

Heidegger och Lukács

Förtingligandets problem i *Vara och tid* och *Historia och klassmedvetande*

Philip Nelsén Nestlander

Handledare: Marcia Sá Cavalcante Schuback

Södertörns högskola

Institutionen för kultur och lärande

Magisteruppsats 30 hp

Filosofi VT terminen 2021



SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA | STOCKHOLM
sh.se

Abstract

The main objective of this essay is to construct a conceptual background to the problem of reification [Verdinglichung] in the works of Martin Heidegger and Georg Lukács, Being and time and History and Class Consciousness. This problem is approached through four main chapters – the method of phenomenology and marxism, the critique of the sciences, the concept of wholeness or totality, and the possibility of a phenomenological marxism. By making a parellell reading of these two works, the hope is to contribute to an understanding of the problem of reification as approached by the phenomenological and marxist perspective, and how these perspectives together might contribute to a better understanding of the problem as a whole.

Innehållsförteckning

Inledning	04
1) Fenomenologi och dialektik	09
2) Förhandenhet och reifikation	18
3) Helvaro och totalitet	28
4) Fenomenologisk marxism – tidigare försök	37
Avslutning	45

Inledning

Något tillsynes så självklart som skillnaden mellan den existerande tillvarons vara och det icke tillvaromässigt varandes vara (till exempel förhandenheten) är trots allt bara *utgångspunkten* för den ontologiska problematiken, däremot inget som filosofin kan slå sig till ro med. Att den antika ontologin arbetar med »tingbegrepp» och att det finns risk för ett »förtینگligande av medvetandet» vet man sedan länge. Men vad betyder förtینگligande? Hur uppkommer det? Varför »fattas»varat »i första hand» just utifrån det förhandenvarande *och inte* utifrån det tillhandsvarande, som trots allt ligger *närmare*? Varför får detta förtینگligande ständigt på nytt herraväldet? Hur är »medvetandets» vara *positivt* strukturerat, så att förtینگligandet är inadekvat för det? Räcker »skillnaden» mellan »medvetande» och »ting» överhuvudtaget till för att på ett ursprungligt sätt reda ut den ontologiska problematiken? Ligger svaret på dessa frågor längs vår väg? Och låter sig svaret ens *sökas*, så länge *frågan* efter varats mening överhuvudtaget förblir oställd och ouppklarad? (Heidegger 2013, s. 437)

I slutet av *Vara och tid*, den sista 83:e paragrafen, ställer Heidegger frågan om förtینگligandets mening och ursprung. Vad betyder förtینگligandet av »medvetandet», hur uppkommer det – och varför får detta förtینگligande ständigt och på nytt makten över livet? Frågan för den här uppsatsen tar vid där *Vara och tid* slutar, i frågan om den ontologiska skillnaden mellan det tillvaromässiga och det *icke* tillvaromässiga varat, mellan människan och tinget. Varför underkastar sig människan sitt eget förtینگligande? Var finner vi denna tendens ontologiskt? För att förstå hur denna reifikation kan träda in i det medvetna, och hur detta återverkar på världen, syftar den här uppsatsen till en undersökning av det förtینگligades mening, av dess begrepp – *Verdinglichung*, såsom det omnämns i *Vara och tid*. Varför uppstår detta, och vad karaktäriserar dess fenomenalitet? Hur skiljer sig »tinget» från »medvetandet», som här blandas samman?

Under 1920-talet presenterades två grundläggande teorier av förtینگligandets fenomen, två linjer ur den akademiska miljön i Heidelberg och Freiburg: Georg Lukács *Historia och klassmedvetande* (1923) och Martin Heideggers *Vara och tid* (1927). Trots de uppenbara olikheter som präglar dessa studier – den ena dialektiskt marxistisk, den andra hermeneutiskt fenomenologisk – sammanstrålar de i en grundproblematik som berör fenomenet av det förtینگligade, det reifierade livet. Det är denna problematik som den här uppsatsen syftar till att synliggöra, och i grova drag försöka klarlägga. Relationen mellan marxismen och fenomenologin är ingen nyhet. Frankfurtskolan, existentialismen, även den sena hermeneutiken visar på begreppsliga släktskap. Vad den här texten syftar till är inte en vidareutveckling av dessa skolbildningar, även om enskilda verk kommer lyftas. Syftet är snarare att försöka att återvända till den begreppsliga kärnan, till den problematik som vid tiden för dessa studier ännu var oavslutad, ännu öppen för splittring. Ur vilket

fenomen hämtade dessa verk sina drivande teser? På vilka ontologiska punkter avvek de från varandra?

Både Heidegger och Lukács använder sig terminologiskt av begreppet *Verdinglichung*, ”förtینگligande”. Men medan Lukács ägnar en stor del av *Historia och klassmedvetande* åt att försöka klargöra innebörden av detta begrepp, använder Heidegger det i *Vara och tid* endast som hänsyftning, utan specifik referens. Istället utvecklar han en egen, hermeneutisk terminologi där denna problematik närmas utifrån ”varafrågan” (*die Seinsfrage*), den enligt honom ontologiska grundfrågan. I *Historia och klassmedvetande* översätts *Verdinglichung* med ”reifikation”, som är den gängse marxistiska termen. Lukács återkommer specifikt till detta begrepp, som han utvecklar ur Marx analys av varufetischismen. Heidegger väljer istället att tala om angränsande fenomen som ”förhandenhet” (*Vorhandenheit*), ”man” (*das Man*), ”genomsnittlighet” (*Durchschnittlichkeit*), etc. Hela ”vardagligheten” (*Alltäglichkeit*) utgör egentligen ett slags förtینگligande, ett likställande av människans förmågor och erfarenheter. Men det är först mot slutet av *Vara och tid* – som en reflektion över de fenomenologiska upptäckterna – som Heidegger ställer frågan om förtینگligandet explicit.

Vad betyder det att människan förväxlas med det förhandenvarande? På vilket sätt förtینگligas världen? Och hur befriar vi oss från sådana tendenser, hur vänder vi oss istället mot livet – mot det ”levande” också i tingen? Redan Aristoteles såg ett slags objektivisering i den instrumentella karaktären hos ”lägre” former av vänskaper: ”För de har inte varit vänner med varandra, utan med sin egen vinning.” (Aristoteles 1988, s. 227) Och även Kant formulerade sitt kategoriska imperativ enligt denna princip: ”Att människan (och med henne varje förnuftsvarelse) i ordningen av ändamål är ett *ändamål* i sig, dvs. att hon aldrig av någon (inte ens av Gud) får tas i anspråk endast som ett medel” (Kant 2004, s. 131). Denna typ av instrumentalisering tänker vi normalt på som en ”objektivering” av det levande, av människans väsen. Men detta skiljer sig väsentligen från den typ av förtینگligande som upptas av Heidegger och Lukács. Instrumentaliseringen förstås här som ett brott med det goda, som ett utnyttjande av det som är okränkbart. Men varken Heidegger eller Lukács formulerar sin kritik av förtینگligandet i moraliska termer. Somliga skulle hävda att den etiska dimensionen helt fattas Heideggers tänkande, medan Lukács på ett uttryckligt sätt tillbakavisar varje ”etik” i fråga om den historiematerialistiska analysen. Ändå finner vi hos både Lukács och Heidegger ett tydligt ställningstagande mot varje förtینگligad syn på det mänskliga. Utgör förtینگligandet här snarare ett epistemologiskt problem? Är objektiveringen av människan inte bara ett etiskt, men därtill ett kunskapsmässigt, rentav ett ontologiskt problem? Detta är några av de frågor som kommer driva undersökningen framåt.

Föremålet för den här uppsatsen är en komparativ läsning av *Vara och tid* och *Historia och*

klassmedvetande, med reifikationens fenomen som vägledning. Genom tre kapitel kommer en parallell läsning av dessa verk att ställas mot varandra, i förhoppningen om att kunna synliggöra deras huvudsakliga filosofiska analyser. Detta ska förstås förberedande, utforskande, snarare än som en färdigställd tes. Syftet är snarare att försöka uppvisa en teoretisk komplexitet utifrån vilken förtingligandet, som utgör det huvudsakliga problemet, kan förstås ontologiskt. I det fjärde och avslutande kapitlet kommer även möjligheten till en explicit fenomenologisk marxism att undersökas närmare.

Relationen mellan Heidegger och Lukács utgör egentligen ingen långsökt komparativ koppling, varken historiskt eller begreppsligt. Att Lukács var bekant med Heideggers texter, och till dessa förhöll sig uttryckligt polemiskt, finns formulerat redan i *Förnuftets banemän* från 1952. I denna historiematerialistiska kritik spårar Lukács den tyska "irrationalismens" väg från Nietzsche till Hitler, en linje där han också ser Heidegger – som tjugo år tidigare hade anslutit sig till NSDAP – som en del av dess intelligensia. Lukács huvudsakliga motiv för denna uppgörelse var att tydligt skilja den marxistiska linjen från den tyska idealismen. Dilthey, Simmel, Spengler och Scheler, Heidegger och Jaspers utgör alla exempel på den livsfilosofi som Lukács såg förkroppsligad i den tyska imperialismens världsåskådning under 1900-talet. Dessa "förnuftets banemän", som likt honom själv vände sig mot den förhärskande instrumentaliseringen av livet, placerar han på så sätt i upptakten av det som senare skulle mynna ut i den rasbiologiska, fascistiska – närmast mytiska – idén om det tyska folket. Att den marxistiska förståelsen för reifikationen skulle skilja sig från denna irrationalism utgjorde alltså ett väsentligt, centralt problem för Lukács senare tänkande. Eftersom Lukács också verkade samtidigt som Heidegger, kom denna förskjutning av fenomenologin – från Husserls vetenskapliga anspråk till Heideggers mer existentiella betoning – successivt att utvecklas till en politisk och ideologisk motsättning.

Heidegger själv refererade sällan till Marx, och aldrig uttryckligen till Lukács. Trots det används begreppet *Verdinglichung* inom citationstecken vid åtminstone två tillfällen i *Vara och tid* (Heidegger 2013, s. 46, 437). Detta begrepp var under 1920-talet främst var förknippat med Lukács studier i *Historia och klassmedvetande*, där det först introducerades mer djupgående. Att Heidegger åtminstone ytligt sett var bekant med Lukács teorier kan därför ses som troligt. Men även Heidegger ställde sig kritisk mot den livsfilosofi som utvecklades av Dilthey och Scheler under senare hälften av 1800-talet, detta formulerade han uttryckligen i § 10. Därtill adderar han även en tredje position – analysen av den "ontiska" reifikationen av medvetandet – vars källa aldrig omnämns vid namn. Tidigare forskning, framförallt genom Lucien Goldmanns studie från 1977, har föreslagit att dessa hännyftningar vid tiden för *Vara och tid* inte kan ha adresserat någon annan än just Lukács. Goldmanns poäng är att Heidegger troligen hämtade en del av sitt fenomenologiska underlag från

den marxistiska analysen av reifikationen. Oavsett om dessa hänsyftningar riktades specifikt mot Lukács eller inte, så finner polemiken däremellan alltså inte enbart en begreppslig, men därtill en möjlig historisk dimension. Detta historiska samband motiverar en komparativ studie ytterligare.

Trots den djupgående analys som förtingligandets fenomen genomgår i både *Vara och tid* och *Historia och klassmedvetande* har denna gemensamma kärnfråga alltså till stor del förblivit outforskad. Lucien Goldmann, nämnd ovan – en fransk filosof och sociolog som var verksam på EHESS – utförde under åren 1967-1968 en föreläsningsserie med syfte att jämföra detta historiska samband mellan Heidegger och Lukács. Denna studie – publicerad postumt 1977 som *Lukacs et Heidegger* (eng. övers. *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy*) – förblir än idag den dominerande. Utöver Goldmanns rent komparativa studie kan även ett par syntetiska försök nämnas. Herbert Marcuses essäer från 1928-1932, liksom Karel Kosíks *Det konkretas dialektik* från 1963 utgör båda ett försök till vidareutveckling av den fenomenologiska och den marxistiska filosofins grunddrag. Men medan Marcuse övergav detta projekt efter att 1932 ha kommit över *De ekonomisk-filosofiska manuskripten* av Marx, har Kosíks studie mer eller mindre förblivit i skymundan. Förhoppningen med att uppta denna problematik är därför delvis också att kunna bringa dessa experimentella försök i dagen.

Mycket av den kritiska teori som utvecklades i Tyskland under 1930-talet bygger på de landvinningar som fann sina första formuleringar med Lukács och Heidegger. Inte bara Marcuse och Kosík, men även Arendt, Gadamer och Levinas vidareutvecklar och preciserar dessa upptäckter på olika sätt. Många av dem förhåller sig också uttryckligt kritiskt. Men vad som i dessa teorier ofta förbises, och som kanske nådde sin ändpunkt redan på 1920-talet, är det begreppsliga anspråk som enligt både Lukács och Heidegger utgjorde en förutsättning för reifikationens avtäckande – anspråket på en *teori om det hela*. Legitimiteten i det anspråket kommer här att upptas på nytt. *Vara och tid* och *Historia och klassmedvetande* utgår gemensamt från denna helhetsliga syn på det varande – tillvarons *helvaro* (*Ganzsein*) hos Heidegger, samhällets *totalitet* (*Totalität*) enligt Lukács. I den här uppsatsen kommer därför sambandet mellan *helhet* och *förtingligande* att betonas särskilt. Syftet med en sådan analys är att visa hur begreppet om helheten – *Ganzsein* eller *Totalität*, med alla sina inbördes motsättningar – utgör en fundamental kategori för förståelsen av reifikationens mening. Mycket har skrivits om *Vara och tid* och *Historia och klassmedvetande* enskilt, men mindre om dessa begreppsliga samband. Därigenom skulle också ett delvis förbiset förhållande mellan den hermeneutiska fenomenologin och den dialektiska marxismen – deras helhetsliga förståelse för livet, i kontrast till förtingligandets splittring – kunna uppdragas och aktualiseras på nytt.

Den här uppsatsen är uppdelad i fyra kapitel, som alla utgår från förtingligandets problem. I det första kapitlet kommer den fenomenologiska och den marxistiska *metoden* att ställas mot

varandra, och därmed jämföras till sina metodologiska grundantaganden. I det andra kapitlet kommer den gemensamma *kritiken* gentemot de positivistiska vetenskaperna att undersökas, samt hur denna kritik kopplar an till förtingligandets problem. I det tredje kapitlet kommer kopplingen mellan *helvaro* och *totalitet* att närmas begreppsligt, som en väg ur reifikationens herravälde. Och i det fjärde kapitlet, slutligen, kommer frågan om en möjlig *syntes* mellan fenomenologin och marxismen att väckas med stöd i Karel Kosík, som var förtrogen med såväl Heideggers som Lukács teorier.

Källvisningarna som vidhäftar texten löpande kommer i *Vara och tid* att hänvisa till den ursprungliga sidnumreringen, här utifrån Jim Jakobssons översättning från 2013. I *Historia och klassmedvetande* utgår från sidnumreringen i den svenska översättningen av Tomas Gerholm från 1971.

1) Fenomenologi och dialektik

Såväl Heidegger som Lukács inleder sina undersökningar i *Vara och tid* och *Historia och klassmedvetande* med en reflektion över metoden. Det tycks som om metoden inte bara utgör en del av deras respektive undersökningar, en fråga, utan tvärtom konstituerar någonting grundläggande, något väsentligt för studiet i stort. ”Uttrycket »fenomenologi»”, skriver Heidegger, och detta uttrycker han kursiverat, ”betyder primärt ett *metodbegrepp*.” (Heidegger 2013, s. 27) Det är främst metodologiskt vi ska förstå det fenomenologiska anspråket, snarare än som en terminologisk tradering från Husserl. Lukács uttrycker en liknande tanke i *Vad är ortodox marxism?*, den inledande essän, och även han i kursiverad stil: ”Ortodox marxism innebär alltså inte ett kritiklöst anammande av resultaten av Marx forskning, inte en 'tro' på den eller den tesen, inte en exeges av en 'helig' bok. Ortodoxi i marxistiska frågor rör istället uteslutande *metoden*.” (Lukács 1971, s. 39) Dessa klargöranden ska förstås mot bakgrund av förtingligandets problem. Om *Vara och tid* och *Historia och klassmedvetande* gemensamt kan förstås som en kritik av reifikationen, av det förtingligade medvetandet, så måste deras metodologiska och epistemologiska utgångspunkter också förstås mot bakgrund av denna ”levande” önskan i forskningen. Inte bara det sociala livet, samhällslivet, etc., är öppet för reifikation. Även kunskapen, tänkandet, det filosofiska sökandet som sådant kan falla offer för förtingligande mönster.

Det ligger faktiskt i fenomenologins eget arbete, menar Heidegger, att värja sig mot varje form av förtingligande i behandlingen av det fenomenella materialet. Det är just denna begreppsliga ”förstelning” som fenomenologin försöker motverka metodologiskt. ”Möjligheten till förstelning och ogripbarhet hos det ursprungligt »greppade»”, skriver han, ”ligger i fenomenologins eget konkreta arbete. Och svårigheten i denna forskning ligger just i att göra sig självkritisk i positiv mening.” (Heidegger 2013, s. 36) Fenomenologin eftersöker ”sakerna själva!”, detta är dess maxim. Men vad betyder fenomenologi? Vad utgör dess metodologiska utgångspunkt?

Den grekiska roten bakom ordet *fenomenologi* förgrenar sig mot två ursprung, *fainomenon* (fenomen, det som visar sig) och *logos* (tal, förnuft, omdöme). Fenomenologi betyder då det sig-visande talet, eller kunskapen om fenomenen. Heidegger visar här hur fenomenologin ytligt sett kan karaktäriseras i likhet med andra vetenskaper, som *teologi* (vetenskapen om gud), *biologi* (vetenskapen om livet), eller *antropologi* (vetenskapen om människan). Fenomenologi skulle då motsvara en ”fenomenens” vetenskap. Men eftersom fenomenologi inte bara är en vetenskap bland andra, utan snarare vill eftersöka *grunden* för dessa vetenskaper – och därmed ifrågasätta även de vetenskapliga axiomen, dess ontologi – måste det fenomenologiska begreppet sökas djupare. Vad är egentligen det ”fenomen” om vilket vi vill erhålla kunskap, fenomenets begrepp?

Heidegger härrör fenomenets betydelse ur grekiskans *fainestai*, som han översätter med ”det som visar sig, det sig-visande”. Ur detta sluter han sig till fenomenets betydelse, *fainomenon*, som ”det sig-i-sig-själv-visande, det uppenbara” (Heidegger 2013, s. 28). För grekerna, menar han, innebar fenomenens helhet helt enkelt ”det varande” som sådant, totaliteten av det som kan visa sig. Detta sig-visande kan sedan uppvisas eller upplåtas på olika sätt. *Fenomenologi* hänvisar på så sätt begreppsligt till *ontologi*, det varandes vetenskap. Men eftersom varat också kan ”visa sig” falskt, som sken eller villfarelse, behövs ytterligare kriterium. Fenomenen visar sig inte nödvändigtvis ”såsom de är”, en omständighet förutan vilken fenomenologin vore överflödig. Utöver fenomenets blotta framträdelse krävs därtill talet, förnuftet eller omdömet, ett slags upplåtande av kunskap – framträdelsen *som* denna sanna erfarenhet, som kunskapens vara. Fenomenets ”i sig” måste också nå sitt erfarenhetsmässiga upplåtande ”för sig”, såsom det är. Detta ”sig-i-sig-själv-visande”, som Heidegger uttrycker det, dess uppenbarelse, erfar vi just som det varandes vetenskap, *fainomenon + logos*. Fenomenologins uppgift blir så att avtäckas denna ”logiska” grund hos det varandes framträdelse.

Men det finns alltså, som Heidegger också understryker, en möjlighet ”att det varande visar sig sådant som det *inte* är i sig självt”. Ett sådant sig-visande kallar han *sken* (Heidegger 2013, s. 29). Detta sken ska särskiljas från det fenomenella begreppet, från fenomenets betydelse. ”Fenomen” antyder tvärtom det uppenbara, det självklara. Sken och fenomen utgör på så sätt varandras motsatser. Men även om skenet uppvisar varat såsom det *inte* är i sig självt, som någonting skenbart, så saknar dess framträdelse inte desto mindre ett varande. Det skenbara *är* just i sig ”såsom ett annat”, och detta är dessa fenomenella sig-visande, dess vara. Heidegger beskriver detta som skenets ”privativa modifikation av fenomen” (Heidegger 2013, s. 29). Även det ”falska” måste alltså tillskrivas en viss fenomenell sanning, en verklighetsgrund. På så sätt ställs också fenomenologin inför ett epistemologiskt dilemma. Hur valideras de fenomen som i sitt sig-visande döljer sin egen mening, vars realitet är det skenbara? Hur förstår fenomenologin här det fenomenella – dess *logos* – som en kunskap om varat?

Diskussionen om fenomenologins möjliga sannvaro, dess begrepp för sanning kan egentligen bara antydast. Det finns ingen formel eller utsaga som slutgiltigt upptäcker världen. Fenomenens *logos* kan inte eftersökas som en sats- eller predikatlogisk formel, abstraherad från tingen. Logiken utgör tvärtom ett fenomenologiskt problem i sig, en fråga i egen rätt. Dess källa, menar Heidegger, måste spåras längre ner. Fenomenologin vill framvisa fenomenen ”såsom de är”, självklara. Men om fenomenologin syftar till ett sådant ”sig-visande” av fenomenen, av världen, så måste detta uppvisande också finna sin begreppsliga motsvarighet i språket, i det mänskliga talet. Fenomenologin eftersöker just *fainomenon + logos*. Hur närmar sig Heidegger betydelsen av detta

logos, som likaursprungligt hör till det fenomenologiska?

Heidegger översätter betydelsen av *logos*, som är mångtydig, med *tal* (*Rede*). Talet är ett ”talande om ...” eller ett ”talande för ...” något. Det begreppsliga talet är *logos*. Men utöver ”tal” har *logos* också i andra sammanhang blivit översatt med ord som ”omdöme”, ”definition”, ”förnuft” eller ”förhållande”. Även i kristen-mystisk tradition förekommer översättningar som ”grund”, ”mening”, ”ord”, etc. (se ex. Joh 1:1, Upp 19:13). För att förstå hur talet skulle kunna inrymma en sådan mångfald av betydelser – vad i talet som förmår upplåta detta omdöme, framvisa denna grund, etc. – vänder sig Heidegger till dess begreppsliga ursprung i grekiskan. Detta ursprung till *logos*, till talet, finner han i grekiskans *déloun*. *Déloun* kan översättas som det ”att låta något manifesteras”, ”att uppvisas”, ”att låta något ses”. Att tala betyder så att framvisa något, att upplåta det varande. Talet i denna mening, menar Heidegger, dess *logos* (förnuft, grund) som *déloun* (manifestering, uppvisning), betyder alltså: ”att uppenbara vad det är »tal« om i talet [...] det varom det är tal och närmare bestämt *för* den talande (medium) eller för de med varandra talande” (Heidegger 2013, s. 49). Dessa kryptiska formuleringar syftar gemensamt till att framlyfta talet som ett upplåtande fenomen, som ett förstående utkast i sig själv och inför andra. När vi talar så framvisar vi också världen på det ena eller andra sättet, utifrån den ena eller andra horisonten. Heidegger kopplar på så sätt *logos* – det tal som låter något ses, talets *varom* – med fenomenets begrepp, *fainomenon* – det som visar sig, det sig-visande. Och bara därför, menar han, eftersom *logos* utgör ett sådant ontiskt uppvisande, ett ”sig-visande” av världen, kan den också vara sann eller falsk – ontologiskt betraktat – med hänvisning till fenomenet i fråga.

Det fenomenologiska sanningsbegreppet förblir initialt någonting dunkelt, svårgreppbart. Men så ligger det också i sannvaron själv, i dess ”fenomen” att undfly varje mekanisk upprepning, varje schablon av det upptäckta. I den meningen utgör fenomenologin också en kritik av de empiriska vetenskapernas ”förhandenvarande” språkbruk, trots att de sakhaltigt rör sig mot erfarenheten. Empirismen söker ett samband hos det givna, och slår fast detta samband som lagbundenhet. Fenomenologin söker en uppvisning av fenomenet i fråga, i och inför de frågande. Därför är ingenting vunnet, fenomenologiskt betraktat – oavsett systematisk riktighet, oavsett terminologisk stringens – så länge fenomenet i sig, upptäckten som sådan har fallit i glömska. Denna ”risk för förtingligande” ligger ju även i fenomenologins eget arbete. När Heidegger ställer frågan om varats mening, är det just ur ett sådant begreppsligt förstelnande han finner sin utgångspunkt. Även *frågan* om varat behöver väckas ur glömskan. Heidegger ”ställer” frågan om varats mening, han återställer frågan ur glömskan. Men vet vi alls, undrar han, vad som egentligen står på spel i frågan om denna mening? Vet vi hur en fråga av det slaget överhuvudtaget vore ”ställd” sakenligt, och hur vi därifrån vore att dra upp en metodologisk linje för vårt sökande?

Enligt Heidegger utgörs detta frågande inte enbart av en linje. Snarare än en linjär riktning är det här fråga om ett slags cirkulerande, ett ”kretsande kring ...”, ett ”uttydande av ...” det som ännu har förblivit oupptäckt, av det som ännu inte är avtäckt. ”Som ett sökande”, skriver Heidegger, ”behöver frågandet en föregående vägledning från det sökta. Varats mening måste därför på ett visst sätt redan vara tillgängligt för oss.” (Heidegger 2013, s. 5) I denna mening utgör vårt uttydande av världen också ett slags tolkningsarbete, en hermeneutisk cirkel. Som vägledning finner vi världens ”alltid redan” uppvisade varamoment – dess förefintliga ledtråd – som på sätt och vis redan är given för oss. Heidegger intresserar sig särskilt för detta ”alltid redan” hos det varandes mening. Det är därför – som vi ska se i nästa kapitel – som han tematiskt vänder sig mot vardagligheten, det primära sätt på vilket varandet framträder. Detta varandes mening för blir emellertid dolt för oss. Vi rör oss ständigt, vardagligt sett, i en varaglömska. Och det är just därför, menar Heidegger, eftersom denna mening ständigt faller i glömska, som *frågan* om varats mening behöver sökas och ställas på nytt.

Heidegger återkommer ofta till hur fenomenen förborgas i erfarenheten, hur de döljer sitt vara i vardagligheten. Detta utgör ett grundproblem för den fenomenologiska forskningen. Fenomenologin söker ett avtäckande av det som döljer sig fenomenellt, ett döljande som lika ”positivt” konstituerar det världsligas mening. Denna dubbla natur hör till fenomenen själva. ”Endast såtillvida som något överhuvudtaget till sin mening gör anspråk på att visa sig, det vill säga vara fenomen,” skriver Heidegger, ”*kan* det visa sig *som* något det *inte* är, *kan* det »bara se ut som ...»”. (Heidegger 2013, s. 29) Därför behövs också fenomenologin som forskning. Heidegger förstår detta avtäckande som ett uttolkande, hermeneutiskt på sätt och vis. Det är först genom ett uttydande av fenomenens väsen som deras förborgade, skenbara natur kan avtäckas ontologiskt. Därför ägnar han också halva undersökningen i *Vara och tid* åt en tematisk avgränsning mot vardagligheten, mot varaglömskan. Men varför konstitueras världen på ett sådant sätt? Varför döljer varat sin mening, trots att det ontiskt alltid ger sig tillkänna? På denna punkt kommer Heidegger att skilja sig väsentligen från den marxistiska, dialektiska hållning som utvecklas hos Lukács i *Historia och klassmedvetande*.

Likt Heidegger inleder Lukács sin undersökning i *Historia och klassmedvetande* med en reflektion över metoden. Fenomenologin tog avstamp i ”sakerna själva!”, detta utgjorde dess maxim. Likt Heidegger ser Lukács här den metodologiska utgångspunkten som den egentligt vägledande principen för forskningen, vars innehåll kan skifta med tiden. Fenomenologin och dialektiken utgör på så sätt gemensamt ett metodbegrepp – ett *hur* sakerna närmas – snarare än ett föregripet eller sakhaltigt ”vad”. Dess föremål är hela tiden världen som sådan. Ändå skiljer sig den fenomenologiska och den marxistiska metoden väsentligen från varandra. Vad utgör den dialektiska

metoden enligt Lukács? Och hur skiljer denna metod sig från den fenomenologiska?

I *Vad är ortodox marxism?* – den första, inledande delen av *Historia och klassmedvetande* – tar Lukács upp frågan om den dialektiska metoden. Vad betyder det för studiet av fenomenen, materiellt betraktade, att metodologiskt närma sig verkligheten genom marxismen? Redan i det av Marx inledande citatet, den elfte tesen om Feuerbach – ”Filosoferna har endast på olika sätt *förklarat* världen, men vad det gäller är att *förändra* den” – vittnar den marxistiska ortodoxin, såsom Lukács förstår den, om sin epistemologiska kärna. Kärnan för denna metodik ligger i tiden – det dialektiskt konkreta. För att förstå reifikationens fenomen och betydelse, som tas upp först senare – och varför denna problematik blir så avgörande även för forskningen – inleder Lukács alltså med en reflektion över *dialektiken* (*Dialektik*). Det är först genom en förståelse för den dialektiska materialismens särart, menar han, som vi på ett adekvat sätt, utan inre antinomier, kan vinna en konkret tillgång till världen och dess fenomenella helhet.

Frågan om marxismen utgör en fråga om förtrogenhet, en typ av ”ortodoxi”. Men ortodox marxism, såsom Lukács förstår den, handlar inte om att på ”rätt” sätt använda sig av eller anamma de av Marx framlagda teserna, oaktat tiden – inte ens resultaten. Ortodoxi i marxistiska frågor handlar snarare – och enligt Lukács uteslutande – om den metodologiska grunden. Den dialektiska metoden, och detta understryker Lukács som någonting väsentligt, utgör en *revolutionär* (*Revolutionäre*) metod. Dess syfte är att förstå sig själv, sin funktion såsom historisk. ”Detta konstaterande”, skriver han – att filosoferna hittills bara har *förklarat* världen, men vad gäller är att *förändra* den – ”är så viktig och av så avgörande betydelse för förståelsen av dialektikens väsen att man – innan man ens kan behandla den dialektiska metoden – först måste inse detta för att få ett riktigt perspektiv på frågan.” (Lukács 1971, s. 40) Därför inleder han också sina metodologiska klargöranden med den elfte tesen om Feuerbach. Den dialektiska metoden syftar till en förändring av världen. Men vad är det egentligen som ska förändras? På vilket sätt utgör den dialektiska, revolutionära metoden enligt Lukács en mer adekvat – en mer transparent – förståelse för historiens väsen?

Problemet för den dialektiska metoden, skriver Lukács, gäller problemet mellan teori och praktik. Det är först när teorin blir till ett praktiskt medvetande – och detta medvetande till en adekvat kunskap om världen – som den klassiska problematiken mellan medvetande och värld, mellan subjekt och objekt kan upphävas metodologiskt. Lukács ställer frågan: Under vilka villkor kan enheten mellan teori och praktik – som är målsättningen för den dialektiska metoden – bli möjlig? På denna fråga ger han också ett inledande svar, som sedan utvecklas mer eller mindre systematiskt. ”Denna enhet,” skriver han, ”som är förutsättningen för teorins revolutionära funktion, är [...] endast möjlig när följande villkor är uppfyllda:

när medvetandeprocessen innebär den historiska processens *avgörande steg* mot målet (ett mål som är uppsatt av människans vilja men inte beroende av människans godtycke och inte skapat av människans förnuft); när teorins historiska funktion består i att göra detta steg praktiskt möjligt; när en historisk situation är given i vilken den riktiga kunskapen om samhället blir en direkt förutsättning för att en viss klass ska kunna hävda sig i kampen; när denna klass självkänedom samtidigt innebär en riktig kunskap om hela samhället; när följaktligen denna klass i sitt förhållande till kunskapen både är subjekt och objekt, och teorin därmed på ett *omedelbart* och *adekvat* sätt griper in i samhällets omvandlingsprocess. (Lukács 1971, s. 41)

Denna passage inrymmer flera punkter som senare kommer visa sig betydande. Detta att en klass självkänedom ”samtidigt innebär en riktig kunskap om hela samhället” utgör en för Lukács springande punkt, både metodologiskt och epistemologiskt. Om den proletära klassen ska kunna utgöra ett ”privilegerat” perspektiv i relation till den historiska processen, till samhällets helhet – vilket Lukács alltså framhåller – så måste denna klassposition också utgöra ett väsentligt moment av det studerade underlaget, av samhällets historiska skeende. Och det är just detta skeende som proletariatet, i sin önskan att avskaffa sig själv som klass, utgör till sin historiska drivkraft. Lukács talar om ett mål ”som är uppsatt av människans vilja men inte beroende av människans godtycke”, och heller inte ”skapat av människans förnuft”. Detta mål förstår han som proletariatets avskaffande. Själva kunskapsprocessen utgör här ett delmoment i den kollektiva, historiska självkänedom som driver historien framåt. Men på vilket sätt menar Lukács att detta vetande utgör en förening mellan människan och världen? Vad betyder ”dialektik” i detta hänseende?

Den dialektiska metoden finner sitt första moderna uttryck med Hegel. Det är utifrån denna idealistiska dialektik – den andliga fenomenologin – som den marxistiska metoden finner sitt ursprung. Men till skillnad från Hegel, som förankrade den historiska drivkraften i *anden*, vände Marx på detta förhållande: han såg istället *materien* som den egentligt drivande kraften. Vad är det som står på spel med en sådan vändning? Lukács menar att det är just denna vändning – som i sig utgjorde ett dialektiskt moment, en historisk utveckling – som utgör grunden för det revolutionära medvetandet. Enheten mellan teori och praktik blir praktiskt möjligt först när det dialektiska vetandet når sitt materiella substrat. För Lukács innebär detta att den historiska medvetandeprocessen förflyttas från ”överordning” till bas, från *bourgeoisie* till *proletariat*, som historiskt kan komma till uttryck. ”Marx kritik av Hegel”, skriver han därför, ”är alltså en direkt fortsättning och vidareutveckling av den kritik som Hegel själv riktat mot Kant och Fichte. [...]

Marx krav, enligt vilket man måste uppfatta 'sinnligheten', objektet och verkligheten som mänsklig, sinnlig verksamhet, innebär att människan måste bli medveten om sig själv som samhällsvarelse, som det sociala och historiska skeendets subjekt och objekt. [...] [Och det] är först i och med proletariats framträdande, som kunskapen om den sociala verkligheten fullkomnas, och detta sker genom att man i proletariats klassposition finner det perspektiv, ur vilket samhället i dess helhet framträder.” (Lukács 1971, s. 60, 62-63) Skiftet i den samhälleliga självkänningen – från borgerlighet till proletariat, som den historiskt bärande klassen – utgör för Lukács alltså en särskild epistemologisk förflyttning. Det är först då, menar han, när proletariatet kan framträda historiskt – när den andliga utvecklingen förstås till sina materiella betingelser – som kunskapen om samhället kan framträda enhetligt. Detta medvetande – som alltså utgör ett materiellt, praktiskt medvetande – utgör för Lukács samtidigt en adekvat kunskap om världen som sådan. Varför detta är fallet ska vi återkomma till senare.

I *Vad är ortodox marxism?* ägnar Lukács en stor del åt att särskilja den dialektiska metoden från den empiriska metoden. Dessa metodologiska anspråk ska alltså inte blandas samman – trots att de båda ”sakhaltigt” rör sig mot materien. Empiriska fakta skiljer sig från historiematerialistiskt vetande. Dialektik skiljer sig från empirism. Men innebär detta att dialektiken, till skillnad från empirismen, skulle förkasta all fakta? All kunskap om verkligheten, menar Lukács, bygger förvisso på fakta. Så även den historiematerialistiska. I denna mening skiljer sig den revolutionära, dialektiska metoden inte väsentligen från den vetenskapliga. Dess föremål är hela tiden världen, den stora objektiviteten – inte godtyckliga åsikter. Men här gäller det också att veta, skriver han, angående denna enorma ansamling fakta, ”vilka av livets omständigheter som förtjänar att betraktas som för kunskapen relevanta fakta – och att veta i vilket *metodologiskt sammanhang* de måste sättas in.” (Lukács 1971, s. 44) Ett objekt är ett objekt, en mångfald förenad. Endast under en särskild metodologisk bearbetning kommer denna objektivitet att reduceras till talförhållanden, till fakta. Objektets föremålslighet, för att låna en formulering av Heidegger, har på så sätt redan ”genom ombesörjandet upptäckts i en viss riktning.” (Heidegger 2013, s. 71) Vårt vetenskapliga sökande har alltid redan en del i det upplåtna. Och på samma sätt – något som Lukács genom Marx senare ska anknyta till fenomenvärlden, till kapitalets realitet – är ett bomullsspinneri ett bomullsspinneri, en människa en människa. Endast under vissa förhållanden blir denna teknologi till kapital, denna mänsklighet till slaveri. Den kritiska frågan för den dialektiska metoden, såsom Lukács utvecklar den, är därför följande: under vilka *förhållanden* skapas ett faktum, det vetenskapliga objektet, och genom vilken *historisk* funktion kan dessa fakta – separerade från sin metodologiska praktik – framträda illoriskt, som naturgiven ordning? Som en del av sitt specialiserade vetande är detta en fråga som de empiriska vetenskaperna, menar Lukács, helt och hållet tvingas förbise. Den

vetenskapliga empirismen förblir så ogenomskinlig för sin dialektiska verkan. ”Det ovetenskapliga i denna skenbart så vetenskapliga metod”, skriver han därför, ”består alltså däri att den försummar och förbiser den *historiska karaktären* av de fakta på vilka den själv bygger.” (Lukács 1971, s. 46) Och det är just denna historiska karaktär – fenomenens förankring i tiden – som den dialektiska metoden syftar till att lyfta fram och konstruera som vetande.

Lukács fortsätter sina metodologiska klargöranden i *Vad är ortodox marxism?* med en positionering gentemot vetenskapernas fixerade begrepps användning. Till denna metodik räknar han också de materialistiska anspråken, även från marxistiskt håll – till exempel Engels – som han menar missta sig på den dialektiska metodens kärnpunkt. Den växelverkan som Lukács ser som den mest centrala för dialektiken – förhållandet mellan *subjekt* och *objekt* inom den historiska processen – förbises lätt, menar han, genom den gängse kritik av metafysikens ”rigida” begreppsramar som marxismen hänfaller åt. Detta gör den till förmån för sin egen, dialektiskt ”flytande” karaktär. Man ställer så den historiska filosofin mot den analytiska, den dialektiska mot den rationalistiska. Men om denna motsättning endast består i denna språkliga åtskillnad, menar Lukács, så har den grundinsikt som dialektiken far efter – *förändringen* av verkligheten, av förhållandet mellan subjekt och objekt – helt gått förlorad till förmån för ordfejder. Kontrasten gentemot metafysiken söks då inte längre i det faktum att föremålet för varje metafysisk studium förblir orört, oåtkomligt, och att själva studiet därför förblir av *kontemplativ* (*Anschauung*) natur, snarare än praktisk. Men detta är just den punkt på vilken dialektiken utmärker sig. Dialektiken syftar till en förändring av världen, snarare än ett åskådande av den. Så länge denna centrala funktion hos teorin alltså förblir oakad, menar Lukács, så kommer också fördelen med dessa dialektiskt ”flytande” begrepp att förbli tveksam.

Den dialektiska och den fenomenologiska metoden vände sig gemensamt mot varje ”förstelnande” användning av satser. De godtog ingen enkel tradering av tidigare framlagda resultat, utan vände sig istället på nytt mot världen. Detta utgjorde en del av deras metodologiska anspråk. Men för både Lukács och Heidegger är det först i sin kritik av den gängse formen för kunskapen – såväl den vetenskapliga som den vardagliga, allmänt bekanta – som frågan om *reifikation* eller *förtingligande* framträder till sitt egentliga problem. Till detta ska vi vända oss i nästa kapitel.

Hur kan vi förstå relationen mellan den dialektiska och den fenomenologiska metoden? Utgör de överhuvudtaget någonting gemensamt? En huvudfråga för Lukács var den eftersökta föreningen mellan människa och värld, mellan subjekt och objekt. Det är först utifrån en sådan förening som *förändringen* av världen – som utgjorde ledmotivet för den dialektiska metoden – kan komma till stånd praktiskt. Detta kan tyckas långt bort från den hermeneutiska, tolkande metod som presenterades i *Vara och tid*. Denna metodik förespråkade snarare ett slags cirkulering, ett

hermeneutiskt uttydande av det varandes mening. I detta finner vi också en metodologisk skiljelinje. Men även Heidegger vänder sig mot *separationen* av tillvaro och värld, en separation som även för Lukács utgjorde ett fundamentalt problem. Såväl Heidegger som Lukács vänder sig mot det filosofiska frågande som från början skiljer dessa kategorier åt, som ett ”problem” för tänkandet. I den meningen kan både fenomenologin och marxismen ses som en vändning tillbaka mot ”sakerna själva”, som de tar som sin metodologiska utgångspunkt. ”Kant kallar det en »skandal för filosofin och det allmänna människoförnuftet», skriver Heidegger, ”att det fortfarande saknas ett tvingande bevis för »tillvaron av ting utanför oss» som nedslår all skepsis.” Men ”filosofins skandal”, fortsätter han,

består inte i att detta bevis fortfarande saknas, utan *i att sådana bevis ständigt på nytt förväntas och eftersträvas*. Sådana förväntningar, avsikter och krav växer fram ur en ontologiskt otillfredsställande utgångspunkt i *vad* en »värld» som förhandenvarande ska bevisas vara oberoende av och »utanför». Det är inte bevisen som är otillräckliga, utan det är varaarten hos det bevisande och beviskrävande varande som är *underbestämd*. Därmed kan skenet uppkomma att man genom påvisandet av den nödvändiga sammanförhandenvaron av två förhandenvarande också skulle ha bevisat, eller ens kunde bevisa, något om tillvaron som i-världen-varo.” (Heidegger 2013, s. 203, 205)

Det tycks som om förtingligandet redan inledningsvis, som en del av metoden, utgör ett problem för Heidegger och Lukács gemensamt. Synen på människan och världen som två ”förhandenvarande” ting utgör redan från början ett förfelande av den ursprungliga problematiken. Vi har kort redogjort för några grunddrag gällande fenomenologisk och dialektisk metod. Men vad utmärker egentligen kritiken gentemot de ”förhandenvarande” vetenskaperna, mer utförligt? Vilken kritisk dimension kan vi framlyfta ur *Vara och tid* och *Historia och klassmedvetande* gemensamt?

2) Förhandenhet och reifikation

Vad gäller metoden såg vi kanske främst två viktiga aspekter i relation till förtingligandet. Det första gällde de förstelnade satserna. Fenomenologi och marxism betecknar framförallt ett *metodbegrepp*, inte ett fastslaget sakinnehåll. Föremålet är hela tiden världen som sådan. En annan gemensam punkt för fenomenologin och marxismen var distinktionen mellan *fenomen* och *sken*, i Heideggers formulering. Fenomenologin vore överflödig om världen och varandet inte också beslöjades för oss i erfarenheten. Lukács formulerar en liknande tankegång i relation till marxismen. ”Om fakta således ska uppfattas riktigt”, skriver han, ”så måste man först klart och tydligt inse denna skillnad mellan deras faktiska existens och deras inre kärna, mellan de föreställningar om dem som man gjort sig och deras begrepp. Denna distinktion”, fortsätter han, ”är den första förutsättningen för ett verkligt vetenskapligt betraktelsesätt, som med Marx ord 'vore överflödig om tingens uppenbarelse och väsen omedelbart sammanföll.’ (Lukács 1971, s. 48) Fenomenologin och marxismen uppställer gemensamt ett problem rörande världens fördolda strukturer – dess *sken* och de föreställningar vi gör om dem – och hur dessa funderas av mer egentliga, mer väsensmässiga fenomen eller begrepp. Det är denna dubbla relation som eftersöks i kunskapen. Men varför döljer varat sin mening? Hur uppstår de skenbara föreställningar som gör att den fenomenologiska och den marxistiska metoden överhuvudtaget behövs, som ett avtäckande av dessa framträdelser? Vad är det egentligen som förborgas i erfarenheten?

I det här kapitlet ska vi titta närmare på kritiken av det förtingligade vetandet – orienteringen mot det *förhandenvarande* (*Vorhandenheit*) hos Heidegger, och vad Lukács kallar det *borgerliga* (*Bürgerlich*) vetandet. Förtingligandets fenomen gör sig här extra starkt gällande. Hos Heidegger tematiseras detta också som ett modus i *vardagligheten* (*Alltäglichkeit*), som är utgångspunkten för hans fenomenologi. Vägen ur reifikationen måste därför förstås mot bakgrund av denna kritiska dimension i *Vara och tid* och *Historia och klassmedvetande*. Men på vilket sätt förtingligas kunskapen för Heidegger i det vetenskapliga, ”förhandenvarande” vetandet? I vilken mån speglar vardagligheten också detta tillstånd? Och vad är det som utmärker det borgerliga vetandet enligt Lukács, som vittnar om reifikationen av medvetandet?

Enligt Lucien Goldmann finner Heidegger och Lukács en gemensam kritisk utgångspunkt gentemot vad Heidegger kallar ”traditionell ontologi”, och vad Lukács benämner som ”traditionell filosofi” eller ”empiriskt vetande” (Goldmann 2009, s. 30). Det huvudsakliga problemet för såväl Heidegger som Lukács utgörs här av den distinktion som detta vetande uppställer mellan ”subjektet”, den vetande, och ”objektet”, föremålet för kunskapen. Inom den klassiska eller traditionella filosofin, menar Goldmann, tänks dessa två kategorier i regel som åtskilda från

varandra. ”On this point”, skriver han därför, ”Lukács and Heidegger strictly agree: the world is not there, immediately given opposite the knowing consciousness who knows it, in so far as it is, and who eventually judges it.” (Goldmann 2009, s. 30) Världen existerar inte som en fritt svävande kategori, frångående människan. Tvärtom förstås den både fenomenologiskt och marxistiskt som en del av det mänskliga varat som sådant. I detta finner Heidegger och Lukács alltså ett filosofiskt släktskap. Men föreningen mellan subjekt och objekt ska här inte förstås som en ren subjektivering av världen. Både Heidegger och Lukács vänder sig mot förståelsen av världen som en i grunden ”subjektiv” kategori. Samhörigheten mellan subjektet och objektet ska därför inte förstås som en solipsistisk världåskådning. Inte desto mindre utgör separationen av människan från världen, utifrån vilken vetenskapen eftersträvar den ”rena” objektiviteten, såväl för Heidegger som Lukács någonting epistemologiskt tveksamt. Hur förstår de då relationen mellan subjekt och objekt, mellan människa och värld? På vilket sätt förfalskas denna relation i föreställningen om en ren objektivitet, frångående oss själva?

”»Världen»”, skriver Heidegger, ”är ontologiskt inte en bestämning hos det varande som tillvaron väsensmässigt *inte* är, utan en karaktär hos tillvaron själv.” (Heidegger 2013, s. 64) Redan i denna initiala bestämning av världsfenomenet har varje förhandenvarande utforskning uteslutits. Världen är ett levande fenomen, en människas värld – en tillvaro vars vara väsentligen skiljer sig från tingen. Det är alltså enbart utifrån en orientering mot tillvaron själv – *Dasein*, vars vara det gäller – som en analys av världen kan förstås fenomenologiskt. Men vad karaktäriserar egentligen denna världslighet, förstått som ett tillvaromässigt varande? Vad utmärker den vardaglighet som likväl riskerar att falla offer för förtingligade strukturer? ”Den vardagliga tillvarons närmaste värld”, skriver Heidegger, ”är *omvärlden*.” (Heidegger 2013, s. 66) Detta kontrasterar han mot den metafysiska, vetenskapliga världsanalys som presenteras hos Descartes. Där Descartes bestämmer världen som *res extensa* – som substantiell utsträckning, som ett utsträckt ting vari tänkandet placerar sig såsom tänkande ting, *res cogitans* – ser Heidegger istället omvärlden som primärt präglad av sysslor, hänvisningar och don, av olika trakter och tillhandsvarande relationer. Dessa fenomen ser han också som mer ursprungliga, som mer naturliga. Fenomenologiskt betraktat uppstår den vetenskapliga, förhandenvarande analysen av världen först i efterhand, som ett *modus* av detta ”alltid redan” varande-i-världen – som en särskild relation till det ombesörjda. Det är alltså först utifrån en särskild metodologisk behandling som omvärlden kan framträda förhanden som ett utsträckt ting, som en spatial substans. Descartes, skriver därför Heidegger, låter på så sätt

inte det inomvärldsligt varandes varaart ges av detta självt, utan på grundval av en till sitt ursprung fördold, till sin rätt obestyrkt idé om vara (vara = ständig förhandenhet) föreskriver han liksom världen

dess »egentliga» vara. Det är alltså inte primärt anknytningen till en tillfälligtvis särskilt uppskattad vetenskap, matematiken, som bestämmer världens ontologi, utan den principiella ontologiska orienteringen utifrån vara som ständig förhandenhet, vars fattande i särskilt hög grad motsvaras av den matematiska kunskapen. Descartes genomför därmed filosofiskt uttryckligt överförandet av den traditionella ontologins konsekvenser till den nya tidens matematiska fysik och dess transcendentala fundament.” (Heidegger 2013, s. 96)

Fenomenologin skiljer sig här på ett flertal punkter, varav somliga framträdde redan i diskussionen om metoden. Uppgörelsen med de förstelnade, föregripande tematiska satserna – i det här fallet världen som ständig förhandenhet – utgjorde en kritisk grund för den fenomenologiska metoden som sådan. Därmed menar Heidegger också att Descartes världsanalys redan har tagit den avgörande, ontologiska frågan för given – frågan om världens tillvaromässiga vara. Enligt Heidegger tillkännages världen inte i första hand – och heller inte slutgiltigt – som en evig nuvaro av förhandenvarande ting. Tvärtom kräver denna analytiska slutsats redan en rad forcerade föreställningar hos den frågande. Därför vänder sig Heidegger istället inledningsvis till de alldagliga, tillsynes banala sysslor som präglar vår vardag – och funderar dessa ”alltid redan” uppvisade strukturer som en grund för frågan om varats mening.

En första karaktärisering av världen finner Heidegger alltså den vardagliga erfarenheten av omvärlden, i donen, sysslorna, i hänvisningarna hos den redan uppvisade alldagligheten. Det aktiva ombesörjandet av denna livsvärld beskriver Heidegger som *tillhandshet* (*Zuhandenheit*), ett modus där tillvaron brukar sin omvärld. Detta utgör en primär, konstitutiv del av världens fenomenologiska mening. Än så länge finner vardagligheten inga uttryckligt reifierade tendenser. Snarare är det den vetenskapliga, teoretiska attityden som väljer att reducera dessa relationer till förhandenvarande ”tingbegrepp”. Men världen, menar Heidegger, möter oss primärt inte som intresslösa ting. Tvärtom möter vi världen i första hand som någonting brukbart, som något tillhands. Ju mindre ett don därför bara ”begäpas”, skriver han, ”ju mer det greppas och begagnas, desto ursprungligare blir förhållandet till det och desto mer ohöljt påträffas det som vad det är, som don. [...] Oavsett hur skarpt det blotta *betraktandet* av tings så och så beskaffade »utseende» må vara, så förmår det inte upptäcka något tillhandsvarande. Den blott »teoretiska» betraktande blicken på ting saknar förståelse av tillhandsheten.” (Heidegger 2013, s. 69) Det teoretiska förhållningssättet, skriver Heidegger, utgör ett ”okringsynt blott-betraktande” (Heidegger 2013, s. 69) Därmed misstar sig också den förhandenvarande vetenskapen på omvärldens faktiska, praktiska utformning utifrån vilken de dessa ”ting” redan är upptäckta – hammaren, skrivdonet, etc. Eftersom denna aktiva del av tillvaron ständigt förbises i den vetenskapliga världsanalysen, menar Heidegger, förfelar den också världens egentliga mening som i-världen-varo, som ett vardagligt uppgående i sysslor och

handlingar.

Vid sidan av dessa donhelheter – verktyg, projekt, sysslornas ”vartill” – möter oss världen också fenomenellt som en medvärld tillsammans med andra. Vi finner oss aldrig ensamma i världen, ytterst sett. Vår tillvaro och relation till omvärlden, menar Heidegger, är alltid en värld delad med andra. Denna existenciala dimension väljer han att benämna som *medvaro* (*Mitsein*). Den vardagliga medvaron med andra utgör den kanske mest djupgående kritiken av förtingligandet i *Vara och tid*. Det är först i vår relation till andra människor som förtingligandet når sin verkliga innebörd, sitt ”herravälde”. I denna mening finner Heidegger och Lukács, om än på fundamentalt olika sätt, en gemensam tematik i relation till förtingligandet. Tingvaron utgör en i grunden *social* dimension i människans livsvärld. Men på vilket sätt utgör medvaron ett förtingligande för Heidegger? Hur är denna vardaglighet fenomenologiskt beskaffad?

Heidegger ställer frågan om tillvarons *vem?* som en del av analysen av vardagligheten. Vem är egentligen den tillvaro, som efterfrågas i frågan om varat? På vilket sätt låter detta vardagliga subjekt ge sig till känna? ”Den egna tillvaron liksom andras medtillvaro”, skriver Heidegger, ”påträffas i första hand och mestadels utifrån den omvärldsligt ombesörjda omvärlden. I uppgåendet i den ombesörjda världen, det vill säga samtidigt i medvaron till de andra, är tillvaron inte sig själv. [...] I det omvärldsligt ombesörjda påträffas de andra som det de är; de *är* vad de ägnar sig åt.” (Heidegger 2013, s. 125, 126) Tillvaron förstås primärt som en i-världen-varo, i vilken tillhandsheten utgjorde ett dominerande varamoment. Som en del av denna tillhandshet framträder också medvaron tillsammans med andra. Denna medvaro, menar Heidegger, är ursprungligt upplåten tillsammans med omvärlden. ”Så visar sig till exempel det fält som vi går längs med »därute»”, skriver han, ”tillhöra den och den, som sköter det ordentligt, den bok vi använder är köpt hos ..., skänkt av ... och liknande.” (Heidegger 2013, s. 118) Världen möter oss primärt som en medvärld tillsammans med andra, upplåten som tillhandshet. Men i detta modus riskerar också tillvaron att ”förlora” sig själv, att glömma bort sitt egentliga vara. Vardagligt sett, menar Heidegger, förstås tillvaron primärt utifrån vad hon ägnar sig åt, vad hon sysslar med. Detta ”görande” utgör därför hennes vardagliga varaförståelse. Men i detta finner Heidegger ett särskilt fenomenologiskt problem. Som en sysslande tillvaro – vars arbete förstås till sitt färdigställande, sitt praktiska ”vartill” – tenderar denna medvaro också att likrikta sin relation till varandra, att instrumentalisera sitt medvarande. Medvaron präglas vardagligt sett av en *utbytbarhet*, av en företräddbarhet i relation till det ombesörjda. Heidegger ser på så sätt de vardagliga sysslorna – men utan någon specifik analys de produktiva eller reproduktiva förhållandena, utan någon analys av det samhällseliga – som ett företräddbart arbete. ”Dessa andra”, skriver han därför, ”är därvid inte *bestämda* andra. Tvärtom,

de kan företrädas av vilken annan person som helst.” (Heidegger 2013, s. 126) Tillvaron förstås här i första hand som någonting genomsnittligt, som någonting oskiljaktigt – som ett varande vars tillvaro just *inte* skiljer sig från de andra i medvaron. Och det är just denna självförloradhet, menar Heidegger, detta ”oegentliga” själv som utgör det vardagliga subjektets primära identifikation. Vardagligt sett står tillvaron alltså inte upplåten inför sitt eget, egentliga vara. I första hand och mestadels upplåter tillvaron tvärtom sina varamöjligheter utifrån hur ”man” gör, vilka livsval eller beteenden som ”man” kan förfoga över. Denna självförloradhet betecknar han därför som *mannet* (*das Man*).

Det är riktigt att förstå detta ”man” som ett förfrämligande för tillvaron, som en alienation från världen. Heidegger betonar ständigt det förtryck eller herravälde som man-själv utövar. Det är därför i detta modus som tillvarons *oegentlighet* (*Uneigentlichkeit*) – det ”icke-egna” – framträder fenomenellt. ”Denna genomsnittlighet i företecknandet av det som kan och får vågas”, skriver Heidegger, ”vakar över varje undantag som tränger sig fram. Varje företräde hålls ljudlöst nere. Allt ursprungligt blir över natten utslätat till något sedan länge bekant. Allt erövrat blir lättvunnet. Varje hemlighet förlorar sin kraft. [...] Om tillvaron särskilt upptäcker och intresserar sig för världen, om den upplåter sitt egentliga vara för sig själv, så sker detta upptäckande av »värld» och upplåtande av tillvaron alltid som undanröjande av fördöljanden och fördunklingar, som ett krossande av de förvrängningar genom vilka tillvaron spärrar vägen till sig själv.” (Heidegger 2013, s. 127, 129) Mannet vakar över varje situation och håller tillvaron nere. Därför karakteriserar Heidegger också denna existential som ett ”avståndstagande” från andra, som en *nivellering* snarare än ett upplåtande av vara-med-möjligheter. I mannet hålls den egentligt andre, liksom det egna själv, underordnad den allmänna ekvivalensen. ”Denna medvarandrarvaro upplöser fullständigt den egna tillvaron i »de andras» varaart,” skriver han, ”men på så sätt att de andra i än högre grad försvinner i sin skiljaktighet och uttrycklighet. I denna opåfallande och icke-fastställbarhet utvecklar mannet sin egentliga diktatur.” (Heidegger 2013, s. 126) Varats ursprungliga mångfald försvinner här under ombesörjandet av det som alltid – idémässigt, praktiskt – redan har nivellerats till likriktning, av det som trätt undan som glömska. Den enskilda tillvaron har gjorts utbytbar, utan känslighet för originalitet eller särart. Och eftersom denna likriktning ”egentligen” utgör ett beslöjande av världens framträdelse, av dess skillnad och variationer – dess levande relationer – utgör detta modus hos tillvaron, som spärrar vägen till sitt egentliga vara, också ett ontologiskt problem för den fenomenologiska analysen. *Mit-sein*, som en potentiell öppning mot världen, förvanskas till *Man-sein*, dess tillslutning. Denna inomvärldsliga, tvetydiga medvaro utgör på så sätt en alienation från oss själva – och därmed från andra, från världen, som likaursprungligt utgör dess

mening.

Heidegger såg i vetenskapligheten risken för förtingligande utsagor, för abstraktioner av världen. Och på samma sätt analyserar han man-självet som en utbytbar, allmän och abstrakt form för den levande tillvaron. Men varför hamnar tillvaron i en sådan förljugen, tillsluten relation till sig själv? Hur uppstår det ”falska medvetande” i vilket tillvaron låter sig själv företrädas? Heidegger ser denna tendens i tillvaron som en *existential*, som en ontologisk bestämning. Tillvaron ”är” – och har redan visat sig vara – ett offer för förtingligande tendenser. Men varför? Hur uppstår förtingligandet överhuvudtaget, som en ”möjlighet” för tillvaron? Med dessa frågor avslutar Heidegger som nämnt den sista 83:e paragrafen i *Vara och tid*. Förtingligandet av livet förblir en öppen fråga, även om vägen ur det – som kommer synliggöras i kommande kapitel – stakas ut som en fenomenologisk möjlighet. Men hur kan vi förstå denna förtingligande tendens mer konkret? Hur ser Lukács på dessa reifierade strukturer? Och i vilken mån utgör marxismen en kritik av den förhandenvarande vetenskapen, som likväl skiljer sig från den fenomenologiska?

Även Lukács ser i människans arbete en tendens till likriktning, till en förlust av subjektiviteten. Men medan Heidegger ser denne tendens som ett existentiellt ”förfall” (*Verfallen*) in i världen, som väsensmässigt präglar det vardagliga, väljer Lukács istället att analysera denna likriktning som en del av den samhälleliga strukturen. För att förstå det specifikt marxistiska begreppet om *reifikation* (*Verdinglichung*), krävs det alltså först en redogörelse för den specifika, samhälleliga karaktär ur vilket denna typ av förtingligande kan framträda fenomenellt.

I essän *Reifikationens fenomen i Historia och klassmedvetande* utgår Lukács redan inledningsvis från det fenomen han menar ge upphov till förtingligandet av det mänskliga medvetandet. Detta fenomen finner han – snarare än som en allmänmänsklig existential – i den marknadsmässiga ”varan”, i *varustrukturen* (*Warenstruktur*). Det är först genom abstraktionen av arbetet mot dess allmänna ekvivalens, menar Lukács, som arbetets utbytbarhet kan förstås till sitt egentliga fenomen. Denna varustruktur utgör därför – likt Marx undersökning i *Kapitalet* – den samhälleliga grunden för analysen av reifikationen. ”Varustrukturens väsen”, skriver Lukács, ”[...] består i att ett förhållande, en relation mellan människor antar karaktären av ett ting och på så sätt får en 'spöklik föremålslighet', som i sitt eget stränga, skenbart helt slutna och rationella lagsystem döljer varje spår av sitt fundamentala väsen: att vara en relation mellan människor.” (Lukács 1971, s. 140) Reifikationens problem består i förväxlingen mellan människa och ting. Men varför sker denna förväxling som en konsekvens av det kapitalistiska samhället? Vad är det egentligen som ”förtingligas” i arbetet?

Heidegger analyserade världen som en tillhandsvaro, som ett praktiskt bruk av omvärlden.

Men i vilken mening överförs detta till medvaron som en ”företräddbar” tillvaro? I vilken mening kan människan förstås som en allmän ekvivalens genom sitt arbete, sitt inomvärldsliga ”sysstlande”? För Lukács är denna allmänna ekvivalens – såväl objektivt i arbetet, som subjektivt i medvetandet – betingat av den förhärskande formen för arbetet som sådant. Under den kapitalistiska epoken utgörs detta arbete i synnerhet av lönearbetet, formen för tillhandsheten. ”Det är alltså först under loppet av denna utveckling”, skriver Lukács – av kapitalismens utveckling som epok – ”som arbetet blir en sociala kategori, vilken på ett avgörande sätt påverkar föremålslighetsformen för såväl objekt som subjekt i det samhälle, som håller på att uppstå, deras förhållande till naturen [naturvetenskapen] och de mellanmänskliga förhållanden, vilka inom detta samhällets ram är möjliga.” (Lukács 1971, s. 145) Människan finner sig likriktad som en konsekvens av sitt uppgående i världen. Men medan fenomenologin valde att studera detta som en given konsekvens av det vardagliga, väljer Lukács istället att se detta som en praktisk konsekvens av den historiska epoken, som en effekt av det kapitalistiska samhället som sådant. Det är alltså först genom en förståelse för kapitalismens väsen, menar han – genom en förståelse för varuformen – som reifikationen av medvetandet kan synliggöras till sina egentliga grunder.

”Varustrukturens universalitet”, skriver Lukács – dess allmänna form – ”betingar alltså såväl i subjektivt som objektivt avseende, en abstraktion av det mänskliga arbete som objektiveras i varan.” (Lukács 1971, s. 144) Den allmänna, universella formen för varan finner sitt uttryck såväl objektivt i världen, som subjektivt i människan själv. Varustrukturens fenomen väljer Lukács därför att dela upp i två huvudsakliga problem: (1) varans ”fetischkaraktär” som sådan, och (2) subjektets motsvarande uppförande, som denna varustruktur. Det är dessa två aspekter som utgör den fenomenella grunden för analysen i *Reifikationens fenomen*. Men vad betyder det att varan utgörs av en ”fetischkaraktär”? På vilket sätt återspeglas detta i det reifierade subjektet?

Marx beskriver varans fetischkaraktär i det första kapitlet i *Kapitalet*. Det är denna korta analys som Lukács bygger sina huvudsakliga argument på, och som han sedan vidareutvecklar till sina filosofiska och vetenskapliga konsekvenser. Den kapitalistiska varan, menar Marx – och detta inte helt olik hur Heidegger karakteriserar vardagligheten fenomenologiskt – framstår vid första ögonkastet som en självklar, trivial sak. Varan utgör ett föremål på en marknad, vars bruksvärde vi tillgodoräknar oss genom bytet med pengar. Men vid en närmare analys, menar Marx, kommer denna varuform att visa sig som något mer komplicerat, ”fullt av metafysisk spetsfundighet och teologiska griller” (Marx 2013, s. 62). Det är alltså denna tillsynes enkla och vardagliga, men egentligen mer komplicerade varuform som Lukács tar som sin utgångspunkt i analysen av reifikationen. Men vari består varans egentliga struktur? Vilka ”teologiska griller” underliggess dess

tillsynes triviala framträdelse?

”Det hemlighetsfulla i varuformen”, skriver Marx i *Kapitalet*,

består alltså helt enkelt däri, att varorna för människorna återspeglar deras eget arbetes samhällliga karaktär som en objektiv egenskap hos själva arbetsprodukterna, som dessa tings samhälliga naturegenskaper. Därmed återspeglas också producenternas samhällliga förhållande till totalarbetet som ett samhälligt förhållande mellan ting, som existerar utanför dem själva. [...] På ett liknande sätt uppfattas i ljusintrycket från ett föremål av synnerven inte som en subjektiv retning på synnerven själv utan som ett objektivt föremål utanför ögat. Men vid seendet kastas verkligen ljus från ett ting, det yttre föremålet, på ett annat ting, ögat. Det är ett fysisk förhållande mellan fysiska ting. Däremot har varuformen och det värdeförhållande mellan arbetsprodukterna, vari den framträder, absolut ingenting att göra med deras fysiska natur och de därur härrörande materiella förhållandena. Det är endast ett bestämt samhälligt förhållande mellan människorna själva, vilket här för dem antar fantasmformen av ett förhållande mellan tingen. [...] Detta kallar jag den fetischdyrkan, som vidlåder arbetsprodukterna, så snart de bli producerade som varor [...]. (Marx 2013, s. 63)

Varan karaktäriseras alltså enligt marxistisk analys av en fetischkaraktär – av vad Marx liknar vid det religiösa tänkandet – eftersom formen för varan inte finner någon egentlig hänvisning till dess konkreta, fysiska egenskaper. Värdet – som egentligen tillkommer en unik, bruksmässig karaktär i föremålet – blir under penningens universalitet till en allmän, utbytbar form i den kapitalistiska cirkuleringen av varor. I denna varustruktur förväxlas därmed de *föreställningar* vi gör oss om varornas olika bytesvärden, med de *faktiska*, materiella egenskaper som hör till objektens egentliga varande. Men eftersom dessa föreställningar också vidhäftar arbetet – tillhandshetens ”vartill”, utifrån vilket varorna produceras – antar denna varustruktur samtidigt den konkreta betydelse som utmärker samhällslivet under den kapitalistiska epoken. Det är alltså denna dubbla natur hos varans ”fenomen” som Lukács, vilket betonades redan i diskussionen om metoden, eftersöker som en adekvat kunskap om samhället som sådant.

Lukács betonar ständigt vikten av att förstå den helhet inom vilken kapitalismen kan göras begriplig. Därför kontrasterar han denna helhetsliga, dialektiska förståelse från de lösryckta, isolerade moment som utgör den kapitalistiska arbetsprocessen, en process i vilken varorna som sådana – abstraherade från sin förankring i totaliteten – framträder fenomenellt. ”Den enhetliga produkten”, skriver han, ”försvinner som objekt för arbetsprocessen. Processen blir till en objektiv förening av rationaliserade specialsystem, vars enhet är rent kalkylmässigt bestämd och vars karaktär alltså måste framstå som rent *tillfällig* i förhållande till varandra.” (Lukács 1971, s. 146) Här kan vi dra en parallell mellan hur Lukács analyserar det kapitalistiska produktionssättet, dess

samhälleliga varande, och hur Heidegger väljer att förstå det vardagliga modus i vilket tillvaron i första hand finner sig själv. Dessa ”modus” präglas gemensamt av en splittring av det som egentligen, under ytan av alla isolerade intryck, utgör en enhet. Heidegger talar om ett ”förfall” in i världen, i vilket tillvarons egentliga vara försvinner ur sikte. Istället uppgår tillvaron i de tillfälliga, för stunden rådande tillfälligheter och sysslor som ges henne vardagligt. Lukács ser på ett liknande sätt ett samhällligt bortfall av helhetsförståelsen av världen, som inom vetenskaperna istället ersätts av inneslutna, ”rationella” och isolerade kalkyler. Denna ”förhandenhet” – en kunskapsform i vilket objekten förstås utan en betydande relation till den organiska helheten – ser Lukács alltså som ett uttryck för den samhällliga karaktär som präglar den kapitalistiska epoken. Därför väljer han också att karaktärisera detta ”vetenskapliga”, specialiserade vetande som ett *borgerligt* (*Bürgerlich*) vetande, som han kontrasterar mot den marxistiska förståelsen.

Det borgerliga vetandet kännetecknas enligt Lukács av inre motsägelser, av antinomier som uppstår som en konsekvens av det specialiserade synsättet. Därför väljer han också att analysera dessa motsättningar under rubriken *Det borgerliga tänkandets antinomier*. ”Den moderna kritiska filosofin”, skriver han, ”har uppstått ur medvetandets reifierade strukturer. Det är ur denna struktur som dess speciella problem härrör, vilka skiljer sig från tidigare filosofiska frågeställningar.” (Lukács 1971, s. 174) Men på vilket sätt menar Lukács att detta tänkande har härrört ur reifierade strukturer? I vilken bemärkelse utgör detta ”borgerliga” vetande en konsekvens av den förtingligade samhällsformen?

Lukács betonade tidigare den dialektiska metodens anspråk på en *förändring* av världen. Detta förutsatte en enhet mellan subjektet – den frågande – och dess objekt för studien, världen som sådan. Inom det borgerliga vetandet, menar han, är det just denna aspekt som förbises som en del av metoden. Därför förblir dessa studier av blott betraktande, ”kontemplativ” (*Anschauung*) karaktär. Den klassiska filosofin med Kant, menar Lukács, utgår från människan som världens transcendentala förutsättning. Men som en del av sitt vetande avskiljer den sig likväl från den *omedelbara* kontakt med världen som skulle ge upphov till dess möjliga, föränderliga karaktär. I denna separation finner den också sitt anspråk på neutralitet – på ”objektivitet” – eftersom subjektet förblir åtskilt från dess egentliga utformning. Men därmed förblir också det borgerliga vetandet i en motsättning med sitt eget kunskapsanspråk om världen, eftersom subjektet likväl – som dess transcendentala förutsättning – måste förstås som denna världs egentliga upphov. ”Klarast framträder denna problematik”, skriver Lukács, ”i den egendomliga, mångtydigt skiftande betydelse som (det för systemet trots allt outhärliga) begreppet tinget i sig har hos Kant.” (Lukács 1971, s. 179) Tinget i sig uppfattas här som en omöjlig kunskapsfär, som inte desto mindre utgör en

hörnsten i det rationalistiska systemet som sådant. Dessa ”framträdelse”, som är vetenskapens uppgift är att studera, kan bara förstås som en ren objektivitet så länge subjektet förblir avskuret från sin möjliga påverkan. Men eftersom världen redan transcendentalt beror på det subjekt som har upplåtit det – på människan själv – hamnar det borgerliga vetandet i en epistemologisk konflikt. Detta gör det, enligt Lukács, just eftersom det här måste framgå att ”det är omöjligt att låta detta förbli orört i sin existens och sitt givna vara” (Lukács 1971, s. 183). Därmed har också det kritiska tänkandet, menar han, nått till sin logiska återvändsgränd.

Den klassiska, kritiska filosofin menar Lukács på denna punkt ha varit såväl vägvisande som vilseledande för den egentliga förståelse av världen. ”Vägvisande”, skriver han, ”genom att tanken drivits till att överskrida det blotta accepterandet av den givna verkligheten [...]. Vilseledande – genom att samma dogmatism inte tillåtit tanken att upptäcka *praktikens* helt motsatta princip, som upphäver kontemplerationen i verkligheten.” (Lukács 1971, s. 188) Den kritiska filosofin uppställer – precis som marxismen – en distinktion mellan framträdelse och väsen, mellan fenomen och begrepp. Men medan marxismen upphäver denna dualism genom ett begrepp om praxis, om verklighetens avhängighet i det mänskliga arbetet, vidhåller den klassiska filosofin denna åtskillnad som en del av dess metodologiska anspråk. Därför förblir också ”tinget i sig” för Kant, såsom Lukács förstår det, en begreppsmytologisk konstruktion som hans eget system inte förmår överskrida.

Den fenomenologiska och den dialektiska analysen – såsom vi här har undersökt dem – uppvisade ett gemensamt, kritiskt förhållningssätt till den förhandenhet eller reifierade tendens som höll människan frånskild världen, som isolerade henne från verkligheten. I detta fann Heidegger såväl ett vetenskapligt som ett vardagligt modus, i vilka förtingligandets uppvisade sin struktur, medan Lukács ytterst sett förankrade detta i samhällskroppen. Har vi genom denna jämförelse kommit närmare en förståelse för förtingligandets mening överhuvudtaget? Förblir denna problematik likväl svårgripbar, oöverskådlig?

Den isolerade, splittrade förståelsen av verkligheten utgör i sig en förtingligande tendens i vårt tänkande. Dessa isolerade moment finner också sin motsvarighet i den vetenskapliga kunskapen, i dess förståelse av världen. Såväl Heidegger som Lukács vänder sig mot varje sådan abstraktion av världen, och detta gör de till förmån för en kunskap om helheten. Men vad betyder det, till skillnad från de ”ontiska” eller ”borgerliga” vetenskaperna, att metodologiskt närma sig tillvarons helhet? På vilket sätt kan vi upplåta en kunskap om den samhällliga totaliteten? Till dessa frågor ska vi vända oss i nästa kapitel.

3) Helvaro och totalitet

Såväl Heidegger som Lukács betonar vikten av *helheten* för förståelsen av människans och samhällets egentliga mening – tillvarons *helvaro* (*Ganzsein*) hos Heidegger, samhällets *totalitet* (*Totalität*) enligt Lukács. Som en del av denna helhetsförståelse tematiserar de båda en idé om tidsligheten, om ändligheten – och det som genom denna tidsliga struktur upplåts som en kritik av den förtingligande, statiska förståelsen för det varandes mening. Men hur tematiserar Heidegger denna ”helvaro” som en fenomenologisk erfarenhet? På vilket sätt skiljer sig denna idé från den ”totalitet” som Lukács ställer upp, och som där närmas från ett marxistiskt perspektiv? Hur närmar sig Heidegger och Lukács gemensamt den helhet som utgör en uppgörelse med förhandenheten, med den rena ”kontemplerationen” av det varandes mening? Lucien Goldmann väljer i sin jämförande analys av Lukács och Heidegger att jämföra Lukács totalitetskategori med Heideggers begrepp om ”vara” (*Sein*) (Goldmann 2009, s. 40). Men eftersom dessa kategorier betecknar olika ontologiska regioner, förblir jämförelsen utan vidare vägledning för reifikationens specifika problem. I det här kapitlet ska vi alltså istället ställa Lukács totalitetsbegrepp mot Heideggers begrepp om helvaron. Förhoppningen med detta är att kunna belysa förtingligandets problem utifrån en delvis förnyad horisont, och se hur denna problematik i grund och botten kopplar an till en teori om det hela.

Vad Heidegger söker i *Vara och tid* är svaret på frågan om varats mening. Detta går på ett ut med möjligheten av en varaförståelse överhuvudtaget, som alltid är tillvarons vara. En varaförståelse, som ett väsensmässigt varamoment hos tillvaron, kan bara klargöras radikalt när detta varande – tillvaron själv, som Heidegger uttrycker det – har blivit *ursprungligt* tolkat. ”Varaförståelsen, som väsensmässigt varamoment hos tillvaron, låter sig emellertid bara klargöras *radikalt* när det varande till vars vara detta hör blivit *ursprungligt* tolkat i sig självt med avseende på sitt vara.” (Heidegger 2013, s. 231) Därför vänder sig det andra avsnittet av *Vara och tid*, ”Tillvaro och tidslighet”, bort från den vardagliga förståelse av världen som varit föremål för den första delen, från förfallet i nuvaron, betagenheten och glömskan. Denna andra del börjar istället med anspråket på att klarlägga *hela* tillvarons vara, och därmed även hennes eget slut i döden, det fenomenellt omöjliga, icke-varat. Den andra delen av *Vara och tid*, som söker varandets ursprung, dess helhet, utgör på så sätt en reflektion över tiden.

En bärande del av analysen av vardagligheten, avsnitt ett, var att tillvaron kunde avlasta sig själv och sitt ansvar inför sina egna existensmöjligheter, bli oegentlig och skyddas av genomsnittligheten. Det är i detta modus som ”man” framträder som en möjlighetshorisont för det varande. I mannet – det att ”man” gör si eller så, betar sig utifrån denna allmänna referens,

ombesörjer det kringsynta – ser Heidegger en flykt inför tillvarons tidsliga mening. Tillvaron ”avlastar” sig själv mot offentligheten, hon trollbinds av nuet. I denna tillhandsvaro framträder världen som en färdigställd bruksvärld. Varabetydelsen hos denna omvärld – som genom den utlagda förståelsen i mannen, dess normgivande ”för att ...” redan har upptäckts i en viss riktning – framträder här som ett obesträtt faktum. ”Man” får rätt i allt, oavsett äkthet. Men denna avlastning utgör också, och något som Heidegger lägger särskild vikt vid, en flykt inför döden. ”Man” dör, men inte vi själva. Eftersom Heidegger nu inte eftersöker det vardagliga, utan det ursprungliga och hela, inleder han det andra avsnittet med en analys av det som principiellt *inte* kan avlastas utåt, av det som väsensmässigt hör till det egna: döden, samvetet, skulden, beslutsamheten. I dessa fenomen ser han en möjlighet till individuation, ett enhetliggörande av det fenomenologiska självet. Det är i denna helhet, rotad under vardaglighetens fragmenterade intryck, som Heidegger eftersöker den ursprungliga, helhetsliga tillvarons mening. Frigiven inför sin egen ändlighet söker han detta tidsliga, radikala subjekt som en öppning mot varat.

I den tidigare analyserade, vardagliga medtillvaron med andra – i avsnitt ett, bland pratet och sysslorna – uppgår det tillvaromässiga varat i sitt användande av tingen, i sin omsorg för andra. Hon uppgår i världen, som gör henne fångslad. Varat framträder här som ett ”användande av ...”, en ”relation till ...”, och så vidare. Detta utgör en positiv, konstitutiv del av världens fenomenologiska uppbyggnad. Vardaglighetens och varaglömskans subjekt är i första hand medvarons subjekt, ”mannen”. Detta är ingenting annat än tillvaron själv, förstått oegentligt. Mannen, eller den ”offentliga anonymiteten”, utgör för Heidegger just det missbruk av medvaron som hindrar oss från att vara oss själva, vårt verkliga vara. Detta är den förståelse av medvaron som den första delen av *Vara och tid* erbjuder, den vardagliga, genomsnittliga. Vad som eftersöks i det andra avsnittet är emellertid den *egentliga (Eigentlichkeit)* tillvarons mening, om en sådan – inom ramen för det tillvarofenomenologiska projektet – överhuvudtaget är möjlig. Hur förstår Heidegger denna egentlighet hos tillvaron? På vilket sätt frigör sig denna existens från de förtingligade tendenserna i vardagligheten? Och på vilket sätt riktas detta modus mot helheten, mot tiden?

Den egentliga tillvaron karaktäriseras enligt Heidegger i huvudsak av två ontologiska författningar, två väsentliga varamoment. Dessa moment utgör det frigjorda ansvaret inför sina egna existensmöjligheter, *beslutsamheten (Entschlossenheit)* å ena sidan, och den utifrån denna beslutsamhet frigjorda sikten inför varandets *helhet (Ganzheit)*, dess tidsliga sträckning, å den andra. Upplåtandet av helheten, döden, genomkorsar även omvänt den individuerande rörelse som leder mot beslutsamheten, det frigivna livet. Därför inleder Heidegger också det andra avsnittets två inledande kapitel, som tar sikte mot det egentliga, med titlarna ”Tillvarons möjliga helvaro och tilldöden-varo” och ”Det tillvaromässiga betygandet av ett egentligt kunna-vara och beslutsamheten”.

Vad dessa kapitel går ut på, vad de eftersöker, är att på fenomenologisk väg kunna säkra den begreppsliga grunden för tillvarons helhet. Denna fråga innebär en radikaliserings av den inomvärldsliga förståelse som varit föremål för det första avsnittet, men som nu ska funderas egentligt, till sin ursprungliga mening. Heidegger vill spåra den fenomenologiska rörelsen ”ur” denna trollbundna vardaglighet, ur sysslornas och pratets självsäkra glömska. Det avgörande fenomenet, som avslutar dessa kapitel, blir därför den omsorg som tillvaron kan ägna åt sin egen, *egentliga* självvaro, och som ingen annan kan utföra åt henne – hennes *samvete*, som Heidegger formulerar det, inför sitt eget varandes vara.

Det är viktigt att förstå varför döden, eller varandet *till* döden, är så centralt för Heideggers fenomenologiska resonemang, och för det som senare kommer leda upp till beslutet och samvetet, tidsligheten, det egentliga livet. Det har mindre med intigheten eller ångesten – med någonting övermäktigt och passivt – att göra än man först kan tro. Döden utgör för Heidegger i sista hand ett fenomen hos det levande. Genom att ställas inför vårt eget, ofrånkomliga slut – förlusten av det ”där” som definierar vårt vara – ställs tillvaron inför den erfarenhet som principiellt inte kan övertas av någon annan, av det som fenomenellt aldrig kan ”avlastas” utåt. Döden är *min* död, den berör grunden av mitt vara; den är oföreträddbar, eftersom ingen kan göra det – dö – åt mig. Heidegger intresserar sig särskild för denna oföreträddbarhet hos det varande. Vi står *själva* inför döden, förvissade om att en dag förlora vårt liv, hela vår omvärld och samvaron med andra. I denna radikala, ofta ångestfyllda livserfarenhet ser Heidegger en fenomenologisk nyckel. Han ser här ett bevis för den konkreta erfarenhet, för den omedelbara verklighet – varat i sig – som fenomenologin ytterst sett syftar till att upplåta för den frågande. Denna verklighet framträder med full kraft i vårt möte med döden. Denna existentiella erfarenhet pekar väsentligen mot vår *egen* död, eftersom det är precis det varat – vårt nakna *sum*, där-varon överhuvudtaget – som står på spel i frågan om döden. Enligt Heidegger bär döden därför på en unik potential, på en särskild möjlighet. Döden, menar han, inrymmer den ontologiska möjlighet som filosofin sedan länge har förlorat, den erfarenhet som sedan antiken har fallit filosofin i glömska – mysteriet över att någonting överhuvudtaget *är* och fortsätter vara.

Döden utgör en öppning mot varat, fenomenologiskt. Vi ”får syn” på varat i ljuset av slutet. Men enligt Heidegger inrymmer detta fenomen mer än så. Dess individuerande verkan innebär inte enbart ett ”skådande” av varats framträdelse, blott kontemplativt. Denna individuation bereder också vägen för ett beslutsamt, frigivet liv bortom falska representanter, lösgjort från mannet. För Heidegger inrymmer döden framförallt två varamoment, två symmetriska varastrukturer i relation till det egentliga. Döden, eller till-döden-varon synliggör för det första tillvarons *helhet*, hennes livsspann som en sträckning mellan födelse och död. Förståelsen för denna helhet utgör en

förutsättning för vår tidsliga kunskap om livet. Först i denna ”uthärdande” blick mot vår egen ändlighet – mot döden – kan de verkliga, *konkreta* och inte blott ”önskade” möjligheter som hör till vårt liv, till vårt faktiska öde, framträda klart för oss. Döden blir så en ledtråd för tiden, som skärper dess gränser. För det andra, och som likaursprungligt hör till dödens fenomen, upplåter ändligheten denna tillvaromässiga helhet som någonting i grunden *oföretärbart*, en alltid-minhet i fråga om existensen. Tillvarons vara är i varje givet fall ett original, konkret och singulärt upplåtet. Det sätt på vilket detta varande förhåller sig till världen, medvaron eller det ofrånkomliga slutet är i sista hand aldrig givet. Tillvaron axlar sitt eget varandes mening. I den *oegentliga* medvaron med andra, å andra sidan, är det just denna ”form” för det levande – möjligheten av det som redan har framträtt, omvärldens alltid redan utlagda mening – som ombesörjs och greppas som det möjligas mening. Medvaron *tillsluter* på så sätt varje genuin, egentlig varaförståelse, eftersom denna tidsliga utläggning – hämtad ur *mannet* – redan från början är låst vid det kringsynta, vid det allmänna givna. Mot denna falska, eviga nuvaro ser Heidegger därför döden, brottet med varje relationsmässig avlastning, som en vändning mot självet. Det är denna ”självaro” som öppnar upp för egentligheten.

Medvarons fenomenologiska problem, såsom det framträder i det första avsnittet av *Vara och tid*, utgörs alltså av det hinder för tillvarons egentliga (*Eigentlichkeit*), beslutsamma (*Entschlossenheit*) och hela (*Ganzheit*) varaförståelse som ”mannet” frambringar vardagligt. Medvaron utgör ett filosofiskt problem, eftersom den ursprungliga frågan om varat – den fundamentalontologiska frågan, som Heidegger alltid vidhåller tematiskt – inte kan komma till stånd eller framträda ontiskt för man-självet. Vardagligheten är helt enkelt inte stämd på ett sådant sätt, dess befintlighet undviker frågan. I den *oegentliga*, kringsynta medtillvaron med andra överlämnar tillvaron sitt vara åt offentligheten, hon uppgår i tillhandsvarande sysslor, i pratet med andra. Tiden, som utgör en väsentlig del av undersökningen av helheten, kan här enbart ”ha sin gång”, eftersom beslutet – som formar det kommande – och det historiskt förflutna – som stämmer det situerade – i grund och botten aldrig kommer till klarhet för man-självet. Mannet ”irrar” i nuet, ständigt betagen av omvärldens hänvisningar. Att göra denna fenomenologiska situation transparent för den frågande själv – *Dasein*, vars vara det gäller – utgör därför den huvudsakliga poängen med analysen av vardagligheten, avsnitt ett. Detta är tillvaron såsom den ”i första hand och mestadels” framträder ontiskt. I avsnitt två försöker Heidegger på fenomenologiska väg klargöra vägen *ut* ur denna nuvarandegörande förströddhet, ut ur dess tidlösa kringsyn. Tillvaron inrymmer trots allt en sådan existentiell möjlighet, även om ”man” aldrig upphör existentiellt. Vägen *ut* ur detta *oegentliga* modus finner Heidegger alltså i tillvarons vilja till *samvete* (*Gewissen*). Det är ur samvetet som varamöjligheten mot det egentliga, det egna och fenomenellt konkreta kan framträda helhetsligt.

Nyckelfenomen som döden eller ångesten beror därför på denna vilja till klarhet, en insikt förutan vilken dessa fenomen skulle förvrängas och döljas på nytt.

Heidegger förstår frågan om helheten som en fråga till tillvarons *egen*, relationslösa tilldöden-varo. Det är först ur denna klara sikt på existensens tidsliga, ändliga horisont som något sådant som en egentlig, frigiven tillvaro kan uppträda fenomenologiskt. På så sätt vidhåller Heidegger också den fenomenologiska utgångspunkten, som hela tiden är orienterad mot och från tillvaron som sådan. Det är endast ur detta perspektiv, menar han, som den eviga, statiska förhandenheten kan uppluckras begreppsligt. Vad har vi här kunnat klargöra i förståelsen för helheten? Finner vi några alternativ i relation till kritiken? För analysen av helvaron betonade Heidegger särskilt den enskilda tillvarons tidsliga sträckning. Denna enskilda, från mannet individuerade tillvaro såg han som en förutsättning för helhetens ontologiska upplåtande. Här diskuterades främst enskilda tillvarobestämmingar som beslutsamhet, ångest, samvete, etc. Tillvaron själv utgjorde alltså den helhet som eftersöktes fenomenologiskt. Lukács – å sin sida – kommer att förstå begreppet om helheten på ett annorlunda sätt. Istället för att eftersöka den enskilda människans egentliga helvaro, eftersöker han en förståelse för *samhällets* helhet, för dess sociala och materiella totalitet. För Lukács finner begreppet om helheten inte i första hand sin förankring i den enskilda tillvaron. Denna helhetsförståelse funderas snarare i människans samhälleliga varande, som enligt Lukács är bestämmande för hennes ontologiska utformning. Det är alltså först genom en analys av samhället, menar han, som den enskilda tillvarons helhetsliga mening kan klarläggas teoretiskt. Men vad betyder detta för kritiken av reifikationen? Om utgångspunkten här – likt kritiken av förtingligandet – i sista hand utgår från samhället, från människan som ett socialt varande, vilka konsekvenser får detta för idén om helheten? Hur ser Lukács denna frigivenhet som ett uppbrott med reifikationen, specifikt kopplat till den kapitalistiska strukturen?

Lukács talar om vikten av en förståelse för den samhälleliga *totaliteten* (*Totalität*). ”Först i detta sammanhang”, skriver han, ”vilket infogar enskilda fakta om det sociala livet i en *totalitet*, som moment av den historiska utvecklingen – blir en kunskap om fakta, en kunskap om *verkligheten* möjlig.” (Lukács 1971, s. 49) Som en kontrast mot vetenskapernas lösryckta, enskilda fakta ställer Lukács den dialektiska metodens helhetsliga, historiska karaktär som en brott med förtingligandet. För Lukács innebär denna dialektiska hållning – i vilken verkligheten framträder som en konkret totalitet – också det riktiga sätt på vilket samhället kan förstås och reproduceras teoretiskt. Den konkreta totaliteten utgör för Lukács alltså den fundamentala, ontologiska kategori på vilken samhället vilar. Men vad betyder det egentligen att förstå historien som en konkret helhet? På vilket sätt skiljer sig denna totalitet från Heideggers mer existentiella helvaro?

Totalitetens kategori, menar Lukács, ska inte förstås som en likställande eller enhetliggörande

av historiens olika konstituerande motsättningar, av dess skillnader eller konfliktytor. Detta kan skiljas från den vetenskapliga, sociologiska strukturalismen, där samhället framträder som en funktionalistisk enhet. Totalitetens förståelse utgör tvärtom en förståelse för precis den typ av motsättningar som det kapitalistiska samhället konstitueras av, *förstått* som en historisk, enhetlig process. Därmed framträder också betoningen av proletariats ståndpunkt, utifrån vilken dessa motsättningar kan komma till klarhet, som en epistemologisk nyckel. Alla sociala positioner och alla världsliga fenomen är föremål för förändring. Världen utgör på så sätt ingen fixerad realitet, utan en öppen, dialektisk historisk process. Och därmed, menar Lukács, blir också förståelsen av verkligheten som en i grunden social, mänsklig – väsentligen föränderlig – process desto viktigare att betona. ”Denna oavbrutna förändring av alla sociala fenomenens föremålslighetsformer”, skriver han, ”under deras oavbrutna dialektiska växelverkan och uppkomsten av möjligheten att vinna kunskap om ett objekt utifrån dess funktion inom en *bestämd* totalitet, inom vilken den fungerar, gör det möjligt för den dialektiska totalitetsuppfattningen – och endast denna! – att förstå *verkligheten som socialt skeende*. Ty det är först nu som de fetischistiska objektivitetsformer, som den kapitalistiska produktionsordningen ovillkorligen frambringar, upplöser sig i fiktioner [...]” (Lukács 1971, s. 55) Brottet med den förtingligade synen på världen – de ”fetischistiska objektivitetsformerna”, som inom vetenskaperna fastslås som orubbliga fakta – utgör för den dialektiska metoden alltså en brott med de sociala föreställningar utifrån vilka det kapitalistiska samhället är uppbyggt. Dessa upptäcks först *i relation* till den samhällliga totaliteten – bomullsspinneriets relation till produktionsordningen, människans relation till den socialt nödvändiga arbetstiden, etc. Det är först i denna helhetsliga process, menar Lukács, som historien kan göras fattbar. Och eftersom denna samhällliga process samtidigt bygger på de mellanmänniska föreställningar vi gör om den, kommer den dialektiska metoden också att avtäckas den sociala dimension som vidhåftar dessa ”fenomen” framträtt som oberoende, isolerade delar.

Verkligheten, menar alltså Lukács, ska förstås till sina samhällliga, sociala fundament. Det är först utifrån denna dimension som dess totalitet kan framträda riktigt. Men vad betyder det att förstå världen som ett i grunden socialt skeende? Varför blir den sociala kategorin så viktig för kritiken av det ”fetischerade”, reifierade medvetandet? Reifikationen innebar en förväxling av relationen mellan människor, som om detta vore en relation mellan ting. Den dialektiska metoden syftar alltså inte enbart till ett upplåtande av totaliteten som en tidlig aspekt, som ett föränderligt skeende. Den dialektiska metoden syftar också till att upplåta totaliteten som det i grunden *sociala* skeende – som relationen mellan människor – som förborgas inom ramen för det kapitalistiska medvetandet. Vad som här framstår som rena, ”ekonomiska” och marknadsmässiga fakta – som en relation mellan tingen – uppluckras dialektiskt till en förståelse för dess underliggande, mellanmänniska väsen. Det

kapitalistiska samhället lägger så en slöja över sina mellanmännsliga relationer, som den dialektiska metoden syftar till att upplösa. ”Endast genom att man river sönder denna slöja”, skriver Lukács, ”blir den historiska kunskapen möjlig.” (Lukács 1971, s. 56) Den dialektiska kunskapen syftar alltså likaursprungligt till förståelsen av samhället som en föränderlig, social process – och att förstå detta skeende som ett i grunden mänskligt skeende, som producerat av den mänskliga handen – som att i denna förståelse avtäckas dess skenbara föreställningar inom ramen för samhället som sådant. Endast genom ett sådant dubbelt avtäckande, menar Lukács, kan förståelsen för samhället framträda till sina historiska grundvalar.

Samhället ska förstås historiskt, och därmed till sina egna sociala betingelser. Detta innebär för Lukács en förståelse för världen förstått som en totalitet av förhållanden, som skiljer sig från det borgerliga vetandets specialkunskaper. Men vad betyder det att förstå dessa fenomen i relation till totaliteten, snarare än som enskilda företeelser, isolerade från varandra? Hur går ett sådant typ av avtäckande till? Här gäller det återigen, menar Lukács, att se hur totalitetens kategori inte syftar till ett allmänt ”likställande” av världens olika framträdelser eller förhållanden. Tvärtom syftar totalitetsbegreppet till att se det unika – men aldrig relationslösa – i de kapitalistiska föremålslighetsformerna som sådana. Vi nämnde exemplet med bomullsspinneriet, vars teknologi bara under vissa sociala, historiska former blir till kapital. Dialektiskt förstår vi detta som ett uttryck för de mellanmännsliga relationer – inte materiella, hos föremålen inneboende väsen – vars motsättningar och användning finner sin förklaring först i relation till det ekonomiska systemet, till samhällets helhet. Lukács tar här exemplet med maskinen, som han hänvisar till Marx. Här synliggörs, menar han, hur olika metodologiska synsätt inte bara förändrar en möjlig relation till föremålet, men också denna föremålslighet som sådan. Föremålen konstitueras socialt genom den kapitalistiska användning som de likväl inte materiellt innefattar ontologiskt – och häri uppstår dess motsättning. ”De motsägelser och antagonismer,” skriver därför Marx i *Kapitalet*, här citerad av Lukács, ”som är oskiljaktiga från kapitalismens utnyttjande av maskinerna, existerar inte, eftersom de inte uppstår ur maskinerna själva utan ur det kapitalistiska sätt de utnyttjas på! Då maskinerna i sig förkortar arbetstiden men förlänger arbetsdagen när de utnyttjas kapitalistiskt, då de i sig underlättar arbetet medan de kapitalistiskt använda stegrar dess intensitet, då de i sig utgör människans seger över naturkraften medan de kapitalistiskt använda förslavar människan under naturkraften, [...] etc.” (Lukács 1971, s. 225) För att förstå varför maskinen ”i sig” skulle uppställa ett sådant förhållande att den – som ett bemästrande av naturkraften – likväl försvårar och förlänger arbetet för den enskilda arbetaren, måste detta maskineri också förstås i förhållande till den samhälleliga, kapitalistiska totaliteten. Först då kan dess aktiva verkan – dess materiella, sociala användning – förstås till sitt egentliga fenomen. Och just därför, menar Lukács – eftersom dess

materiella utformning och användning också *beror* på denna helhetsliga, ekonomiska grundval – kan världens olika framträdelser heller inte studeras enskilt, isolerade från den samhälleliga helheten. Denna helhetsliga förståelse utmärker så den dialektiska, historiska synen gentemot det metodologiskt borgerliga, specialiserade vetandet och de antinomier som därmed kommer till uttryck.

Lukács betonar vikten av helhet, och vikten av mellanmännisklighet, för förståelsen av de olika, ständigt föränderliga kapitalistiska framträdelseformerna som präglar det samtida. Men vad betyder studiet av totaliteten för den ”förändring” som Lukács ställde upp som en målsättning för den dialektiska metoden? Varför blir förståelsen för helheten av vikt här? Eftersom Lukács eftersöker förståelsen för den samhälleliga totaliteten, vänder han sig också kritiskt mot den *kontemplativa*, betraktande attityd som stannar vid förståelsen av fenomenens omedelbara, från varandra isolerade framträdelseformer. Den dialektiska helhetsförståelsen eftersöker någonting annat. Lukács särskiljer noga den dialektiska totalitetskategorin från varje ”abstraktion” i fråga om kunskapen, även om förståelsen för helheten överskrider den rent givna framträdelseformen (bomullsspinneriet som kapital, människan som slaveri, etc.). På så sätt innefattar begreppet om totaliteten också en kritisk dimension, som upplåter det konkreta som en del av det hela. Lukács menar att det är först i denna rörelse som fenomenens egentliga väsen kan framträda klart för oss – och endast då som en förändring av verkligheten, som utgjorde den dialektiska metodens målsättning, blir möjlig. ”Det förefaller vid första ögonkastet”, skriver han, ”som om överskridandet vore en rent intellektuell process, en abstraktionsprocess. Men denna illusion är själv ett resultat av den rena omedelbarhetens tanke- och känslövanor, för vilka objektens omedelbart givna tingformer, deras omedelbara existens och faktiska karaktär, framstår som det primära, det reella och det objektiva, medan deras 'relationer' däremot framstår som något sekundärt och enbart subjektivt. För denna omedelbara betraktelse måste följaktligen varje verklig förändring representera någonting obegripligt.” (Lukács 1971, s. 227) Förändringen av världen – dvs. förståelsen för tiden, som utgör historien – blir enligt Lukács epistemologiskt möjlig först genom en förståelse som förmår upplåta de *relationer* genom vilka fenomenen utformas och sätts i bruk i praktiken. Dessa relationer ska alltså inte förstås som någonting sekundärt, som tillägg. Tvärtom utgör dessa relationer den primära funktion genom vilka föremålen som sådana utformas och används i det kapitalistiska samhället. Förståelsen för fenomenen kräver alltså en förståelse för den samhälleliga helhet i vilken de ingår. Först då, menar Lukács, kan de eviga, reifierade föremålsformer som präglar det blott kontemplativa, passiva betraktelsesättet avmaskas till sin illusoriska karaktär – som en metodik varigenom varje förändring av det studerade föremålet har uteslutits som ett ”subjektiv” felslut, snarare än ett objektiva faktum.

Lukács har betonat förändringen och totaliteten som en kritik av förtingligandet. Men hur förhåller sig denna förståelse av totaliteten till den fenomenologiska förståelsen av fenomenen som sådana? Utgör fenomenologin här en del av den vetenskap som Lukács väljer att kritisera? I *Reifikationens fenomen* riktar Lukács en kritik mot de tänkare som – trots att de mer eller mindre explicit har kommit till klarhet med förtingligandets problem – undviker att avancera denna kritik från ett blott konstaterande mot en mer aktiv, politisk kritik av dess samhällliga och kapitalistiska grundval. ”Till och med tänkare”, skriver han därför,

indented 40px som inte alls vill förneka eller dölja själva fenomenet utan har kommit till en mer eller mindre klar insikt om dess ödeläggande verkningar för människan, stannar vid en analys av reifikationens omedelbarhet och gör inget försök att från de former, som objektivt sett är mest avledda och avlägsna från kapitalismens egentliga livsprocess, och som alltså är de mest externaliserade och urholkade formerna, att från dessa tränga in till reifikationens urfenomen. Istället isolerar de dessa urholkade uppenbarelseformer från deras kapitalistiska grogrund, gör dem självständiga och förevisar dem som exempel på en tidlös typ av människans möjliga relationer överhuvudtaget.” (Lukács 1971, s. 154)

Denna kritik formulerades av Lukács innan *Vara och tid* publicerades. Likväl föregriper den en invändning som han senare, i *Förnuftets banebän* år 1952, skulle formulera som en explicit kritik av Heideggers fenomenologiska ontologi. En liknande kritik formulerades dessutom redan 1928 av Herbert Marcuse, och senare av Karel Kosík år 1963. Kan Heidegger här anklagas för att förbli passiv inför reifikationens egentliga problem? Misstog han sig på de grunder ur vilka denna fenomenalitet överhuvudtaget kan göras begriplig? Skulle fenomenologin här kunna kompletteras med en mer marxistisk grundanalys, och därmed vinna en mer konkret förståelse för förtingligandets mening? Mot dessa frågor ska vi vända oss härnäst.

4) Fenomenologisk marxism – tidigare försök

Vad är hittills framlagt som en analys av förtingligandets fenomen, såsom det presenteras i *Vara och tid* och *Historia och klassmedvetande*? För det första (1) en utgångspunkt genom vilken de förhandenvarande, förstelnade satserna kunde motverkas metodologiskt. Detta förenade den fenomenologiska och den dialektiska metoden med varandra, trots de djupgående skillnader som präglade dem i övrigt. Heidegger betonade vikten av talet, av tolkningsarbetet i relation till det studerade. Lukács betonade en förändring av världen, som kunde upplösa de förstelnade former i vilka kunskapen framträdde kontemplativt. För det andra (2) så riktade fenomenologin och dialektiken gemensamt en kritik mot de vetenskapliga – för Heidegger även vardagliga – former för existensen och vetandet som sådant. Mot dessa lösryckta, isolerade framträdelseformer ställde Heidegger och Lukács gemensamt, och för det tredje (3), en idé om det hela, om tillvarons egentliga helvaro eller samhällets totalitet. Också dessa idéer uppvisades till sina olikheter, även om de båda orienterades mot tiden. Vad kvarstår här att analysera? Finner dessa jämförelser överhuvudtaget någon filosofisk substans?

Heideggers *Vara och tid* och Lukács *Historia och klassmedvetande* förblir de kanske två mest djupgående undersökningarna av förtingligandets problematik under 1920-talet. Dessa verk har i den här uppsatsen uppvisats till sina begreppsliga skärningspunkter, som ställts mot varandra i en parallell läsning av deras huvudsakliga problematik. Dessa verk uppvisades även till sina djupgående skillnader. Men finner vi i denna tradition även några möjliga filosofiska synteser? Vad säger den tidigare forskningen om en förening mellan fenomenologin och marxismen? Hur skulle en sådan typ av experimentell filosofi kunna se ut?

Mellan 1928 och 1932 skisserade Herbert Marcuse – efter sin bekantskap med Heideggers och Lukács teorier – ett flertal essäer med syfte att förena den marxistiska, dialektiska metodologin med den mer existentiella, fenomenologiska filosofin. Dessa essäer publicerades i engelsk översättning 2005 som *Heideggerian Marxism*, och förblir en av de få ansatser som utarbetar en marxistisk analys utifrån en heideggeriansk begreppsram. Vid sidan av Marcuse finner vi även Karel Kosík, som 1963 upptog anspråket på en fenomenologisk marxism i det *Det konkretas dialektik*, publicerad i svensk översättning 1978. I detta verk försöker Kosík förena den marxistiska utgångspunkten med en mer fenomenologisk, existentiell betoning, och därmed också kritiskt vidareutveckla den ontologi som presenterades av Heidegger i *Vara och tid*. Dessa två teoretiska ansatser är därför av särskilt intresse för studiet av reifikationens fenomen. Vi ska här avsluta med en kort redogörelse för Kosíks studie. Denna studie finner sin särskilda relevans inte enbart genom sin kritik av reifikationen, men också tack vare sin betoning av *totaliteten* som en ontologisk

kategori. Vi ska här lyfta några huvudsakliga resonemang från denna studie. Kosíks studie är uppdelad i fyra kapitel, som alla behandlar aspekter av reifikationens teoretiska och praktiska problem. På vilket sätt vittnar denna undersökning om en ännu utforskad filosofisk väg, som kan vara vägledande i frågan om förtingligandets mening? Hur utvecklade Kosík detta teoretiska anspråk mer systematiskt, och vad kan det lära oss idag om den problematik som hittills bara har anatats som ett gemensamt fält för fenomenologin och marxismen?

Kosík utgår från en dialektisk förståelse för världen. Denna dialektik rör sig mellan teori och praktik, mellan tankereproduktion och verklighet. Det är denna dialektiska hållning som inledningsvis ska skisseras fram till sina begreppsliga grunder. Kosík utgår från en distinktion som även hos Heidegger och Lukács upprättades mellan framträdelse och väsen, mellan fenomen och begrepp. Likt Heidegger uppställde en metodologisk distinktion mellan sken och fenomen, uppställer Kosík här – i Lukács efterföljd – en distinktion mellan *fenomen* och *väsen*. Verkligheten framträder fenomenellt på ett sätt, men måste likväl begripas på ett annat, genom ett slags förmedling. Dess omedelbarhet måste alltså först upplåtas till sina begreppsliga grunder. ”För dialektiken gäller det 'saken själv'”, skriver därför Kosík, med en passning till fenomenologins vändning mot ”sakerna själva”. ”Men 'saken själv'”, fortsätter han, ”visar sig inte omedelbart för människan. För att begripa den måste han göra en viss ansträngning, men också en omväg.” (Kosík 1978, s. 37) Vad Kosík eftersöker med den dialektiska förståelsen av världen – med dess omväg – är den växelverkan mellan realitet och begrepp som utmärker det teoretiska vetandets stegrande konkretisering. Världen är inte omedelbart given till sina begreppsliga grunder. Därför krävs här en metodologisk och epistemologisk åtskillnad mellan världen såsom den ”i första hand” visar sig, och den förståelse för denna värld som kan *upplåta* detta ”sig-visande” till sin egentliga mening, till sitt begrepp. Detta utgör också en marxistisk grundprincip. Kosík vill förstå det moderna, kapitalistiska samhället på fenomenologisk väg. Men eftersom fenomenen också kan visa sig ”falskt”, utan någon väsentlig relation till helheten, eftersöker Kosík här en dialektisk förståelse mellan den samhällliga delen – varan, penningen, lönearbetet, etc. – och den samhällliga totalitet i vilken dessa fenomen ingår. Det är på detta vis som varustrukturen för såväl Kosík som Lukács – i efterföljd av Marx analys av varufetiseringen – framträder till sin dubbla natur: till sitt ”fenomen” som varor, å ena sidan, och sin fördolda, underliggande struktur – till sitt kapitalistiska väsen – å den andra.

Kosík använder begreppet *pseudokonkret* för att beskriva de framträdelser som hos Heidegger skulle betecknas som ontiska, som vardagliga. ”Det komplex av fenomen,” skriver han därför, ”som uppfyller det mänskliga livets vardagliga och vanliga atmosfär, och som, genom en regelbundenhet, omedelbarhet och självklarhet med vilken det tränger in i de handlande individernas medvetande, vinner ett sken av självständighet och naturlighet, är det *pseudokonkretas* värld.” (Kosík 1978, s.

38) Det är denna pseudokonkreta värld som dialektiken syftar till att luckra upp och bryta igenom. Även hos Lukács finner vi en analogi mellan detta begrepp – det pseudokonkreta – och den ”kontemplativa” attityd som han menade präglade den empiriska vetenskapen, ett vetande som tog dessa former – utan hänsyn till relationerna dem emellan – som självständiga, isolerade företeelser. Denna rörelse karaktäriserades därför som en ”reifikation” av världen. I det pseudokonkretas värld, menar Kosík, är fenomenets väsende på ett liknande sätt isolerat från helheten. Därför blir också dialektikens epistemologiska uppgift att bryta med denna pseudokonkreta värld av framträdelser, för att istället upptäcka dess egentliga, under ytan bestämmande väsen. Dialektiken syftar här till att återföra fenomenet till sin egentliga hemvist, som utifrån helheten kan framträda partikulärt utan godtycke – och detta just genom att återföras till den begreppsliga totaliteten, i vilken dessa fenomen finner sitt organiska sammanhang.

Den epistemologiska rörelsen från fenomenet – det som visar sig – och dess begreppsliga mening – dess väsen – ser Kosík som en särskild, mänsklig verksamhet. Att avtäcka fenomenen utgör så en rörelse, i vilken människan försätts i arbete. Detta arbete utgör ett filosofiskt, dialektiskt arbete. Det är först utifrån en sådan teoretisk verksamhet som världen, till sin konkreta och praktiska utformning, kan framträda som en reproduktion i tanken. ”Filosofisk verksamhet”, skriver därför Kosík, ”är *ofrånkömlig för människan*, eftersom sakernas väsen, verklighetens struktur, 'saken själv', tingens vara inte uppenbarar sig direkt och omedelbart.” (Kosík 1978, s. 41) Det är först genom tankeverksamheten som världen kan framträda konkret, utan fördolda strukturer. Men hur går ett sådant typ av arbete till? På vilket sätt förmår tanken att nå fram till sakernas väsen, som likväl måste förstås som någonting förborgat i erfarenheten?

”Kunskap”, skriver Kosík, ”förverkligar sig som ett åtskiljande av fenomenet från väsendet, av saken från det väsentliga, ty bara genom denna åtskillnad kan sakens inre sammanhang och därmed dess specifika karaktär komma till synes.” (Kosík 1978, s. 41) Kunskapen innebär ett åtskiljande, en distinktion. Denna rörelse innefattar därför metodologiskt också en *tudelning* av den samhälleliga totaliteten, av helheten. Dialektiken riktar sig mot en förståelse för världen förstått som en integrerad, irreducibel helhet. Men förståelsen för denna helhet, menar Kosík, sker inte desto mindre genom ett gripande av den specificitet, av den särart som präglar dess olika delmoment. Därför måste dialektiken också förstås metodologiskt som en rörelse mellan helheten och delen, mellan tankereproduktionen och verkligheten som sådan. Utan denna rörelse förblir varje enskilt moment obegripligt, liksom helheten skulle förbli abstrakt. Varje teoretisk reflektion tar fasta på enskildheter. Men lika väsentligt för denna förståelse, menar Kosík, är dessa enskilda faktas återförande på den helhet i vilka de först kunde komma till uttryck. ”När det dialektiska tänkandet utgör sin nödvändiga förstöring av det pseudokonkreta,” skriver han därför, ”förnekar det inte dessa

fenomens existens eller objektivitet, utan upphäver deras föregivna självständighet genom att peka på att de är förmedlade, och kullkastar deras anspråk på självständighet med hänvisning till att de endast är avledda.” (Kosík 1978, s. 43) I denna rörelse finner han också en filosofisk kritik av reifikationen. De föremålslighetsformer genom vilka det empiriska vetandet uppställer världens olika delmoment, utan betydande sammanhang eller förmedling i tanken, återför alltså det dialektiska medvetandet till den naturliga omvärld i vilken de först kan göras begripliga. Detta innefattar också de sociala föreställningar – till exempel de ekonomiska – i vilka samhället finner sitt historiska väsen. ”Den materialistiska teorin”, skriver därför Kosík, ”måste börja sin analys med [från naturvetenskapen] andra frågor: *varför* har människorna föreställt sig sin tid just i dessa kategorier, och *vad är det för tid* som återspeglas för människorna i sådana kategorier?” (Kosík 1978, s. 44) Och det är först utifrån en sådan dialektisk vändning som förstörelsen av det pseudokonkreta kan komma till stånd, såväl teoretiskt som praktiskt.

Förstörelsen av den pseudokonkreta fenomenvärld som utgör det vardagliga, oförmedlade tänkandet sker enligt Kosík enligt tre steg (Kosík 1978, s. 45). För det första, menar han, genom människans kritiska, *revolutionära* praktik. Denna poäng fann vi även hos Lukács, som betonade den revolutionära förändringen av världen som en del av metoden. Vad som angår människan är alltså inte bara olika delmoment i den historiska processen, från vilken hon själv skulle abstraheras. Tvärtom är det just denna mänskliga, aktiva förståelse för det varandes mening – och därmed denna tillvaros politiska och klassmässiga intressen – som träder fram som en kritik av de förtingligade formerna, av det reifierade livet. Att genomskåda det hos vetenskapen intresselösa, förhandenvarande perspektivet på världen kan på så sätt inte efterföljas av ett lika stumt och intresselöst konstaterande av omvärldens förhållanden. Tvärtom berör detta förhållande någonting grundläggande hos den frågande själv, i vilken denna kritik kan träda fram till sin verksamma praxis. För det andra, menar Kosík, sker denna rörelse som en *dialektisk* rörelse. Det är först ur en sådan metodologisk verksamhet som skenets ”fetischerade” livsvärld kan tränga undan för förståelsen av världens egentliga, tidsliga väsen. Därmed framträder också det studerade underlaget till sin nödvändiga, historiska process. För det tredje sker denna rörelse slutligen, enligt Kosík – och inte helt olikt hur Heidegger talar om individuationen från mannet, som en väg mot egentligheten – genom människans *egen* historiska rörelse, genom hennes individuella och konkreta tillägnelse av livet. Ty för varje mänsklig individ, menar Kosík, är sanningens värld samtidigt hennes egen individuella skapelse, och detta i hennes egenskap som historisk, samhällelig och klassbunden människa. ”Varje individ måste tillägna sig kulturen och leva sitt liv”, skriver han därför, ”*själv och inte genom ställföreträdare.*” (Kosík 1978, s. 45) Också detta utgör en kritik av den företräddbara, anonymiserade tillvaro som reifikationen medförde som en konsekvens av sin likriktning.

Kosík ställer upp en dialektisk metod för förståelsen av fenomenens väsen. Men hur relaterar denna metodologi till förståelsen för den konkreta *totalitet* som betonades i det förra kapitlet? Hur kan människan genom denna verksamma praxis tillägna sig en förståelse av världen som bryter med det pseudokonkretas fenomenella erfarenhetssfär? Totaliteten utgör den för Kosík avgörande kategorin för förståelsen av världen. Men till skillnad från vad Heidegger avgränsade fenomenologiskt till den enskilda tillvaron, försöker Kosík istället analysera denna kategori dialektisk mellan människan och samhället, mellan subjektet och objektet. I detta vänder han sig också mot den förvanskning av totalitetsbegreppet som han menar att Lukács begrepp genomgick genom sin trädning under 1900-talet. Totalitetens kategori, menar han, måste här upptas på nytt till sin egentliga mening. Men på vilket sätt menar Kosík att totaliteten vanställdes till sin begreppsliga funktion? Hur skulle ett mer fenomenologiskt-marxistiskt upptagande av denna kategori kunna se ut?

Den begreppsliga totalitetens ”degeneration”, som Kosík beskriver det, ”resulterade i två banaliteter: att allt hänger samman med allt och att det hela är mer än sina delar.” (*Det konkretas dialektik*, s. 57) För att förstå varför totaliteten utgör ett sådant väsentligt begrepp för den fenomenologiska marxismen – och hur detta begrepp syftar till en uppgörelse med den förtingligade synen på verkligheten som en statisk, oföränderlig summa – lyfter Kosík detta begrepps relation till det som även för Lukács utgjorde den metodologiska grunden – den *dialektiska* förståelsen för historiens mening. Eftersom både Heidegger och Lukács betonar vikten av historiciteten för analysen av människan, och ser denna tidsliga dimension som en grundläggande uppgörelse med den positivistiska ”förhandenheten”, kommer också den dialektiska förståelsen för Kosík att utgöra den avgörande skillnaden mellan en egentlig förståelse för helheten, och den ”banalitet” han menar att detta begrepp har reducerats till genom sitt likställande av den samhällsliga summan. Hur förstår Kosík här totalitetsbegreppet som någonting *konkret*, som någonting fenomenologiskt givet? Vad betyder en ”konkret dialektik”, som utgör ledmotivet för hans studie?

”I den materialistiska filosofin”, skriver han, ”är den konkreta totalitetens kategori först och främst ett svar på frågan: Vad är verkligheten? Först i andra hand, och som en följd av det materialistiska svaret på denna fråga kan den vara, och är den en epistemologisk princip och ett metodologiskt svar.” (Kosík 1978, s. 57) Enligt Kosík utgör alltså totalitetsbegreppet inte i första hand en epistemologisk eller metodologisk princip. Den konkreta totalitetens kategori utgör snarare den *ontologiska* kategori som världen själv utgör till sin materialitet, verklighetens fundamentala kategori. Kunskapen om världen beror i sista hand på de explicita eller implicita föreställningar som vi gör oss om dess väsen. Likt Heidegger alltså ville betona varafrågan som den egentliga fråga ur vilken senare vetande först kunde framträda – den empiriska vetenskapens olika specificerade

kunskapssfärer – menar alltså Kosík att varats totalitetsbegrepp ska förstås som ett slags första filosofi, som startpunkten för den marxistiska världsanalysen. ”Frågan hur man skall nå kunskap om verkligheten”, skriver han, ”föregås alltid av den fundamentala frågan vad verkligheten är.” (Kosík 1978, s. 58) För den möjliga fenomenologisk-marxistiska analysen sätter Kosík därför totaliteten – varandets helhet – som den fundamentala kategorin för världen som sådan. Men vad betyder detta för den filosofiska analysen? Vilken ontologisk position kan här träda fram som en förening mellan den fenomenologiska och den marxistiska teorin?

Totaliteten betyder varken för Heidegger, Lukács eller Kosík en summa av alla förhandenvarande ting, av alla möjliga ”fakta” eller ontiska varanden. Tvärtom pekar denna kategori – vare sig den förankras i den enskilda tillvaron, i samhället eller i världen sig – mot det i grunden *tidsliga* varande som konstituerar verkligheten som sådan. Heidegger tänkte helvaron som den tidsliga sträckning i vilken tillvaron utvecklades världsligt, från födelse till död. Lukács såg totaliteten som den i grunden dialektiska relationen människan och samhället – och denna världs utveckling till sina historiska konsekvenser. På samma sätt låter Kosík totalitetskategorin beskriva den tidsliga beskaffenhet – det tidsliga vara – som verkligheten i grunden utgörs av, och som bryter med varje förstelnad föreställning om detta varandes utveckling. Men vad Kosík betonar särskilt, och som utgjorde en metodologisk grundprincip för såväl Heidegger som Lukács, är den *konkreta* mening som totalitetsbegreppet i sista hand syftar till att upplåta. Detta skiljer också den fenomenologiska och marxistiska analysen från det abstrakta, förtingligade språkbruk som används inom de positivistiska vetenskaperna. Även den ”abstraktion” som teorin innebär, måste alltså förstås dialektiskt i relation till det konkreta, samhällseliga varandet. Och det är bara utifrån en sådan växelverkan mellan världen och språket som totaliteten kan framträda till sin konkreta innebörd. ”Eftersom verkligheten är en strukturerad helhet som utvecklar sig och formar sig”, skriver därför Kosík, i en passage som här kommer citeras i sin helhet,

måste kunskapen om ett faktum eller ett komplex av verklighetens fakta innefatta kunskapen om dess plats i denna verklighets totalitet. I motsats till rationalismens och empirismens additivt systematiska kunskap, som från säkra premisser framskrider i en systematisk process som innebär en linjär anhopning av ständigt nya fakta, utgår det dialektiska tänkandet från förutsättningen, att den mänskliga kunskapen blir till i en spiralformig rörelse, där *varje* början är abstrakt och relativ. Om verkligheten är ett dialektiskt, strukturerat helt, kan den konkreta kunskapen om verkligheten inte vara någon systematisk anhopning av fakta och kunskaper, utan bara en process av *konkretisering*, som framskrider från det hela till delarna och från delarna till helheten, från fenomenet till väsendet och från väsendet till fenomenet, från totaliteten till motsatserna och från motsatserna till totaliteten. Just i denna spiralformiga procedur, i vilken alla begrepp sätts i rörelse i förhållande till varandra och inbördes förtydligar varandra, blir

kunskapen konkret. Den dialektiska kunskapen om världen lämnar inte de enskilda begreppen orörda i den fortsatta processen. Den är ingen summerande systematisering av begrepp som skulle bygga på oföränderlig och en gång för alla säkerställd grundval, utan den är en spiralformig process där begreppen ömsesidigt genomtränger och belyser varandra, i vilken det abstrakta (det ensidiga och isolerade) hos de skilda aspekterna övervinns i en dialektisk, kvantitativ-kvalitativ, regressiv-progressiv sammanfattning. Det dialektiska begripandet av totaliteten betyder inte bara, att delarna samspelar och står i sammanhang med varandra och med helheten, utan också att helheten inte kan stelna till en abstraktion som står över delarna, eftersom den just i delarna *formar sig* till en helhet. (Kosík 1978, s. 64)

Den dialektiska förståelsen för den världsliga helhet i vilken delarna finner sin plats – eller snarare, den totalitet som utgörs av de *relationer* i vilka delarna utgör dess konstitutiva element – finner alltså sin konkretion i den växelverkan som världen, och de abstraktioner i vilka denna värld kan göras begriplig, finner sin icke-förtingligande, levande och organiska växelverkan mellan varandra. Varje teoretiskt anspråk finner alltså sin levande rörelse i dialektiken mellan begrepp och realitet, mellan väsen och fenomen. Vad Kosík eftersöker med denna typ av ”spiralrörelse” – inte helt olikt hur Heidegger talar om det hermeneutiska tolkandet – är alltså den förståelse för världen som genom sin relation till totaliteten kan upplåta delarna till sitt egentliga väsen. Vad som eftersöks språkligt är därför ingen förevigad, statisk sanning om det varandes mening. Tvärtom eftersöker den dialektiska metoden de konkreta begrepp genom vilka världen, förstått till sin helhetsliga mening, kan framträda till sin konkreta, materiella betydelse. Och det är just denna rörelse, menar Kosík – som han kontrasterar mot de ”fakta” som presenteras hos de empiriska vetenskaperna – som utgör den dialektiska förståelsen för det varandes mening.

Enligt Kosík når den materialistiska analysen sin kunskap om världen när dess konkreta form – dess totalitet – kan upptäckas till sin egentliga natur, till sitt väsen. Varje fenomenologi som på marxistisk väg vill förstå de hos kapitalismen enskilda delarna – varuformen, mervärdet, den socialt nödvändiga arbetstiden, etc. – behöver därför ta hänsyn till den samhällsliga helhet i vilken de ingår, och mot vilken de svarar. Bara utifrån en sådan teoretisk rörelse, menar Kosík, kan den ”pseudokonkreta” föreställningen vi gör oss om världen, om dess fenomen, upphävas till förmån för den konkreta totaliteten. Heidegger upptog en ny väg för fenomenologin, han ville konkretisera dess innebörd. Hela *Vara och tid* syftar egentligen till en sådan typ av individuation hos den läsande själv. Men på vilket sätt upplåter denna rörelse också en förståelse för den i-världen-varo som tillvaron likväl finner sig kastad i? Hur kan fenomenologin på ett transparent sätt upplåta en förståelse för den värld till vilken tillvaron är hänvisad? Vad betyder det överhuvudtaget att upplåta världen på ett konkret, sanningsenligt sätt?

Svaret på denna fråga kan endast ges av den historiska situationen som sådan, som utgör den

för tillvaron definierade totaliteten, och den teori som därur kan konstrueras. Därför förblir den marxistiska teorin – som Lukács betonade i relation till metoden – en alltid sakhaltigt skiftande, mot realiteten öppen metodologi mot den konkreta totalitet som utgör verkligheten. Vad denna position alltså skulle implicera för vår tid – vad en fenomenologisk marxism skulle kunna frambringa till sin ontologiska och praktiska mening – kvarstår ännu att utforska i relation till det konkreta. Och det är bara på ett sådant sätt, menar Kosík, som den marxistiska metodens *dialektiska* funktion kan framträda till sina egentliga, mot reifikationen kritiska utvecklingsområden – till den praxis som människan, som en del av sin frigörelse, uppställer som ett motiv för forskningen överhuvudtaget.

Med dessa korta redogörelser för möjligheten av en fenomenologisk marxism avslutar vi denna skissartade sektion. Marcuse uppgav sina syntetiska försök av fenomenologin och marxismen efter att 1932 ha kommit över *De ekonomisk-filosofiska manuskripten* av Marx, som han menade banade väg för en mer existentiell tolkning av den materialistiska, dialektiska analysen. Kosíks studie, som mer systematiskt undersökte en fenomenologisk-marxistisk utgångspunkt, kvarstår ännu att analysera och vidareutveckla till sina begreppsliga grunder. Kan dessa försök bana väg för ytterligare insikter i reifikationens fenomen? Har denna problematik, och dess relation till idén om totaliteten, ännu bara anats till sin egentliga innebörd?

Avslutning

I den här uppsatsen har vi undersökt förtingligandets problem utifrån *Vara och tid* och *Historia och klassmedvetande*. Vad som inledningsvis började som en *metodologisk* vändning mot världen som sådan, bortom förstelnade satser, undersöktes sedan utifrån den gemensamma kritik gentemot *vetenskapernas* och även *vardaglighetens* fixerade begreppsanvändning. Detta förenade också den marxistiska och den fenomenologiska metoden och kritiken med varandra. I det tredje kapitlet vände vi oss mot vikten av att förstå begreppet om det *hela* – och denna helhets förankring i tiden – för en förståelse av reifikationens problem. Detta gjordes utifrån begreppet om *helvaro* hos Heidegger, och den samhällliga *totaliteten* hos Lukács. Med detta har vi också skisserat fram en grund för den problematik – förtingligandets fenomen – som drev dessa undersökningar framåt. Men vad har dessa analyser gett oss att förstå? Finner vi överhuvudtaget några relevanta beröringspunkter? I det sista kapitlet tittade vi även på ett filosofiskt försök till syntes ur den fenomenologiska och marxistiska skolbildningen, ett förtydligande av den möjliga fenomenologiska marxismen. Detta gjordes utifrån Karel Kosíks studie *Det konkretas dialektik*. Detta försök vittnade om en ännu outforskad möjlighet, om en förening av de teoretiska landvinningar som erhöles av Heidegger och Lukács under 1920-talet, men som ännu kvarstår att utveckla. Implikationen av en fenomenologisk marxism – och dess kritik av reifikationen – kvarstår därför ännu att framskriva till sina begreppsliga grunder, att förankra som en filosofisk analys av totalitetens företräde.

Litteratur

- Aristoteles. (1988) [340 f. Kr.] *Den nikomachiska etiken*. Göteborg: Daidalos. Övers. Mårten Ringbom.
- Goldmann, Lucien. (2009) [1977]. *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy*. Oxon: Routledge. Övers. William Q. Boelhower.
- Heidegger, Martin. (2013) [1927]. *Vara och tid*. Göteborg: Daidalos. Övers. Jim Jakobsson.
- Kant, Immanuel. (2004) [1788]. *Kritik av det praktiska förnuftet*. Stockholm: Thales. Övers. Fredrik Linde.
- Kosík, Karel. (1978) [1963]. *Det konkretas dialektik: En studie i människans och världens problematik*. Göteborg: Röda bokförlaget. Övers. Horace Engdahl.
- Lukács, Georg. (1971) [1923]. *Historia och klassmedvetande*. Berlingska boktryckeriet. Övers. Tomas Gerholm.
- Lukács, Georg. (1985) [1952]. *Förnuftets banemän: Från Nietzsche till Hitler*. DDR. Övers. Bernt Kennerström.
- Marcuse, Herbert. (2005) [1928-1932]. *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press. Övers. Eric Oberle, Matthew Erlin, John Abromeit, Ron Haas, Richard Wolin.
- Marx, Karl. (2013) [1867]. *Kapitalet: Kritik av den politiska ekonomin*. Lund: Arkiv förlag. Övers. Ivan Bohman.