent muteness of creatures".

From the beginning of the authorship the language of colours is very important, strongly felt in special moments.

In the dialogues of Buber the term 'Augenblickskrystallisation', which he found in Kierkegaard's writings, plays an important part, but it is not only the moment that rules his thinking. His intense occupation with the biblical scriptures, in combination with the writings from his youth about the importance of direction, has an effect upon what you could call "die Zukunftszielstrebigkeit des Alten Testaments", using an exegetic technical term.

There are forward-pointing features in Buber, not only in the sense of a "spiral movement" of his authorship—the term is used by Lars Gyllensten about his own work—when he returns to and takes up old themes. In addition to that the works point beyond themselves. The forward-pointing method is of a great importance as a category for Buber. Here the inheritance from the Jewish prophetism is brought to light.