

Tid att dö

CHARLOTTA WEIGELT

Om han nu ska betala för de föregåendes blod
och genom att själv dö fullgöra bot bestående i andra dödsfall
till förmån för dem som redan är döda,
vem av dödliga skulle då kunna skryta med att ha fötts till ett blott öde
när han hör detta?

Aischylos, *Agamemnon* (1338–1342)¹

Aischylos tragedi *Agamemnon* skildrar hur Agamemnon återvänder hem som firad krigshjälte från Troja, bara för att hinnas ikapp av sitt och sin familjs öde. Hans släkt är sedan gammalt hemsökt av en förbannelse, vilken antog en högst konkret gestalt när Agamemnons far, Atreus, serverade sin bror, Thyestes, dennes egna barn till middag, på grund av att de två stred om makten. Av den anledningen ruvar Thyestes son, Aigisthos, på hämnd mot farbrorns familj, och han har därför slagit sig ihop med Agamemnons maka, Klytaimnestra, som har bestämt sig för att döda sin man på grund av att denne har offrat deras dotter, Ifigenia, för krigets skull. När dramat tar sin början hör Agamemnons död till framtiden, men den är alltså bestämd sedan länge, av händelser i det förflutna. I det hänseendet är inte de döda förgångna, utan spelar en avgörande roll i de levandes öden. Vad kören inser i sin replik ovan är att de döda bara kan få upprättelse i och med Agamemnons död, men inte rätt och slätt såsom en isolerad händelse utan också genom de ”andra dödsfall” som den kommer att utlösa, nämligen när Agamemnons barn, Orestes och Elektra, mördar Klytaimnestra och Aigisthos. Det förflutna får på så sätt mening i kraft av en framtid, vilken framkallar ett nu: Agamemnons död. När det ögonblicket infinner sig utbrister Agamemnon att han träffats av ett slag som är *kairian* (1343), vilket här närmast betyder att det träffade mitt i prick eller på det rätta stället (det var med andra ord dödligt); men det är frestande att också höra den tidsliga betydelse som finns hos termen *kairios*, att något är ”vältajmat” eller sker i rätt tid.² Det var helt enkelt tid att dö för Agamemnon. Men som redan antytts innebär inte hans död att hans roll i dramat är över, för när han dör banar han väg för framtida gärningar, vilka också är en del av hans ”bot”, hur märkligt det än

¹ Alla översättningar är mina, om inget annat anges.

² *Kairios* är alltså en äldre form av *kairos*, ”det rätta tillfället”, som bl.a. förekommer hos Aristoteles, i *Nikomachiska etiken*.

kan låta. Ur körens synvinkel, om än inte ur hans egen, är Agamemnons död en länk i en längre historisk kedja, där de levande måste dö för att ge de döda liv, i meningen av upprättelse för eftervärlden.

I Hans bok *Being with the Dead* utforskas vårt vara med de döda, med särskild tonvikt på hur detta är avgörande för utvecklingen av människans historiemedvetande och i förlängningen av de historiska vetenskaperna, men i vidare mening för att visa hur människans existens i icke ringa utsträckning konstitueras av relationen till de döda, de som har gått före henne.³ De döda är alltså de förflutna, de som har varit, men likväl är de inte rätt och slätt borta, eftersom vår värld och mänskliga gemenskap här och nu väsentligen inkluderar olika slags relationer till dem som i en mening inte längre deltar i den gemenskapen. Denna gränsexistens, av något som är närvarande just såsom frånvarande, kan vi med fördel ta som ledtråd till att förstå det historiska generellt: historien är likt ett spöke som hemsöker de levande och ställer olika slags krav på de senare.

Ovan skisserade synsätt på historia och historiemedvetande vilar ganska tungt på den utläggning av den mänskliga existensens historicitet som Heidegger utvecklade i *Vara och tid*. Heideggers förståelse av vad det innebär att vara en historisk varelse är dock i högsta grad betingad av hans speciella idé om hur människans medvetenhet om sin egen ändlighet är beskaffad och bestämd, vilken han utvecklar inom ramarna för sin analys av den så kallade tilldödenvaron; och på denna punkt sällar sig Hans i *Being with the Dead* åtminstone delvis till tänkare som Levinas och Derrida, vilka har framfört kritik mot Heidegger just i detta hänseende. Kortfattat riktar kritiken in sig på Heideggers framhävande av erfarenheten av den egna framtida döden som helt avgörande för vår förståelse av ändlighet. Detta slags erfarenhet kan inte, menar han, ersättas av någon iakttagelse av andras död.⁴ Tvärtom är den normala reaktionen på det senare att vi inom oss drar en lättnadens suck över att det inte är vi själva som står inför döden, fast vi naturligtvis i en mening alltid gör det.⁵ På så sätt ger oss mötet med andras död snarast en impuls att vända oss bort från vår egen dödlighet.

När Heidegger diskuterar möjligheten av att erfara andras död noterar han att den döde inte är där för oss blott som ett livlöst ting utan utgör föremål för våra omsorger, och att vi i den meningen fortfarande delar världen med den

³ Hans Ruin, *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness* (Stanford California: Stanford University Press, 2018).

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17 uppl. (Tübingen: Niemeyer, 1993), §47.

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 254.

döde. Men detta slags förhållningssätt inbegriper ingen egentlig erfarenhet av själva döendet, utan utgör en upplevelse av förlust: ”I lidandet av förlusten blir emellertid den varaförlust som den döende ’lider’ inte tillgänglig som sådan. Vi erfar inte i genuin mening de andras döende, utan är på sin höjd ’närvarande’.”⁶ Detta kan ju tyckas självklart, men Heideggers poäng verkar vara att upplevelsen av förlust inte kan konfrontera oss med vår egen dödlighet, därför att det senare bara blir tillgängligt inom ramarna för en erfarenhet av själva döendet (*das Sterben*),⁷ och det är denna erfarenhet som sedan kommer att ges namnet tilldödenvaro. Att leva är i någon mening att ständigt vara döende: att vara medveten, på ett eller annat sätt, om att allt som är närvarande och pågående har en gräns och ett slut, och detta kan vi egentligen bara förstå fullt ut i ljuset av förnimmelsen av den egna existensens absoluta ändlighet.

I inledningen till *Being with the Dead* påminner Hans om Sokrates uppfattning att filosofi är konsten att dö, och tillägger att filosofin också är ”konsten att lära sig hur man lever med de döda och delar jorden med dem som har varit”.⁸ Det är ett perspektiv som framhäver hur livet tilldrar sig inte bara i riktning mot en framtid utan också efter något, nämligen efter andra liv, i form av härkomst, arv och öde.⁹ I detta vårt vara med de döda ges en möjlighet till en fördjupad erfarenhet av vår egen dödlighet, och därmed också av vår egen historicitet, som något vi väsentligen delar med andra, vilket inte blir synligt i konfrontationen med den egna döden. Således måste man titta närmare på det som Heidegger bara nämner i *Vara och tid*, nämligen människans olika sätt att visa omsorg om de döda, där begravningen och dess ritualer får en särställning, av naturliga skäl. När vi begraver en familjemedlem ser vi till att denne också i döden fortsätter att ha en plats hos de levande; vi visar ett slags solidaritet med den döda och bekräftar att vi är förbundna i en gemenskap. Med andra ord innebär begravningen och liknande ritualer att vi siterar vår egen existens i ett sammanhang som överskrider oss, också i tidslig mening, eftersom det inkluderar de döda. På så sätt länkas de levande till döda, och man blir själv på sätt och vis också till någon som en gång ska dö och begravas. Just det senare är emellertid en punkt som inte alltid är så framträdande i Hans bok, även om den skymtar fram här och var, inte minst i tolkningen av Antigones lojalitet mot de döda.¹⁰ Jag ska här i all anspråkslöshet vidareutveckla

⁶ *Vara och tid*, svensk översättning Jim Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2013), s. 239 (sidhänvisningen följer det tyska originalet).

⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 239.

⁸ Ruin, *Being with the Dead*, s. 14.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, s. 3–4, 36–39.

den litegrann, i syfte att försöka se hur Heideggers idé om tilldödenvaron kan konkretiseras och också delvis omtolkas med hjälp av Hans analys av medvaron med de döda, även om jag kommer att ägna störst utrymme åt att diskutera hur Heideggers perspektiv överhuvudtaget ska förstås. I *Being with the Dead* hänvisas ofta till den antika grekiska litteraturen för paradigmatiska exempel på hur människans omsorg om de döda kan fullgöras och förstås, och det jag själv vill lyfta fram i detta hänseende är tragedins ständiga framhävande av hur den enskildes död inte bara är en konsekvens av tidigare dödsfall utan också innebär ett återupprättande och i den meningen levandegörande av de döda, som vi också såg prov på ovan, i *Agamemnon*. Som jag ska återkomma till avslutningsvis finns det framförallt i Oidipussagan, i *Antigone* och *Oidipus i Kolonos* (vilka båda diskuteras i *Being with the Dead*), exempel på hur detta slags omsorg om de döda fullgörs som en omsorg om den egna döden, vilket, tänker jag mig, också visar på en speciell form av historiemedvetande som är precis vad Hans är ute efter, om jag förstått det hela rätt.

Det kan se ut som att Heideggers ansats i den fråga som här står på spel, vilken generellt handlar om hur vår förståelse av vår egen ändlighet är betingad, skiljer sig rejält från den som utvecklas hos hans kritiker. För Heidegger är det helt väsentligt att den egna döden är något framtida och en möjlighet som till sin beskaffenhet omöjlig kan förverkligas. Den konkreta erfarenhet som han utgår från i sin analys är den att stå inför sin egen död som en absolut gräns för den egna existensen, där den egentliga responsen är att framöver förhålla sig till de egna möjligheterna som radikalt ändliga, och inte att ”tänka på döden” eller likande.¹¹ Det förra förhållningssättet medger, mer precist, en förståelse av det möjliga just såsom möjligt, vilket kortfattat innebär att det inte kan förverkligas som sådant (då förlorar det ju sin karaktär av möjlighet), i stället för att likt Aristoteles underordna det möjliga under det verkliga. Men när man betonar hur omsorgen om de döda är avgörande för vårt historiemedvetande hänförs döden till det förflutna; den är ett fullbordat faktum, även om dess betydelse inte nödvändigtvis är fixerad i och med detta, utan tvärtom kan vara något som de efterlevande strider om. Och medan döden för Heidegger är den rena intigheten, själva omöjligheten inte bara av mitt eget liv utan av värld och mening generellt, är andras död något som tar plats i de levandes liv. Inte bara genom begravningar och liknande omsorger, utan också genom konflikter om de dödas eftermäle och anspråk på de efterlevande, levandegör vi på sätt och vis de döda; därmed blir döden en källa till mening

¹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 261.

och sammanhang. I båda fallen handlar det förvisso om en närvaro som samtidigt är betingad av en frånvaro: den egna förestående döden är närvarande med sin kraft, kanske som hot, just genom att vara möjlig och inte verklig; och vi skulle inte kunna hysa omsorg om de döda om de inte i någon mening fortfarande fanns bland oss, men vår omsorg skulle vara av ett annat slag om de verkligen fanns bland oss. Denna dubbelhet präglar också vårt historiemedvetande: grunden för historiemedvetandet är att det förgångna inte rätt och slätt är förgånget och förbi, samtidigt som historiemedvetandet just som ett medvetande om det historiska ändå förutsätter att det är förgånget.

När Heidegger utvecklar sin analys av tilldödenvaron är han i förlängningen ute efter att klargöra hur vår erfarenhet är tidsligt strukturerad. Även om han förvisso tar avstamp i en konkret situation, detta att ställas inför den egna döden, är det övergripande syftet för hans analys ett transcendentalt schema, vilket kan fyllas ut på en mängd olika sätt. Om Heidegger har rätt, så måste även varat med de döda kunna förstås, åtminstone schematiskt, utifrån tilldödenvaron. Kort sagt är hans poäng att vi tar på oss och ger respons på det som har varit, historien och traditionen, endast i ett gående mot vår egen död, så att föregripandet av ”möjligheten av existensens omöjlighet” är vad som ger oss tillträde till det förgångnas ändliga möjligheter.¹² Det är alltså bara genom att utforska ”subjektet” (i meningen av en tillvaro som är någons, det vill säga har mening för någon i första person) som vi kan förstå innebörden av det främmande och de andra. Därmed kan inte heller något ersätta erfarenheten av den egna dödligheten i första person, vilket i och för sig inte utesluter att en sådan erfarenhet kan frammanas genom omsorgen om andra döda.

Heideggers analys av mänsklig erfarenhet och handling är som bekant starkt framtidsorienterad, vilket han har från Aristoteles. Vi kan i förbigående notera att Aristoteles i *Nikomachiska etiken* explicit reser frågan om de dödas fortvaro, när han tar upp Solons uppfattning att en människa bara kan kallas lycklig när hon har genomlöpt hela sitt livslopp. Och om vi skulle gå med på detta, måste vi då också säga att de döda kan vara lyckliga, frågar sig Aristoteles: ”Eller är inte detta fullkomligt absurt, särskilt för oss som ju hävdar att lyckan är ett slags verksamhet?” (1100a13-15) Liv är handling, och lycka såväl som olycka uppnås när vi så att säga agerar ut eller fullgör vår befintliga personlighet på ett eller annat sätt, i riktning mot ett föregripet ändamål. Vi kanske kan kalla detta för den grekiska attityden gentemot historien, att jämföra med den egyptiska, så som detta framställs av Platon i början av *Timaios*. Här kontrasteras grekernas lättsinniga relation till det förgångna,

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 263, 385.

deras bristande kunskap om sitt eget ursprung, mot egypternas minneskultur. Men vad som samtidigt antyds i *Timaios*, och blir än tydligare i den efterföljande, ofullbordade dialogen *Kritias*, är att den egyptiska inställningen medför en risk att fullkomligt domineras, för att inte säga uppslukas, av historien. De naiva och glömska grekerna, däremot, är kapabla att handla med sikte på framtiden, och åstadkomma förändring där, för tack vare att de inte begraver sig i det förgångna lyckas de erövra ett mått av självstyre.¹³

Utifrån Aristoteles analys av handling är inte steget långt till att likt Heidegger tänka sig att inte enbart den egna, personliga historien utan det förgångna generellt bara får mening och konkretion i ett utkast mot en framtida möjlighet, i vilken också vi själva och vår värld står på spel (just detta verkar för övrigt vara den övergripande poängen i Aristoteles historieskrivning, särskilt så som denna utvecklas i *Metafysikens* första bok).¹⁴ Så när vi levandegör de döda, får inte bara de en viss gestalt utan vi blir också till inför oss själva, just i vår relation till de döda, vilka i sin tur i någon mån blir till genom oss.

Men även om man på det här sättet kan vrida och vända på förhållandet mellan oss själva och historien, och därmed också på förhållandet mellan aktivitet och passivitet, liv och död, så tror jag att man kan säga, utan att överdriva allt för mycket, att det förflutna hos Heidegger i hög grad är till för nuet och framtiden, vilket blir tydligt när man ser på hans eget sätt att förhålla sig till det förgångna. När Heidegger ger sig i kast med Aristoteles eller Kant eller Nietzsche, kan han se ut som en Odysseus som stiger ned i självaste Hades och är beredd att ge blod åt de döda för att de ska kunna tala på nytt,¹⁵ och hans många gånger oortodoxa läsningar av den västerländska filosofins giganter illustrerar tydligt hans egen beskrivning av den egentliga medvaron med andra, vilken innebär att man friger den andre för dennes egna möjligheter (i stället för att kliva in i den andres ställe och på så sätt ta ifrån denne den egna rösten). Men samtidigt står det också klart att Heidegger menar att själva poängen med att alls befatta sig med det förflutna är att vitalisera och överhuvudtaget gripa in i samtiden. Han har ingenting till övers för ett sysslande med historien just såsom något historiskt och förgånget. Detta förknippar han med ett rent antikvariskt förhållningssätt till historien, vilket inte bara är

¹³ Därmed inte sagt att denna ”grekiska naivitet” är ett ideal för Platon, som snarare söker efter möjligheten av en position mellan de ovan skisserade. Jag har behandlat detta utförligare i ”Sign of the Times: the Rise and Fall of Politics in Plato’s *Statesman*”, *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, vol. 37, nr. 3 (2020), s. 501–515.

¹⁴ Vilket jag har försökt visa i ”Aristotelian Dialectic as Midwifery: The Epistemic Significance of Critique”, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, vol. 20 (2017): s. 18–48.

¹⁵ Denna fantastiska och gripande scen, som förekommer i Homeros *Odysseen* bok XI, diskuteras utförligt i *Ruins Being with the Dead*, kap. 6, s. 148–158.

ointressant utan också bottnar i en felaktig uppfattning om det historiskas beskaffenhet: att det förgångna skulle ligga där fix och färdigt för oss att grotta ned oss i. Emellertid utgörs möjlighetsvillkoret för all historieskrivning av tillvarons egen historicitet, hävdar Heidegger i *Vara och tid*, så om den senare innebär att det förgångna får mening endast i ett utkast mot en framtida horisont, så gäller detta även för det förment renodlat antikvariska intresset för det förgångna, med risken att det senare i praktiken innebär ett anakronistiskt förhållningssätt till det förflutna. I enlighet med detta transcendentala fokus är Heidegger också tämligen ointresserad av historien i empirisk mening. Berömd är hans anmärkning apropå Aristoteles om vad man behöver veta om en filosofs liv: ”Han föddes då och då, han arbetade och dog.”¹⁶

I en mening kan alltså Heideggers tänkande kring det historiska synas ganska ”ohistoriskt”. Riktningen är framåt, mot möjligheten av förändring, vilken så att säga suger upp det förflutna i sin tilldragelse. I enlighet med sitt fokus på aktivitet och fullgörande, närmar sig Heidegger frågan om hur det historiska, inklusive historievetenskap och historieskrivning, ska förstås utifrån premissen att historia, *Geschichte*, måste förstås utifrån tillvarons skeende, *Geschehen*, så att sådant som historiska föremål bara har denna sin bestämning i relation till en värld som bärs upp av en mänsklig tillvaro. Men i vilken mening är då människor som hör till en förgången värld själva förflutna? Heideggers svar är att den mänskliga existensen strängt taget inte kan vara förgången, utan i sin förflutenhet eller död är den ”havande-varit-till” (*da-gewesen*). Ungefär samma begrepp, ”varithet” (*Gewesenheit*), använder han emellertid när han ska tala om de levandes historicitet.¹⁷ I *Being with the Dead* kommenterar Hans det faktum att Heidegger inte uttryckligen uppmärksammar denna strukturella likhet mellan de levande och de döda: att de båda bestäms av detta att ha varit till. Det märkliga är dock, fortsätter han, att samtidigt som historicitet förvisso är en kategori som rör de levande, är det de döda, i sitt ”havande varit till”, som utgör källan till det historiskas mening, ”just i kraft av att inte vara rätt och slätt förgångna utan konstituera en mellanliggande region av perfektivt eller kanske ancestralt vara”.¹⁸ De döda är där såsom ”havande varit till” i en starkare, mer grundläggande mening jämfört med de levande. Är det alltså så att vi som lever egentligen också är döda, bara så att säga i en svagare mening?

¹⁶ Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2002), s. 5.

¹⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 380–381.

¹⁸ Ruin, *Being with the Dead*, s. 31.

För Heidegger är vi emellertid inte först och främst de som har varit (döda) utan de som ska dö. Det förflutna är närvarande såsom möjligheter för ett tänkande och handlande orienterat mot den egna ändligheten, snarare än såsom faktiska döda, vilka reser anspråk på de levande och ”kräver” deras omsorger – just det som betonas i *Being with the Dead*. Medvaron med de döda, så som den beskrivs av Heidegger, innebär framförallt en bekräftelse av skillnaden mellan de levande och de döda. Här innebär inte vår omsorg om de döda utan vidare en solidaritet med de senare: vi lever ju, det är inte särskilt solidariskt.

Kanske kan vi bara vara egentligt solidariska mot de döda genom att själva dö. Åtminstone borde Heidegger gå med på att det bara är i ett föregripande av vår egen död som vi kan vara med de redan döda på ett egentligt sätt. Att vara medveten om sin egen dödlighet innebär dock att kunna föreställa sig en framtid då man själv inte finns kvar, men där ens död blir föremål för andras omsorg. Just så är vi historiska varelser fullt ut, det vill säga då vi håller oss inom horisonten av en framtid då vi är själva dåtid, vilket också är en av de övergripande och avslutande poängerna i *Being with the Dead*.¹⁹ Låt oss därför avslutningsvis återvända till antiken, där ett högst konkret ombesörjande av den egna döden är helt centralt, just som den mest konsekventa, om än också något makabra formen av omsorg om de döda. I *Agamemnon* förstår kören, som vi såg ovan, att Agamemnons död inte bara hör till honom utan även till hans familj; den är en betalning för de redan döda och också en händelse som kommer att få efterverkningar i framtiden. Agamemnon själv visar dock inga tecken på att betrakta sig själv och sina gärningar, eller för den delen sin egen död, som en del av en historia. Mer precist är han helt blind för hur hans familjs öde verkar i honom och till slut kommer att kräva sin rätt. I sina egna ögon hör han till de levande, och han tvekar inte att offra andra för att han ska få fortsätta leva. Som kören mycket riktigt anmärker i början av den replik som citerades inledningsvis: ”det att leva väl växte sig omätligt för alla dödliga” (1331–1332). Ytterligare en orsak till Agamemnons död är alltså hybris, i form av ett övermodigt fokus på den egna framgången, vilket också innebär en oförmåga att se hur ens eget liv är oupplösligt förbundet med andras. Vi skulle också kunna säga att det rör sig om en övertro på möjligheten av att vara ett fritt subjekt.

Även Antigone är en högst hänsynslös karaktär, som inte låter någon komma i vägen för hennes planer. Men till skillnad från Agamemnon är

¹⁹ Ibid., s. 201.

hennes ”fria” agerande som subjekt tillika ett medvetet fullgörande av bindningen till en familj och dess öde, och mer precist till en död bror. Om det att vara tagen i anspråk av de döda är en erfarenhet av passivitet, och det att rikta sig mot den egna framtida döden innebär aktivitet, upphävs skillnaden därmed i Antigones handlande, när hon tar ödet i sina egna händer. När hon inför sin syster Ismene förklarar att hon är mer lojal mot de döda än mot de levande eftersom hon ”måste behaga dem där nere under längre tid än dem här uppe; där ska jag ju alltid ligga”,²⁰ visar hon att för henne kan omsorgen om de döda bara förverkligas som ett ombesörjande av den egna döden. Hon bekräftar därmed, på ett egenartat sätt, Heideggers anmärkning om att döden utgör livets yttersta möjlighet, nämligen av att existera som en helhet,²¹ där utkastet mot döden frigör en för historiens anspråk. Antigone sluter cirkeln mellan liv och död, och därmed också mellan dåtid, nutid och framtid, och visar att historien är ett vara med de döda som bärs upp av levande, vilka i någon mening också redan är döda, eftersom de ju alltid redan är de som ”har varit”. De döda har förvisso bestämt när det är tid för henne att dö, men likväl är tidpunkten också något som hon själv beslutar sig för, och placerar därmed in sig själv i den historia som gått före henne. Hon gör sig själv historisk.

När Antigone dör är hennes far, kung Oidipus, redan död, också han på eget initiativ. Tidigare i livet har han fallit offer för det mest fasansfulla öde, att döda sin far och gifta sig med sin mor, och bekräftar därmed vad kören insisterar på i *Oidipus i Kolonos*, att det är helt fåfängt att försöka agera som ett fritt subjekt. Faktum är att det ”att aldrig födas besegrar varje ord”.²² Och om man har oturen att födas är det bäst att dö så fort man kan. Det är precis vad Oidipus nu beslutar sig för, men då kan han också, något paradoxalt, för första gången ta makten över sitt liv, samt försona sig med det förflutna. *Oidipus i Kolonos* är intressant inte minst för att den antyder att Oidipus in i det sista slits mellan hybris och botgöring: genom att iscensätta sin egen död lyckas det honom att inte bara böja sig för sitt öde utan också bli upprättad som en hjälte, när han som tack för att han får dö i Aten ger staden sitt beskydd.²³ Detta beskydd innebär nämligen att Aten kan besegra Oidipus hemstad, det sjuka Thebe, vars smitta han och hans familj har förorsakat. Genom att dö visar alltså Oidipus inte bara omsorg om de redan döda utan även om de levande. Han föregriper och möjliggör en framtid där *polis* kan

²⁰ Sofokles, *Antigone*, 74–76.

²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 264.

²² Sofokles, *Oidipus i Kolonos*, 1224–1225.

²³ Jag har skrivit om denna dubbelhet i ”Oidipus hemkomst till Kolonos: att gå under för att härska”, *Aiolos*, nr. 57–58 (2017), s. 123–128.

blomstra när väl Labdakos ätt, evigt förföljd av olycka, har utrotats. Därigenom visar han emellertid kanske störst omsorg om sig själv, just såsom död, för genom att dö säkrar han åt sig själv ett framtida odödligt rykte som hjälte. Oidipus börjar alltså på sätt och vis att leva först när han dör och blir historisk: han är då inte längre en fördömd man som dödat andra i sin blindhet utan en som kommer att ha bidragit till de levandes framgång. Därmed illustrerar han också, på ett ganska extremt sätt, Solons påstående att inget liv kan kallas lyckligt förrän det nått sitt slut. Det är bara då vi verkligen blir vad vi redan var: de som har varit och därför är. Därmed förstår vi också bättre vad Sokrates menade när han i *Faidon* förklarade att ”alla som ägnar sig åt filosofin på det rätta sättet självmant förbereder sig för en enda sak: att dö och att vara död”.²⁴

²⁴ Platon, *Faidon*, 64a4–6, övers. Jan Stolpe, *Skrifter. Bok I* (Stockholm: Atlantis, 2000).