

Oändligt Ändlig

Om den ändliga tidens fulländning
en läsning av M. Heideggers *Vara och tid*

Infinitely Finite

On the completion of finite time
a reading of M. Heideggers *Being and time*

Johannes Rex

Handledare: Marcia Sá Cavalcante Schuback
Södertörns högskola | Institutionen för Kultur och lärande
Kandidatuppsats 15 hp
Filosofi | vårterminen 2017



SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA | STOCKHOLM
sh.se

ABSTRACT

Through Martin Heidegger's critique of the traditional metaphysical understanding of temporality the relationship between the infinite and finite has been set in a new light. Heidegger emphasizes that the human being only inheres in the realm of finitude, but, in his debate with Ernst Cassirer at Davos in 1929, he says that the human being has a certain infinitude in her ontological *understanding* of being. In this essay I aim to explore the possibilities of this statement by showing how the finitude of Dasein is only finite in respect to an infinite horizon, as in the metaphysical understanding of the temporal existence as rooted in an atemporal essence, but that Heidegger's concept of finitude must be understood as a kind of infinite finitude.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

INLEDNING	4
<i>Syfte och frågeställning</i>	6
<i>Material och tidigare forskning</i>	7
BAKGRUND	7
<i>Existentialanalytiken</i>	7
I DAVOSDEBATTEN	10
<i>Sammanfattande frågor</i>	16
II VARATS ÄNDLIGA HORISONT	16
<i>Kastadhet och varaförståelse</i>	16
<i>Omsorgen, intet och transcendens</i>	19
<i>Sammanfattning</i>	23
III OÄNDLIGT ÄNDLIG	23
IV SLUTORD	29
LITTERATUR	31

INLEDNING

I inledningen till *Vara och tid* skriver Martin Heidegger:

Tiden fungerar sedan länge som ontologiskt eller snarare ontiskt kriterium för det naiva åtskiljandet av det varandes olika regioner. Man avgränsar ett tidsligt varande (Naturprocesser och historiens skeenden) mot det otidsligt varande (rumsliga och talmässiga förhållanden). Man har för vana att kontrastera satsers tidlösa mening med satsutsagornas tidsliga förlopp. Vidare finner man en klyfta mellan det tidsligt varande och det övertidsligt eviga, vilken man försöker överbrygga.¹

Sedan länge har filosofin förstått varats sanning som inestående i det övertidsligt eviga, vilket gjort människan till den varelse som fjättrad vid sina lekamliga bojar försöker lyfta sig ur myllan och dyn i en sträckning mot evigheten. Frågan är på vilket sätt ett särskiljande av det varande i tidsliga regioner har höljt varats sanning i dunkel, förlagt det i en avlägsen sfär till vilken vi inte har direkt tillträde och därmed omöjliggjort ett fortsatt frågande om ett sådant väsens ontologiska härkomst. Det essentiella har i den metafysiska traditionen förstått som det som inestående i en övertidslig sfär härbärgerar varats sanna väsen vilket sedan framträder i världens ändliga, reella ting - en traderad uppfattning med platonisk härkomst. Förhållandet mellan det eviga och timliga är den springande punkten i det religiösa tänkandet, där kroppen tillhör det världsliga, men själen det gudomligt eviga och jordelivet erhåller sin mening i ett ankommande till efterlivet. Även ett sekulärt filosofiskt tänkande stödjer sig i många avseenden på distinktionen mellan det ändliga och oändliga i uppfattningen om atemporalt objektiva sanningars företräde framför den empiriska sinneserfarenhetens mer vanskliga kunskapsföremål – en hierarkisk uppdelning som endast är möjlig i kraft av att ideala kunskapsomdömens atemporala meningsinnehåll skiljs från det reella omdömesfällandet som förlöper i tiden, och från de reella föremål om vilket omdömet fällt.

I ljuset av detta utgör Heideggers filosofi en brytpunkt som värjer sig mot den filosofiska traditionen då hans tänkande uppehåller sig vid ändligheten i ett radikalt försök att tänka tidsligheten i sin egen rätt. I sitt markbrytande verk *Vara och tid* åtar han sig att bringa ny klarhet till frågan om varats mening genom att påvisa dess förbindelse med tiden. Det traditionella metafysiska frågandet efter det varandes vara sträcker sig bortom tingens blotta

¹ Martin Heidegger, *Vara och tid*, Daidalos, Göteborg, 2013, (hädanefter förkortad VT) s. 34

framträdelse och söker dess sanningsinnehåll, dess bakomliggande mening men stöper det i former och begrepp, av Platon som *ιδέα*, av Aristoteles *substans*, och gör på så vis varat till en form av varande. Ett sådant varande förläggs i en sfär bortom tingen, bortom världen, bortom tid och rum vilken förstås som varats egentliga hemvist, och existensen, det temporala, världsliga, ges sin grund i det övertidsliga. I ett sådant avseende framstår jordelivet som tämligen bristfälligt, i det att fullkomning, eller sant vara, endast kan ernås genom ett transcenderande till de högre idéernas rike. För om de i världen varande tingen endast ger sken av vad de *egentligen* är, krävs en blick *bortom* tingens framträdelse för att nå dess sanna vara. Men i *Vara och tid* uppehåller sig inte frågan om varats sanning vid de varande tingen utan i frågandet självt – det frågande som söker en förståelse för det varandes vara. Istället för att rikta blicken *bortom* tingens framträdelse riktas härmed blicken *inåt*, för att se på vilket sätt det mänskliga vara som förmår fråga efter varats mening är utformad. Genom att utgå från den ändliga mänskliga existensen vänder Heidegger således på den traditionella metafysikens förhållningssätt. Istället för att förstå den ändliga existensen som grundad i det oändliga försöker han grunda ändligheten i ändligheten själv.

År 1929 utspelade sig en debatt mellan Heidegger och filosofen Ernst Cassirer i den Schweiziska kommunen Davos. Temat för debatten var arvet efter Kants kritiska projekt och dess samtida filosofiska potential, men kom främst att uppehålla sig kring frågan om förhållandet mellan det ändliga och oändliga. För Cassirer blir endast varat ontologiskt förstått om människan kan urskilja tingens objektiva, atemporal form ur dess sinnliga framträdelse i tiden. Heideggers radikala betoning på ändligheten och avlägsnandet av oändligheten från människans horisont ser därför Cassirer som en absolut brist för den mänskliga skickelsen. Men Heidegger, som i Kants projekt ser ett försök att försätta filosofins förmåga till metafysiskt vetande inom en ändlig sfär, förordar temporaliteten med dess ändliga villkor som människans och likaledes filosofins enda perspektiv. För möjligheten att fråga efter varat påvisar en form av föregripande, om än ofullkomlig förståelse, av vara, och Heidegger försöker följaktligen att påvisa hur varaförståelse är kopplad till den tidsliga existentialiteten som sådan; hur ontologisk förståelse endast är möjlig på basis av människans ändlighet.

Men samtidigt, i debatten nämner Heidegger att varaförståelse är en form av oändlig förmåga i den ändliga människans väsensstruktur. Jag tror att påståendet är avgörande för

förståelsen av Heideggers begrepp om ändligheten och kommer därför, i en läsning av *Vara och Tid*, visa hur det begrepp om ändlighet som där framträder bör förstås som en form av oändlig ändlighet. Det är möjligt att förstå Heideggers begrepp om ändlighet som en begränsning av tillvaron, varpå tillvaron framstår som ett ständigt strävande, i en kultiverande jakt mot fulländning. Men jag menar, och det föreligger denna uppsats att påvisa att och hur tillvarons bestämning såsom *omsorg* i *Vara och tid* låter den ändliga tillvaron framträda som en *fulländad* transcenderande sträckning mot möjligheter. Varpå Heideggers begrepp om ändlighet inte bör förstås som en begränsning utan snarare som något oändligt ändligt.

I den första delen kommer jag behandla Heideggers position i debatten med Cassirer i Davos för att därefter, genom en tolkning av begreppen *kastadhet* och *omsorg* i *Vara och Tid*, diskutera Heideggers förståelse av ett ändligt vara i förhållande till den traditionella uppfattningen av vara såsom oändligt för att slutligen utlägga min förståelse av Heideggers ändlighetsbegrepp som det oändligt ändliga.

Syfte och frågeställning

Uppsatsens huvudsakliga syfte är att utröna förhållandet mellan det eviga och timliga, det ändliga och oändliga, med vägledning av Heideggers arbeten. Relationen mellan dessa är en grundläggande filosofisk problematik vars olika tolkningar dikterar villkoren för synen på den mänskliga tillvaron. Jag anser att Heideggers filosofi tillför något radikalt nytt till den aktuella filosofiska diskursen och min första vägledande fråga är därför på vilket sätt Heidegger låter evigheten falla in i tiden.

Men frågan är sedan vilka konsekvenser ett sådant tänkande får om det atermporala helt avlägsnas från den då blott temporala tillvaron. I förhållande till den metafysiskt betingade bestämmelsen av människan, som måste tänkas i förhållande till evigheten, då den är aktualiserad existens sprungen ur en oändlig essens, låter Heidegger existensen först framträda som en sträckning mot möjligheter, som ett överskridande vara, på basis av vilket människan *är* ett innestående i varats öppenhet. Är detta då ett försök att påvisa en fulländning inom det världsliga, där tillvarons transcenderande inte bör förstås som en strävan bortom utan som något redan färdigställt? Bör Heideggers begrepp om ändligheten förstås som en form av oändlig ändlighet?

Material och tidigare forskning

Det verk som behandlas inom ramen för denna uppsats är primärt Heideggers första stora verk *Vara och Tid*. Därtill kommer jag att behandla texter som på något sätt anknyter till *Vara och Tid*, främst en transkribering av Heideggers debatt med Ernst Cassirer i Davos år 1929, och *Brev om humanismen* som skrevs flera år efter *Vara och tid*, men som bemöter receptionen av densamma. Som sekundärlitteratur till Debatten i Davos har jag använt mig av Peter E. Gordons bok *Contintental Divide* och Krishna Balas text *Heidegger's interpretation of Kant's concept of metaphysics*. Till *Vara och Tid* har jag använt Hans Ruins *Kommentar till Heideggers Varat och Tiden* vilken har varit vägledande i min tolkning av verket. Gällande forskningslitteratur som på något sätt behandlar min specifika fråga är utbudet skralt. Jean Luc Nancy utforskar i sin text *The Being-with of Being there* något som skulle kunna förstås som ett oändligt fenomen i *Vara och tid* genom en studie av Heideggers begrepp med-varo. Men textens tematik är allt för avlägsen min egen för att den ska kunna ta någon plats i föreliggande uppsats. Det finns, så vitt jag vet, ingen litteratur som försökt tematisera Heideggers begrepp om ändligheten som en oändlig ändlighet.

BAKGRUND

Existentialanalytiken

Trots att varats förståelighet är höljd i dunkel menar Heidegger i *Vara och tid* att vi har en form av förontologisk, eller låt säga förteoretisk förståelse av vara, då varats förståelighet är en förutsättning för begreppsliggörande av föremål och entiteter, för utsagor såsom: ”Bilen är röd” eller ”våren är i ankomst”. Vi förhåller oss ständigt till detta *är* men har inte på ett ursprungligt sätt förstått innebörden av detta *är* som sådant. Då varat inte kan förstås som en form av varande är det därmed inte möjligt att utskriva varats sanning i satser och prepositioner; inget teoretiskt sakomdöme skulle kunna greppa varat och göra det förståeligt. Därför är det just i ett förteoretiskt anande som konturerna av varats mening börjar framträda.

Varafrågan riktas därför mot det väsen som kan ställa denna fråga: Det förontologiska förhållande i vilket vi själva står till varat, påvisar människans företräde som den form av varande som förstår och begreppsliggör det varande såsom vara, närmare bestämt den form av varande i vilket vara som sådant framträder. Det varande – floder, buskar, bänkar, stenar, *är*

oberoende av erfarenhet och förståelse, men vara ”är bara i förståndet hos det varande till vars vara något sådant som varaförståelse hör.”² Därmed måste vara, så länge det *är*, på något plan redan ha förståtts, inte i roten av sitt väsen, inte ontologiskt greppat i sitt fundament, men dock för-ontologiskt - i Heideggers terminologi: ontiskt. Med detta sagt är det möjligt att varat förstås som en mänsklig produkt; en uppfattning som skulle placera varats sanning inom det mänskliga med vilket Heideggers filosofi förstås som en idealistisk sådan. I sin text *Brev om Humanismen* klargör han sin egen ståndpunkt i förhållande till sådana missuppfattningar. Att människan är den plats där det varande förstås och begreppsliggörs såsom vara innebär inte att hon är ”det varandes substans såsom dess subjekt”³ vilket, i en alludering på Hegel, förstås som det mänskligas herravälde över varat, eller varats inestående i det mänskliga. I Heideggers mening föregår inte människan varat utan snarare förutsätts förståelsen av det varande såsom vara av att människan själv konstitueras av vara - förstått som att det mänskliga först framträder i det att detta varande förstår sig själv i sitt vara. Därmed placeras varat högst och människans privilegierade position ligger i det att hon är den plats eller kanske snarare det kanaliserande väsen ur vilket varat framspringer, och likaledes eller snarare först och främst, är vara det genom vilket det mänskliga konstitueras.

När Heidegger åtar sig att utlägga människan i sitt vara, är det inte genom att försöka greppa människan i sin essens, då ett sådant åtagande skulle falla offer för att bestämma detta varandes vara som en annan form av varande. För om det som konstituerar människans mänsklighet skulle försöka förstås genom ett upphöjande av det för alla människor gemensamma och mest generella – bestämt som *animal rationale*: ett djur utrustad med ett förnuft, eller ett kroppsting som besitts av ett andligt väsen – pekar endast frågandet vidare till att utröna denna nya form av varande i sitt vara. Det är således inte hennes essentiella bestämning, uttryckt i frågan om *vad* människan är, som ska utläggas utan snarare det faktum *att* hon är: en ontologisk utläggning av det varande vi kallar människa med avseende på det sätt på vilket hon existerar. Denna genomlysning av det vara vi alla står i frambringar en flerdelad struktur av det Heidegger kallar existentialer: en rad olika bestämningar som dikterar villkoren för den existentiella erfarenheten som sådan, och analysen av dessa bestämningar är vad Heidegger kallar en *Existentialanalytik*. Analysen av den existentiella

² VT, s. 210

³ Martin Heidegger, *Brev om Humanismen*, Thales, Stockholm, 1996 s. 28

erfarenheten frambringar ett vara som ständigt befinner sig i en värld, och som likaledes ständigt är utlämnad till sig själv: ”I detta varandes vara förhåller sig detta självt till sitt vara”.⁴ Det påvisar det sätt på vilket vara ständigt angår människan, genom att hon i det att hon *är*, ovillkorligen riktas mot och förstår sig själv. Likaledes är människan i Heideggers mening ständigt riktad mot den värld i vilken hon existerar. Varaförståelse ges därmed som en grundläggande bestämning av vad det innebär att vara människa.⁵

Heideggers namn för det varande vi kallar människa är med anledning av det nyss sagda: Da-sein, ungefärligt översatt: *där-varo*, (i Jakobssons översättning mestadels *tillvaro*, vilket är det begrepp jag kommer att nyttja) förstått som det varande som i sitt sätt att existera ständigt är *där* för varats öppenhet; i vilken vara som mitt eget, och vara i en värld framträder. Dessa existentiella bestämningar får i Heideggers terminologi benämningen *alltid-minhet* och *i-världen-varo*. I vår metafysiskt betingade uppfattning⁶ tänker vi lätt en i-världen-varo som något som häftar vid tillvaron på så vis att människan först existerar som ett själv och därtill är detta själv förpassat till en värld. Men tillvaron är väsentligen i-världen-varo; varandet i en värld häftar inte vid ett avskilt subjekt som en egenskap som *dessutom*, eller *för övrigt* tillhör människan. Den svenska översättningen av tyskans Da-sein är i det avseendet passande då begreppet *tillvaro* innefattar mer än bara något kroppsligt eller ”själsligt”. En sådan benämning inskränker inte tanken till en kroppslig substans utan svämmas ut över den mänskliga formens kanter och utvidgar sig mot livet i den utsträckta världen. Tillvaron, som min *tillvaro* här på jorden, eller den mänskliga *tillvaron* i universum, inlemmar helheten av den existentiella erfarenheten till vilken jaget, förstådd som tillvarons existentiella alltid-minhet, och världen som i-världen-varo, hör och är den punkt för vilken existensen öppnar sig.

⁴ VT, s. 59

⁵ VT, s. 27, ”Varaförståelse är själv en tillvarons varabestämning.”, s.61, ”Som varande bestäms tillvaron alltid utifrån en möjlighet som den *är* och därmed samtidigt på ett eller annat sätt förstår i sitt vara. Detta är den formella innebörden av tillvarons existensförfattning”.

⁶ Heidegger kallar den filosofiska tradition som uppdelar det varande i tidsliga regioner, i existensens temporalitet och essensens övertidslighet, för det metafysiska tänkandet, den metafysiska traditionen, eller kort: metafysiken. Även om betäckningen är något svepande kommer jag vid upprepade tillfällen att använda mig av den.

DAVOSDEBATTEN

Debatten mellan Heidegger och Cassirer i Davos tecknar bilden av två radikalt motsatta uppfattningar i frågan om förhållandet mellan det ändliga och oändliga. De står båda inför samma problemställning vilken skulle kunna sammanfattas: På vilket sätt är det möjligt att filosofin, utgående från ett begränsat mänskligt perspektiv, ska kunna erhålla ontologisk kunskap? Frågan härrör från Kants centrala fråga om möjlighetsbetingelsen för syntetiska omdömen apriori, vilken ekar vidare i de båda filosofernas arbeten men ges olika uttryck. Heidegger driver linjen att Kants kritiska projekt inte ansätter sig att söka möjlighetsbetingelserna för kunskap, utan för grundläggning av möjlighetsbetingelserna för metafysik som sådan, förstått som ett fundamentalontologiskt frågande i riktning mot vara.⁷ Krishna Bala menar i sin text *Heidegger's interpretation of Kant's concept of metaphysics* att Heidegger förstår det metafysiska spörsmål som enligt honom driver Kants *Kritik av det rena förnuftet* som en fråga om människans metafysiska utformning.⁸ För att människan ska kunna ha en ontisk förståelse av metafysisk problematik överhuvudtaget måste en förmåga att på något plan förstå *vara* ontologiskt, vara anlagd i människans metafysiska utformning och således måste frågan om en generell metafysik först utlägga människans metafysiska struktur, vilket Kant, enligt Heidegger, försöker göra.

Kunskap erhålls enligt Kant i syntesen av empiriskt innehåll givet genom sensibilitet och förnuftets rena former som stöper erfarenheten i begrepp. Förnuftets förmåga att relatera föremål givna genom erfarenheten till rena förståndsbegrepp har sin grund i vad Kant kallar inbillningskraften, med hjälp av vilken scheman för tillämpningen av begrepp på empiriska framställningar möjliggörs.⁹ Kant skriver: ”Denna schematism hos vårt förstånd med avseende på framträdelsena och deras blotta form är en förborgad konst i djupet av den mänskliga själen, vars riktiga handgrepp vi knappast någonsin skall locka ur naturen och lägga i öppen dager.”¹⁰ Nämnade passage citerar också Heidegger i *Vara och tid*, i syfte att

⁷ Martin Heidegger, *Kant and the problem of metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1997, (hädanefter förkortad Davos) s. 196

⁸ Krishna Bala, *Heidegger's interpretation of Kant's concept of metaphysics*, Indian Philosophical Quarterly, Vol. XIX, No 2, 1992, s. 140

⁹ Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, Thales, Stockholm, 2013 s. 240-241

¹⁰ Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, s. 241

påvisa hur varaförståelsens koppling till temporaliteten förbereder ett svar på schematismens förborgade konst.¹¹ För Heidegger menar att människans ontologiska förståelse är grundad i en förmåga som förbinder både sensibiliteten och förnuftet, en form av ursprunglig produktiv inbillningskraft vilken innehar en temporal, transcenderande förmåga.¹² Ett sådant transcenderande kräver ett ändligt väsen, för om människans kunskapsförmåga skulle vara innestående i det oändliga, skulle hon inte behöva transcendera sin begränsning och gå *utom sig*¹³ – ett faktum som förordar Heideggers läsning av människans ändlighet som den centrala utgångspunkten för Kants filosofi. Med en sådan läsning förläggs Kants kritiska projekt i linje med Heideggers eget fundamentalontologiska frågande, eller snarare blir kanske Heideggers existentialanalytiska utläggning av människans förontologiska varaförståelse en förlängning och vidareutveckling av en sådan Kantläsning. Då min utläggning av Davosdebatten endast syftar till att utreda Heideggers position i förhållande till min vägledande fråga kommer jag inte att ge en fördjupad utläggning av Kants kritiska projekt inom ramen för denna uppsats. För även om Heidegger inledningsvis argumenterar för att Kants arbeten kan styrka den filosofi han själv bedriver släpper han senare i debatten greppet om Kant och övergår till att utlägga linjerna för sitt eget filosofiska projekt. Heideggers läsning av Kant är också i många avseenden alltför våldsam, och det är möjligt att på flera punkter motsäga hans tolkning, vilket Peter E. Gordon understryker.¹⁴ Jag kommer inte heller ge en mer fördjupad redogörelse för Cassirers egen filosofi än vad som krävs för att lyfta fram Heideggers poänger. Min läsning av Davosdebatten syftar till att utlägga och undersöka Heideggers syn på temporalitetens metafysiska ställning och på vilket sätt ontologi också är djupt förknippad med tidens fenomen. De anmärkningar han här gör gällande receptionen av *Vara och tid* och de kort sammanfattade redogörelserna han ger för huvudlinjerna i hans filosofiska strävan kommer att vara vägledande för min läsning av *Vara och tid*.

¹¹ VT, s. 39

¹² Krishna Bala, *Heidegger's interpretation of Kant's concept of metaphysics*, s. 142

¹³ Ibid. s. 141

¹⁴ Peter E. Gordon, *Continental Divide*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2010, s. 161, ”Thus while it is true that Kant acknowledges a general discipline of ontology, his epistemological restriction that the *Critique* can address appearances only would seem to contradict Heidegger's proposal that Kant meant to offer a broader ontology, a theory of Being as such.”

*

För Ernst Cassirer ligger människan väg till oändligheten i hennes förmåga att omstöpa erfarenhet i symbolisk form. Därmed är möjligheten henne given att träda in i de objektiva formernas sfär vilken utgör en typ av immanent oändlighet. ”The spiritual realm is not a metaphysical spiritual realm; the true spiritual realm is just the spiritual world created from himself. That he could create it is the seal of his infinitude”¹⁵ Cassirer särskiljer här det varande i olika tidsliga regioner. Tiden är det spelfält på vilket erfarenheten och historiska skeenden utspelar sig, men fenomen som vara och sanning är förlagda i det övertidsliga och objektiva - i de rena formernas sfär. Den ändliga existensen har för honom sin grund i det atemporala, så förmågan att sträcka sig till varats övertidsliga sfär uppvisar människans innestående i det oändliga. Det är också utifrån ett sådant perspektiv som Cassirer riktar sin kritik mot Heidegger:

Heidegger has emphasized that our power of knowledge is finite. It is relative and it is fixed. But then the question arises: how does such a finite creature as such come to have knowledge, to have reason to have truth? [---] How does this finite creature come to a determination of objects that as such are not bound to finitude? Now my question is the following: Does Heidegger want to renounce this entire objectivity, this form of absoluteness that Kant advocated in the ethical and the theoretical, as well as in the *Critique of Judgement*? Does he want to withdraw completely to the finite creature or, if not, where for him is the breakthrough to this sphere.¹⁶

Det etiska som Cassirer här refererar till är enligt hans läsning av Kant den ändliga människans väg till det oändliga, förstått som det universellt objektiva, oberoende av den ändliga mänskliga existensen. För även om människan är bunden till sin egen ändliga utblick på världen, menar Cassirer att hon genom det etiska, uttryckt i Kants kategoriska imperativ, kan transcendera sin begränsning och inträda i en sfär som går utöver hennes ändliga villkor och således sträcka sig vidare mot oändligheten.¹⁷ Enligt Gordon framträder det oändliga genom det kategoriska imperativet i en idé om ett oändligt mänskligt värde, så även om Kant i

¹⁵ Davos, s. 201

¹⁶ Davos, s. 195-196

¹⁷ Davos s. 194-195

kritik av det rena förnuftet betonar människans villkor i termer av en radikal ändlighet, förlämnar han henne i den andra kritiken tillgång till en oändlig sfär genom det etiska.¹⁸ På samma sätt som det etiska öppnar vägen till oändligheten menar Cassirer att det oändliga också har sin plats i det teoretiska förnuftet. Som exempel på ett universellt giltigt teoretiskt fenomen anför Cassirer matematiken, vilken tillsammans med de etiska principerna inhyses i det objektiva och oändligas sfär. För att människan ska kunna erhålla universell kunskap är det för Cassirer därmed avgörande att människan besitter en möjlighet att slå en brygga över den mänskliga tillvarons ändliga avgrund till det atemporalt varande, och kritiken riktas därmed främst mot den relativisering av den universella och objektiva sanningen som Heideggers betoning av människans radikalt ändliga villkor, enligt Cassirer, leder till.

Heideggers position i förhållande till Cassirers fråga måste förstås utifrån hans förståelse av sanningsbegreppet, vilken han redogör för i *Vara och tid*. För Heidegger kännetecknar inte sanning en kunskapsteori; sanning är något *sig-själv-visande*, sammanbundet med vara, och därmed en fråga om ontologi.¹⁹ Heideggers begrepp för sanning är *det oförborgade*; det som visar sig och träder fram ofördolt – en benämning som härstammar från Aristoteles begrepp *Ἀλήθεια* (Aletheia). Aristoteles har sagt att ”själens upplevelser är efterliknanden av tingen”, men utsagan syftade enligt Heidegger inte till att väsensbestämma sanningen ontologiskt, så förståelsen av sanningens väsen som *adaequatio intellectus et rei*, överensstämmelse av intellekt och ting, är ett filosofihistoriskt missförstånd.²⁰ I en sådan förståelse framträder sanningen i korrelationen mellan ett sakomdöme och det fenomen om vilket omdömet fälls, och således i en relation mellan något idealt och Realt. Men frågan är då med avseende på vad det ideala omdömesinnehållet stämmer överens med sitt reella föremål? Var är grunden för dessa skilda domäners sammansmältning förlagd? Kant löste problemet genom den transcendentala schematismen, med hjälp av vilken det är möjligt att subsumera sinnliga framträdelser under ideala begrepp. Men som nämnt är varaförståelse för Heidegger avhängig en ursprunglig transcenderande inbillningskraft, genom vilken det varande upplåts och framträder oförborgat såsom vara. Ett kunskapsomdöme är för honom därför inte ett idealt innehåll som ska överensstämma med ett

¹⁸ Peter E. Gordon, *Continental Divide*, s.153

¹⁹ VT, s. 241

²⁰ VT, s. 242

realt föremål, utan ett ursprungligt upptäckande av det varande i sig självt; omdömet är ett vara *till* det upptäckta.²¹ För ett oförborgande upplåtande av vara är endast möjligt genom tillvarons transcenderande upptäckande, och följaktligen är sanning relativ till en ändlig, temporal tillvaro, med anledning av vilket Heidegger säger: "Truth itself is unified with the structure of transcendence on the most intimate level in order for Dasein to be a being open to others and to itself. We are a being which holds itself in the unconcealedness of beings."²²

Transcendens, vilket på latin betyder överskridande, förstår Cassirer som bryggan från den ändliga mänskliga tillvaron till det övertidsliga sanningarnas sfär. För Heidegger är också transcendens möjlighetsbetingelsen för att tillvaron ska kunna förstå vara, att upplåta och låta det framträda i dess oförborgade sanning. Men för honom är endast transcendens möjlig inom tidens gebit, och då inte som en sträckning *bortom* tiden utan ett transcenderande *i* tiden. Begreppet är inte substantiverat; transcendens betecknar inte en transcendent sfär bortom det empiriska, utan förstås som ett verb; ett förlopp i tiden, ett *transcenderande*. Tillvaron existerar som ett transcenderande till sitt *där* (da-sein, där-varo) och upplåter således vara vilket ständigt angår tillvaron själv som dess eget, och som också innefattar världen i *därets* bestämning såsom i-världen-varo. En sådan struktur förstås som tillvarons för-ontologiska varaförståelse, vars innebörd kommer att fördjupas ytterligare. Men vad händer då med de eviga sanningarna?

Truth is relative to Dasein. That is not to say that there would be no possibility for everyone to make the being evident as it is. [...] What is redeemable here as objective knowledge has, according to the respective, factual, individual existence, a truth-content which, as content, says something about the being. The peculiar validity of which he (Kant) spoke is poorly interpreted if we say: In contrast to the flow of experience there is a permanence, the eternal, the sense, and concept. I pose the counter-question: What, then, does the eternal actually mean here? From where, then, do we know of this eternity? Is this eternity not just permanence in the sense of the *ἀεί* (forever²³) of time? Is this eternity not just that which is possible on the grounds of an inner transcendence of time itself?²⁴

²¹ Hans Ruin, *Kommentar till Heideggers Varat och Tiden*, Södertörns Högskola, Huddinge, 2005, s. 69, "omdömet är inte något avskilt som kan jämföras med verkligheten, utan det som gör att verkligheten först blir tillgänglig".

²² Davos, s. 197

²³ Gordons anmärkning. Peter E. Gordon, *Continental Divide*, s. 171

²⁴ Davos, s. 198

Möjligheten att upplåta varat, att låta det framträda ofördolt är avhängig tillvarons transcenderande upptäckande av vara. Existerande i en sådan rörelse är den ändliga tillvaron inte instängd i sig själv utan redan upplåten i sitt *där*, som ett vara-i-sanning, vilket innefattar världens öppenhet som tillvarons i-världen-varo. Således är alltid upptäckten av tillvarons vara på samma gång ett upptäckande av världen, och då tillvarons transcenderande uttrycker dess väsensbestämning såsom temporal och ändlig kan vara endast *ges* inom temporalitetens sfär. Med detta ställer då Heidegger motfrågan: var framträder då evigheten genom erfarenhetens ändliga perspektiv? Oändligheten förstådd som varats permanens är endast given inom temporalitetens sfär och måste således framträda inom den. I ljuset av detta vill jag lyfta fram Heideggers tidigare kommentar:

As a finite creature, the human being has a certain infinitude in the ontological. But the human being is never infinite and absolute in the creating of the being itself; rather, it is infinite in the sense of the understanding of Being. But as Kant says, provided that the ontological understanding of being is only possible within the inner experience of beings, this infinitude of the ontological is bound essentially to ontic experience so that we must say the reverse: this infinitude that breaks out in the power of imagination is precisely the strongest argument for finitude. For ontology is an index of finitude. God does not have it. And the fact that the human being has the *exhibito*²⁵ is the strongest argument for its finitude, for ontology requires only a finite creature.²⁶

Det här är den första och enda gången i debatten som Heidegger erkänner ett oändligt fenomen: tillvarons form av oändliga förmåga till varaförståelse. Att det varandes vara framträder i tillvarons upplåtande varaförståelse innebär inte att varat kommer till stånd genom en skapande kraft hos tillvaron, för människan är alltigenom ändlig. Frågan är då hur denna oändlighet här ska förstås? Heidegger tillerkänner den transcenderande inbillningskraften en oändlig förmåga, men denna oändlighet är samtidigt ett bevis på tillvarons radikala ändlighet. Sanningen är inte förlagd i oändlighetens sfär, utan snarare är det tillvaron som tillerkänns en oändlig förmåga att låta varat framträda ofördolt. Tillvaron upprättar inte varat, och likaledes föds inte sanning ur den enskilda, ändliga tillvaron, men sanning och vara framträder endast i och med den ändliga tillvaron. Det är en avgörande

²⁵ Med det latinska begreppet *exhibito* avser Heidegger det skeende i vilket varat framträder genom inbillningskraftens transcenderande varaförståelse. Peter E. Gordon, *Continental Divide*, s. 166-167

²⁶ Davos, s. 197

skillnad. Tillvarons privilegierade ställning måste därmed förstås som dess obegränsade förmåga till förståelse av vara, vilken i sin tur villkoras av tillvarons transcenderande utkast, och inte som dess förmåga att skapa sanning eller att nå övertidsliga sanningar. Den oändliga förmågan till varaförståelse är djupt förknippad med tillvarons ändliga livsvillkor. På vilket sätt återstår att se, men för nu räcker det att konstatera att en brist, om tillvarons ändlighet ens kan kallas brist, framträder som möjlighetsbetingelsen för en ontologisk förståelse av vara.

Sammanfattande frågor

För det första menar Heidegger att vara endast *är* såsom vara i det att det upplåts av människan, vars väsen villkoras av tidens flyktiga natur, och ställs således på ändlighetens grund. Nedvärderas således vara? Kan varat framträda som något idealiserat, det högsta, det goda? Är varat lika förgängligt som det arma, förgängligt mänskliga, eller är det det mänskliga som uppvärderas? För det andra tillerkänner Heidegger människan, på basis av hennes ändlighet, en oändlig förmåga till varaförståelse. Vad händer då om Heideggers påstående följs till sin spets? På basis av den här framlyfta problemställningen kommer jag nu att utreda Heideggers position genom en anblick på *Vara och Tid*.

VARAFÖRSTÅELSENS ÄNDLIGA HORISONT

Kastadhet och Varaförståelse

Innan frågan om varaförståelsens förhållande till ändligheten utvidgas vidare vill jag påminna om riktningen för Heideggers frågande. Ansatsen i *Vara och Tid* är att greppa varat som sådant i sin ontologiska förståelighet, och Heideggers metodologiska tillvägagångssätt är att utlägga varat hos det varande som själv ställer frågan om varats ontologi, för att få syn på den väsensstruktur som möjliggör en för-ontologisk varaförståelse. Ett sådant frågande är därmed ett frågande i riktning mot sig själv, ett frågande om varat i riktning mot den skådeplats på vilken det varande görs förståeligt i sitt vara. För frågan efter det varandes vara är en fråga efter det som låter det varande framträda som det *är*: det varandes förståelighet som vara, således: det varandes grund. I den filosofiska traditionen har det varandes grund förståtts såsom dess essens – ett övertidsligt varande – men då det varandes grund enligt Heidegger endast kan efterfrågas och förstås av den tillvaro som existerar i tiden, kan inte

varat grundas i det övertidsligt eviga utan endast i det temporala. Innestående i en tidlig sfär förstås därmed det varande inte såsom en manifestation av dess övertidsliga vara; istället menar Heidegger att det är i riktning mot möjligheter för det varande som dess vara framträder.²⁷

Tillvarons transcenderande rörelse benämns i *Vara och tid* som *kastadhet, som kunna-vara*. Beteckningen påvisar tillvarons sätt att förstå sitt varandes vara i riktning mot sina möjligheter. För existensen är i Heideggers mening ett utkastande till sitt *där* som *kunna-vara*, väsentligen ett ständigt ankommande till sig själv som ett ständigt förstående, upplåtande av sitt eget vara.²⁸ Tillvaron är också som tidigare nämnt existentiellt *i-världen-varo*; tillvarons upplåtna *där* innefattar också ett upplåtande av världen.²⁹ Det inomvärldsligt varande, de ting och föremål som framträder i världen upptäcks som ett kunna-vara för tillvaron, de förstås i sin ”tjänlighet” eller ”användbarhet”,³⁰ så enligt Heidegger är ontologisk förståelse inte som Cassirer menat en sträckning mot det övertidsliga, utan mot möjligheter i det tidliga. En penna blir inte förstådd genom att den objektiva form som inhyser pennans ”pennhet” – den egenskap som varje enskild penna besitter – utläggs, utan förstås i den mån pennan är till hands i tillvarons utkast³¹; pennan förstås som ett skrivverktyg när jag fullföljer möjligheten att skriva en text på ett papper. De varande tingen i världen blir således förstådda i sitt vara, i sitt i-sig-varande väsen genom att de medupplåts i tillvarons upptäckande av sitt *där* som *i-världen-varo*.

Utkastad till sitt vara står tillvaron ständigt i varats öppenhet såsom förstående av vara och då tillvarons förståelse av vara är en produkt av tillvarons existens, *är* tillvaron väsentligen endast såsom förstående av vara. Tillvaron är inte blott sin faktiska, i nuet framträdande gestalt, dess väsen bestäms inte utifrån en essentiell grund, men utifrån sitt förstående utkast till vara.³² Existensen vilar i varaförståelsen, men varaförståelsen villkoras

²⁷ VT, s. 175

²⁸ VT, s. 168, ”Förståendet är det existentiella varat för tillvarons eget kunna-vara, nämligen så att detta vara i sig självt upplåter hur det står till med dess eget vara.”

²⁹ VT, s. 177, ”Förståendet som därefter upplåtenhet omfattar alltid i-världen-varon som helhet.

³⁰ VT, s. 169

³¹ VT, s. 91

³² VT, s. 168

också omvänt av existensens struktur vilket påvisar hur varaförståelse ligger i existensen själv. Med detta uppvisas således tillvarons för-ontologiska varaförståelse, och som hörande till tillvarons existerande som sådant framstår en för-ontologisk varaförståelse som en nödvändighet, då ingen tillvaro existerar som inte på något plan förstår vara, då tillvaron endast *är* i upplåtandet av vara som sitt *där*.

Att tillvaron såsom förstående utkastande till sitt eget *där* befinner sig i sanning har konstaterats, men något sådant betyder inte att falskheten skulle utsuddas. För på samma gång som tillvaron är ett vara-i-sanning menar Heidegger att tillvaron är ett vara-i-osanning, vilket innebär att den såsom existerande förstående mot möjligheter för sitt eget vara har möjligheten att antingen förstå sitt vara på ett autentiskt genomgripande sätt, i Heideggers begreppslighet *egentligt*, eller *oegentligt*.³³ Så som i-världen-varo finns ständigt möjligheten att *förfalla* till världen genom att förstå sitt eget vara utifrån den; som ett ting bland andra inomvärldsiga ting.³⁴ Tillvarons för-ontologiska varaförståelse är just för-ontologiskt: ändlighet är upphovet till temporalitet, och temporalitet är möjlighetsbetingelsen för ontologisk förståelse. Just för att tillvaron är ett vara till sitt förestående slut har den en ontisk förståelse av vara, just därför att den existerar temporalt är förståelse av vara redan inskrivet i tillvaron. Men en fullt genomskinlig förståelse av tillvarons vara kräver att strukturen hos detta vara som existerar förstående mot vara utläggs och förstås i dess existentiella grundförfattning. Möjligheten att inte bara ha en ontisk varaförståelse, utan en utvecklad, egentlig, ontologisk förståelse tillfaller således filosoferandet.

Heidegger ansätter sig således att utlägga varats ontologiska mening från tillvarons ontiska horisont. Om ett sådant frågande ska kunna erhålla ett svar krävs det att detta ändliga väsen med en begränsad utblick på världen ska kunna greppa existensen i sin helhet. Ur ljuset av utkastet, detta existerande mot möjligheter för sitt eget vara, framträder tillvaron som ett vara som ständigt går utöver sig själv. Denna tillvaro är sitt vara som sin egnaste möjlighet och är därmed existerande före-sig, vilket antyder att människan, så länge hon existerar, ännu inte har utfyllt varje möjlighet för sitt eget existerande. Det finns således ständigt något utestående som tillvaron ännu inte är, möjligheter för sitt vara som ännu inte uppfyllts.³⁵ Hur

³³ VT, s. 60

³⁴ VT, s. 31

³⁵ VT, s. 272

kan då en övergripande blick på helheten av ett varande som ständigt är något mer än vad det *nu* är erhållas? Denna före-sig struktur framstår som ett obevekligt hinder.

Omsorgen, intet och transcendens

Frågan efter hur vara som sådant ska kunna greppas och tematiseras i sin helhet kan inte riktas mot någon av de mångfaldiga former som varat ger uttryck för. Tillvaron är alltigenom upptagen av vara, och förstår utkastande vara som möjligheter för sitt existerande. Ett religiöst tänkande förstår det timliga jordelivet som ett ankommande till efterlivet i evigheten och har därmed en punkt utifrån vilken det ändliga livet kan skådas i sin helhet, men för Heidegger är efterlivet blott den existentiella möjligheten att inte längre *vara* - således *intet*. Så om varat i sin totalitet ska kunna greppas, om hela den existentiella erfarenheten som sådan ska kunna göras förståelig måste existensens fundamentala möjlighet framträda, och så endast i existensens möjlighet att inte längre existera:

It is only possible for me to understand Being if I understand the Nothing or anxiety. Being is incomprehensible if the Nothing is incomprehensible. And only in the unity of the understanding of Being and Nothing does the question of the origin [*Ursprung*] spring up [*springt ... auf*] from the why.³⁶

Heidegger påstår i detta citat från debatten i Davos att vara som sådant endast kan förstås i förhållande till varats potentiella icke-varo. Endast den filosofi som behandlar intets existentiella möjlighet kan enligt Heidegger förstå existens som sådan. Något sådant skulle kunna förstås som en anblick på varat från dess utsida, från hinsidan, vilket innebär att träda ut till intets position. Om tillvaron i *Vara och tid* ska kunna fånga totaliteten av sitt eget vara i blickfånget och om tillvaron därtill ska kunna erhålla en ontologisk förståelse för vara, måste tillvarons möjliga icke-varo kunna greppas. Därmed inträder tillvarons förestående död som ett fenomen för ontologiskt frågande. I en sådan utläggning söker Heidegger möjlighetsbetingelsen för att människan ska kunna ställas inför något som *intet*. Om tillvaron, som i sitt sätt att vara *förstår* vara - vara som sitt eget och som likaledes är vara i en värld - såsom möjligheter för sin egen existens, och om möjligheten att förstå detta vara i sin ontologiska helhet endast framträder i erfarenheten av *intet*, måste möjligheten att förstå *intet*

³⁶ Davos, s. 199

som en möjlighetsbetingelse för tillvaron kunna erhållas. Men människan existerar i ofrånkomlig förbindelse med varat, hur kan då detta väsen som existerar i sin förståelse av vara, erfara sitt icke-vara? I *Vara och Tid*:

Liksom tillvaron ständigt, så länge den är, redan *är* sitt ännu-icke, så *är* den också alltid redan sitt slut. Det med döden åsyftade slutandet betyder inte tillvarons slut-varo, utan detta varandes *vara till slutet*.³⁷

Tillvarons existerande *före-sig* springer ur tillvarons sätt att existera mot sina möjligheter. Den möjlighet som här framträder är tillvarons förestående möjlighet att inte längre vara, och det tillstånd i vilket människan förstår sin förestående intighet är stämt i ångestens modus,³⁸ vilket förklarar förekomsten av ångestbegreppet i det tidigare citatet. Men Heidegger skriver här att tillvaron *är* sitt ännu-icke, och likaledes *är* tillvaron sitt slut. Följaktligen tillskrivs vara det som ännu inte *är*. Ett sådant inlemmande av det ännu icke-existerande i vara har redan antytts i utläggningen av tillvarons sätt att *vara* möjligheterna för sitt eget existerande. Såsom existerande är tillvaron redan *före-sig* så som förstående utkastad till sitt eget vara i världen, och denna existentiella riktadhet ges här sin grund i tillvarons *vara till slutet*. Med tillvarons existentiella bestämning som ett vara-till-slutet uppvisas inlemmandet av det ännu-icke-varande i tillvarons vara, och detta inlemmade *ännu-icke* gäller inte endast tillvarons slutgiltiga möjlighet att inte längre existera, utan även varje enskild möjlighet på basis av vilka tillvaron utsträcks i det framstidsliga. Tillvarons för-ontologiska varaförståelse som ett transcenderande mot möjligheter uppkommer alltså som en följd av att existensen alltid löper mot sitt slut, som ett ändligt *vara-till-slutet*. Med detta framträder slutvaron som tidslighetens yttersta horisont, och därmed också grundbetingelsen för tillvarons vara såsom möjlighetens *ännu-icke*:

*Tidsligheten är det ursprungliga utanför-sig i och för sig självt. De karaktäriserande fenomenen framtid, varighet, nuvaro betecknar vi därför som tidslighetens ekstaser. Tidsligheten är inte dessförinnan ett varande som först måste träda ut ur sig själv, utan dess väsen är ett timande i extasernas enhet.*³⁹

³⁷ VT, s. 275

³⁸ VT, s. 296, ”till-döden-varon är väsenmässigt ångest.”

³⁹ VT, s. 362

Dåtid, nutid och framtid är således sammanvävda i ett enhetligt fenomen, av Heidegger kallat tidslighetens ekstaser, och inte en *efter varandra* pågående följd. Översättaren Jim Jakobsson noterar: ”Heideggers tal om tidslighetens Ekstasen (*ekstaser*) i det följande baserar sig som synes på etymologin för det grekiska ordet *ekstasis*, syftande på *utträde*, att vara *utom sig*; man kan också notera ordets släktskap med latinets *existo*, som förstås är ursprunget till tyskans *existeren* (*existera*).”⁴⁰ I senare texter överger Heidegger benämningen existens till förmån för ek-sistens,⁴¹ som härrör från tidens ekstasis, för att påvisa hur tillvarons förmåga att redan vara *bortom*, att vara såsom transcenderande, redan inbegrips i existensen. Då tillvaron är förbunden med tiden blir Cassirers fråga om hur tillvaron kan transcendera sin ändliga position till ontologisk förståelse av världen uddlös. Såsom existerande är tillvaron redan utom sig, redan där i världen, och varats sanning är således inte förlagd i ett *bortom*. Detta tillvaromässiga fenomen är den mest generella bestämningen av tillvarons existentialstruktur vilken av Heidegger benämns som omsorg. Som ett ombesörjande väsen är tillvaron enligt Heideggers definition: ”före-sig-redan-varo-i-(världen-) som vara-vid (inomvärldsligt påträffat varande).”⁴² Omsorgsbegreppet innefattar kastadhetens dubbla struktur, dels tillvarons existerande utkast mot möjligheter för sitt eget vara och dels tillvarons kastadhet in i sitt *där*.⁴³ Som ett ursprungligt fenomen, förankrat i tidsligheten, är omsorgen det enhetsbegrepp som sammanlänkar tillvarons varighet i form av dess kastadhet, nuvaro som dess faktiska gestalt, och framtid i form av tillvarons utkast.

Såsom existerande *är* tillvaron sitt utkastande mot möjligheter för sitt existerande och ingenting dessförinnan. Därmed måste före-sig-strukturen som antyder att tillvaron ständigt är något *mer*, eller utöver, inte förstås som ett utkast till något som ligger bortom tillvaron: ”inte som ett förhållningssätt till annat varande som den *inte* är, utan som vara till det kunna-vara

⁴⁰ VT, s. 362

⁴¹ Exempelvis *Brev om humanismen*.

⁴² VT, s. 219

⁴³ VT, s. 314 ”Tillvarons vara är omsorgen. Denna innefattar fakticitet (kastadhet), ekistens (utkast) och förfallande.” Även förfallandet inbegrips i omsorgen men ges inget utrymme i denna passage.

den själv är.”⁴⁴ Tillvarons *bortom*, dess *ännu-icke* förstås i en positiv bemärkelse, som en del av tillvarons eget vara. Därmed måste tillvarons ombesörjande, som ett utkastande *vara till* sina möjligheter, förstås utan hänseende på ett *innan* och *efter*. Det är inte möjligt att fråga vad tillvaron är innan den utkastar sig då den ständigt, så länge den är, alltid redan är kastad in i en befintlig möjlighet men också redan kastad in i nästa och har så ”i sitt vara alltid redan sammanfört sig med någon möjlighet för sig själv”.⁴⁵ Tillvaron existerar i ett oupphörligt upptagande av en framåtskridande rörelse – redan inne i ett nytt kliv innan den andra foten tagit i marken. Därför är det inte utifrån en *faktisk* förkroppsligad gestalt som tillvarons väsen ska greppas då tillvarons kastadhet genom ett sådant angreppssätt lätt förstås som en inskjuten förmedlande akt mellan ett *nu* och ett *sedan*, där nuet härbärgerar tillvarons faktiska gestalt och det efterkommande mot vilket tillvaron kastar sig det ännu-icke existerande.

Såsom kastad är tillvaron ständigt redan kastad in i sitt *där*, vilket är ofrånkomligt för tillvarons existens och följer inte som en akt av en egen vilja. Det ligger i den ändliga människans villkor att inte själv vara upphovet till sin egen födsel, och inte heller till sin egen död. Hon är ovillkorligen kastad i en framtidslig riktning mot döden och kan således aldrig ”träda bakom sin kastadhet”,⁴⁶ aldrig få makt över den, med anledning av vilket Heidegger i Davosdebatten säger: ”the analysis of death has the function of bringing out the radical futurity of Dasein”.⁴⁷ Som detta ek-statiska kastade utkastande vara som tillvaron är såsom omsorg lägger den ständigt grunden för sitt eget vara i utkastet till sitt *där*. Det varandes grund som enligt ett metafysiskt tänkande ligger i dess tidslösa essens, i en form av inneboende kraft i dess väsen, ligger för Heidegger i en framtidslig riktning mot möjligheter – i ett ständigt övertagande av sin egen grundvaro. Men grunden är alltigenom kastad. Tillvaron kan ”*aldrig* vara det egna varat mäktig ända från grunden” och således är den temporala grunden en form av icke-grund; en *grundlöshet*.⁴⁸ Vara *är* endast då det upplåts och görs förståeligt i ett temporalt utkastande mot dess möjligheter och således *är* tillvaron denna förstående utkastande både mot existentiala möjligheter, ingenting före, och ingenting bortom

⁴⁴ VT, s. 219

⁴⁵ VT, s. 218

⁴⁶ VT, s. 315

⁴⁷ Davos, s. 199

⁴⁸ VT, s. 315

detta. Existensen har ingen grund, ingen punkt från vilken den sträcker sig vidare, utan *är* den tidsliga sträckningen som sådan.

Sammanfattning

Som ett ombesörjande väsen existerar tillvaron i ett utsträckt förstående ombesörjande av vara. Genom tillvarons bestämning som omsorg, vilken därtill tillerkänner tillvaron möjligheten att *vara* sitt eget slut kommer en radikal omkastning av förhållandet mellan varat och intet till stånd. Genom tillvarons bestämning som ett *vara till slutet* blir tillvaron med ens inte endast ett vara som existerar i riktning mot sig själv och i riktning mot en värld utan också ett vara som i sitt existerande ständigt befinner sig på randen mellan varat och intet. *Vara* tillskrivs inte ett existerande *före* sitt slut utan snarare är *vara* endast i möjligheten; ständigt i en rörelse mot slutet, på så sätt att slutet redan inlemmas i existerandet. Döden blir således inte förlagd i någonting *bortom* existensen utan ombesörjs och inlemmas ekstatiskt i tillvarons eget vara.

Varat, som endast framträder i tillvarons ek-sisterande utkast, har därmed själv samma grundlöshet som det väsen genom vilket det framträder. Varat är ändligt, då vara endast *är* såsom upplåtet i det att det varandes mening greppas i dess existentiella möjlighet, vilket endast sker i tillvarons ombesörjande utkast. Genom att vara endast är såsom sin möjlighet, och då möjligheten har karaktären av ett *ännu-icke* inlemmas således intet i det varande. Detta intet är inskrivet i varje föreliggande möjlighet, varje *ännu icke* i ett temporalt utlöpande utan varken grund eller hemkomst, i en mållös, utkastad Aniara-färd.

OÄNDLIGT ÄNDLIG

För att nu påvisa konsekvenserna av ett sådant tänkande måste dessa hittills erhållna insikter ställas mot det metafysiska tänkandets oändligvarande vara. I texten *Metafysiken som varats historia* beskriver Heidegger hur varat, redan i den västerländska filosofins begynnelse, kom att delas upp i att-varo och vad-varo; det varande i existens och essens, där det första begreppet förmedlar *att* det varande är och det andra *vad* det är.⁴⁹ Essensen är den möjliggörande, frambringande kraften, som framställer det varande: ”I varje upp-komst av ett

⁴⁹ Martin Heidegger, *Metafysiken som varats historia*, Thales, Stockholm, 1998, s. 7

varande råder dess härstamning från dess vad-varo⁵⁰ - essensen förstås således som det som ger upphov till, som orsakar, det varande såsom varande. Det romerska tänkandet som uttolkat och förmedlat grekernas tankegods förstod vara som *actualitas*, som verklighet,⁵¹ och därmed tillskrevs varat dels beständighet och dels en orsakande möjliggörande förmåga att ge det varande kraft att vara. Det högsta varandet, det rent verkliga, som för Platon är ἰδέα , och för det religiösa tänkandet Gud, är den möjliggörande kraft som skänker det varande sitt bestånd såsom varande.⁵² Denna bakomliggande orsak som bestämmer det varande i sitt väsen är, i vilken benämning den än får, innestående i det oändliga – det ”känner inget tillstånd av möjlighet, eftersom det i så fall ännu inte vore något. I varje ännu-icke ligger en brist på vara, i den mån varat kännetecknas genom beständighet.”⁵³ Heidegger menar således att då vara förstås som något verkligt, är detta varande alltigenom fullständigt; ingen möjlighet, inget ännu-icke är inskrivet i dess väsen, men det innehar en *möjliggörande* kraft. Genom denna möjliggörande, orsakande kraft är ex-sistensen den akt som släpper fram och uppställer något verkligt. Ex-istensen är således, metafysiskt tänkt, utom-sig i bemärkelsen av att vara försakad av den essentiella kraft som låter det verkliga vara vad det är,⁵⁴ och således är varat den beständigt varande grund som möjliggör det existerande varandes bestånd.

Men Heidegger tillerkänner begreppet existens endast det varande som kännetecknas av ett transcenderande upplåtande av vara. Existerande, förtydligat i stavningen ek-sisterande, är endast tillvaron. Därför kallar Heidegger i *Vara och tid* begreppet existens (existentia), i den traderade filosofiska förståelsen av begreppet som nyss utlagts, förhandenvaro⁵⁵ – ett varande som framträder och närvarar utifrån sina egna essentiella orsaker. Således ser vi hur

⁵⁰ Ibid. s. 24

⁵¹ *Metafysiken som varats historia*, s. 23 ”Varats bestämning som actualitas sträcker sig därför, om vi fattar det i termer av tidsåldrar, tvärs igenom den västerländska historien [...] Varje efterkommande återuppväckande av den grekiska antiken är ett romerskt förnyande av den grekiska antiken är ett romerskt förnyande av det redan romerskt uttolkade Grekland.”

⁵² *Metafysiken som varats historia*. s. 27

⁵³ Ibid. s. 26

⁵⁴ Ibid. s. 30 ”Det som är ett varande, uppställs genom existensen i försakandets *utanför*.”

⁵⁵ VT, s. 59

försakandet, och möjliggörandet i Heideggers mening inte tillerkänns det varandes essentiella grund. Det ek-statiska, utom-sig, är inte en verkande kraft i det varande som uppställer det som ett verkligt varande, utan den temporala skickelse i tillvaron som förmår utlägga grunden för det varandes vara. I sitt sätt att vara tillhands (i kontrast till att vara förhanden – förhandenvarande) i tillvarons utkast ges det varande en grund i tillvarons upplåtna *där*, vilken såsom temporalt kastad alltid är en icke-grund; ett ständigt tidsligt transcenderande. I *Vara och tid* skriver Heidegger:

Världen är varken förhanden eller till hands,⁵⁶ utan timas i tidsligheten. Med ekstasernas utanför-sig är den *där*. Om ingen *tillvaro* existerar, är inte heller någon värld *där*.⁵⁷

Världen i sin totalitet ges sin grund i tillvarons upplåtna *där*. Men grunden som icke-grund förordar som redan känt att det varandes grund inte åbringas av tillvaron själv. Det varande har inte sitt bestånd som ett inestående i en ideell mänsklig sfär, utan snarare är det genom transcenderandet, möjliggjord av tillvarons ändliga temporalitet, som världen är *där*. För då tillvarons transcenderande ek-sistens uppkommer till följd av att tillvaron är ett ändligt *vara-till-shutet*, som tidigare visats, är det endast på grund av att tillvaron är placerad inför ett förestående intet som frågan om varat uppkommer:

It is only possible for me to understand Being if I understand the Nothing or anxiety. Being is incomprehensible if the Nothing is incomprehensible. And only in the unity of the understanding of Being and Nothing does the question of the origin [*Ursprung*] spring up [*springt ... auf*] from the why.⁵⁸

Heideggers kommentar från Davosdebatten som behandlats tidigare kan vi nu förstå än mer ingående. Frågan om varat i sin totalitet uppkommer endast i förhållande till intet. För varför

⁵⁶ Världen är *där* på basis av temporalitetens ek-statiska upplåtande, men ”världen själv är inte ett inomvärldsligt varande” och således inte till hands. *Vara och tid*, s. 91

⁵⁷ VT, s. 401

⁵⁸ Davos, s. 199

är vara överhuvudtaget, istället för ingenting?⁵⁹ Endast i mötet med intet uppkommer frågan efter varats grund, och endast så är den ändliga tillvaron ett ek-sisterande, transcenderande väsen som söker en grund. Grunden föreligger inte som en oändlig grundstruktur ur vilken det varande ex-sisterande framspringer, utan ek-sisterandet är ett oupphörligt temporalt sökande efter den grund utifrån vilken vara kan förstås.

*

I relief till varaförståelsens temporala horisont, skulle man kunna säga att det metafysiska tänkandet försöker förstå vara genom en cirkulär rörelse. För om det varande, enligt en sådan uppfattning, är grundat i ett orsakande, möjliggörande, i kraft av en underliggande essens, är möjlighetsbetingelsen för varaförståelse att den essentiella väsensbestämning som föregår existensen utläggs. Filosofin blir därmed ett blickande mot den atemporala grund som ger upphov till det i tiden varande. Vi kan se det i Hegels spekulativa framställning där subjektet, i en dialektisk rörelse genom historiens gång, begär sin substantiella sanning. Tillvaron hitom utgör således endast ett blivandet mot sin egen fullkomning och står därmed, under tiden, i det blott skenbara; varats sanning är förlagd i ett *bortom* mot vilket färden går i ett stilla vandrande i skuggornas dal.⁶⁰ Men kanske ännu tydligare ser vi denna varastruktur i Augustinus sökande efter evigheten.

För Augustinus, och för andra kristna tänkare, är världen sprungen ur Guds skapande, evigt förklingande ord, och jordelivet utgör en tid i exil, ett syndafall från sitt gudomliga ursprung. Trots tidens genes i evigheten, är den flyktig och förgänglig,⁶¹ för tidevarven ges i den elastiska människosjälens spridning och splittring, i ett kärleksfullt begär efter bot och bättring. Frälsningens möjlighet ges först om människan kan erinra sig minnet av det som var före tidens gång; skapelsens grund, en härkomst från evigheten: ”Han är grunden, ty om inte

⁵⁹ Eller, som beskrivet i *Vara och tid*, framkommer endast frågan efter varat i sin totalitet i ångesten inför till-döden-varons intighet, och således upplåter först ångesten ”ursprungligt och direkt världen som värld.” *Vara och tid*, s. 214

⁶⁰ GWF Hegel, Thales, Stockholm, 2008, *Andens fenomenologi*

⁶¹ *Augustinus Bekännelser*, Artos & Norma, Skellefteå, 2010, XI, 11, 13, ”I evigheten finns inte tidens flykt, utan allt är där ett nu, och ingen tid är allt igenom nu.”

han förblev när vi förrirrar oss skulle det inte finnas någonting för oss att återvända till.”⁶² Så löper skapelsen mot sin fullbordan genom människans sökande strävan, i en transcendent sträckning tillbaka till det eviga ursprunget, där intet mer förgås.

I en sådan metafysisk struktur är det varande en avbild av en evig, orsakande förlaga. Ursprungen ur en atemporal grund förlöper människan i tiden och fullkomnas först i ett upplåtande av urgrunden. På ett liknande sätt skulle vi kunna förstå hur Cassirer förstod en blott ändlig tillvaro som ett avlägsnande av de objektiva, och således som en brist; eftersom varat för honom är grundat i det övertidsliga villkoras varaförståelse av en transcendent sträckning från en blott empirisk sinnesström till de rena icke-tidsliga formernas sfär. Den metafysiska filosofin ges i strukturen av en odysseé, en avfärd och en återkomst till den atemporala grunden. Det som är intressant att se är hur det enligt en sådan metafysisk struktur är svårt att tänka den tidsliga sträckning som förlöper *mellan* ursprunget och återkomsten i sin egen rätt, då den endast förstås dialektiskt i förhållande till den punkt från vilken den utgår och ankommer. På detta sätt blir ändligheten bristande, något ofärdigt, ett ännu-icke; för varat är given sin grund i oändligheten.

Men Heidegger framhåller detta ännu-icke, detta urspringande mot möjligheter, grundandet av en icke-grund, som varats primära upplåtelseplats, och gör så upp med varje spår av tillhörighet, utgångspunkt och hemkomst som religionen och den metafysiska traditionen lämnat i vårt kollektiva medvetande. Här finns inte längre någonting *bortom* existensen, eftersom existensen endast *är* i kraft av att redan vara *bortom*.

I det näst sista kapitlet av *Vara och tid* förekommer ett tätt, och för min läsning i det närmaste sammanfattande, stycke:

Existentialt förstådd är födelsen aldrig någonsin förgånget i bemärkelse av något icke-längreförhandenvarande, lika lite som döden har varaarten hos något utestående, som ännu inte är förhanden men i ankommande. Den faktiska tillvaron existerar såsom bördig, och såsom bördig dör den också i bemärkelse av till-döden-varon. Båda dessa ’ändar’ och deras ’mellan’ *är*, så länge tillvaron faktiskt existerar, och de *är* på det enda sätt som är möjligt på grundval av tillvarons vara som *omsorg*.⁶³

⁶² Ibid. XI, 8, 10

⁶³ VT, s. 410

Ek-sistensen är, i en fortskridande transcenderande rörelse, detta ”mellan” födelse och död. Både de förgångna och ankommande *är*; och *är* endast på grundval av omsorgen – detta kastade utkast – i vilket varat upplåts i tillvarons *där*. Att ek-sistera som ett ombesörjande av kastade, utkastade möjligheter fordrar förvisso ett ändligt väsen. Men såsom ändlig är tillvaron utsträckt, transcenderande varaförstående, i tiden. Är det att vara ändlig? Ja, förvisso i bemärkelse av att inte ha makt över grunden, att inte själv ge upphov till utkastet för att på så sätt av egen kraft upplåta det varande i sitt vara. Men ett sådant ändlighetsbegrepp definieras utifrån det metafysiska tänkandet där tiden endast *är* i kraft av ett ursprung som är förlagt innan tiden. I en sådan bemärkelse är det ändliga det begränsade, det bristande, det icke-öändliga, då existensen endast *är* i kraft av ett förorsakande, utgående från en essentiell grund. Men Heideggers ek-statiska ändlighetsbegrepp kan inte förstås som en brist, ett tillstånd som måste övervinnas, en begränsning som måste överskridas i en sträckning mot det transcendentia. Snarare *är* tillvaron såsom ek-sisterade redan transcenderande, redan bortom, redan hinsides varande såsom till-döden varo, redan *där* för varats öppenhet. En fullt genomskinlig ontologisk förståelse av vara uppkommer inte till följd av ett blivande, ett överskridande till någonting bortom den ek-statiska tidsligheten, utan på basis av en ek-statisk utsträckning i tidens mångfald, då ontologisk förståelse ges i transcenderandet vilket är ek-sisterandet som sådant. För även om tillvarons vara inte är helt upplåtet i sin fulla genomskinlighet, även om varats förståelighet förblir för-ontologiskt outlagd, och även om tillvaron gör sina missgrepp och förfaller till världen, ligger en öändlig varaförståelse som en potentialitet i tillvarons existenciala författning. För tillvaron *är* ombesörjande sina möjligheter och således ek-sisterande detta ’mellan’ födelse och död i en bördig, transcenderande varaförståelse, utgående från en icke-grund, hemkommande till intet. Vad finns då bortom detta? Att ek-sistera *är* att vara inom sig, utom sig, att gå bortom - varken grund eller något slutgiltigt mål står därmed att finna och tillvaron är såsom ombesörjande varaförstående *öändlig* i bemärkelsen av ett transcenderande, utsträckande *i* tiden.

I ljuset av det kan vi återerindra den fråga som Heidegger ställde Cassirer i Davos: ”Is this eternity not just permanence in the sense of the $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ (forever) of time? Is this eternity not just that which is possible on the grounds of an inner transcendence of time itself?”⁶⁴ Hela livsspansnets början, slut och allt däremellan *är* så länge tillvaron existerar i omsorgens ek-

⁶⁴ Davos, s. 198

statiska enhet. För när ek-sisterandet *är* ett förstående vara till möjligheter blir vara såsom utspringande till detta *ännu-icke* inte tillbakahållet till något i nuet framträdande, omgärdat av en strikt gräns mellan varat och intet; det träder över ändlighetens gränser i en o-ändlig temporal sträckning mot möjligheter.

SLUTORD

Jag har visat hur det sätt på vilket Heidegger gör upp med den metafysiska varastrukturen inte endast måste förändra synen på varats oändliga beständighet, på temporalitetens atemporal grund och sanningens inhysning i en övertidslig sfär; nytt ljus måste också kastas på ändlighetsbegreppet. Genom att följa idén om tillvarons oändliga varaförståelse, vilken Heidegger gav uttryck för i debatten med Cassirer, redogjorde jag i den andra delen för hur tillvarons transcenderande, som i *Vara och Tid* bestäms som tillvarons ombesörjande kastade, utkast, uppvisar varats förbindelse med intet så som möjlighetens *ännu-icke*, i varats temporala upplåtelsehorisont. I den sista delen jämfördes Heideggers grundlösa ek-sistensbegrepp med den metafysiska traditionens ex-istensbegrepp; grundat i dess atemporal väsenhärkomst. Genom en tolkning av en metafysiskt strukturerad varaförståelse som en cirkulär rörelse; ett tidsligt förlopp ex-sistent ursprung ur och hemkommandes till det transcendent eviga, visade jag hur en blott ändlig varaförståelse endast blir ändlig inom denna struktur. Men hur Heideggers syn på den ändliga tillvarons varaförståelse som ett ek-statiskt transcenderande i tiden måste förstås i termer av en oändlig ändlighet. Enligt en sådan läsning förbereds ett sätt, att genom Heideggers behandling av ändligheten och oändlighetens filosofiska problematik, tänka det temporala livet, inte som en brist, inte som ett blivande utan som något redan fullkomnat. För om människans varaförståelse är betingad av ek-sistensen som sådan, om tiden ges sin grund i tiden själv; om vara endast *är* så som upplåtet i en temporal sträckning, möjliggörs ett greppande av varat i sin helhet från det tidsliga jordelivets horisont. För den temporala tillvaron blir endast bristande i förhållande till det övertidsliga: Om varat kännetecknas av beständighet förstås ändligheten, som måste gå utom sig för att fulländas, som ett ok då den intighet som utmärker möjligheten tillskrivs en brist på vara. Men när varat grundas i temporaliteten förlorar *intet* sin enbart negativa innebörd. Det är då inte möjligt att förstå den ändliga tillvaron som en brist,

som något ännu-icke; i sina virvlande åtaganden och missgrepp, längtan och strävanden är den i allt väsentligt något redan fulländat. För när oändligheten inte längre är den horisont mot vilken den ändliga tillvaron förstås, då istället intets vidder betingar varaförståelsen, ges inget utrymme för ett vara bortom temporaliteten. Även detta tilldras i en outgrundlig fortskridande rörelse, inte vidare, utan om en så vill, i ett oändligt transcenderande i tiden.

LITTERATUR

Augustinus av Hippo

- *Bekännelser* (2010) övers. Bengt Ellenberger, Artos & Norma, Skellefteå

Bala, K.

- *Heidegger's interpretation of Kant's concept of metaphysics* (1992) Indian Philosophical Quarterly, Vol. XIX, No 2

Gordon, P.E.

- *Continental Divide* (2010) Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Heidegger, M.

- *Brev om Humanismen* (1996) övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, Thales, Stockholm
- *Kant and the problem of metaphysics* (1997) övers. Richard Taft, Indiana University Press, Bloomington, Indiana
- *Metafysiken som varats historia* (1998) övers. D Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, Thales, Stockholm
- *Vara och tid* (2013) Övers. Jim Jakobsson, Daidalos, Göteborg.

Hegel, GWF

- *Andens fenomenologi* (2008) övers. Brian Manning Delaney och Sven-Olov Wallenstein, Thales, Stockholm

Kant, I.

- *Kritik av det rena förnuftet* (2013) övers. Jeanette Emt, Thales, Stockholm

Nancy, JL

- *The being-with of being-there* (2008) Springer Science+Business Media, published online

Ruin, H.

- *Kommentarer till Heideggers Varat och Tiden* (2005) Södertörns Högskola, Huddinge

FÖRKORTNINGAR

VT - Martin Heidegger, *Vara och tid*

Davos - Martin Heidegger, *Kant and the problem of metaphysics*