

Etik, autenticitet och det språkliga tecknet

Anna C. Rédei

Följande text syftar till att belysa frågan om etik och dess relation till autenticitet (respektive inautenticitet) med tilläggsfrågan om språkets betydelse för förståelsen av den ordlösa erfarenheten i det autentiska mötet mellan ett "jag" och ett "du" utifrån framför allt den fransk-litauiske filosofen Emmanuel Levinas (1906–1995) ansikte-mot-ansikte-etik. Frågan om jagets förhållande till den andre inom filosofin har kanske fått sin främste moderne företrädare i Levinas på fenomenologin utarbetade etik: Hur får vi tillgång till den Andre? Hur kan vi möta den Andre på ett etiskt sätt? Och hur gör vi med språket? Texten tar sin början i en presentation av huvuddragen i Levinas etik om den Andre och fortsätter med att beakta andra perspektiv på denna etik.¹ Mer specifikt sätts Levinas etik om den Andre i ett existentiellt perspektiv där begrepp som till exempel autenticitet och inautenticitet, universalism och partikularism är centrala. Levinas etik har gjort sig gällande även inom andra discipliner än filosofin, exempel på det är det intresse som forskare och andra inom teologin och psykoterapin visat den.²

Det existentiella filosofiska perspektivet är tydligt, eftersom Levinas ansikte-mot-ansikte etik implicerar ett autentiskt möte mellan två fria individer å ena sidan, och mellan människan och mänskligheten å den andra sidan. Det förra har inspirerat många psykoterapeuter, som intresserat sig för att tillämpa Levinas etik inom ramen för ett psykoterapeutiskt möte, där lidande människors behov av nära, stödjande och framför allt autentiska relationer är en nödvändighet (Nilsson 2009). En svårighet, som vi ska se, är frågan om hur kompatibel Levinas etik är med psykoterapins förutsättningar där språket har en avgörande roll. Här kan den fenomenologiska traditionen komma till hjälp vad gäller den djupare förståelsen för det språkliga tecknet, eftersom Husserl (1859–1938), fenomenologins grundare, intresserade sig för ordets materiella och mentala sammansättning. Vad gäller frågan om språkets roll

1. Utgångspunkterna är Emmanuel Levinas *Etik och oändlighet* och *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*.

2. Se Holte 2010, Nilsson 2009 och Aho 2020.

för den etiska kommunikationen med den Andre, bjuder litteraturen på många exempel som berör och inbjuder till djupare reflektioner kring språk och mellanmänsklig kommunikation. Augustinus (354–430) *Bekännelser* är just en tidig illustration av hur författaren gör upp med språket och dess användning när han brottas med att försöka skapa sig ett meningsfullt liv och språk, bortom retoriken – ett ämne han var lärare i. Översättningar från engelska och franska är gjorda av författaren till denna text.

1. Levinas om den andra i ansikte-mot-ansikte-erfarenheten

Levinas vidareutvecklade Heideggers (1889–1976) och Husserls filosofi på lite olika sätt, men med det gemensamt att han tillförde en etisk *partikulär* dimension till den universella som präglade både Heidegger och Husserl. Levinas införde existentiella dimensioner i den objektiva ”strukturella” syn på medvetandet och medvetandeaktiviteten som Husserl hade. Levinas betonade att det var innehållet (”det mentala”) som styrde intentionaltiteten (”det materiella”) och inte ”tvärtom” (Kemp 1992, s. 15). Den Andre, som vi möter i den etiska ”ansikte-mot-ansikte”-situationen, är den som vi låter överraska oss, det vill säga, vi tar emot det oväntade som är den Andre. ”Således kunde inte Husserls filosofi inrymma kunskapen om det som är verkligt annorlunda, om det Andra och den Andre” (Kemp 1992, s. 15). Mötet med den Andre blir således till ett autentiskt möte, där den Andre passivt tas emot i sin annanhet och som varandes essentiellt fri (Holte 2010, Nilsson 2009, Aho 2020). Den Andre ges en kroppslig, materiell dimension hos såväl Levinas som hos Merleau-Ponty (1908–1961), det är någon som talar genom något: ”Under alla förhållanden har det skett, att jag tillställts ett ord, som kräver ett svar. Detta sätt att varsebli kunde kallas att ’bli delaktig’” (Buber 1993, s. 34, kurs. i originalet). Vi blir delaktiga i mötet ansikte mot ansikte, och därmed får vi ansvaret för den Andre. För att travestera Sartre: för Levinas föregår etiken ontologin (Kemp 1992, s. 41). Världen och mänskligheten blir närvarande för mig i mötet med den Andre, den Andre blir verklig för mig. I relation till Heidegger inför Levinas den Andre som, tydligare än *Dasein* (”tillvaron”), är unik i sin andrahet och icke-reducerbar till ”detsamma” eller till ett ”jag”.³

3. ”Tillvaron är ett varande som jag själv alltid är, varat är alltid mitt. Denna bestämning *indikerar* en *ontologisk* författning, men inte mer än så. Den innehåller samtidigt den *ontiska* – om än grova – upplysningen att det alltid är ett jag och inte andra som är detta varande” (Heidegger (1927) 2019, s. 136).

I mötet med den Andres blick, i mötet ansikte-mot-ansikte, uppstår uppmaningen, den etiska grunden "Du ska inte döda" (Levinas 2020, s. 217). Även "den andres död" ligger på vårt ansvar menar Levinas (1993, s. 137). I mötet med den Andres ansikte uppstår "befallningen att inte lämna den *andre ensam*, vore det så öga mot öga med det obönhörliga" (s. 137). Det essentiella ansvaret för den Andre ligger i fruktan för den andra människans död, fortsätter Levinas (s. 137). "Om motståndet mot mordet inte vore etiskt utan verkligt, skulle vår *varseblivning* som inkluderar allt som finns i perceptionen återvända till det subjektiva [...]. Ansiktets uppenbarelse är etiskt" (Levinas 2020, s. 217–18).

Jag tolkar Levinas som så att den Andres ansiktets etiska uppenbarelse, oändligt till sin natur, inte kan föreligga i varseblivningen. Ansiktet är inte ett fenomen som kan bli föremål för intentionaliteten, vårt medvetandes riktadhet mot något som vi kan erhålla nytt vetande om: "förhållandet till den andre kan eftersträvas som irreducibel intentionalitet, även om man däri måste se brytningen med intentionaliteten" (Levinas (1993, s. 42). Levinas menar istället att relationen till den Andre är av ontologisk natur (van Reeth 2019). Den Andres ansikte föregår förståelsen, det vill säga varseblivandet.

Mötet med den unike Andre innebär ett möte där den Andre tas emot i sin annanhet, ett passivt mottagande där intentionaliteten sätts åt sidan och jagets riktadhet ger vika för mottagandet av den Andre. Det unikt individuella sätts i förgrunden, det universella i bakgrunden, det som Levinas kallade för det totaliserande (Levinas 2020, Nilsson 2009). Levinas etik kan alltså därför i grunden sägas beröra skillnaden mellan den unikt Andre och det totaliserande och opersonliga "*ilya*" ("det är/det finns") (Levinas 2020). Det senare är en kritik av Heideggers Dasein, som definieras som något som människan kastas ut i, och där Dasein självt är det som kallar och inte någon i världen med mig eller inom medvetandet (Ricoeur 1992, s. 348; van Deurzen-Smith 2000, s. 35). I kontrasten mot Dasein blir det tydligt att Levinas etik om mötet med den Andre bygger på autenticitet, eller om vi vänder på det: utan autenticitet framstår ansikte-mot-ansikte-erfarenheten som en omöjlighet.

2. Autenticitet och existentialismen

Levinas introducerade Heidegger i Frankrike, som senare skulle göra stort intryck på existentialismens föregångsgestalt Sartre (Nilsson 2009). Heidegger gjorde skillnad på en missriktad omsorg, den icke-au-

tentiska som strävar efter att kontrollera den Andre, och den autentiska som tjänar den Andre, det vill säga "frigör" den Andre: den hjälper den Andre att leva sitt eget liv, att se sig själv som "varandes möjlig" och ta ansvar för sitt eget liv (Aho 2020, s. 116). de Beauvoir inspirerades av Heideggers begrepp och använde det i sin egen definition av äkta kärlek: "ett ömsesidigt erkännande av två friheter" och att autentisk kärlek är att på ett "genuint" sätt älska den Andre i dess annanhet (Aho 2020, s. 117). Detta genljuder av Levinas etik.

Vi är autentiska när vi hävdar vår frihet och accepterar det faktum att våra handlingar har konsekvenser och alltid involverar andra. I sann tro, bekräftar vi det att vi *inte är något*; och vi gör detta därför att vi befinner oss alltid i en process av att göra val, att skapa och omskapa oss själva när vi tar ställning till vår situation. (Aho 2020, s. 118–19)

I fokus för vår fråga är alltså vikten av att vi är sanna mot oss själva. Men jaget är inte något som uppstår *ex nihilo*, med hänvisning till Heideggers Dasein – vi befinner oss alltid i relation till andra (Aho 2020, s. 120). Men som vi såg kritiserar Levinas Heideggers begrepp och menar att det är "totaliserande". Om Heidegger betonade vikten av den sociokulturella historiska kontexten för Dasein, hur ska vi då förhålla oss till de som står utanför denna (Aho 2020)? Det vill säga den Andre i Levinas mening. Men även Merleau-Pontys infallsvinkel skiljer sig från Heideggers historicism och närmar sig Levinas i det att han tar upp en "för-personlig" dimension som föregår "språk, kultur och tanke" (Aho 2020, s. 122). Mötet med den Andre är med andra ord "omedierat", såsom Kevin Aho understryker i diskussionen om Bubers tankar om jag-du-relationen (till skillnad från jag-det-relationen som präglas av en instrumentell attityd till den Andre) (Aho 2020). Det finns alltså hos Levinas och Merleau-Ponty något mer grundläggande för människan i relation till andra än den historiska kontexten, något som föregår språket som ju ytterst är en sociokulturell konstruktion. På ett annat sätt förenas Levinas och Merleau-Ponty i synen på det kroppsliga i mötet mellan människor, även om ansiktet för Levinas har en metaforisk dimension och står för ett etiskt möte som kan utspela sig även i språket – *språket kan alltså illustrera det etiska mötet*. Alltså, ansikte-mot-ansikte-situationen präglas av "en kunskap som endast kan kännas; den kan inte rationellt förklaras eller upptäckas" (Aho 2020, s. 127). De flesta av oss har nog upplevt detta någon gång, men hur ska vi *förstå* detta ordlösa, själva erfarenheten av mötet med

den Andre? Här behöver vi språket, men språket föregår inte mötet med den Andre.

Levinas pekar på att den essentiella aspekten av våra intersubjektiva relationer kan vi inte få tillträde till genom tanken. Den är snarare uppfattad i den prereflekterade omedelbarheten i ansikte-mot-ansikte-mötet, där jag känner den andre personen adressera mig och jag är kallad att svara den specifika personen. (Aho 2020, s. 128–29)

Att Levinas etik om den Andre intresserar många psykoterapeuter (undertecknad inkluderad) ter sig naturligt. Frågan som famlar efter svar är just denna: Hur kan psykoterapeuten bidra till terapin efter det att den Andre tagits emot i sin andrahets, efter att närvaron av andraheten givit sig till känna? Det tentativa svaret är: för att mötas i terapin behöver vi språket, och Levinas tillhandahåller oss insikter i det etiska språket, språket som tjänar den Andre, "*le dire*", det sägande (Lévinas 2020, Holte 2010). Men även om Levinas ger oss redskapen, verkar Levinas språkliga etik ofta falla bort i den psykoterapeutiska litteraturen som snarare lyfter fram vikten av det ordlösa. Att terapin kan få börja i det ordlösa känns viktigt, men behöver vi inte också förstå det som inte sägs? Jag tror att vi behöver språket, inte det totaliserande men det tjänande.

Det etiska framträder i förändringen mellan sägandet och det sagda, eftersom jaget fluktuerar mellan att vara ett "subjekt i världen eller i ett samhälle" (Holte 2010, s. 152). Sägandet behöver det sagda, men får inte "frysa fast i det Sagdas identitet", utan måste alltid låta sig "utmanas": "På detta sätt kan inte det etiska subjektet ses som *endast* splittrat eller *endast* helat, utan bör ses i en typ av svängning mellan de två" (Holte 2010, s. 152). För vissa psykoterapeuter som låtit sig inspireras av Levinas, blir dennes etik om den absolut Andre inte till något problem, medan det för andra upplevs som problematiskt.

3. Psykoterapi med den absolut Andre: Vad gör vi med språket?

Psykoterapeuten Gunnar Nilsson som intresserat sig för Levinas menar att det är omöjligt att vaska fram en metodologi för den psykoterapeutiska situationen utifrån Levinas etik, eftersom hans etik *per se* inte går att ringa in, inte går att "operationalisera" (Nilsson 2009, s. 278). Däremot kan Levinas etik bidra med nya perspektiv i och med att etik och ansvarighet måste formuleras på ett nytt sätt, genom att "vi får tillgång till ett nytt sätt att tala om relationen mellan deltagarna i psykoterapi,

vilket även det är ett värdefullt bidrag” (Nilsson 2009, s. 278). På något sätt blir talet, det vill säga språket, omöjligt att hålla borta från den psykoterapeutiska situationen. Men med det etiska språket, sägandet, kan vi formulera en ansats till ”*en psykoterapi för den Andre*” (Nilsson 2009, s. 280). Det handlar alltså om en psykoterapi där den Andres begär blir till terapeutens behov. Nilsson lyfter fram att det är omöjligt att formulera en levinasiansk psykoterapeutisk metod och kritiker menar att detta problem inte tydliggörs tillräckligt i den psykoterapeutiska litteraturen som tar upp Levinas (Nilsson 2009). Denna kritik är viktig att belysa, för att kunna fördjupa förståelsen av hur Levinas kan bidra på ett tydligare sätt i mötet med den Andre i det terapeutiska mötet.

Filosofen Bob Plant menar i sin metaanalys av den psykoterapeutiska litteraturen att flera av de centrala aspekterna av Levinas ansikte-mot-ansikte-etik slätas över (Plant 2018). En av dessa aspekter är den Andres status som absolut annanhet, som blir problematisk i det psykoterapeutiska mötet om den Andres annanhet inte kan adresseras utan att psykoterapeuten hemfaller åt ”totalisering” och objektifiering av den Andre. En annan aspekt är definitionen av den Andre som alltid ”överraskar”, men frågan Plant lyfter här är om terapeuten alltid överraskas av den Andre. En tredje viktig aspekt är om ett möte kan äga rum om den Andre är absolut avskild från ett jag, vilket implicerar frågan om terapeuten ens kan definiera det terapeutiska mötet som ett möte. Som svar på den senare menar Plant att om en psykoterapi ska kunna etableras ”kan inte klienten vara *radikalt ’annan’*” (s. 286).

I litteraturen, fortsätter Plant, har en lösning på detta förts fram: gruppterapin (s. 287). Denna tanke har uppstått ur Levinas definition av den tredje parten (*le tiers*) som alltid finns närvarande i den Andres ansikte och som är en metafor för alla andra, den yttre världen och alla mellanmänskliga relationer. Men skulle gruppterapi vara mer etiskt än individualterapi? Plant svarar nekande på den frågan: ”Klart då är att ett etiskt dåligt samvete inte är begränsat till det omedelbara ansikte-mot-ansikte-mötet med en specifik individ, därför att i den Andres ansikte finns spår av *alla andra* andra som exkluderats från vår (till synes) privata relation” (s. 288).

Finns det då aspekter av Levinas etik som kan vara till hjälp i psykoterapin? Plant menar att det gör det. Levinas definition av jaget som underställt den Andre möjliggör för terapeuter att undslippa det fokus vi har på jaget i vår samtidskultur, vi är upptagna av vår ”själv tillräcklighet och autonomi” (s. 290). Etiken om den Andre kan underlätta för terapeu-

ten att få syn på sin roll och identitet ”med en böjelse för att göra gott” jämsides med terapeutens upptagenhet av självet (s. 291).

En aspekt som dock inte tas upp, eller nämns, är språkets roll för Levinas och de kommunikativa perspektiven som finns inbyggda såväl i ansikte-mot-ansikte-mötet som i det terapeutiska mötet. Levinas skriver: ”Språket utgör en förbindelse mellan separata termer. [...] Att tala, istället för att ’låta vara’, påkallar den Andre. Ordet bryter av uppenbarelsen” (Levinas 2020, s. 212).

Språkfilosofen och semiotikern Augusto Ponzio formulerar Levinas etik som följer: ”Att förstå alteritet betyder på ett sätt att överskrida den” (Ponzio 2006, s. 29). Och att överskrida den ordlösa erfarenheten kräver en språklig mediering, att göra det icke-talbara talbart på ett nytt sätt, med hjälp av sägandet. Det är med språket som vi i mötet med den Andres ansikte även möter hela mänskligheten (*le tiers*, den tredje parten), och i det mötet möter oss språket:

Duet placerar sig framför ett vi. [...] Ansiktets närvaro – den Andres oändlighet – är nöd, närvaro av den tredje (det vill säga, hela mänskligheten som tittar på oss) och uppmaningen som kräver att få uppmana. (Levinas 2020, s. 234)

4. Språket som form och innehåll

Under antiken formulerade Aristoteles en distinktion mellan materia och form. Formen är tingens innebörd, hos människan är formen hennes själ och kroppen hennes materia (Ambjörnsson 2002). Levinas etik formulerad i det etiska språket som oscillerandet mellan det sagda och sägande får mig att associera även till en vidare diskussion om det autentiska och inautentiska i språket. Denna association grundar sig i en läsning av Augustinus *Bekännelser* (cirka 397) som beskriver en intensiv inre resa genom livet, från barndomen via ungdomen till den mogna åldern och frälsningen. Men denna inre resa till frälsningen (skriven i retrospektiv) skulle kunna omformuleras som en resa från ett inautentiskt leverne till ett autentiskt – texten är existentiell inte endast ur ett religiöst perspektiv utan ur ett djupt mänskligt sådant. Verkets olika böcker är en svindlande läsning av en mans tankar, känslor och dialog med Gud i sökandet efter ett meningsfullt liv. *Bekännelser* är såväl en inre rannsakan av självet som en rannsakan av ett samhälle och ett utbildningssystem, med betoning på vad samhällets värderingar gör med individen. Augustinus ger språket en tidig plats i barnets utveckling till

en samhällsindivid när han beskriver sin barndom, och hur han allt eftersom lärde sig genom skolan och vuxna hur ord skulle användas, och hur han själv började använda dem:

Så hade jag då tecken gemensamma med min omgivning, tecken som uttryckte mina önskningsar, och var på väg längre in i människolivets stormiga gemenskap, ledd av mina föräldrars föredöme och de vuxnas anvisningar. (Augustinus, 2003, s. 50)

Augustinus beskrivning ger ett fint uttryck för hur Dasein tar sina begynnande former, som har definierats som en "kloning av standardpersonen", den process då vi börjar "kopiera" andra människor och som mynnar ut i ett "anonymt själv" (van Deurzen och Arnold-Baker 2018, s. 54). Längre fram i boken blir Augustinus intensiva och kärleksfulla inre dialog mer framträdande, och hans gudsbild får liknelser med den bild Levinas förmedlar av mötet med den Andre och de krav på styrka som förutsätts för att vi ska kunna ta ansvar och tjäna den Andre:

Jag såg dina osynliga egenskaper, de som uppfattas i ditt verk, men jag förmådde inte hålla kvar min blick; i min svaghet stöttes jag tillbaka och hamnade åter i vardagen. Med mig fick jag endast ett längtansfullt minne, som liksom vädrade efter doften av något jag ännu inte fick smaka. (Augustinus, 2003, s. 176)

Augustinus självföreläsa tydliggör just det som krävs av oss för att kunna ta emot den Andre, den som förblir densamme, den som är evig. Augustinus berättelse som sin kamp för att kunna ta emot Gud och tjäna honom är djupt berörande, särskilt som jag kan uppfatta Levinas uppmaning att ta emot den Andre och tjäna hen. Men till det behöver vi även språket. Och just denna insikt uppehåller Augustinus, eftersom antikens utbildning lade stor vikt vid retoriken, vältaligheten, som Augustinus senare kom att bli lärare i. Augustinus fördömde den utbildning som gavs, där det betydde mer hur något sades än vad som sades. När han insåg detta, började hans i långa stycken smärtsamma process av självföreläsa på vägen till omvändelsen: "I sådant sällskap följde jag då, i min veka ungdom, undervisningen i den vältalighet jag ville glänsa i. Mitt mål var intigt och förkastligt, en frukt av de fröjder som människans fåfänga skänker oss" (Augustinus, 2003, s. 80).

Vid 32 års ålder kommer Augustinus till ytterligare en insikt som fick honom att ta det sista steget ut ur en plågsam tillvaro i inautenticitet till en i autenticitet. För att steget ska kunna tas och processen fullbordas

måste viljorna vara samspelade, den vilja som uppmanar till att vilja, och den vilja som följer vanan (och inte nödvändigtvis sanningen). En dag säger dock Augustins till sig själv: ”Nu skall det ske, nu skall det ske!” och med de orden gick jag strax till beslutet” (Augustinus, 2003, s. 200).

Jag upplever att Augustinus *Bekännelser* på ett unikt sätt illustrerar en människas kamp för ett liv i autenticitet, och ett språk i autenticitet där tecknets materialitet får ge vika för dess form, det vill säga, dess innehåll. Augustinus berör för att han visar hur svår och smärtsam denna resa är, och hur förlösande det är när steget till ett äkta liv väl tagits. Med hjälp av de insikter en läsning av Augustinus ger, vill jag tro att Levinas, om än implicit, vill visa på att det etiska mötet med den Andre förutsätter att vi människor är beredda till denna kamp med oss själva för att kunna ge oss hän i kärlek till den Andre, som varandes något större än oss själva. Vägen till mening innehåller alltså element av självtranscendens, som i Augustinus fall är Gud och i Levinas fall den Andre, som i den beskrivning och särställning som denne får blir gudalik och får drag av Augustinus Gud. I grunden handlar det om kärlek, att ge sig hän denna (Frankl 1990, 2004). Hur kan vi då förstå vår fråga som kretsar kring Levinas definition av den Andres ansikte i vilket vi i den etiska relationen ser *igenom* ögonen, den Andres ansikte som något bortom tecken i sin absoluta andrahet? Här kan Husserls teckendefinition, såsom han kom att utveckla sin teckenteori i sina senare skrifter från 1913/1914, ge oss några nya infallsvinklar (Byrne 2018).

I grunden finns antagandet om att ett ord (i detta fall, Husserl skriver även om bildtecknet och signalen, som ligger nära de mer kända definitionerna ikon respektive index inom semiotiken) har en uttrycks-sida och en innehållssida, det vill säga en materiell och en immateriell sida. I den senare utvecklingen av teckenteorin inför Husserl en distinktion mellan icke-kategoriska signaler och kategoriska språkliga tecken. Det som skiljer dessa båda teckentyper åt är att signalen endast kan uppfattas som ett tecken i en specifik kontext, Husserl ger här exemplet om stormsirenen som signalerar för fiskaren att en cyklon är på väg in. Sirensignalen är inte strukturellt grammatisk utan den signalerar cyklonens inkommande och fiskaren agerar direkt utan kategorisk intentionaltitet (Byrne 2018). Vad gäller det språkliga tecknet så tar den plats i kommunikationen, Husserl kallade dem för autentiska tecken eftersom vi uppfattar dem som tecken som någon annan skapat för att kommunicera med oss, till skillnad från signalen: ”Under alla omständigheter, autentiska tecken uppfattas så att deras mening [Meinung] ska

förstås som kommunikation [Mitteilung] (det vill säga, som en kommunikators mening)” (Byrne 2018, s. 13). Men autentiska tecken, summerar Husserl, bär med sig två ting som är sammanflätade: ”uppfordran” (*die Zumutung*) och ”skallet” (*das Sollen*) (Byrne 2018, s. 13). Husserl skriver: ”Alla autentiska tecken har sitt ursprung [uppfordran], som kommer från ett ’uppfordrande subjekt” (Byrne 2018, s. 14). Kort sagt: Kan vi inte uppfatta Levinas här, i sin definition av den Andre som uppmanar oss, den Andre som per definition är den som uppmanar, och vi de som per definition är de som svarar? Jag tror att vi kan svara jakande på den frågan – något i Husserls grunddefinition av det autentiska tecknet påminner oss om ansikte-mot-ansikte-situationen. Indirekt, kan vi inte även förnimma Augustinus längtan efter ett autentiskt språk som ser till innehållet, snarare än till uttrycket eller ytan?

Forskaren i filosofi och religion Thomas Byrne, i sin tolkning av Husserls utveckling av teckenteorin, menar att denna vändning gör att vi inte endast ser den som talar som någon som kommunicerar med oss, men även som någon som uppmanar oss (Byrne 2018). ”Jag uppfattar inte det språkliga tecknet och senare situationen” (s. 18). Hur ordets uttryck och innehåll kollapsar till en enhet illustreras av att när vi läser så passerar vi igenom eller bortom de språkliga tecknen direkt till innehållet, till det innehåll som de menat att uttrycka. Husserl beskriver det i termer av en isomorfi som uppstår mellan ord-formerna (de grammatiskt organiserade orden) och den kategoriskt strukturerade meningen (meningsformerna), när vi ser ordformerna (tecknets materiella sida, uttryckssidan) blir vi genast medvetna om meningsformen (tecknets mentala sida), det finns ingen tidsskillnad däremellan. Husserl menade att förståelsen av det språkliga tecknet var så speciellt att han gav det ett specifikt namn: ”menings-medvetandet” (Byrne 2018).

Sammanfattningsvis så tycks det som om Levinas beskrivning av den Andres ansikte som det som vi ser igenom, och som i vilket den Andres uppmaning uppenbarar sig, på en övergripande och allegorisk nivå även kan förstås genom Husserls teckenteori. Den Andres ansikte kommunicerar med oss, och vi svarar på uppmaningen direkt som när ett teckens intentionalitet visar oss direkt till dess menade meningsinnehåll. Frågan är om det inte är just här som Levinas ontologi blir som tydligast: för att uppfatta tecknet, behöver vi först uppfatta relationen det står i till sitt ”objekt” (i Levinas fall till det etiska) – i alla fall om vi utgår från Charles Sanders Peirces fenomenologi och teckendefinitioner (Peirce och Welby 1977, s. 32–36, Sonesson 2019)?

6. Slutord

I läsningen av Levinas etik om annanheten, såsom den skrivs fram i ansikte-mot-ansikte-situationen, så uppstår i mötet inte endast den Andres ansikte utan även hela humaniteten (*le tiers*), den tredje parten (Levinas (1961) 2020). I mötet med det tredje, uppstår där en tredjehet som är språket, det vi tillsammans skapat genom historien – det organiserade språkliga tecknet? Kan vi tänka oss att mötet går från, låt oss kalla det, förstahetens absoluta kvalitet av originalitet och omedelbarhet, uppmaningen som uppfattas (av *in-itself* ("i sig självt")), ansiktet som läses och höres bortom och genom språkets materiella sida i Husserls mening), till en andrahetens närvaro av ett autentiskt möte i tid och rum mellan två människor och två friheter (ansikte-mot-ansikte-situationen) till tredjehetens tilltal i språket och den språkliga etikens "*après vous*" ("efter dig") som Levinas formulerade det (van Reeth 2019)? Om vi skulle kunna acceptera detta tankeexperiment kan vi då även tänka oss det psykoterapeutiska mötet som en *autentisk dialog*? Där uppfordringen (från den som talar) och skallet (för den som tilltalas) finns inskrivna i det autentiska kategoriska tecknet från början? Där vi kan vara kreativa och se till klienternas autonomi, och i enlighet med Levinas etik, vara *an-svarande* snarare än svarande? Låta oss bli överraskade och tillåta oss att inte endast vara underställda den absolut Andre i mötet, utan också förstå denne med hjälp av ett överskridande, av ett tredje, nämligen det språkliga tecknet, utan att förlora den Andres autenticitet ur sikte och inte heller vår egen? Utan autenticitet är det etiska mötet inte möjligt, det visade oss Augustinus i sina bekännelser, Husserl i sin teori om det autentiska och Levinas i sin etik om den Andre.

Litteratur

- Aho, Kevin. 2020. *Existentialism: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Ambjörnsson, Ronny. 2002. *Tankens pilgrimer*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Augustinus. (ca. 397) 2003. *Bekännelser*. Övers. Bengt Ellenberger. Skellefteå: Artos.
- Buber, Martin. 1993. *Dialogens väsen*. Övers. P. Sällström. Ludvika: Dualis förlag.
- Byrne, Thomas. 2018. "The Evolution of Husserl's Semiotics: The Logical Investigations and Its Revisions (1901–1914)", *Bulletin d'analyse phénoménologique* XIV 5, s. 1–23. Hämtad 2021-02-15 från <https://popups.uliege.be/1782-2041/>.
- Deurzen-Smith, Emmy van. 2000. *Everyday Mysteries: Existential Dimensions of Psychotherapy*. London och New York: Routledge.

- Deurzen, Emmy van och Claire Arnold-Baker. 2018. *Existential Therapy: Distinctive Features*. London och New York: Routledge.
- Frankl, Viktor E. 1990. *Psykiatern och själen: Logoterapins och existensanalysens grunder*. Övers. P. Frisch. Stockholm: Natur & Kultur.
- Frankl, Viktor E. 2004. *Man's Search for Meaning*. Övers. I. Lasch. London: Rider.
- Heidegger, Martin. (1927) 2019. *Vara och tid*. Övers. Jim Jakobsson. Göteborg: Daidalos.
- Holte, Stine. 2010. *Meaning and Crisis Emmanuel Levinas and the Difficult Meaning of the Ethical*. Oslo: University of Oslo.
- Kemp, Peter. 1992. *Emmanuel Lévinas: En introduktion*. Övers. R. Hedenblad. Göteborg: Daidalos.
- Levinas, Emmanuel. (1982) 1993 *Etik och oändlighet*. Övers. Maria Gunnarsson Contassot. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Symposion.
- Levinas, Emmanuel. (1961) 2020. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Biblio essais, Le Livre de Poche.
- Nilsson, Gunnar. 2009. "Glömskan av den andre". I *Ompröva livet! Existentiell vägledning och terapi i ny tillämpning*, red. Dan Stiwne, s. 293–314. Lund: Studentlitteratur.
- Peirce, Charles S. och Victoria Lady Welby. 1977. *Semiotic and Significs: The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, red. C. S. Hardwick och J. Cook. Bloomington och London: Indiana University Press.
- Plant, Bob. 2018. "Levinas in Therapy". *Theory and Psychology* 28, nr 3, s. 279–97.
- Ponzio, Augusto. 2006. *The Dialogic Nature of the Sign*. Övers. S. Petrilli. New York, Ottawa och Toronto: Legas Publishing.
- Reeth, Adèle van. 2019. "Épisode 1. Portrait d'un philosophe captif", *Comment faire face, Lévinas? Les chemins de la philosophie*. France culture. 2019-02-04. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/portrait-d-un-philosophe-captif-5143397>
- Ricœur, Paul. 1992. *Oneself as Another*. Övers. Kathleen Blamey. Chicago och London: The University of Chicago Press.
- Sonesson, Göran. 2019. "Elements of Peircean Phenomenology: From Categories to Signs by Way of Grounds". *Semiotica*, nr 228, s. 259–85.