

BUBER, ROSENZWEIG, LÉVINAS:

Tre judiska bidrag till förståelsen av verkligheten

Karl-Johan Ilman

Åbo

När man vill ge exempel på judar som på ett avgörande sätt påverkat vår uppfattning om verkligheten, brukar man ofta nämna *Albert Einstein* som påverkat vår uppfattning om fysiken, *Karl Marx* som belyst samhället och *Sigmund Freud* som belyst vårt själsliv. Dessa tre har utan tvivel varit ovanligt inflytelserika ända till våra dagar, låt vara att deras insatser delvis är omstridda och att man kan ifrågasätta det riktiga i att de betraktas som »judiska«. ¹ Det är också lätt att nämna en rad andra personer med judisk bakgrund som gjort nydanande insatser på olika områden av vetenskapen och kulturen. Om vi vänder oss till filosofin, möter vi t.ex. nykantianismens grundare *Hermann Cohen*, fenomenologins upphovsman *Edmund Husserl* och sociologen *Georg Simmel*. Men det är inte lätt att peka på de specifikt judiska inslagen hos dessa tre heller. Vad man i alla fall kan säga är, att de har en judisk familjebakgrund och att de var på sitt sätt har breddat perspektivet inom sina vetenskaper och därför också vårt perspektiv på verkligheten. Jag skall i denna artikel inte närmare gå in på de här tre men noterar att de påverkat tre andra judiska filosofer som jag presenterar.

Första världskriget fick i många länder katastrofala följder inte bara militärt och ekonomiskt. Också människors livsåskådning ställdes på hårda prov. Många hade före kriget räknat med att samlevnaden mellan världens länder skulle gå i riktning mot större fördragsamhet och avspänning. Ett så omfattande, meningslöst och irrationellt krig hade man inte räknat med. Det uppstod ett behov av att förstå historien, finna en mening i nuet och framtiden. Mot den bakgrunden får vi se uppkomsten av de nya strömningarna inom filosofi, teologi och litteratur. Jag tänker speciellt på existencialismen och skall här ta fram en variant av den, som vi kan kalla *dialogfilosofin*. Den förs under mellankrigstiden fram av bl.a. *Martin Buber* och *Franz Rosenzweig* och utvecklas efter andra världskriget till något nytt hos *Emmanuel Lévinas*. ²

För att förstå de här tänkarnas betydelse måste vi gå tillbaka, om inte till Platon, så åtminstone till Descartes på 1600-talet. Mycket har sagts och skrivits om hans berömda sats: »Jag tänker, alltså är jag till« (*cogito ergo sum*). Jag citerar den därför att den så väl uttrycker huvudtanken i den traditionella *subjektfilosofin*. »Jag tänker«, dvs subjektet, som tänker och varseblir, står i centrum för kunskapsteorin. Det som händer med all kunskap som jag förvärvar är att den ordnas upp och lagras i mitt medvetande. Allt finns här tillgängligt för analys. Den här

¹ Robert Alter påpekar att Marx var en döpt kristen med inslag av skarp antisemitism: »To enlist him as a Jewish thinker is to succumb to a kind of Nuremberg-law mentality about intellectual history, whereby anyone with at least one Jewish grandfather is imagined somehow to perpetuate a Jewish genetic legacy, or even unique Jewish 'vision' about the world.« Alter 1995, 39.

² En tidig icke-judisk dialogfilosof, som fick betydelse för Buber, är den österrikiske katoliken Ferdinand Ebner, som 1921 publicerade sin bok *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Fransmannen Gabriel Marcel, vars *Journal métaphysique* utkom 1927, hade en judisk mor, en protestantisk styvmor och konverterade själv till katolicismen. Han kom att påverka bl.a. Lévinas.

filosofiska traditionen når sin höjdpunkt i den tyska idealistiska filosofin, alltifrån Kants transcendentalfilosofi över Fichte och Schelling till Hegels medvetandefilosofi.³

De tre nämnda judiska tänkarna vände sig alla mot subjektfilosofin. Kritiken lyder: analysen av jaget eller medvetandet sker i den åtskilt från jagets sociala relationer. I stället för det allenarådande subjektet hävdar Buber och Rosenzweig det *intersubjektiva*. Det som försiggår mellan ett »Jag« och ett »Du« blir för dem viktigare än det som pågår inom jaget. Buber ersätter den cartesianska kunskapsteorin, som utgår från ett isolerat jag, med ett jag som står i relation till ett du eller det. Den kunskapsteoretiska *analysen av medvetandet* ersätts av en *analys av språket*, eftersom språket är bäraren av det intersubjektiva. Annorlunda uttryckt: medvetandets *monologiska* tänkande ersätts av det *dialogiska* talet, kommunikationen mellan »Jag« och »Du«.

Martin Buber

Förgrundsgestalten är *Martin Buber* (1879-1965), född i Wien och uppvuxen i Lemberg hos sina farföräldrar i det då polska Galicien (numera Lvov, Ukraina). Buber kom tidigt i kontakt med den judiska upplysningen och hasidismen, rörelser som vardera skulle få stor betydelse för hans utveckling. Han studerade bl.a. litteratur, konsthistoria, filosofi och psykologi i Wien, Leipzig, Zürich och Berlin.

Bubers lärare i filosofi var *Wilhelm Dilthey* och *Georg Simmel*. Det förefaller som om åtminstone Simmel, som hade judisk bakgrund, har påverkat Buber i riktning mot dialogfilosofin, fastän Buber inte själv erkänt det.⁴ Han har i stället pekat på inflytandet från *hasidismen*. I sin självbiografiska artikel om den dialogiska principens tillkomst framhåller Buber att han redan från ungdomen tänkte sig att det skulle vara möjligt med en dialogisk relation mellan människan och Gud, himmel och jord. Detta är enligt Buber ett inflytande från hasidismen, som han kände till från sin ungdom i Galicien och som blev viktig för honom från c:a 1905 [Werke I, 297].

Efter sin disputation över ett ämne ur den kristna mystiken⁵ vistades Buber ett år (1905/06) i Florens och började då fördjupa sig i hasidismen. Under de följande åren gav han ut ett flertal volymer hasidiska legender, återberättade på tyska för en västerländsk läsekrets. Han utgav också

³ När det gäller Buber och Rosenzweig och deras filosofiska bakgrund har jag ofta anledning att hänvisa till Joachim Israels utomordentliga monografi *Martin Buber. Dialogfilosof och sionist*. 1992.

⁴ Buber nämner i sitt »Nachwort« till *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, (1954) som ingår i hans *Werke I*, Friedrich Heinrich Jacobi, Ludwig Feuerbach och Hermann Cohen som viktiga tänkare i den dialogiska principens förhistoria. Däremot ansåg han att t.ex. Simmel inte hade inflytande på utvecklingen av den dialogiska principen hos honom. Men Simmel skrev redan år 1918 i en essä: »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- och kausalitetsprincipen för den naturvetenskapliga världen... Duet och förståelsen är samma sak... Det rör sig om ett urfenomen i människoanden.« Simmel 1981, 94-95, anförd av Israel 1992, 75. Den som mest energiskt understrukt Simmels betydelse för Buber är Hartmut Kress (1985).

⁵ *Zur Geschichte des Individuationsproblem*, där Buber analyserar Nicolaus av Cusas och Jakob Böhmes tankevärld. Joachim Israel beskriver avhandlingen på följande sätt: »Buber behandlade dialektiken mellan individens individuation, dvs. upplevelsen av sig själv som säregen och avskild från andra och hans strävan att uppe denna individuation för att uppleva sig själv i enhet med kosmos. Bubers tes gick ut på att det är mystikern förbehållet att få denna upplevelse av enhet mellan sitt inre själv och den kosmiska andan. Därmed övervinner han individuationen«, Israel 1992, 21-22.

arbeten om andra religioner.⁶ I förordet till boken om Baalschems legender dyker dialogfilosofiska problem redan upp. Här betonar Buber skillnaden mellan »myt« och »legend« i hasidismen. I myten kallar Gud inte på människan utan han enbart skapar henne.⁷

Samtidigt med studiet av hasidismen engagerade sig Buber i ett sociologiskt projekt och fungerade som utgivare av fyrtio volymer skrivna av ett antal av tidens ledande samhällsvetare i en serie kallad »Die Gesellschaft«.⁸ Han förefaller åtminstone i detta skede vara klart påverkad av Simmel som dock föredrar termen »växelverkan«. Hos båda handlar det om interaktioner mellan individer.⁹

Under första världskriget inträffar en viktig förändring i Bubers uppfattning av mystiken. Den kan betecknas som »en förskjutning av tyngdpunkten från upplevelsen av 'Gemeinschaft' som ett medvetandefenomen, dvs. från en subjektiv kosmisk upplevelse, till ett relationsfenomen, dvs. något som försiggår mellan människor. Det innebär med andra ord en förskjutning från en subjektiv upplevelse av samhörighet med kosmos till en relationsorienterad upplevelse, vars teori kan kallas en intersubjektivitetsfilosofi.¹⁰ I själva verket har Buber avstått både från »erfarenheten« [*Erfahrung*] och »upplevelsen« (*Erlebnis*) som källor till kunskap om Gud till förmån för det existentiella mötet.¹¹

Den dialogiska principen hade en viss förankring i en filosofisk tradition som börjar med Platons dialoger. Vägen till insikt går här genom samtal, dialog. Den hade dock inte utformats som en kunskapsteoretisk teori. Det sker först genom Buber när han ersätter den kunskap som förvärfvas genom ett subjekt-objekt-tänkande med kommunikationen mellan subjekt och subjekt.¹²

År 1919 hade Buber kommit fram till en karakteristik av den judiska läran som inriktad på »den dubbelsidiga relationen mellan människan-jag och Gud-du, på ömsesidighet och på mötet«.¹³ Betydelsefull för Bubers genombrott till den dialogiska principen var kontakten med *Franz Rosenzweig*. Av honom hade Buber bl.a. blivit uppmärksamgjord på den österrikiske folkskolläraren *Ferdinand Ebners* artiklar »Pneumatologische Fragmente«, som sedan utkom i bokform under titeln *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921), samma år som Rosenzweigs *Der*

⁶ Till de förra hör *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) och *Die Legende des Baalschem* (1908). Till de senare *Ekstatische Konfessionen* (1909), *Der Weg des Tao* (1910) och *Kalewala* (1914).

⁷ »I legenden talar den kallande till den kallade och relationen mellan människan och Gud förvandlas till en ömsesidig förbindelse, karakteriserad av tilltal och lyssnande«, Israel 1992, 76.

⁸ I förordet till hela serien skriver Buber bl.a. »Sociologin handlar om det mellanmänniskliga former ... Det problem som dominerar verket är det mellanmänniskliga problem. Dess ämnesområde är människornas samlevnad i alla dess former, skapelser och handlingar.« [citat enligt Israel 1992, 23-24]. Här använder Buber en term - *det mellanmänniskliga* - som långt senare (1954) pånytt skulle tas upp av honom, men med en annan betydelse. Israel 1992, 105.

⁹ Man har också ansett att Buber tagit upp distinktionen mellan »Gesellschaft« och »Gemeinschaft« av Tönnies. Den senare av dessa termer skulle spela en stor roll i *Ich und Du*. Så Israel 1992, 25.

¹⁰ Så Israel 1992, 30-31, med anknytning till Mendes-Flohr 1978, 140.

¹¹ Se Mendes-Flohr 1991, 246, 257.

¹² Israel 1992, 75, kallar detta för en kunskap som »utvecklas i kommunikationen mellan språkkompetenta subjekt«. Buber vill dock inte kalla det som sker mellan ett »Jag« och »Du« för kunskap.

¹³ Werke I, 297-298, översättningen från Israel 1978, 76.

Stern der Erlösung.¹⁴ Ebners tankar har satt tydliga spår i de föreläsningar som Buber höll vid *Das Freie Jüdische Lehrhaus* 1922, kallade »Religion als Gegenwart« som utgavs av Rivka Schatz-Horwitz år 1978. Ebner betonar att jaget existerar endast i relation till ett du, men också att detta är en andlig relation. Rosenzweig utlägger Guds fråga till Adam »Var är du?« med »Var finns det ett sådant självständigt Du, som står inför den dolda Guden, ett Du genom vilket han kan upptäcka sig själv som Jag?« Genom kärlek till Gud och nästan kan individen upprätthålla sin jag-du-relation till dessa.¹⁵

Bubers brytning med den filosofi som säger att allt finns inom den enskildes medvetande fick sitt första viktiga nedslag i *Ich und Du*, hans mest kända skrift som utkom i december 1922.¹⁶ Jag-Du-relationen, som han här för fram, bygger antingen på *intuitiv inlevelse i den andra* eller på *språklig kommunikation mellan Jaget och Duet*. Jag-det-relationen bygger däremot på *erfarenhet av eller kunskap om ett objekt*. Den kunskapen finns alltså inom människan, just i hennes medvetande, inte mellan henne och världen. Buber vill konstruera ett *språk* som skall göra rättvisa åt den dialogiska principen [Israel 1992, 80]. Jag anför de två första styckena ur *Jag och Du*:

Världen är tvåfaldig för människan alltefter hennes tvåfaldiga hållning.

Människans hållning är tvåfaldig alltefter tvåfalden i de grundord hon kan uttala.

Grundorden är inte enstaka ord utan ord-par.

Det ena grundordet är ordparet Jag-Du.

Det andra grundordet är ordparet Jag-Det; varvid utan att grundordet ändras också ett av orden Han eller Hon kan ersätta Det.

I överensstämmelse därmed är också människans Jag tvåfaldigt. Ty Jaget i grundordet Jag-Du är ett annat än det som finns i grundordet Jag-Det.

*

Grundord utsäger inte något, som skulle bestå utanför dem, men när de uttalas skapar de en verklighet.

Grundord uttalas utifrån människans egentliga väsen.

När Du uttalas, uttalas samtidigt Jaget i ordparet Jag-Du. När Det uttalas, uttalas samtidigt Jaget i ordparet Jag-Det. Grundordet Jag-Du kan endast uttalas med en människas hela väsen.

Grundordet Jag-Det kan aldrig uttalas med en människas hela väsen. (s 11)

Jag-Du uttrycker med andra ord en *subjekt-subjekt*-relation, medan jag-det är en *subjekt-objekt*-relation. De båda elementen i ordparen förutsätter varandra, men de bildar ett enda ord. Jaget är olika i Jag-Du och jag-det. Vartdera skiljer sig dessutom från ett isolerat »jag«. Det är klart att Buber värderar Jag-Du högre än jag-det. Jag-Du är en *omedelbar* relation, där hela människans väsen är involverat. Jag-Det är en *medelbar*, där detet är inordnat i människans varseblivning vid sidan av andra objekt. Det-världen är det som vi erfar, har en föreställning om, iakttar, vill något med, det som vi känner eller tänker. I det-världen är det som största delen av människans aktivitet utspelar sig.

För att kunna leva i det-världen behövs objektskunskapen och Buber vill heller inte nedvärdera den, den är inte i sig ond eller lägre. Endast om »detet« blir det centrala i vår verklighet, det enda verkliga, får det-världen ett sådant övertag att människan alieneras. Det egna jaget blir främ-

¹⁴ Jfr Rivka Schatz-Horwitz, »Ferdinand Ebner as a Source of Martin Buber's Dialogic Thought in *I and Thou*« i Gordon & Bloch 1984, 121-138.

¹⁵ Citat ur Israel 1992, 77-78.

¹⁶ Den har översatts till många språk. Översättningen till svenska påbörjades av Dag Hammarskjöld och fullbordades av Margit och Curt Norell. Här ingår också en efterskrift daterad av Buber i oktober 1957.

mande för sig självt, eftersom det inte har ett du att relatera till. Våra relationer till varandra bestäms av en rad sociala faktorer. Världen »förtingligas« och blir det och det och det. Ofta är det tilltron till kausala förklaringar som dominerar vårt sätt att närma oss världen: allt har sin orsak, allt har sin förklaring. Buber kallar det här »alienation«, som för honom betyder att vi fjärras från världen, samhället, medmänniskan.

Buber talar också om *tre sfärer* inom vilka människan kan utveckla relationer: Den första utgörs av människans relation till naturen där relationen växlar och inte når över språkets tröskel. Den andra utgörs av människornas relation till varandra och här är språket konstitutivt. Den tredje relationen består i förhållande till den andliga verkligheten. Den är språklös, men språkalstrande [*Jag och Du*, 13].

Jag-du relationen liknar *kärleken* däri att den finns mellan människor. Känslor finns däremot hos individen och kan ackompanjera jag-du relationen. Kärleken är hos Buber en prototyp för jag-du-relationen [Israel 1992, 82]. Vardera växlar mellan aktualitet och latens. Jag-du-relationen är enligt Buber en gåva, inte något som vi kan åstadkomma eller kräva:

Duet möter mig av nåd - genom sökande låter det sig inte finna. Men att jag säger grundordet till det är en handling från mitt väsen, min väsenhandling.

Duet möter mig. Men jag träder i den omedelbara relationen till det. Så är relationen att utväljas och välja, att vara utlämnad åt och själv handla på samma gång. En handling utifrån människans hela väsen innebär ett upphävande av alla delhandlingar och därmed av alla handlingsförmågor - som ju endast existerar däri genom att de är avgränsade från varandra. Så måste en handling utifrån hela människan bli lik detta: att vara utlämnad åt.

Grundordet Jag-Du kan bara uttalas med människans hela väsen. Den inre sanningen och sammansmältningen till ett helt väsen kan aldrig ske genom mig och aldrig utan mig. Jag blir till i förhållande till Duet; i det jag som blir till som Jag säger jag Du.

Allt verkligt liv är möte. (*Jag och Du*, 18)

Det här gäller allmänt för jag-du-relationen. Den är inte begränsad till relationerna mellan människor eller mellan Gud och människa. Också till växter och djur kan man stå i Jag-Du-relation. Buber ger som exempel relationen till ett träd, en katt, en häst.

Relationen till människan, *antropologin*, är kanske den centrala delen av dialogiken. Buber har efter *Ich und Du* kommenterat, vidareutvecklat och gett den en praktisk tillämpning. Här säger Buber bl.a. att Jag-Du-relationen mellan människor har en andlig dimension som uttrycks genom ord, språket. Men om språket blir för mäktigt förvandlar det mottagaren, Duet, till ett Det. Enligt Joachim Israel [1991, 86] formulerar Buber här en dialektisk princip: »Jag-Du«-relationen förmedlas genom ordet, genom språket. Orden hotar förvandla Duet till ett Det. Först tystnaden upplöser denna förstelning.

Buber hävdar att närheten till den andre inte garanterar dialogen. Den tycks förutsätta en viss distans. Den genuina jag-du-relationen får inte förväxlas med en symbiotisk relation, i vilken den ena eller båda parterna försöker befria sig från »jaget«. Buber drar slutsatsen: när två människor utan förbehåll möts, kan tystnaden förmedla det dialogiska ordet. Man kan alltså tåga i dialogen.

Det intressantaste draget i Bubers *kunskapsteori* och i hans sociologiska och psykologiska teori är enligt Joachim Israel »relationismen«. Kunskap är inte något som vi har utan något som man åstadkommer genom sätta sig i relation till världen. Människans handlingar bestäms inte av det som finns *inom* människan, i medvetandet, utan av det som finns *mellan* människor och av den situation hon befinner sig i. Situationen för dialogen är mötet (*Begegnung*) där deltagarna befinner sig på jämställd fot [Israel 1992, 84-85].

Om människans relation till Gud säger Buber att den *endast* kan vara en jag-du-relation. Det betyder att när människan *talkar om* Gud, hans väsen eller handlingar, träder hon ut ur dialogen och in i en jag-det-relation. Människan har en hunger efter kontinuitet, som gör att också hennes hållning till Gud »kräver utbredning i rummet, en synlig manifestation i vilken de troen-

des gemenskap förenar sig med sin Gud.« På det sättet blir Gud ett kultobjekt«. Det betyder, enligt Buber, att all teologi och mycken gudstjänst uttrycker en jag-det-relation (*Jag och Du*, 109).

Men Buber kan också säga att »Gud är nära sina former, så länge människan inte undandrar honom dem« (s 113), dvs. när hon med de bilder eller föreställningar hon har om Gud talar till honom, anropar honom eller »menar honom själv«. Människans förvirrade tal och märkvärdiga föreställningar om Gud utesluter inte att hon tilltalar och avser honom. Buber varnar i alla fall för att man »befattar sig med Gud« i stället för att befatta sig med världen.

Relationen till Gud är för Buber överordnad, så att den genomlyser alla de andra jag-du-relationerna. Eller med Bubers egna ord:

Relationernas förlängda linjer har sin skärningspunkt i det eviga Duet.

Varje enskilt Du är en genomblickspunkt till detta. Genom varje enskilt Du tilltalar grundordet det eviga. (s 75)

Det här visar att gudsrelationen blir fundamental för Buber.¹⁷ Då den dessutom principiellt är en jag-du-relation, förstår man att den dialogiska principen är helt central för Buber.

Bubers uppfattning om *religionen* ändrade sig drastiskt i samband med att hans dialogiska princip utformades. Han hänvisar i *Zwiesprache* bland annat till sina övningar i mystisk hänryckning som han i sin ungdom skall ha ägnat sig åt. En förmiddag när han igen hade haft sådana erfarenheter kom en ung man på besök till honom. Buber tog vänligt emot och underhöll sig med honom. Men han försökte inte gissa sig till de frågor som den unge mannen inte ställde. Senare erfor Buber av en vän till besökaren att denne inte kommit till honom för att prata utan att han stått inför ett avgörande. Nu var han död, han hade fallit i första världskriget, och Buber frågar sig vad det kan ha varit som då drev honom att uppsöka just honom - utan att längre kunna få veta det eller veta hur han avgjorde sig. Den här händelse blev sedermera en vändpunkt för Buber eller ännu mer, en omvändelse (»Bekehrung«). Han gav nu upp dessa andliga övningar genom vilka han tidigare hade menat sig få kontakt med »gudomliga hemligheter«:

... detta »religiösa«, som inte är någonting annat än undantag, uttagande, utträde, extas... Jag äger ingenting annat än vardagen, ur vilken jag aldrig blir borttagen. Hemligheten upplåter sig aldrig mer för mig, den har dragit sig undan eller den har tagit sig boning här, där allting sker såsom det sker. Jag känner ingen fullhet längre än varje dödlig stunds fullhet ifråga om anspråk och ansvar. Långt ifrån att vara den vuxen, vet jag i alla fall, att jag i anspråket blir tilltalad, och i ansvaret får svara, och jag vet vem som talar och kräver svar. Mycket mera vet jag inte. Om det är religion, så är den helt enkelt allt, det enkla levda allt som är möjligt i dialogen. (s 144f.)

Trots att mötet med Gud är momentant och aktuellt för varje enskilt »du« är det för Buber på samma gång tidlöst. Han har medvetet valt att kalla Gud »Det eviga duet« och det är ett religiöst ställningstagande där han anknyter till det gängse sättet att tala om Gud bland tysktalande judar, men även inom katolsk och protestantisk teologi. Om jag-du-relationen till Gud är sådan att den skall kunna bära upp alla andra jag-du-relationer behöver den en anknytning till den religiösa traditionen [Mendes-Flohr 1991, 254-255].

Att tala om Gud är egentligen ett inautentiskt det-tal, trots att det också enligt Buber är oundvikligt. Buber undviker dock att säga, att Gud *är* det eviga Duet eller överhuvud att han *är*. Vad han säger är att vi »känner« Gud som det eviga Duet och som person. Det är en existentiell

¹⁷ Bubers uppfattning om Gud kan anses motsägelsefull, eftersom han å ena sidan bejakar den bibliska teismen (»Abrahams, Isaks och Jakobs Gud«) medan å andra sidan hans filosofiska skrupler endast tillåter honom att säga att Gud är evig närvaro. Se Mendes-Flohr 1991, 271.

kunskap. Men därmed har han i alla fall sagt något om Gud i tredje person. Mot slutet av sitt liv framhåller han att allt han velat säga om relationen mellan människan och Gud bygger på den fasta övertygelsen att människan från sin födelse till sin död står inför Gud.

Paul Mendes-Flohr sammanfattar Bubers uppfattning om Gud i följande punkter [1991, 262-265]:

- a) Gud är en självständig, autonom »varelse«, en diskret Annan, person.
- b) Gud tilltalar var och en av oss, vårt personliga Du, i dialogen, ständigt på nytt här och nu.
- c) I förhållande till världen och människan är Gud en Närvaro, utan frånvaro och han är omnipresent.
- d) Guds närvaro väcker förundran och kärlek från deras sida som är öppna för hans närvaro.
- e) Gud är relaterad till människan och involverad i hennes »tillblivelse«, utvecklingen av hennes andliga och historiska existens.
- f) Gud är både transcendent och immanent, han är det helt annorlunda, men också det helt närvarande.
- g) Gud blir närvarande, framträder ur det som är »emellan« (*das Zwischen*), man behöver inte gå utanför världen för att möta honom; finner honom genom att acceptera den konkreta vardagliga världen som kräver ett dialogiskt svar.
- h) Bubers uppfattning kan karakteriseras som *panenteistisk*, dvs Gud innesluter världen som en del av sig själv. Gud omfattar (*umfasst*) världen men är den inte.

Franz Rosenzweig

Det har redan framkommit att *Franz Rosenzweig* (1886-1929) var en viktig samtalspartner till Buber. Rosenzweig föddes i Kassel, Tyskland, studerade först medicin, sedan historia och filosofi i Freiburg och Berlin. Han skrev sin doktorsavhandling om Hegels lära om staten och utvecklade en djup vänskap med Hermann Cohen i Berlin. I likhet med några jämnåriga släktingar och vänner¹⁸ stod Rosenzweig i begrepp att konvertera till kristendomen. Men upplevelsen i samband med sitt tilltänkta avsked i hemsynagogan under försoningsdagen (1913) förde honom tillbaka till judendomen.

Sitt stora filosofiska arbete *Der Stern der Erlösung* påbörjade Rosenzweig i form av frontbrev till sin mor och fullbordade efter kriget (1921). I stället för en akademisk karriär grundade han i Frankfurt *Freies Jüdisches Lehrhaus* för vuxenutbildning av assimilerade judar, som ville studera sin judiska tradition. Många senare betydande judiska intellektuella (bland dem Nahum Glatzer, Gershom Scholem, Leo Strauss, Erich Fromm) sökte sig dit. År 1922 drabbades Rosenzweig av en långsamt fortskridande förlamning, varför han måste överlåta ledningen av sitt Lehrhaus till sin vän Martin Buber. Rosenzweig dog 1929 endast 43 år gammal.

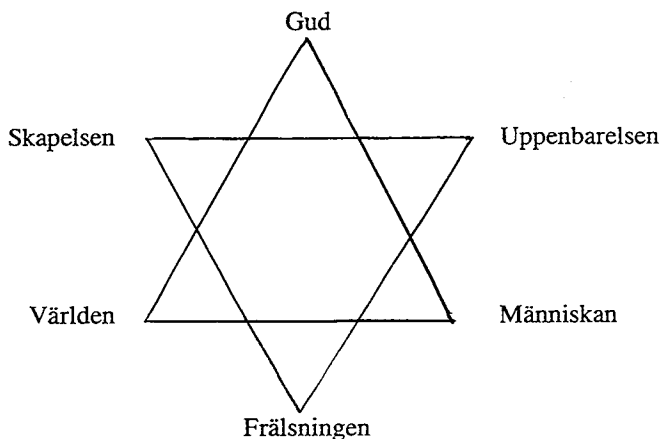
Stern der Erlösung som utkom 1921 innehåller Rosenzweigs uppgörelse med den idealistiska filosofin. Han kritiserar den för dess tendens att vilja reducera verkligheten till en antagen »essens« och bortse från den konkreta verkligheten. Enligt Rosenzweig bör vi utgå från två fakta som inte kan återföras på något annat: *jaget* och *världen*. För att förklara dem hade filosofin postulerat något som man kallade »det absoluta«, som skulle omfatta båda. Men det resulterade i ett abstrakt enhetstänkande, som berövade både jaget och världen deras konkreta innehåll. I stället kan filosofin, enligt Rosenzweig, postulera en tredje oberoende verklighet: *Gud*. Rosenzweig får på så sätt en triad av självständiga entiteter: världen, människan och Gud, var och en av dem med sin speciella natur. Filosofin kan inte sätta de här i relation till varandra. För detta behövs enligt Rosenzweig teologin.

¹⁸ Brevväxlingen med kusinerna Hans och Rudolf Ehrenberg och framför allt med vännen Eugen Rosenstock är viktiga dokument om Rosenzweigs väg tillbaka till judendomen. Breven utgavs 1935 (*Briefe*) av hans änka, Edith Rosenzweig i samarbete med Ernst Simon.

Rosenzweig kompletterar den filosofiska triaden med tre *relationer*:

- 1) mellan Gud och världen som han kallar *skapelsen*;
- 2) mellan Gud och människan som han kallar *uppenbarelsen*;
- 3) mellan människan och världen som han kallar *frälsningen*.

Av de tre entiteterna (Gud, världen, människan) och de tre relationerna (skapelsen, uppenbarelsen, frälsningen) kan man rita var sin triangel. Rosenzweig lägger ihop sina trianglar så att de bildar en davidstjärna:¹⁹



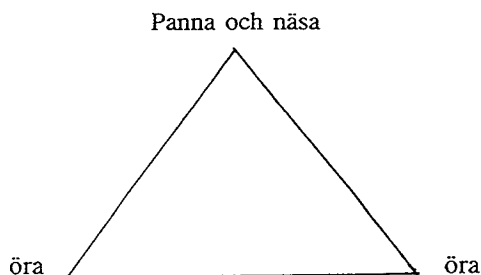
Rosenzweig förklarar relationerna i del II av »der Stern«. Guds kärlek tar sig uttryck i bud eller befallningar - vilket är något annat än evigt bindande lagar. Uppenbarelsrelationen förverkligas i form av bud (»Du skall älska« är en älskandes befallning) men inte i lagar. Skapelsen åter är ett uttryck för varje individs och hela världens beroende av Guds skaparmakt. Frälsningen slutligen innebär att individer som upplevt Guds uppenbarelse (= kärlek) vänder sig till sin medmänniska, varigenom isoleringen människor emellan bryts. Rosenzweigs relationer motsvarar vad Hermann Cohen kallade »korrelation«,²⁰ men med den viktiga skillnaden, att uppenbarelsen uppfattas olika: hos Cohen är den realiseringen av människans etiska mål, medan den hos Rosenzweig är en kosmisk process som påminner om frälsningen i kabbalan.

I del III behandlar Rosenzweig judendomens och kristendomens roller i förverkligandet av Guds rike. Vardera är autentiska religioner. Judendomen är »det eviga livet«, kristendomen den »eviga vägen«. Genom sin religiösa kalender och sin liturgi har judendomen s.a.s. tagits ut ur historien: juden är redan hos Gud och föregriper på detta sätt allas frälsning. Kristendomens uppgift är att genom mission föra hednafolken in på vägen till Gud för att de skall nå samma mål som judendomen redan nått. Det betyder också att juden inte behöver omvända sig till kristendomen för att erkänna dess sanning, och den kristne behöver inte förkasta judendomen för att kunna vara kristen.

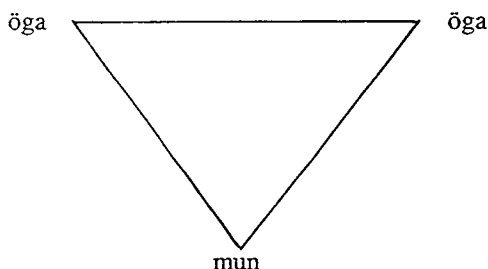
¹⁹ Rosenzweig placerade den första triangeln under titeln på första delen, den andra under titeln på andra delen och hela davidstjärnan under titeln på tredje delen av *Der Stern der Erlösung*.

²⁰ Korrelationsbegreppet innebär att »jaget« behöver ett »du« som korrelat, för att verkligen bli ett »jag«. Cohen föregrep Rosenzweig också när det gäller uppenbarelsens dialogiska karaktär. Se Gibbs 1992, 85-86.

I slutet av del III (s 208-211) använder sig Rosenzweig av Davidsstjärnan och dess två trianglar för att beskriva *människans ansikte*. Den första triangeln uttrycker ansiktets första »skikt« med dess tre »livspunkter«, öronen och näsan som är rent uppfattande organ:



Den andra triangeln bildas av de organ som inte bara uppfattar utan också kan uttrycka sig:



Lägger man de här trianglarna på varandra får vi den davidsstjärna som föreställer ansiktet. Den här beskrivningen av ansiktet fick stor betydelse för Emmanuel Lévinas.²¹

År 1925 skrev Rosenzweig en essä kallad »Das neue Denken«²² som svar på de reaktioner som *Der Stern der Erlösung* hade mött. Han förklarar att det nya tänkandet, som bl.a. han själv representerar, skiljer sig från det tidigare genom att det tar *tiden* på allvar och att det behöver *den andre*. Man kan också säga, att det nya tänkandet skiljer sig från det tidigare tänkandet genom att det utgår från individen och hans språk. Det här *språket* är inte abstrakt utan konkret — det används i dialog med Gud och människor. *Gud* är inte abstrakt utan en personlig och handlande Gud (»levande«). *Tiden* och *historien* är viktiga därför att alla relationer mellan människorna, Gud och världen förverkligas i tiden. *Sanningen* är inte heller abstrakt, inte en statisk logik utan konkret sannfärdighet.²³

Rosenzweig kritiserade vad han kallade förtingligandet av världar, en utveckling som inom filosofin satte in med Descartes och som också, enligt Rosenzweig, har påverkat Buber så att han tänker dualistiskt. Allt som inte faller inom Jag-Du-relationer degraderas hos Buber till jag-det.

²¹ Se t.ex. Kemp 1992, 20-21.

²² Ingår i Rosenzweig 1937, 373-398.

²³ Jfr Borowitz 1983, 128-129, Handelman 1991, 219-220.

Men för Rosenzweig har detta »Det« som är Guds skapelse en högre dignitet. När människan inträder i en dialog med Gud kan hon inte längre degradera hans skapelse till ett »det«. Buber gör »detet« till en krympling, hävdar Rosenzweig. I ett odaterat brev till Buber kort före²⁴ publiceringen av *Ich und Du* skriver han bl.a.

»Som motståndare till Jag-Du har Ni en krympling i Jag-Det. Att denna krympling sedan regerar den moderna världen förändrar inte det faktum att han är en krympling. *Detta* Det kan ni helt lätt försätta ur stridbart skick. Men det är ett falskt Det, en produkt av villfarelse, i Europa knappt 300 år gammal. Endast med detta Det tänks Jag med, tilltalas inte. Till det *talande* Detet relateras inget Jag. I varje fall inget mänskligt. Vad jag som människa uttalar, när jag korrekt säger Det, lyder HAN. 'Grundordet' Jag-Det kan verkligen inte uttalas med vårt hela väsen. Det är just inte något grundord. I bästa fall är det en grundtanke ... Om det *ändå* skall vara helt verkligt, så måste det faktiskt stå i ett grundord, som kan uttalas med hela väsendet, av *dem* som uttalar det. Utifrån honom heter grundordet JAG-Det. Utifrån oss HAN-Det...«.²⁵

För Rosenzweig tycks vidare *historien* vara viktigare än för Buber, som ser Jag-du-relationen som en upplevelse i nuet, medan han hänvisar jag-det-relationen till det förflutna. Rosenzweig hävdar, att vi måste återvinna det förflutna som något som vi har gemensamt och kan tala om nu. Likaså är framtiden, den messianska tiden, för Rosenzweig betydelsefull. Vi hoppas på fulländningen av DET som vi redan nu kan tala om, föregripa.

I stället för Bubers två relationer utvecklar Rosenzweig en serie på fem relationer där Jag-Du förekommer i tre varianter som tillsammans bildar centrum. Hela raden är

HAN-det	Guds relation till sin skapelse, historien
Jag-Du	Människors jag-du-relation
JAG-Du	Gud talar till mig
Jag-DU	Jag talar till Gud
Vi-DET	Vår relation till världen, framtiden.

Emmanuel Lévinas

Den tredje judiska tänkaren som jag här skall presentera, *Emmanuel Lévinas* (1906-1995), står närmare Rosenzweig än han står Buber. Han föddes i Kaunas (Kovno, Litauen) och kom redan 1917 till Frankrike, studerade filosofi i Strasbourg från 1923. Åren 1928-29 studerade han hos Edmund Husserl i Freiburg och kom då i kontakt med Martin Heidegger. Hans dissertation av år 1930 handlar om Husserls teori om intuitionen.²⁶ Samma år blev han fransk medborgare. Lévinas motto under 1930-talet viktiga impulser också av Gabriel Marcel.²⁷ Det gäller speciellt

²⁴ Brevet är troligen avsänt den 14.9.1922 och ingår i Bubers *Briefe*, Bd II (1973). Jag följer Joachim Israels översättning i Israel 1992, 121-124, och hänvisar i övrigt till Bernhard Caspers interpretation i Gordon-Bloch 1984, 139-154.

²⁵ Rosenzweig använder versaler för Jag och Han när han använder dem om Gud. När jag talar om Gud skriver han jag-HAN, när Gud talar om världen (som han skapat) skriver han JAG-Det. När vi talar om Guds förhållande till världen blir det HAN-Det, när vi talar om världen blir det Vi-Det.

²⁶ Avhandlingen bär titeln *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

²⁷ Se not 2 ovan och Gibbs 1992, 192-228.

frågan om hur »den andre« påverkar och begränsar jaget. Under andra världskriget kämpade han i franska armén och hamnade i tysk krigsfångenskap, men den franska uniformen räddade honom från att bli skickad till koncentrationsläger.

Lévinas var länge mest känd som den som introducerade fransmännen, bland dem Sartre, i fenomenologin. Numera anses han vara en av de mest betydande franska filosoferna. Man anser att Lévinas är en av de tänkare som gjort Derridas dekonstruktionism möjlig²⁸ och han har influerat flera av de s.k. nya filosoferna, bland dem Alain Finkielkraut och Bernard-Henri Lévy. Lévinas utnämndes till professor i filosofi vid universiteten i Poitiers år 1964, i Paris-Nanterre 1967 och vid Sorbonne 1973.

Lévinas studerade som sagt fenomenologin hos dess upphovsman, Edmund Husserl. »Fenomenologi« betyder läran om fenomenen, dvs om det som »visar sig«. Husserls fenomenologi reflekterade över förståelsen av tingen och *förförståelsen*, dvs själva förutsättningarna för vår förståelse. Det handlar om de grundkategorier som vi underförstår, när vi antar att något har en mening eller äger giltighet inom vår sociala och kulturella värld. Husserl analyserade det faktum att medvetandet *objektiverar* (att vi mäter, beräknar etc.) det mesta som vi erfar eller är medvetna om. Han frågade sig om det finns andra hållningar hos medvetandet än den här och svarade ja: vi kan t.ex. förhålla oss *estetiskt* till något som berikar vår värld genom sin blotta form; vi kan förhålla oss *etiskt* till något genom att ta ansvar för det. Om vi ännu kan förutsätta att andra människor i princip förhåller sig på motsvarande sätt, kan vi konstruera en gemensam *intersubjektiv* värld. Lévinas doktorsavhandling diskuterar Husserls teori om den intuitiva metoden genom vilken vi skapar denna intersubjektiva värld.²⁹

Det förefaller som om Husserl var på väg i samma riktning som Buber och Rosenzweig, men inte kunde frigöra sig från sitt eget system. Hos honom förblev nämligen det tänkande subjektet oförmöget att låta något nytt eller radikalt annorlunda komma innanför medvetandets horisont på ett sådant sätt att det fick en egen mening. Medvetandet var självt den enda instans som gav mening. Medvetandet införlivade allt med sig självt genom att s.a.s. sätta förtecken för det. Därför kan man säga att det inte fanns någon kunskap om den andre och det Annorlunda - eftersom medvetandet genast tog hand om allt sådant och gjorde det till Detsamma, dvs. till något sådant som vi redan är väl förtrogna med. Estetik och etik hade för Husserl inte något kunskapsvärde.

Här opponerade sig Lévinas mot sin lärofaders filosofi.³⁰ Han hade funnit en kritik mot fenomenologin redan hos Rosenzweig, vars beskrivning av ansiktet bildar utgångspunkten för Lévinas' *prioritering av etiken*. Samtidigt kan man säga, att Lévinas avteologiserar etiken och försöker ge den allmängiltighet: etiken fungerar också utan att den har en religiös motivering. Det finns en inbyggd motivering som går ut på att det är utvecklande för mig själv att jag tar

²⁸ Handelman 1991, 179. Om Derrida se t.ex. Kemp 1993.

²⁹ Lévinas presenterade och tillägnade sig Husserls fenomenologi. Han påverkades också av Martin Heidegger i existentiell riktning: dvs. att medvetandet analyseras utifrån sin tidsliga inriktning mot framtiden. För en kort beskrivning, se t.ex. Kemp 1992, 11-15. Lévinas kommenterar själv sitt år i Marburg hos Husserl och sin uppfattning om Heideggers *Sein und Zeit* i samtalen med Philippe Nemo, Lévinas 1993, 39-43, resp. 47-54.

³⁰ Lévinas' två viktigaste filosofiska verk *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. (Nijhof, La Haye 1961) och *Autement qu'être ou au-delà de l'essence* (Nijhof, La Haye 1974) har inte varit tillgängliga för mig. En god uppfattning om Lévinas tänkande får man dock redan genom *The Lévinas Reader* utgiven av Seán Hand 1989 i kombination med Lévinas 1993, Gibbs 1992, Kemp 1992 och Vincent 1991.

mitt ansvar »som medskapare av den andre«. Det här är viktigt för att man skall förstå genomslagskraften i Lévinas' etiska tänkande under 1980-talet.³¹

Lévinas har med orätt uppfattats som en sträng etiket som inte skulle ge någon plats för glädje och njutning. Mot den här bilden av Lévinas skriver Peter Kemp [1992, 23-24]: »Knappast någon filosof har i vår tid beskrivit *hemmet*, där människan upptäcker världen med sina sinnen, den älskade vilken smekningen söker sig till, och förhållandet till barnet som är en frukt av kärleken, så fint som just Lévinas«. Han räknar med att det finns en njutning av livet, eller »av allt som vi lever av« som ligger före all etisk reflexion. Den är inte egoistisk, utan oskyldig, eftersom den inte tar något av någon annan eller väljer sig själv framom den andre. Kemp antar att Lévinas till skillnad från Heidegger haft en glad barndom, eftersom han i så hög grad kan ge värde åt njutning och tillfredsställelse.

Lévinas skiljer mellan två grundläggande slag av *kunskap*:

- a) kunskap som man får genom erfarenheten av verkligheten, som är så beskaffad att den vida går utöver vad man vanligen föreställer sig - här kan den andre framträda;
- b) kunskap som man får genom att man fritt utvecklar ett tänkande, som får allting att falla på rätt plats - här blir »den andre« lätt »densamma«.

Lévinas föredrar klart den första formen av kunskap [Kemp 1992, 33]. Liksom Rosenzweig menar han att *totalitetstänkandet*, som sammanfattar all erfarenhet och all kunskap till ett enda helt, inte ens kan föreställa sig den andre. Husserl anser att det nog går att föreställa sig den andre genom inlevelse i hans/hennes psyke. Men då, säger Lévinas, har vi redan reducerat den andre till ett intellektuellt föremål utan någon egen konkret verklighet.

För Lévinas är det »absolut andra«, »det annorlunda«, lika med *den andre*, en konkret person som vi möter. Den andre kan jag inte möta i föreställningen utan enbart *ansikte mot ansikte*. Jag kan inte bryta totalitetstänkandets dominans genom en tankeanstängning, utan bara genom att den andre, som jag tar emot, visar sig vara omöjlig att inordna i någon kategori. Jag och den andre kan inte tänkas samman till ett enda begrepp, utan förhållandet mellan oss upprättas genom språket - det här påminner ju starkt om Bubers dialogiska princip.

Lévinas utvecklar en *etik* som står i motsats till filosofin såsom han uppfattar den. Det finns ingenting högre än etiken, som är »den första filosofin«. Etiken är inte ett tillägg till vårt medvetande, utan den är själva grundvalen för tänkandet. »Etik är vakande tystnad och lyssnande väntan på den Andres tilltal.«³²

Lévinas' etik är konstruerad enligt tre principer eller »akter«:

Lyssnadets akt - eller »att knäböja för den Andre«

Answarets akt - eller »att inte tiga inför den Andres ansikte«

Åtskillnadens akt - eller »att bevara den Andres annorlundahet«.

Den första principen (akten, handlingsformen) »att lyssna« kan alltså beskrivas som »att knäböja inför den Andres ansikte«, som inte är ett kultföremål utan består i rent tilltal.

Den andra etiska principen, att inte tiga, betyder att våga bemöta den andres tilltal och att inte bryta dialogen.

Den tredje principen, att aldrig reducera den andre till en spegelbild av jaget, så att den andre blir lik jaget, är det grundläggande draget i Lévinas hela lära. Man får inte vända sig bort. »En

³¹ Kemp 1992, 22. Gibbs, 1992, 176-191, finner stora likheter mellan Cohen och Lévinas, trots att den senare endast undantagsvis hänvisar till den förra.

³² Citerat enligt Vincent 1991, 124. Jfr Kemp 1992, 48.

egoist är den som vänt sin blick från den förtrycktes ångestfyllda ansikte och slutit sig inne i sitt hem eller i sitt arbete», skriver han [Vincent 1991, 127]. Här kommer vi att tänka på Guds fråga till brodermördaren Kain: »Var är din broder, Abel?» Det implicerar budet »Du skall inte döda«.

Den tredje pricipen, också kallad »åtskillnaden«, finns redan hos Buber och Marcel. Gud är transcendent, den andre är immanent, men vardera är *annorlunda* än jaget. Den andres ansikte och tilltalet hör ihop. Språk är etik. Enligt Lévinas är dialogen inte det första, utan diakonin, tjänandet föregår dialogen. »Den Andres ansikte befäller mig att tjäna honom«. ³³ Eller som Lévinas själv säger:

»Ansiktet är det som man inte kan döda eller åtminstone det vars *mening* består i att säga: 'du skall icke dräpa'... I ansiktet som visar sig kan jag avläsa ett påbud, som om en överordnad talade till mig. Ändå är *den andres* ansikte samtidigt blottat; det är den fattige för vilken jag kan göra allt. Och jag, vem jag än är, dock i egenskap av 'första person', är den som har att svara på denna uppfordran med allt som står mig till buds...

Det är jag som stöder *den andre*, som är ansvarig för honom. Sålunda ser man att i mänskliga subjektet gör sig också min förstfödsrätt gällande samtidigt med en total underkastelse. Mitt ansvar kan jag inte avhända mig, ingen skulle kunna ersätta mig. Det handlar egentligen om att formulera det mänskliga jagets egentliga identitet med utgångspunkt i ansvaret.« [Levinas 1993, 101, 103, 117].

I stället för Bubers »Du« använder Lévinas alltså uttrycket »den andre«. Buber förutsatte att dialogen kräver ömsesidighet. Kraven på Jaget och Duet är lika stora. Jämställdhet råder i dialogen. Till skillnad från Buber har Lévinas hävdatt att »Ömsesidigheten är den Andres sak« [Vincent 1991, 130]. Viktigare än ömsesidigheten är *ödmjukheten*: jaget »bör offra sin frihet inför den Andres rop«. Om man som Buber bygger allting på ömsesidigheten, löper man risken att jag-du-relationen blir något mycket exklusivt: den kommer så sällan att förverkligas, att den inte kan präglade en människas liv. Då kan Lévinas lösning verka mera realistisk, låt vara att den tycks kräva allt av »mig« och ingenting av »den andre«. Om man å andra sidan definierar »dialog« som en ömsesidig relation, blir Lévinas' relation »jag och den andre« uppenbarligen något annat än en dialog.

Lévinas förutsätter att jag aldrig får vända mig bort från den andres ansikte, att jag är utlämnad åt den andres obegränsade anspråk. Han tycks inte vara angelägen om att göra en distinktion mellan dialog och underkastelse. Knäfallandet inför den andres ansikte betyder inte bara att jag erkänner att han/hon är radikalt annorlunda än jag själv, utan också att jag erkänner mig som ansvarig för och som delaktig i en skuld, som bara finns där som ontologisk eller existentiell skuld, dvs. som hör till detta att vara människa.

Lévinas' etik ställer oss inför radikala utmaningar. Man får intrycket att människan förväntas vara Guds medskapare på jorden. Eller som Mona Vincent [1991, 131] i anslutning till Lévinas formulerar saken: »Etik är mot naturen ... 'Etiken bryter min naturliga vilja att sätta min egen existens i första rummet'«.

I Lévinas' uppfattning av *språket* finns en viktig åtskillnad mellan språket som det *sägande* (*le dire*) och det *sagda* (*le dit*). Språket som det sägande, som tilltal, är detsamma som etisk öppenhet gentemot den andre. Språket som det sagda, utsagorna, är språk som reducerats till något fixt och färdigt. Det är detsamma som etisk slutenhet inför den andre. Det här påminner om Jesu ord »Ni har hört att det blev sagt till fäderna ... men jag säger er« (Matt 5:21-22.31-32). Det sagda är det redan stelnade, bortvända, slutna, medan det sägande är det nya, tillvända, öppna. Detta sägande är något som finns bara, när man lyssnar till den andre. Det visar igen att det hos Lévinas finns en koppling mellan uppoffrandet av mig för den andre och den självrespekt och

³³ Se Vincent 1991, 126-130.

glädje som blir frukten hos en själv. Jag lyssnar av självrespekt till den andre och vänder mig inte bort.

Språket som sägande kan också kallas »begäret efter den Andre«, efter den Andres »omvända anlete«. Med ordet »begär« förknippar vi ofta som något negativt, utnyttjande. Hos Lévinas är det en längtan som föds ur lyssnandet och i mötet med en annan människa [Vincent 1991, 132].

Konklusioner

Att det råder en nära släktskap mellan Buber, Rosenzweig och Lévinas är uppenbart. Alla tre för in aspekter som betonar att människan är både mycket unik och personlig och på samma gång insatt i en social omvärld med många dimensioner. De belyser människan som meningssökande varelse i hennes relationer till omvärlden, andra människor och Gud. Filosofin kan enligt dem inte nöja sig med en betraktande hållning som inordnar människan en objektiv totalitet. Då kan den inte fånga en glimt av det unika och personliga hos människan. Buber betonar dialogens ömsesidighet mera än vad Rosenzweig och Lévinas gör. Rosenzweig vill bryta vad han ser som Bubers dualism mellan »du« och »det«, eftersom det-världen har hög dignitet. Lévinas prioriterar etiken och ansvaret, ända därhän att jagets ansvar för den andre uppfattas som obegränsat.

LITTERATUR:

- Alter, R.: *Jewish Voice. Commemary*, October 1995, 39-45.
- Borowitz, E.B.: *Choices in Modern Jewish Thought. A Partisan Guide*. New York 1983.
- Buber, M.: *Jag och Du*. Stockholm 1963.
- Buber, M.: *Jag och Du. Stockholm 1963. Werke I-III*. München-Heidelberg 1962-64.
- Buber, M.: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. In drei Bänden*. Hrsg. von Grete Schaeder ... Heidelberg 1972-74.
- Gibbs, R.: *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*. Princeton 1992.
- Gordon, H & J. Bloch (ed.): *Martin Buber. A Centenary Volume*, New York 1984.
- Hand, S. (ed.): *The Levinas Reader*. Oxford 1991.
- Handelman, S.A.: *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Jewish Literature and Culture. Bloomington, Indianapolis 1991.
- Israel, J.: *Martin Buber. Dialogfilosof och sionist*. Stockholm 1992.
- Kemp, P.: *Lévinas. En introduktion*. Göteborg 1992.
- Kemp, P.: *Döden och maskinen*. En introduktion till Jacques Derrida. Symposium Bibliotek: Moderna franska tänkare 8. Stockholm/Stehag 1993.
- Kress, H.: *Religiöse Ethik und dialogisches Denken. Das Werk Martin Bubers in der Beziehung zu Georg Simmel*. Studien zur evangelischen Ethik, Bd 16. Gütersloh 1985.
- Lévinas, E.: *Huguenotte a = Dialog. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Enzyklopädische Bibliothek, 1. Freiburg, Basel, Wien. 1981, 61-85.
- Lévinas, E.: *Etik och oändlighet. Samtal med Philippe Nemo*. Symposium bibliotek: Moderna franska tänkare 2. Stockholm/Stehag 1993.
- Mendes-Flohr, P.R.: *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. The Culture of Jewish Modernity. Detroit 1991.
- Mendes-Flohr, P.R.: *Von der Musik zum Dialog*. Königstein 1978.
- Rosenzweig, F.: *Der Stern der Erlösung*. 3. Aufl. Heidelberg 1930.
- Rosenzweig, F.: *Briefe*. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig. Berlin 1935.

Rosenzweig, F.: *Kleinere Schriften*. Berlin 1937.

Schatz-Horwitz, R.: *Buber's Way to I and Thou: An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures »Religion als Gegenwart«*. Heidelberg 1978.

Silberstein, L.J.: *Martin Buber's Social and Religious Thought. Alienation and the Quest for Meaning*. New York, London 1989.

Simmel, G.: *Hur är samhället möjligt?* Göteborg 1981.

Vincent, M.: *Mellan tystnad och ord. Essäer*. Stockholm 1991.

Summary

This article compares three important Jewish philosophers of our century with each other: Martin Buber (1879-1965), Franz Rosenzweig (1886-1929) and Emmanuel Lévinas (1906-1995). There are some obvious reasons for doing this already in the facts that Buber and Rosenzweig for years worked close to each other and that Lévinas himself acknowledged his debt to Rosenzweig. Their philosophical closeness expresses itself in their stress that philosophy cannot be content with an observing attitude which assigns man a place in an all-encompassing totality. Man is included in a social world of living relations. They reject the all-inclusiveness of the subjective self, the experience of the consciousness in Husserl's phenomenology. For all of them inter-subjectivity was crucial and they stressed the need to give space to »the other« and concede the difference of the other. The other should, like the self, be considered unique, not »the same«. The other actually resists all my attempts to include it and make it part of my own consciousness. They differ from each other in the way they see the relations between myself and the other. Buber stressed the mutuality of the dialogue, whereas Lévinas thought that the question of mutuality has to be left to the other. What is important is, according to Lévinas, that I am not allowed to turn away from the other. Buber also stressed the uniqueness of the dialogue (»I — Thou«) and its qualitative difference from the other main type of relationship (»I - it«). Rosenzweig criticized what he considered Buber's »dualism« between »you« and »it« and accused Buber for devaluating the »it« which is also God's creation and therefore important.