

Kommentar till Heideggers VARAT OCH TIDEN

Hans Ruin



Kommentar till Heideggers

Varat och tiden

Hans Ruin

Södertörns högskola
SE-141 89 Huddinge
2005

Södertörn Academic Studies 25
ISSN 1650-433X
ISBN 91-89315-50-2

Södertörn Philosophical Studies 2
ISSN 1651-6834
© Författaren

Layout: Informationsavdelningen, Södertörns högskola, december 2004
Tryckt av Elanders Gotab 48227, Stockholm 2005

Innehåll

Förord	5
Huvudfrågan	9
Inledningen (§§1-8)	11
Första avsnittet	27
Kapitel 1 (§§9-11)	27
Kapitel 2 (§§12-13)	31
Kapitel 3 (§§14-24)	34
Kapitel 4 (§§25-27)	46
Kapitel 5 (§§28-38)	51
Kapitel 6 (§§39-44)	63
Andra avsnittet	73
Kapitel 1 (§§45-53)	73
Kapitel 2 (§§54-60)	80
Kapitel 3 (§§61-66)	88
Kapitel 4 (§§67-71)	93
Kapitel 5 (§§72-77)	100
Kapitel 6 (§§78-83)	107
Bibliografiska hänvisningar	113
Terminologiskt index	117

Förord

Följande skrift utgör en löpande kommentar till Martin Heideggers filosofiska huvudverk *Sein und Zeit* från 1927, på svenska publicerat som *Varat och tiden* i översättning av Richard Matz (Lund: Nya Doxa, 1981). Genom textutläggningar, frågor och diskuterande passager vill den fungera som en samtalspartner vid läsningen. Den är på intet sätt avsedd att ersätta grundtexten, även om den i vissa stycken har en ganska utförligt refererande karaktär. Utgångspunkten för de anmärkningar som samlats här är den återkommande kurs om *Varat och tiden* som jag givit vid flera tillfällen sedan slutet av åttiotalet, först vid filosofiska institutionen på Stockholms universitet och senare också på Södertörns högskola. Många människor, studenter och kollegor, har genom åren bidragit med synpunkter som tillåtit mig att utveckla min egen förståelse av detta polyfona verk. Inom ramen för ett av Östersjöstiftelsen finansierat forskningsprojekt har det varit möjligt att slutligen redigera texten till ett publiceringsbart skick.

Kommenterande bredvidläsningar till *Varat och tiden* av denna typ finns redan åtskilliga, på engelska och även i mindre format på skandinaviska språk. Men ingen resa genom ett verk av denna komplexitet är den andra lik. Säkerligen finner somliga att den väg genom texten som presenteras här missat mycket som de själva uppfattar som centralt. Men det hör till villkoren för läsningar av denna typ. Jag talar om det som en ”läsning”, hellre än en ”tolkning”. En tolkning tycks mig utlova ett övergripande ramverk, medan läsning har en mer anspråkslös klang, vilket stämmer bättre överens med vad det är fråga om. Eftersom syftet med den föreliggande texten är att belysa just *Varat och tiden*, inte att ge en heltäckande bild av Heideggers tänkande, så inskränker sig referenserna till hans tidigare och senare arbeten till enstaka anmärkningar i marginalen. Samtidigt vill jag betona värdet framför allt av de många föreläsningssmanuskript från tjugotalet som under senare år utgivits inom ramen för samlingsutgåvan, Martin Heidegger *Gesamtausgabe* på förlag Vittorio Klostermann (1976-). I dessa kan man följa, termin för termin hur hans tänkande växer fram under arbetet på huvudverket. Hän-

visningar till den omfattande och ständigt växande sekundärlitteraturen är också reducerade till ett minimum. I slutet återfinns en kortfattad bibliografi samt ett terminologiskt index över centrala termer.

Varför bör vi då läsa *Varat och tiden*? Frågan kan och bör besvaras på flera sätt. Till att börja med kan man helt enkelt hänvisa till dess plats inom ett kulturhistoriskt sammanhang. Boken är sedan länge redan en central del av det västerländska filosofiska arvet. Dess inverkan på det gångna seklets tankeliv är så genomgripande att många inslag i dagens filosofi blir omöjliga att förstå utan den. Utöver detta historiska intresse kan man läsa *Varat och tiden* för att lära och tillägna sig användbara begrepp, inte bara för att handskas med traditionella filosofiska problem utan också som ett ramverk för andra discipliner, som psykologi, antropologi och tolkningsteori, för att nu bara nämna några exempel. Slutligen kan man närma sig den på en tredje, mer svårbestämbar nivå där den förmedlar en erfarenhet av vad det vill säga att bedriva filosofisk reflexion överhuvudtaget. *Varat och tiden* är nämligen en *filosofisk bok* i detta ords djupaste bemärkelse. Den nöjer sig inte med att ta sig an och försöka lösa bestämda problem, utan den insisterar på att uppehålla sig i det öppna frågandets osäkra rum, i den förundran inför det varande som för de antika tänkarna utgjorde filosofins och det filosofiska tänkandets grundhållning. Som sådan kvarstår den som en uppfordran och som ett löfte till var och en som tar det filosofiska arbetet på allvar.

Var börjar man läsa en bok? En bok börjar ju i grund och botten alltid någon annan stans än i bokens början; kanske i slutet, eller kanske på en föregående plats som i boken själv inte blir synlig. En läsning av *Varat och tiden* kan ske utifrån ett flertal olika perspektiv och teoretiska intresseriktningar. Den kan ta ett historiskt avstamp i någon eller några av de teoretiska riktningar som föregick och präglade Heidegger själv, som fenomenologin, hermeneutiken, historiefilosofin, nykantianismen, teologin, livsfilosofin eller helt enkelt Aristoteles som var Heideggers kanske starkaste inspirationskälla under denna tid. Heideggers egen framställning är tvetydig i detta avseende. Å ena sidan redovisas genomgående väsentliga referenser i boken, å andra sidan kan man, som hos många originella verk, skönja en medveten vilja att dölja de egentliga källorna till vissa frågeställningar, när dessa kan synas hota hans anspråk på nydanande originalitet. Den läsning som presenteras här håller sig i princip nära bokens egen självutläggning, samtidigt som dess ambition är att lyfta fram vissa beröringspunkter och kopplingar som inte görs rättvisa i Heideggers egen text.

Trots sitt i vissa kretsar motsatta rykte är *Varat och tiden* en pedagogisk bok. Den presenterar tydligt från början sitt uttalade syfte, vilket sedan upprepas vid varje ny fas. Den är full av omtagningar och sammanfattningar. Dess svårighet ligger snarare på ett språkligt, terminologiskt plan. Heidegger försvarar själv sin självsvåldiga vokabulär med att det som tänks nytt också måste uttryckas nytt. Ett sådant försvar betraktar vi i andra sammanhang som fullt legitimt, så snart det är fråga om vetenskapliga arbeten som gör anspråk på nydanande upptäckter. Men då väntar vi oss att dessa nya begrepp också skall vara översättbara till andra språk. Detta är inte alltid fallet med Heideggers tyska prosa. Han rör sig mycket medvetet inom det tyska språket och utnyttjar dess speciella uttrycksmöjligheter på ett sådant sätt att vad han säger inte alltid låter sig överföras utan meningsförlust. Olika språk har olika resurser för att handskas med detta tyska idiom. Svenskan är på många punkter överlägsen engelskan och franskan i detta avseende. Rickard Matz översättning är ett heroiskt enmansarbete som måste respekteras för sin bedrift, men den har sina problem. Utöver vissa rena felaktigheter och en ibland överdriven vilja att hitta svenska motsvarigheter till Heideggers sätt att hämta fram neologismer ur det egna språket, så försvåras läsningen av översättarens iver att förmedla alternativa lösningar. Alltför ofta sprängs texten sönder av inskott och tolkande tillägg av olika slag, och därtill hör att parentes- och klammeranvändningen inte är konsekvent. Det vore angeläget med en grundligt reviderad nyutgåva av boken på svenska, något Matz själv var sysselsatt med vid sin förtida bortgång. Till många av de saker som Matz gärna hade velat ändrat hörde inte minst den lite olyckliga titeln. *Vara och tid* borde det ha hetat, *Sein und Zeit*, i obestämd form.

Ytterligare en problematisk aspekt av *Varat och tiden* bör nämnas så här inledningsvis. Den publicerade boken utgör i själva verket bara en del i ett mycket större projekterat verk, närmare bestämt framställs den av Heidegger som bara de två första avsnitten av den första delen i ett verk som var tänkt att utgöra två delar med tre avsnitt vardera. Anledningen till att Heidegger aldrig fullföljde det planerade verket är omdiskuterad. Å ena sidan kom det mesta av det projekterade materialet att publiceras i annan form under de efterföljande åren, bland annat i en omfattande studie av Kant två år senare. Å andra sidan tycks Heidegger ha erfarit att den linje som ursprungligen utstakats var behäftad med vissa grundläggande problem som inte kunde lösas inom de givna ramarna. Det vore att gå saker och ting alltför långt i förväg att diskutera dessa problem här. Det räcker att hålla i minne att trots sitt majestätiska anslag

och omfattning så utgör den bok vi läser i dag inte ett slutfört verk, utan en ansats till något mer.

Därmed är det dags att vända sig direkt till texten. De sidanvisningar som förekommer i den löpande utläggningen hänför sig till originalpagineringen, i utgåvan från 1927 på Max Niemeyers förlag, som också återfinns i marginalen till den svenska översättningen.

Huvudfrågan

Varat och tiden inleds med en lösryckt passage utan rubrik, som i den svenska översättningen lagts före innehållsförteckningen. Där formuleras på några korta rader vad Heidegger ser som undersökningens huvudsakliga ambitionen, nämligen att på nytt *ställa frågan om varats mening*. Efter ett citat från Platons *Sofisten*, där det talas om hur vi inte vet vad vi talar om då vi talar om det varande (grekiskans *to on*) konstateras att vi inte heller i dag känner detta begrepps mening. Frågan som skall ställas är just denna ontologins klassiska fråga: vad innebär det att någonting är, vad är varats mening? Det är en formulering och en fråga som förbryllar läsaren. Vad är det för en fråga? Vad innebär det att överhuvudtaget ställa en sådan fråga? Är det verkligen en angelägenhet för filosofin, för oss, i dag? Heidegger följer upp just ett sådant tvivel genom att omedelbart konstatera att vi mycket riktigt sällan erfar nödvändigheten av att ställa en sådan fråga. Den tycks inte ha någon omedelbar angelägenhet för oss. Därför, fortsätter han, måste det först handla om att väcka en förståelse för själva frågans mening. Frågan är i dag en glömd fråga, men det är inte så enkelt att den en gång var synlig och sedan gick förlorad. Snarare antyder han att den en gång var på väg att kunna ställas inom den antika filosofin, men att den därefter bortskymdes under filosofins fortsatta utveckling. Vår uppgift skulle alltså bestå i att återuppliva en fråga som kanske aldrig varit fullt synlig. Vi är arvtagare till en tradition som vi samtidigt försöker övervinna. Däri ligger den tveeggade hållning som genomsyrar boken; på samma gång djupt kritisk mot och respektfylld inför historien.

Heidegger öppnar alltså sin bok med en hänvisning till Platons *Sofisten*, men i detta sammanhang borde man också ha en annan text levande för sin inre blick, nämligen Aristoteles *Metafysik*. I de inledande raderna till dess fjärde bok läser vi: ”Det finns ett vetande som betraktar det varande som varande, och dess egenskaper som det besitter i enlighet med sig självt. Detta skiljer sig från de andra vetenskaperna, eftersom ingen behandlar det varande som varande, utan de skär bort någon del och betraktar dess egenskaper, som exempelvis de matematiska vetenskaper-

na.” Senare utgivare lät publicera dessa texter under rubriken ”Metafysik”, det vill säga ”det som kommer efter naturfilosofin/fysiken”. Men för Aristoteles själv var detta vetande, som alltså inte hör till någon av specialvetenskaperna, utan som söker sig djupare än någon av dem, helt enkelt ”den första filosofin”, *prote filosofia*. Genom att vilja ställa frågan om varat och dess mening på nytt så stiger Heidegger in i det filosofiska rum som sedan filosofins begynnelse definierats som ”första filosofi” eller som ”metafysik”. Och frågan som ställs är: vad kan detta vetande, eller närmare bestämt detta anspråk på vetande, betyda för oss idag?

Inledningen (§1-8)

Frågan om varat har alltså råkat i glömska, och detta trots att – som Heidegger tillägger – tiden ånyo bejakar metafysiken. Kanske tänker han då på en något äldre samtida som Nicolai Hartmann, som 1921 hade skrivit en bok om kunskapens metafysik, och överhuvudtaget på att den filosofiska debatten efter en stark betoning av kunskapsteori på nytt hade börjat vända sig till frågor av metafysiskt och ontologiskt slag. Men trots att ordet börjat användas på nytt så innebär det inte att det verkliga problemområdet blivit synligt. Ännu har man inte enligt Heidegger axlat vid den av den ”jättarnas strid om varat” (s. 2), som Platon talar om i *Sofisten*. Frågan har under filosofihistoriens gång trivialiserats och förlorat sin innebörd. Därtill har traditionen kommit att nöja sig med denna försummelse. Man har bildat sig en uppfattning om vad denna fråga skulle innebära, som fått den att framstå som självklar eller av olika skäl försumbar. Heidegger räknar upp tre sådana vanliga vanföreställningar, eller fördomar som han kallar dem, vilka måste lyftas fram och artikuleras för att frågans nödvändighet på nytt skall bli synlig.

Den första skulle hävda att varat helt enkelt är det mest allmänna begrepp vi har, den högsta kategorin i ett hierarkiskt system av begreppsliga bestämningar. Men denna skenbara klarhet ljuger. Det högsta begreppet är alls inte nödvändigtvis det mest uppenbara, utan som Heidegger säger ”det dunklaste av alla” (s. 3). Den andra invändningen är på många sätt besläktad med den första. Den drar slutsatsen att varat är odefinierbart, eftersom en definition alltid innebär att något bestäms i termer av något annat, mer allmänt, som exempelvis att människan är ett förnuftigt djur, som i Aristoteles berömda definition. Eftersom varat är det mest allmänna begreppet så skulle det enligt denna invändning inte kunna definieras enligt en sådan vedertagen modell. Men även om detta är fallet, så menar Heidegger att det inte befriar oss från behovet att ta oss an frågan om begreppets *mening*. Den tredje invändningen korsar återigen de två föregående. Den säger att begreppet ”vara” är självklart och rentav trivialt. Det är det bindeord, eller ”kopula”, med hjälp av vilket vi sammankopplar ett objekt med dess bestämningar i den mest elementära satsför-

men: ”a är b”. Men att vi på detta sätt har vant oss vid att använda begreppet för att bilda satser innebär återigen inte att vi därmed är förtrogna med dess *mening*. Tvärtom, avslutar Heidegger, visar det bara än tydligare att vi inte ens riktigt förstår vad det innebär att ställa frågan som sådan.

Vi kan i samtliga dessa anmärkningar skönja något mycket karaktäristiskt för Heideggers sätt att tänka och resonera också framöver; nämligen hur han först kastar ut en allmän idé om vad det är som står på spel, vad det är vi frågar efter, för att därefter omedelbart retirera tillbaka till utgångspunkten och till en granskning av våra egna förutsättningar när vi gör det vi säger oss vilja göra. Det är en föraning om den *hermeneutiska* hållning som genomsyrar hela boken, och som i avsnitten om förståelsens problem också skall ges en mer formell beskrivning. Grundtanken är att föremålet för en filosofisk fråga aldrig är givet eller självklart; vi kan inte förutsätta att vi vet vad vi söker efter, i den meningen som vi kan säga oss veta vad vi söker efter i ett lexikon som vi har framför oss, eller hos ett fysiskt föremål som vi har full tillgång till via våra sinnen. I de senare fallen innebär frågan att vi också känner metoden, vi vet hur vi skall gå till väga och vad det innebär att vi är framme vid målet. I det filosofiska frågande som skisseras här upphävs denna bild för kunskapsinhämtande. Allt måste noggrant prövas, inte bara metoden utan också meningen hos det vi tror oss fråga efter.

Den andra paragrafen tar tag i just den situation som det innebär att ställa en fråga. Den försöker beskriva bakgrunden till den vaghet och osäkerhet som den föregående paragrafen gett uttryck för. Frågandet har vissa strukturella element, till att börja med *det efterfrågade*, med andra ord varats mening, vilket skiljer sig från det mer konkreta som frågan riktar sig till, *det tillfrågade*, i det här fallet ett visst varande, och slutligen det som följer ur detta förlopp, nämligen *det genom frågandet vunna resultatet*. Över denna struktur råder själva den rörelse som är frågandet, som söker sig fram via dessa stationer. Frågandet, säger Heidegger i en viktig anmärkning, har självt sitt sätt att vara. Att fråga är ett sätt att förhålla sig till något, ett sätt att vara. Så småningom kommer denna iakttagelse att leda till att just den som frågar träder fram som undersökningens eget centrala tema.

Men innan vi når dit försöker Heidegger teckna det förhållande i vilket vi står till varat, när frågan tar vid. Hur gestaltar sig varat då vi först sträcker oss ut mot det i en fråga? Han menar att som ett faktum föreligger alltid redan en vag och obestämd föreställning om vad det hela gäller.

Vi har helt enkelt en idé om vad det innebär att någonting *är*. Vi kanske säger om det ena eller andra att ”det är”, ”det existerar”, ”det finns”, att ”det äger realitet eller bestånd”. Att det finns tycker vi oss vara förvissade om genom att vi vet vad det innebär att det förekommer här eller där, framför oss eller i våra tankar, eller som någonting som har varit i det förflutna. Ja, vi inser genast att saker kan vara eller existera på en mängd olika sätt, men att vi samtidigt för det mesta inte funderar så mycket över detta. Likväl kan vi tycka att det nog borde gå att ge en generell beskrivning av vad det innebär att vara. Någonting sådant kanske vi skulle säga och komma överens om som en gemensam första utgångspunkt.

Den slutsats vi kan dra av en sådan första redovisning av vår förförståelse är att vårt begrepp om vad det innebär att någonting *är* är knutet till det sätt på vilket saker och företeelser runt omkring oss är. Heidegger omtalar dessa ting med samlingsnamnet ”det varande”, vilket kan ses som den mest generella beskrivningen i ett hierarkiskt beskrivningssystem. Allt som vi uppfattar som i någon mening existerande tillhör det varande: föremål och ting av alla tänkbara slag, och däribland djur och människor. Men, frågar Heidegger, om det nu är så att vår förståelse av vad det innebär att någonting är alltid tar sin utgångspunkt i något av dessa varanden, bör vi inte då göra klart för oss på vilka olika sätt dessa varanden kan vara? Och bör vi inte framför allt ta reda på huruvida det är något som kan sägas ha en förrangsställning framför de andra? Eller kan vi börja var som helst? Kan vi bygga upp en ontologi genom att samla ihop vad som helst från marken och börja undersöka vad det innebär att detta är? Eller bör vi tvärtom välja en bestämd riktning redan från början?

Svaret har i någon mening redan antytts. Vi insåg ju att själva den fråga vi ställer är oklar, och att frågeställning måste göras tydligare. Är det då inte lämpligt att vi först riktar oss mot frågandet som sådant? Men vem tillhör frågandet? Jo, *oss själva*. Det är vi som är de frågande, och det är alltså vi själva som är oklara inför oss själva i vårt frågande. Vi måste alltså för att komma vidare bli tydligare inför oss själva. Vi måste börja med att rikta frågan mot det slags varande som vi själva är, vi människor. Heidegger väljer nu att inte tala om detta varande som vi själva är som ”människor”, utan i stället väljer han ett mer neutralt begrepp, nämligen ”tillvaro”, *Dasein* (s. 7, ett ord som också skulle kunna översättas ”därvaro”, vilket – som vi skall se längre fram – också har en betydelse i sammanhanget).

Vi tycks därmed ha hamnat tillbaka i utgångsläget. Vi började med ett intresse för den ontologiska frågan om varat och varats mening, och har nu halkat tillbaka till oss själva, som de som frågar. Hur skall vi någonsin kunna komma vidare härifrån? Befinner vi oss inte nu i en ond cirkel, då vi söker varat genom att fråga efter det som frågar efter varat? Heidegger avvisar denna tänkbara förebråelse. Cirkularitet är inte av ondo när det gäller frågor av denna typ, ty de är dömda att just röra sig i cirkel. Det är den enda framkomliga vägen. Vi har nämligen inte tillgång till en fast grund utifrån vilken vi kan utgå och sedan gå framåt. Vi kan inte ta någon sådan grund för givna, som exempelvis en viss kronologi, som berättar om hur människan evolutionärt växte fram, eller en materiell ontologi som bestämmer henne som resultatet av vissa fasta beståndsdelar, celler eller molekyler. Vi måste röra oss i en cirkel, eftersom det handlar om en "friläggning av själva grunden" (s. 8) som vi ännu saknar.

Vi kan stanna upp här och fråga oss hur nydanande Heideggers tillvägagångssätt egentligen är. Vad innebär det att på detta sätt till synes förskjuta den övergripande frågan om varat till den till synes partikulära frågan om människan, om tillvaron eller oss själva? Är inte det en vändning som redan upprepats många gånger, alltifrån den moderna filosofins begynnelse? Ser vi inte här bara en variant av Descartes cogito-resonemang? För att ta reda på hur det egentligen står till med världen, realiteten, det verkligt varande, så tar vi som vår utgångspunkt den plats där detta blir tillgängligt, nämligen människan, eller närmare bestämt det mänskliga medvetandet eller subjektet. Hos Descartes säkras en innebörd av existens med hänvisning till medvetandets visshet om sin egen existens. Också hos Kant förmedlas frågan om vad som är via en fråga om vad som kan bli till föremål för mänsklig kunskap, och därmed via frågan om den mänskliga subjektivitetens natur. Detsamma gäller Husserl, som återför existens-frågor till hur något är givet för ett mänskligt medvetande överhuvud. Är det då samma vändning som sker hos Heidegger? Ja, och nej. Han följer traditionen, samtidigt som han ifrågasätter den på vissa fundamentala punkter, som kommer att framgå senare.

"Vara", sägs det i den tredje paragrafen, "är i varje särskilt fall något varandes vara" (s. 9). Vi vet vad det innebär att undersöka det varande i form av olika ämnes- eller sakområden. Alla våra olika vetenskaper utgör exempel, såsom historia (om det historiskt varande), fysik (om det fysikaliskt varande), lingvistik (om det lingvistiskt varande) etc. Vetenskapen består i att samla information och fakta inom sina respektive områden, och att ställa upp inre relationer och orsakssammanhang. Men

därutöver hör till varje vetenskap ett slags grundsyn på själva det område av det varande som man undersöker. Denna grundsyn samlas i vetenskapens så kallade grundbegrepp, exempelvis om vad natur är, vad historia är, vad språk är etc.

Heidegger kastar sig därifrån in i en mycket svepande beskrivning av den *kris* i själva grundbegreppen som kännetecknar vetenskaperna av i dag. Han räknar upp fysiken, matematiken, biologin, historievetenskapen och teologin som vetenskaper som alla på ett eller annat sätt sägs befinna sig i en grundvalskris. Det vill säga, själva ämnet för deras efterforskningar har fördunklats och hamnat under diskussion, med frågor som: vad är materia, vad är ett tal, vad är liv etc. Med detta resonemang vill Heidegger framhäva behovet av ett slags övergripande reflexion som skulle vara förmögen att höja sig över varje respektive disciplin och på nytt ge dem en viss grundförståelse av deras respektive domäner. Heidegger verkar här på mycket traditionell filosofisk mark; han åberopar Platons och Aristoteles universella perspektiv, och man kan tänka på nästan vilken filosof som helst med universella ambitioner för att finna liknande tongångar. Man får också komma ihåg att den tid under vilken boken skrevs starkt präglades av ett vetenskapsteoretiskt intresse, där just filosofin framställdes som en väg till att reformera och dirigera de individuella vetenskapernas anspråk. Sådana tongångar förekommer på många håll, i Husserls *Logiska undersökningar*, hos olika företrädare för den nykantianska filosofin, men även inom den logiska positivismen och i Wittgensteins *Tractatus*. Man kan dock notera att Heidegger samtidigt markerar en distans till detta samtidsintresse genom att påpeka att han inte ser en lösning i något slags metodlära eller logik för vetenskaperna. För honom handlar det om att vinna ett tillvägagångssätt som kan ge en tolkning av dessa olika domäners sätt att vara. Vad är det att vara natur, att vara historia etc? Varje sådan domän av varande är dock till sist i behov av en grund, i form av en explicit förståelse av begreppet "vara", något som den implicit alltid redan åberopar. I den mening är också ontologin i vanlig mening i behov av en grund, vilket är precis vad Heidegger söker med sin fråga efter varats mening.

Strukturen hos argumentet är således: vetenskaperna behöver omgestaltas i sina grundbegrepp och kanske även i sina inbördes relationer. Detta är en ontologisk fråga. Men också denna ontologiska fråga måste granskas med avseende på hur den förstår meningen hos sitt eget efterfrågade, nämligen varat. Frågan om "varats mening" måste vara den första frågan vi ställer, den första och på sätt och vis också den sista, den

allt övergripande frågan. Ontologi i denna mening är inte bara att blicka tillbaka i filosofins förflutna; det är tvärtom det enda möjliga sättet att handskas med de problem som filosofin möter i dag.

Den fjärde paragrafen inleds med ett väsentligt konstaterande; nämligen att vetenskapen utöver att utgöra ett sammanhang av sanna sats, måste förstås som ett mänskligt förhållningssätt, och därtill som ett bland flera möjliga sätt att vara. Därmed har Heidegger markerat en inriktning som kommer att utvecklas vidare, där vetenskapen och den teoretiska attityden lokaliseras inom ett större sammanhang av den mänskliga existensens ontologi. Han återknyter därefter till de inledande anmärkningarna om tillvarons speciella ställning som vi mötte i §2. Tillvaron, sägs det här, skiljer sig från allt annat varande genom att det ”för detta varande i dess vara, rör sig om själva detta vara” (s. 12). Det vill säga, den finns till på ett sådant sätt att den inte bara är, rätt och slätt, utan att det sätt på vilket den är angår den. Den har en kunskapsmässig och intresserad relation till sig själv. ”Varaförståelsen är själv en tillvarons varabestämning”. Att ha ett kunskapsmässigt förhållande till varat är detsamma som att ha ett *ontologiskt* perspektiv. Hur vag och obestämd ens förståelse än är, så är den trots allt just en vag och obestämd förståelse av det som är. Det gäller människan i allmänhet, och i detta avseende är hon ontologisk. Heidegger uttrycker det med att säga att ”det ontiskt utmärkande för tillvaron är att den är ontologisk”. Vad han menar är helt enkelt att det hör till människans sätt att vara att hon också har ett förstående förhållande till detta varande.

Tillvaron inringas därefter mer bestämt i enlighet med vad som tidigare utstakades. Den kännetecknas alltså av ett självförhållande och ett förhållande till allt annat varande. Som ett namn på detta sätt att vara, som alltså är tillvarons sätt att vara, införs nu begreppet ”existens”. Bland allt varande som är på olika sätt, gäller det att tillvaron existerar. Det är dess sätt att vara. Frågan om tillvarons sätt att vara är hädanefter ”existensfrågan”. Det är en fråga som vi ställer till oss själva. Svaret på denna fråga kan yttermera visso bara ges genom ett visst sätt att existera. Att rikta frågor till oss själva på detta sätt är självt ett sätt att existera, och den förståelse som uppnås kallar Heidegger ”existentiell”. Vi vinner ständigt efter hand existentiell kunskap om oss själva; därtill behövs ingen filosofisk skolning.

Men därtill råder en distinktion mellan denna vanliga existentiella förståelse, som är en naturlig del av vårt sätt att existera, och den speciella systematiska ontologiska kunskap som boken eftersträvar. Denna senare

kunskap åsyftar den mänskliga existensens grundstruktur, dess totala "existentialitet", med Heideggers beteckning. Kunskapen om eller förståelsen av detta sammanhang kallar han ett "existentialt" förstående, existential med a, till skillnad från den alldagliga existentiella självförståelsen, med e. Analysen ifråga är följaktligen en "existential analytik".

Tillvaron är, som redan konstaterats, privilegierad som undersökningstema när det gäller att utarbeta varafrågan. Nu preciserar Heidegger tre punkter i enlighet med vilka den äger en särställning. Till att börja med har tillvaron ett förhållande till sig själv, den står i ett engagerat och angeläget förhållande till sin egen existens. Denna självreflexiva struktur betecknar Heidegger just med begreppet "existens". Därtill har tillvaron redan en preliminär relation till varat som sådant, vilket vill säga att den är ontologisk. Slutligen präglas tillvaron av ett aktivt och verksamt förhållande till allt varande som omger den, ett förhållande som ligger till grund för att den överhuvudtaget kan bilda sig någon ontologisk uppfattning överhuvudtaget. Alla dessa anmärkningar har en nivå av fullständig självklarhet, som närmast är trivial. Men på denna nivå är det ofrånkomligt. Det handlar om att dra upp riktlinjer för en undersökning som har för avsikt att finna ett nytt angreppssätt, vilket först kräver att det allra mest elementära säkras teoretiskt och tematiskt.

Till denna beskrivning av tillvarons förrangsställning läggs en viktig anmärkning, då Heidegger säger att "Den existentiella analytiken är dock å sin sida i sista hand existentiellt, dvs. ontiskt rotad" (s. 13). Detta innebär helt enkelt, att också då vi ägnar oss åt filosofi, och i det här fallet existentialanalytik, så gör vi det i kraft och på grundval av den existens som vi själva är; det är för oss ett sätt att existera, utan vilket vi inte skulle kunna ställa de frågor som här driver oss. Och allra sist i denna paragraf görs detta ännu en gång explicit då han skriver: "Varafrågan är följaktligen ingenting annat än radikaliseringsen av en väsentlig varatendens som ingår i tillvaron själv, nämligen den förontologiska varaförståelsen" (s. 15). Det handlar här om att säkra en kunskapens naturliga ordning, att se vad som växer ur vad, och att inte blanda samman nivåerna. Det handlar däremot inte, vilket Heidegger noga inskräper, om en "subjektivering" av verkligheten (s. 14).

Den femte paragrafen inleder ett nytt kapitel, som säger sig vilja tala om undersökningens metod och uppläggning. Vi har tidigare sett att det är den mänskliga tillvaron som skall fungera som ett slags ingång till den problematik det gäller. Men hur kan vi få kunskapsmässig tillgång till denna tillvaro? På ett plan förefaller det inte råda något problem. Vi står

ju oss själva närmast, som det heter. Vi är själva det som vi skall utlägga. I den meningen är vi, med Heideggers ord, ontiskt det allra närmaste. Men att en ontisk relation föreligger är inte, vilket redan tidigare framhållits, detsamma som att denna relation också omsatts i explicit kunskap eller begreppslig klarhet, dvs. att den också är ontologisk. Tvärtom, säger Heidegger, är tillvaron det ontologiskt sett mest främmande och fjärran. Tillvaron har i själva verket ”en tendens att förstå det egna varat ut från det varande till vilket det väsensenligt ständigt och i första hand förhåller sig, alltså utifrån världen” (s. 15). Tanken är vittsyftande. Vad den säger är att mycket av det vi kallar kunskap och förståelse av oss själva i själva verket skymmer bort precis vilka vi är. Vi förstår oss inte utifrån vad vi är, såsom existerande, utan utifrån vad vi ser runtomkring oss i världen. Vad det däremot skall handla om här är just att utarbete en tillvaroförståelse utifrån denna tillvaroexistens själv. Bakom detta kan man uppfatta Diltheys motto, att förstå livet ur livet själv, liksom Nietzsche, som i *Tragedins födelse* proklamerade livet självt som den yttersta horisonten för en förståelse av såväl vetenskapen som konsten.

Världen är naturligtvis full av utkast till en sådan förståelse, i litteraturen, konsten, men också inom humanvetenskaper av olika slag. Men ingen, menar Heidegger, har tidigare utarbetat dessa kunskaper utifrån en tillfredsställande grund, och framför allt har de inte satts i relation till vara-frågan överhuvud. Vilken metod skall då en sådan undersökning använda sig av? Lite längre fram antyds att den till att börja med måste visa upp tillvaron sådan som den mestadels och i första hand är, alltså i dess genomsnittliga alldaglighet. Detta är väsentligt. Det handlar alltså inte om att belysa tillvaron som ett abstrakt kunskapssubjekt eller som en uppsättning förståndskategorier, utan att just rikta en filosofisk systematisk blick mot vad tillvaron är alldagligt och genomsnittligt, vad den är som mest. Frågan om varat och varats mening kan inte ställas med mindre är att vi blivit klara över vilka vi – de frågande – är. I det schema som här antyds samlas på en punkt det högsta och det lägsta, den mest abstrakta och övergripande filosofiska frågan med den mest alldagliga och bortskymda aspekterna av mänskligt liv.

Resten av denna paragraf ger en inledning till den riktning som tillvaronanalysen efter hand skall ta, nämligen i riktning mot en fråga om tiden och tidsligheten. Tidsligheten är varats mening för tillvaron, skriver Heidegger. Vad det innebär, är att analysen av tillvaron, när den nått ner till den mest fundamentala nivån kommer att visa sig handla om just ett tidsligt skeende. Denna mänskliga, tillvaromässiga tidslighet är vad som

slutligen kommer att uppmålas som ett slags yttersta horisont för all mänsklig verksamhet överhuvud, däribland själva frågandet och besvaret av frågan om varats mening. Det kommer att framgå efter hand med all tydlighet att den tid Heidegger talar om inte är tiden i vanlig kosmologisk mening, den universella formen eller dimensionen inom vilken allting har sin gång. Vad *Varat och tiden* syftar till är tvärtom att utarbeta ett tidsbegrepp som svarar mot den levda, mänskliga tiden i Bergsons och Husserls efterföljd. Här i början får vi bara en skiss till det som kommer att utvecklas längre fram som en polemik mot den vanliga ”vulgära” tidsförståelsen. Slutmålet skriver Heidegger är ett utarbetande av varats egen temporalitet, ett slutmål som ställs i fråga av det faktum att *Varat och tiden* aldrig når sitt förutskickade slut. Frågan återupptas dock i den föreläsningsserie som Heidegger håller samma år som boken publiceras, under rubriken ”Fenomenologins grundproblem”, som finns utgiven som band 24 i samlingsutgåvan och som överhuvudtaget utgör ett värdefullt komplement till *Varat och tiden*.

I Inledningens §6 sker en övergång från det tidsliga perspektivet till det historiska, från tidslighet till historiskhet. Frågan ställs: på vilket sätt har tillvaron en historia, och vad innebär detta för den analys som här utstakats? Att vara historisk, att äga historiskhet är något annat än att blott och bart ingå i ett världstidsligt skeende. Det skeende som grundar historien så som vi vanligtvis tänker den måste sökas i tillvaron själv. Heideggers poäng är att det inte i första hand är så att tillvaron ingår i ett historiskt skeende, utan tvärtom är det tillvarons eget skeende som ligger till grund för historien så som vi vanligtvis förstår detta fenomen. Generellt kan man konstatera att denna idé följer ett genomgående mönster, där traditionella ram-begrepp som rum, tid, historia, ting etc bryts ner och återförmedlas via den mänskliga tillvaron, som en aspekt av dess existentialitet.

Det är lämpligt att stanna upp och urskilja de begrepp som här är i svang. Schemat problematiseras (och möjliggörs samtidigt) av att tyskan har två begrepp för vårt begrepp ”historia”, nämligen å ena sidan *Historie* och å andra sidan *Geschichte*. Vanligtvis menar man med *Historie* själva historieskrivningen eller berättelsen, detta ”att berätta en historia”; *Geschichte* kan också betyda berättelsen eller vetenskapen om historien, men därutöver betecknar det också själva skeendet, historien själv, det som faktiskt skett. Etymologiskt är det besläktat med verbet *geschehen*, att ”ske” eller ”hända”. I den svenska översättningen har vi alltså å ena

sidan "historievetenskap", "historievetenskaplig" och "historicitet", och å andra sidan "historia", "historisk" och "historiskhet".

Allt detta utvecklas och görs klarare i andra delens femte kapitel. Här stannar det vid korta och lite dunkla antydningar om distinktioner som dock är väsentliga. Det väsentliga kan sammanfattas kort. Heidegger skriver alldeles i början av paragrafen, att "tillvaron är sin förgångenhet" (s. 20), dvs. tillvaron är inte bara sig själv och sitt nu utan den bär sitt förflutna med sig på ett särskilt sätt, och vänder sig först med hjälp av detta mot framtiden. Historia är alltså inte bara summan av det som varit, utan viktigare är att historia också är närvaro i nuet, det är en levande tradition som är verksam i varje ögonblick. För existentialanalytiken är det naturligtvis ett viktigt område att utforska, hur denna traderingsstruktur ser ut och hur den bidrar till att bygga upp den enskilda tillvaron. Men för ögonblicket är det nog att konstatera vad som sägs två sidor längre fram. Där läser vi att tillvaron alltså inte bara är benägen att belysa sig själv utifrån den omgivande världen, utan att den också faller till föga för sin mer eller mindre explicit tillgodogjorda tradition. Alltså en ganska enkel och på sätt och vis självklar tanke: nämligen, att det projekt vi nu ger oss i kast med, i syfte att vinna en ny och klarare inblick i människans vara, förutsätter att vi förmår förhålla oss kritiskt till de föreställningar som vår tradition tillhandahåller. Vi måste därför ägna oss åt vad Heidegger här presenterar som en "destruktion" av den antika ontologiska traditionen.

Att "destruera" en levande tradition kan för Heideggers hermeneutiska synsätt aldrig innebära att blott och bart göra sig av med denna tradition. Snarare handlar det om att frigöra ur traditionen vad som genom den själv och samtiden låsts och stelnat. Målet med att destruera traditionen i denna mening är alltid till sist att återvinna den (något som gäller också för det parallella begreppet dekonstruktion, som Derrida använder det). "I sin negerande aspekt", skriver Heidegger i en viktig anmärkning, "avser destruktionen inte det förgångna, utan dess kritik drabbar 'dagsläget' (s. 22). Det vill säga, det är inte en fruktlös strid mot det förgångna och förlorade som vi skall ägna oss åt, utan snarare en strid mot bilden av detta förgångna som det förvaltas i nuet. Traditionen är alltid namnet på något som finns här och nu.

De sista fem sidorna av denna paragraf tar upp Kant, Descartes och Aristoteles, och skisserar en uppgörelse med dessa skilda författare. Här antyds väldiga frågor och perspektiv som är nästintill omöjliga att ta ställning till utan ett rikare material, och utan en stor kännedom om dessa

föregångares arbeten. Argumentet angående Kant, som bygger på en om-tolkning av ett stycke ur *Kritiken av det rena förnuftet*, närmare bestämt den så kallade schematism-läran utvecklas först i den ovan nämnda boken om Kant två år senare. Descartes behandlas i avsnittet om världen struktur, i kap 3. Även Aristoteles återkommer senare i boken, bland annat i samband med diskussionen om det vulgära tidsbegreppet i kapitel sex, andra delen. När det gäller tolkningen av Aristoteles finns också ett omfattande material att gå tillbaka till i de tidiga föreläsningarna, inte minst den stora studien av Platons *Sofisten* från 1924 (publicerad som *Gesamtausgabe* vol 19), som inleds med en tvåhundra-sidig studie av Aristoteles. Det gäller också den oerhört fascinerande och förtätade lilla studie av Aristoteles som Heidegger satte samman 1922 inför en tjänsteansökan och där hela grundschema för *Varat och tiden* också skisseras, "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation," publicerad i *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989).

Varat och tiden publicerades för första gången i en tidskrift för filosofisk och fenomenologisk forskning, som var huvudorganet för fenomenologerna i Freiburg under Husserls ledning. Heidegger hade tagit djupa intryck av *Logiska undersökningar* och under sex år hade han arbetat tillsammans med Husserl. Han var redan känd som Husserls tronarvinge, och det var därför också att vänta att han på något sätt skulle ta ställning till de centrala metodbegrepp som utvecklats inom denna filosofiska gemenskap. Den sjunde paragrafen skulle kunna läsas som en sådan inom-fenomenologisk replik. Här presenterar Heidegger sin egen förståelse och användning av fenomenologin, som begrepp och som metod. Det är en paragraf som kan vara svår att tillgodogöra sig om man inte har någon tidigare bekantskap med den fenomenologiska filosofin, framför allt med Husserls tänkande, just eftersom den utarbetas i en delvis implicit kritisk reflektion över Husserls terminologi.

Vad för slags metod är då fenomenologin? Själva ordet "metod" är på sätt och vis missvisande, eftersom det antyder ett bestämt tillvägagångs-sätt, som skulle kunna preciseras oberoende av det som undersöks. Men hos Husserl, och också här hos Heidegger, framhålls det tvärtom alltid att det väsentliga inte är metoden, utan troheten mot "sakerna själva". Detta slagord, "att återvända till sakerna själva", kan tyckas mycket vagt, och är det också. Vilken vetenskap skulle inte kunna göra detta till sitt motto? Vilken metod vill inte nå sakerna själva? Heidegger erkänner också att det har karaktären av självklarhet, men att det likväl är en självklarhet som återstår att föra närmare oss själva.

Det är tydligt att Heidegger genom detta metodbegrepp inte vill låsa sig vid någon viss tematisk riktning. Han skriver att begreppet fenomenologi inte säger någonting om vilka slags företeelser man skall undersöka, utan att det till sist bara bestämmer ett visst "hur?", en attityd till forskningen som sådan, som kan fångas i den nämnda maximen. Vad han vill göra på dessa tio sidor är att lyfta fram, som han säger, fenomenologins "förbegrepp", alltså ett slags preliminär positionsbestämning. Som vi ser innebär detta i första hand att han söker sig tillbaka till begreppets grekiska rötter. Detta tillvägagångssätt återkommer genom hela boken. Ett led i hans traditionskritik är just att bryta sönder en invand förståelse genom att etymologiskt återvända till begreppens språkliga ursprung, för att där finna en tidigare och ofta mer konkret innebörd av en viss filosofisk term, som i sin tur kan fungera som en utgångspunkt för att närma sig problematiken på nytt.

Således riktar sig denna paragraf till de grekiska rötterna bakom de två orden som bygger upp begreppet fenomenologi, nämligen *faínoménon* och *lógos*, "det som visar sig" och "tal". En vanlig innebörd av begreppet fenomen är ju någonting som är sekundärt, avlett eller blott antydande i förhållande till saken själv. Heidegger för här en lång diskussion om "företeelsen" och "sig-företeendet" vilket utgör en polemik mot samtidens kunskapsteoretiska diskussion, och ytterst sett mot Kant, där begreppet *Erscheinung* (som här översätts "företeelse") spelar en viktig roll. I en av sina innebörder kan "företeelsen" jämföras med det som den logiskt-positivistiska kunskapsteorin under en tid talade om som "sinnes-data", det vill säga de kunskapselement som mottas av den mänskliga varseblivningen, men som inte själva är identiska med det sedda. Vad Heidegger i första hand vänder sig mot är en förståelse av fenomenbegreppet som just skulle förvandla det till något som på detta sätt är sekundärt i förhållande till något primärt. Vi måste, för att ens kunna bilda oss en uppfattning om sekundära avyttringar av tingen eller världen, åtminstone tänka oss något slags möjlig direkt förbindelse med dessa, utifrån vilken idéen om en sekundär förbindelse kan tänkas. Det är denna direkta förbindelse som fenomenet som det "det-sig-i-sig-själv-visande" åsyftar.

Löser denna bestämda polemiska formulering det eviga kunskapsteoretiska problemet om vilket relation som råder mellan världen och kunskapssubjektet? Det är svårt att ge ett entydigt svar på denna fråga. I någon mening ställer sig Heidegger på samma sida som Husserl, som i själva uppdelningen mellan värld och kunskap om värld anar en felformulering av själva problemet. Så snart vi antar att det å ena sidan finns

någoting där ute, som skall komma in, och ett här inne som på ett eller annat sätt motsvarar eller representerar detta ute, så tycks vi köra fast. Världen, förefaller Heidegger vilja säga, ger oss inte tecken eller avbilder, utan den öppnar sig för oss, sådan som den är. Det formella fenomenbegreppet är tänkt att just fånga denna dunkla men samtidigt intuitiva och vardagliga förståelse av hur det ligger till. Vill man ha en beteckning för den uppfattning som presenteras här skulle man kanske kunna tala om den som en "kritisk realism". I en tidig föreläsning från 1919 delar Heidegger själv upp den filosofiska traditionens försök att lösa yttervärlds-problemet i termer av just å ena sidan "kritisk realism", som han förknippar med Aristoteles, och en "kritisk idealism", som får representeras av Kant. Men mot båda dessa lösningar ställer han där fenomenologin som en tredje väg (i *Gesamtausgabe* bd 56/57, s. 79f). En utförlig diskussion av hans försök att navigera mellan idealism och realism återfinns också senare i boken, i §43.

Den förmedlande länken mellan kunskapen och världen som den visar sig är ju språket. Det andra ledet av begreppet fenomenologi rymmer just denna anspelning på språk eller tal, genom begreppet *logos*. Detta grekiska begrepp hör till de mest betydelsemättade och därmed svåröversatta inom filosofins historia. Det spelar en viktig roll hos Herakleitos och utvecklas till filosofisk terminologi hos Platon och Aristoteles. Därtill kommer den kristet-mystiska traditionen, med *logos*-begreppet som det bland annat förekommer i Johannesevangeliet. Det är ett begrepp som översatts bland annat som "förnuft", "struktur", "mening", "grund", – alla möjliga mer eller mindre abstrakta begrepp. Heidegger söker sig här återigen till vad han ser som en mer ursprunglig innebörd. Han framkastar tanken att *logos* först och främst måste förstås som tal (*Rede*), men då som ett tal som uppvisar, som låter se, genom att sammanföra och förena.

Därifrån tas steget till en kort analys av sanningsbegreppet. Detta är ett svårt stycke, framförallt för att det är så kortfattat. En längre utveckling av Heideggers tankar kring sanning finner man i den ytterst centrala §44. Det är i själva verket en för Heideggers senare utveckling helt avgörande diskussion som här kortfattat skisseras. Grundidén är att då vi talar om *logos* som tal, som kan vara sant eller falskt, så får vi inte fastna i den konventionella bilden av att denna sann- eller falskvaro består i en omdömetts korrekta eller inkorrekta *avbildning* av en yttre företeelse. Sanningen är inte en egenskap hos omdömet, hos *logos*, utan sanningen är det som omdömet eller talet kan frambringa genom ett speciellt sätt att

visa och förhålla sig till det omtalade. Omvänt kan det skapa falskhet genom att i stället tala på ett sådant sätt att det omtalade skymms bort. Sanningen skall alltså snarare förstås som en relation som kan råda mellan tillvaron och världen. Här formuleras det så att sanningen inte hör till *logos* utan till *aisthesis*, dvs. till sinnligheten, varseblivningen, uppfattandet, till ett slags öppenhet eller mottaglighet som kan råda mellan tillvaro och värld.

Heidegger är därmed i stånd att sammanfatta sin härledning. Han konstaterar att fenomenologin just innebär att ”låta det som visar sig ses sådant som det visar sig ut ifrån sig självt” (s. 34), på grekiska *legein ta phainomena*, vilket som han strax konstaterar egentligen inte uttrycker något annat än den husserlska maximen: till sakerna själva!

Men därigenom har i grund och botten bara en formell bestämning av fenomenologin uppnåtts. Alltjämt återstår att klargöra vad denna extremt allmänna problemformulering skall ta sig an. Utifrån detta konstaterande utför Heidegger mot slutet av paragrafen vissa intressanta vändningar, som markerar ett avstånd från den husserlska fenomenologin. Till att börja med bestämmer han fenomenologins undersökningsfält som att visa det som vanligtvis inte visar sig, att lyfta fram det fördolda. I det här fallet handlar det om att artikulera en förståelse av varat i allmänhet och människovarat i synnerhet, vilket av olika skäl skymts undan av traditionen. Också Husserl menade sig naturligtvis beskriva sådant som på ett eller annat sätt inte hade klargjorts tidigare, men här bestäms alltså fenomenologins uppgift primärt som just detta kritiska uppdagande. En annan viktig markering är när Heidegger säger att ”fenomenologin är det sätt på vilket tillträde kan vinnas till det som skall bli tema för ontologin [...] ontologin är möjlig blott såsom fenomenologi” (s. 35). Husserl hade aldrig formulerat sig på detta sätt. Hos honom framställs fenomenologin under den senare fasen som en utläggning av den transcendentala subjektiviteten och dess erfarenhetsfält. Men ändå kan vi just här skönja förbindelselänken mellan den husserlska fenomenologin och Heideggers återupptäckt av den antika ontologin. Förbindelsen visar sig just i denna förståelse av vad fenomenbegreppet ytterst implicerar. Fenomenet är det yttersta verklighetselementet. Bakom eller bortom det finns ingenting. Att frilägga fenomenet är att gå till grunden, att inte nöja sig med mindre än saken såsom den visar sig i och ur sig själv. Därmed står vi redan i en fundamentalontologisk position. Vi kan inte avsäga oss denna ambition, tycks Heidegger säga. Själva fenomenbegreppet förpliktigar oss till att säga att fenomenologi också ytterst sett är ontologi. Fenomenen är det

varandes vara och ”fenomenologin är vetenskapen om det varandes vara” (s. 37).

Bakom dessa elliptiska formuleringar döljer sig en lång rad överväganden som här inte artikuleras. I vilket avseende låter en fenomenologisk analys något varande framträda mer med avseende på dess vara än någon annan, alternativ analys? Vari består egentligen dess speciella privilegium, som gör att den kan åberopa en sådan speciell status? För att ens börja ge mening åt dessa anspråk måste vi förmodligen tänka in hela den fenomenologiska erfarenhetsteorin, som Heidegger i en speciell variant för vidare. Vi kan inte gå in på det här, utan måste nöja oss med att konstatera anspråken. Det mest rimliga är kanske till sist att säga att det är den fortsatta faktiska analysens uppgift att visa huruvida dessa principiella anspråk faktiskt kan sägas ha infriats.

Avslutningsvis lyckas Heidegger i några snabba drag även införliva hermeneutiken, tolkningsläran eller utläggningskonsten, i sin metod, då han konstaterar att tillvarons fenomenologi i grund och botten är just hermeneutik. Också bakom denna korta paragraf ryms en lång rad överväganden som inte kommer till ytan. Hos Schleiermacher och Dilthey var hermeneutiken fortfarande primärt en metod för texttolkning. I *Varat och tiden* utvidgas drastiskt dess räckvidd från metodredskap inom humanvetenskapen till att utgöra kärnan i den filosofisk fundamentalontologi. Inom ramen för *Varat och tiden* åberopas tanken på ”tillvarons hermeneutik” inte så ofta, men i de föregående föreläsningarna är ”fakticitets hermeneutik” helt enkelt namnet på existensialanalytik överhuvudtaget. Att analysera existensens existensialitet är enligt Heidegger att bedriva hermeneutik, och skälet till detta är att tillvaron i sig själv är hermeneutisk. Det handlar med andra ord inte längre bara om en metod med utvidgad räckvidd, utan om ett begrepp som också definierar själva undersökningsobjektet. Slutsatsen i detta avsnitt lyder nu: filosofin är (eller borde åtminstone vara) en universell fenomenologisk ontologi, som utgår ifrån tillvarons hermeneutik. Med andra ord, den är en utläggning av varats mening genom ett självreflexivt undersökande av den frågande existensen själv.

Första avsnittet

Kapitel 1 (§9-11)

Heidegger har alltså sagt sig vilja ställa frågan om varat på nytt. Frågan formuleras som en fråga om varats mening, vad det innebär att något överhuvudtaget är. Han har också konstaterat att vår spontana och ofilosofiska förståelse av vad det innebär att något är som regel tar sin utgångspunkt i allt det som vi redan känner som varande, dvs. tingen, varelserna, världen runt omkring oss. Nästa steg blir därför att konstatera att vi inte kommer vidare i denna fråga förrän vi fokuserar vårt intresse på ett speciellt sorts varande, nämligen det vi själva är, vi människor, som Heidegger här alltså fortsättningsvis talar om som ”tillvaron”, *Dasein*. Vi är den plats där det varande framträder, det är för oss som världen och tingen visar sig i vad de är. Det är också vi som ställer den filosofiska frågan om den djupare meningen eller sammanhanget som detta vara tycks implicera. Slutligen konstaterades att tillvaron, även om den står sig själv närmast, inte automatiskt har kunskapsmässig tillgång till sig själv, utan att den tvärtom har en tendens att skymma undan för sig själv vad den egentligen är, genom att hämta sin självförståelse från andra typer av varande. Den fortsatta analysen måste därför bli en hermeneutisk fenomenologisk analytik av tillvaron i dess alldaglighet, med andra ord en tolkande utläggande redogörelse för vad människan är, som tar sin utgångspunkt i hur hon djupast sett framträder för sig själv genom det liv hon lever som mest.

Paragraferna 9–11 är en upptakt till vad som skall följa. Presentationen av tillvaroanalytiken inleds med att på nytt upprepa att till tillvarons vara hör en engagerad relation till det egna varat. Därefter införs en distinktion som blir betydelsefull för analysen framöver. Heidegger konstaterar nämligen att det begrepp ”existens” som redan tidigare reserverats för tillvaron inte har den traditionella filosofiska innebörden av det blotta existandet eller förekommandet, en bestämning som i regel kompletteras med ”essens”, dvs. någots väsen eller vad-varo (där ”existens” skulle innebära ren att-varo). Existensen i Heideggers användning av begreppet beteck-

nar alltså mer än blott denna att-varo, den står också för tillvarons yttersta vad-varo. Eller som han säger (och som senare också genljuder hos Sartre): essensen måste fattas utifrån existensen. Än så länge har denna existens bara löst bestämts som just detta fortlöpande själv-förhållande. Ytterligare bestämmingar kommer att växa fram efter hand. Den mest väsentliga distinktion som presenteras här är emellertid den mellan tillvarons "existens" och den "förhandenvaro" som kännetecknar det icke-tillvaromässigt varande.

Den traditionella uppfattningen om existens likställer detta med ren förhandenvaro. Förhandenvaro är också hos Heidegger ett ontologiskt begrepp; det betecknar en annan region av det varande, som just skiljer sig från tillvaron genom att sakna denna självrelation (frågan om det förhandenvarande är, som vi skall se, i själva verket långt mer komplicerad än så. Det rör sig inte bara om en statisk ontologisk kategori, utan snarare om en viss presentationsform, som också den i sista hand är relaterad till ett visst sätt för tillvaron att förhålla sig till sin omvärld). Till beskrivningen av tillvaron som stående i ett själv-förhållande tillägger Heidegger att dess sätt att existera är sådant *att den för var och en är sin egen*. Han uttrycker detta med tyskans *Jemeinigkeit*, som lite otympligt översätts "varminhet". Vad begreppet vill lyfta fram är just att tillvaron i allmänhet existerar på ett sådant sätt att den för varje existerande erfars som något som är "min", i den mening vi spontant talar om livet som "mitt liv".

Människans vara skall här inte beskrivas som om det rörde sig om en uppsättning egenskaper som bara kunde avläsas och nedtecknas. På så vis kan det förhandenvarande behandlas. Människan däremot kan bli föremål för beskrivning endast i termer av sina möjligheter. För vårt eget dynamiska och självreflexiva varande måste vi därför utveckla speciella kategorier som skiljer sig från dem med hjälp av vilka vi begriper den objektifierade naturen. Att beskriva tillvaron som väsentligen kännetecknad av möjlighet är redan att föra analysen i närheten av ett frihetsbegrepp. Denna frihet nämns inte explicit här. I stället konstateras bara att tillvaron därmed kan välja sig själv och följaktligen också förlora sig själv. Den kan bli "egentlig" eller "oegentlig". Distinktionen mellan dessa två möjligheter är också den ett genomgående tema i boken, som uppträder vid snart sagt varje station av dess argument. Det ligger nära till hands att tolka den etiskt, som om den kvalificerade livet efter en moralisk måttstock. Men Heidegger är mån om att också denna skillnad skall förstås på ett icke-värderande sätt, i ett neutralt tonläge, i termer av

olika existensmöjligheter. Längre fram får vi tillfälle att uppehålla oss längre vid vad detta kan innebära.

Därefter riktar han ånyo uppmärksamheten mot svårigheten i att på ett tillfredsställande sätt överhuvudtaget få grepp om denna tillvaro eller existens. Tidigare har han föranmält att en tillvarons analys måste gå via en analys av alldagligheten. Den måste gå via alldagligheten helt enkelt av den anledningen att den har föresatt sig att frambringa en begreppslighet ur tillvaron själv och inte som tidigare från något annat slags varande. Därmed kan den inte hålla tillgodo med några redan färdiga, mer eller mindre abstraherade begrepp. Analysen vill vinna en ny och fundamental utgångspunkt för att tala om den mänskliga existensen, och då måste den fånga upp denna existens där den först ger sig till känna, nämligen i sin alldaglighet. Här växlar Heidegger terminologi och talar i stället om tillvarons ”alldagliga indifferens”, vilket är det samma som dess ”genomsnittlighet”. Denna genomsnittlighet är ”ontisk” i den mening att den ännu inte genomlysts av ett filosofisk-ontologisk förståelse. Han uttrycker det också så att dess alldagliga ”existentiella” förståelse har ännu inte utarbetats till en ”existential” sådan.

Heidegger gör som sagt en central åtskillnad mellan beteckningen ”existens”, som gäller för tillvaron, och beteckningen ”förhandenvarande”, som gäller för annat varande. Denna filosofiska åtskillnad specificeras därtill på så vis att han skiljer mellan å ena sidan de bestämningar som endast gäller tillvaron och som hädanefter generellt kallas ”existentialer”, och de bestämningar som avser allt icke-tillvaromässigt varande, vilka kallas ”kategorier”. Eller som han säger: ”existentialerna och kategorierna är varakarakterernas två grundmöjligheter” (s. 45). Anledningen till att han så strängt särskiljer de beskrivningar som avser människans respektive annat världsligt varande är att han menar att de kräver helt olika sätt att tillfrågas. Till existensen riktar vi oss alltid i ett personligt modus, till en ”någon”, medan det förhandenvarande är ett ”något”.

Den existentiella analysen är inte det första försöket att filosofiskt bestämma människans vara genom historien. Tvärtom finns det ju ett otal sätt att närma sig detta fenomen, i form av biologi, antropologi, psykologi etc. Heidegger vill dock hävda att den existentiella analysen är i stånd att nå längre. Redan tidigare har han framhållit att vi på denna nivå inte kan vänta oss någon hjälp från biologin, vars kategorier endast befattar sig med objektifierad natur. Heideggers filosofiska fråga gör ju att han i princip frågar bland annat efter förutsättningarna för att något sådant som objektifierad natur – och därmed biologi, såsom en mänsklig be-

greppsverksamhet – kan förekomma. Den egentliga bakgrunden till hans fråga finner vi i filosofins historia, och speciellt då de olika sätt som filosofer försökt tematisera subjektiviteten. Heidegger åberopar bland andra Descartes, som sägs ha undersökt just egot och dess tänkande, men vars bristfällighet bestod i att han inte i sin tur frågade efter detta cogitos vara, dvs. efter innebörden i sum ("jag är") i satsen *ego cogito sum*. Subjektet hos Descartes är ju ett *res cogitans*, dvs. ett tänkande ting, men vari består denna "ting-het"? Vad för slags ting är subjektet egentligen?

En viktig bakgrund för Heideggers tänkande utgör den så kallade "livsfilosofin", till vilket räknas Nietzsche, Dilthey och Bergson, men även Husserl och Scheler. Här ger han dem rätt i deras ansatser, men vill samtidigt hävda att de inte radikalt nog ställt den ontologiska frågan om livets vara. Livsfilosofin, eller "personalismen" som Heidegger också talar om här, har det gemensamt med hans eget projekt att den utgår från den ontologiska distinktionen mellan naturen å ena sidan och subjektivitet eller liv å den andra. Liksom han själv menar den att livet inte kan begripas ur ett förtingligande eller psykologiserande perspektiv, utan att det på något sätt måste förstås ur sig självt och ur sin verksamhet.

Bristerna i de hittillsvarande ansatserna att utveckla implikationerna av en sådan människoförståelse söker Heidegger i traditionen, närmare bestämt i den antikt-kristna antropologin. Han ser i den grekiska (aristoteliska) definitionen av människan som "förnuftigt djur" redan en objektiviserad förståelse av detta "djur". Till denna första naturaliserade förståelse av människodjuret kommer den kristna, teologiska bestämningen av människan som en förening av kropp och själ och som Guds avbild. Heidegger ser hur dessa två stråk fortfarande kommer samman i den moderna synen på människan som kunskapssubjekt eller cogito.

Den avslutande paragrafen i det första kapitlet kan sägas belysa en tidstypisk diskussion, nämligen frågan om det primitiva och det civiliserade. Heidegger markerar nämligen här att hans ambition att vinna ett ursprungligt begrepp om tillvaron inte är detsamma som att finna något sådant som dess "primitivitet". Under andra hälften av artonhundratalet hade ju Europa alltmer kommit att fascineras av de primitiva kulturernas livsformer, parallellt med att man både avsiktligt och oavsiktligt var i färd att utplåna dem. Ibland kunde dessa framställas som ett slags ersättning för en förkrympt och förstelnad civilisationen, och senare som en väg till insikt om de egna andliga rötterna, som exempelvis i Freuds *Totem och tabu*. Heidegger erkänner här att studiet av primitiva kulturer kan hjälpa oss att se vissa strukturer klarare eftersom de ännu inte har

fördunklats av kulturens egen självutläggning; men samtidigt framhåller han att hans eget begrepp om ”alldaglighet” inte har något att göra med människans primitivitet. Vetenskapen om de primitiva kulturerna – etnologin – befinner sig i detta hänseende på samma nivå som biologin, eftersom den inte rymmer någon specifik reflexion över de egna förutsättningarna. ”Det synkretistiska jämförandet av allt med allt”, konstaterar Heidegger, ”leder inte av sig självt till någon äkta väsensinsikt” (s. 52). För att kunna handskas ansvarsfullt med exempelvis etnologins material måste man ha en bas i form av ett slags grundförståelse av vad människan är i allmänhet. Heidegger nämner sökandet av ett ”naturligt världs-begrepp” som ett mål. Ett sådant begrepp kan inte, menar han, bara härledas genom en jämförelse av olika ursprungsfolk. Det kan ta stöd i ett sådant material, men det måste ytterst sett frambringas ur den punkt där vi själva står, den värld vi själva ingår i och uppbär. Vad han säger är helt enkelt att vi alltid redan befinner oss inbegripna i en otematiserad förståelse av vad värld och liv är. Hur många andra kulturer vi än konfronteras med så kommer vi inte automatiskt att vidga vår förståelse av begreppet värld och liv som sådant, om vi inte förmår sänka oss ner inom vår egen situation och utveckla en begreppslighet som kan få den att framträda.

Kapitel 2 (§12-13)

Med detta kapitel inleder Heidegger på allvar granskningen av tillvarons struktur. Vi har hittills fått skissartade bestämmingar av tillvaron som ett slags självförhållande, som existens, samt som ett personligt vara (varminheten), därtill konstaterandet att den kan existera egentligt eller oegentligt. Men i början av detta kapitel myntas ett nytt begrepp, som sägs ligga till grund för övriga bestämmingar, nämligen ”i-världen-varon”. Detta är ett märkligt begrepp i flera avseenden. De föregående bestämmingarna har alla på olika sätt handlat om tillvaron tagen för sig själv. Mot detta markerar begreppet ”i-världen-varo” ett avstånd genom att ta som sin utgångspunkt en positionsbestämning inom en helhet. Vad begreppet säger är att tillvaron först och främst är något som befinner sig i en värld. Heidegger betonar att detta primära förhållande måste ses som ”ett helt”. Samtidigt framställer han i nästa steg de ingående strukturmomenten var för sig. Begreppet i-världen-varo låter sig spjälkas upp i frågan om världsligheten, om tillvarons specifika karaktär, samt om i-varon som sådan. Ytterst sett skall de dock förstås som strukturmoment inom den helhet i vilken de ingår.

Till att börja med granskas i-varon som existentiallyt begrepp. Heidegger urskiljer det från det vanliga begreppet att "vara i", som vätskan som är i glaset, vilket är ett kategorialt begrepp, dvs. ett begrepp som gäller för förhandenvarande ting. I-varon är tvärtom en existential och dess mening uttöms därmed inte av den vardagliga rumsliga bestämningen. Den är snarare förknippad med vår vardagliga förståelse av vad det innebär att befinna sig eller vistas i, dvs. att finnas på ett sådant sätt att man på ett eller annat sätt är involverad i sin omgivning. En människa finns aldrig i ett rum på samma sätt som en lampa eller en stol. Att säga att hon är "i" sitt rum är redan att säga mycket mer än att hon bara kan påträffas där lutad mot något hörn; det är att antyda att hon på något sätt är sysselsatt med någonting därinne. Detsamma gäller bestämningen "vara hos" eller "vid". Denna sorts belägenhet innebär alltid att stå i något slags relation till en miljö, vilket förutsätter att man redan "har en värld". Två döda ting kan befinna sig alldeles intill varandra, men de inträder därmed inte i något som liknar den relation som råder mellan en levande varelse och kringliggande objekt.

Heidegger vill inte förneka att en mänsklig varelse också är ett psyko-fysiskt objekt vars position i världen kan bestämmas med objektskategorier. Vad han vill komma åt är ett fenomen som skymms genom att vi i det vardagliga språket inte gör några distinktioner mellan erfarenheter som för de flesta torde vara intuitivt giltiga. Vad han säger är att vi som fenomenologer kan erfara skillnaden i innebörden mellan att säga att en människa respektive ett dött föremål befinner sig i eller vid ett annat föremål. Med sin nya begreppsliga konstruktion vill han fånga denna erfarenhet, eller snarare preliminärt fixera den i språket så att den kan bli till föremål för mer förfinade analyser.

Att tillvaron "faktiskt förekommer" innebär alltså inte detsamma som att något annat icke-tillvaromässigt varande "faktiskt förekommer". "Fakticitet" är här en existential, dvs. en bestämning av tillvarons sätt att förekomma faktiskt. Detta begrepp har också en kategorial motsvarighet i begreppet "faktiskhet", som alltså avser det varande som inte är tillvaromässigt.

Begreppet i-varo vill fånga det speciella engagerade, inbegripna sätt att finnas till i världen som hör till tillvaron. Heidegger konstaterar vidare att detta i sin tur låter sig sönderdelas i en mängd grundläggande förhållningssätt, som att framställa, undersöka, diskutera, etc. Som samlingsnamn för dessa olika verksamheter föreslår han det allmänna begreppet "ombesörjande" (Besorgen). Längre fram i boken kommer han

att sammanfatta sina olika beskrivningar av tillvaron och dess under den än mer generella termen ”omsorg” (Sorge).

Den väsentliga tesen som ligger till grund för hela denna paragraf fångas på sätt och vis i den mening som lyder: ”Det är inte så att människan först och främst ’är’ och sedan därutöver till ’världen’ har en viss vararelation, som hon alltemellanåt lägger sig till med” (s. 57). Tillvaron är alltid redan i-världen-varo. Den kan inte tänkas och beskrivas utan hänsyn detta primära relationssammanhang. När Heidegger säger detta så får det inte tolkas i en naturaliserad eller biologisk mening, vilket han är mån om att betona. Vad han säger är inte att varje levande organism står i en oupplöslig relation till sin miljö, genom näringscykler och ekosystem. På den nivå vi här befinner oss handlar det återigen fortfarande om att synliggöra förutsättningar som råder innan en teoretisk beskrivning av något sådant som ett ”livssystem” ens är möjlig. I det avseendet är undersökningen uppbyggd som ett transcendentalt argument i Kants mening, där det handlar om att fixera möjlighetsbetingelser för vanlig erfarenhet. Heidegger söker ett existentiellt-aprioriskt världs- eller miljöbegrepp, där världen alltså skall förstås som det vi alltid redan själva är inbegripna i, innan vi kan återhämta oss och i teoretisk reflexion distansera oss från detta omedelbara sammanhang.

Till det existentiella världs-begreppet hör att inse hur det teoretiska utrönandet av världen just är ett bland andra sätt att vara i världen. Så snart detta speciella ”utrönande” sätt att vara i världen lyckas tematisera och begreppsliggöra världen så skymmer det också sin egen relation till denna. I-världen-varon blir, som Heidegger säger, osynlig. Vad som blir osynligt är själva subjekt-objekt relationen. Eftersom det teoretiska utrönandet av världen leder till denna förblindning är det av särskild vikt för Heidegger att visa hur utrönandet också har sitt ursprung i just denna förteoretiska i-världen-varo.

Relationen mellan tillvaron och den värld som den väsentligen tillhör kan tyckas följa det cartesianska snittet mellan subjekt och objekt. Heidegger inskräper dock att de inte är av samma slag. Beskrivningen av tillvaron och världen skall snarare uppfattas som en polemik mot en viss förståelse av denna relation. Så snart vi uppfattar subjekt och objekt som skilda regioner, där det förra på något sätt speglar eller representerar det andra, så ställs vi inför hela det filosofiska kunskaps-problemet på nytt, med andra ord problemet om hur dessa två regioner eller substanser någonsin kan träda i förbindelse med varandra.

Heideggers tanke är att den traditionella förståelsen av förhållandet bottenar i en övervärdering av just det vetenskapliga sättet att förhålla sig till världen. Det rent teoretiskt utrönande och tittande förhållningssättet grundar sig på att världen redan föreligger som någonting som tillvaron är "fascinerad" eller "betagen" av. I detta mer ursprungliga förhållande är tillvaron redan sysselsatt med världen som den på olika sätt ombesörjer. Så länge detta ombesörjande fortgår förhåller sig tillvaron inte till världen som någonting betraktat. Att världen skall kunna framträda som någonting "därute", som någonting isolerat och från tillvaron åtskilt, förutsätter att tillvaron på något vis redan trätt tillbaka, att den gjort ett "uppehåll". Först i denna hållning kan världen bli något som blott och bart "förnims" och "bestäms" i utsagor. "När tillvaron riktar sig mot något och fattar det, tar den sig inte först liksom ut ur sin inre sfär, där den närmast är inkapslad, utan den befinner sig enligt sin primära varaart alltid redan 'därute' hos det varande som den träffar på i den alltid redan upptäckta världen" (s. 62). Kort sagt, det teoretiska utrönandet, som ligger till grund för bilden av det betraktande subjektet som skilt från det betraktade objektet, har sin grund i en redan etablerad relation mellan tillvaro och värld, som först måste klargöras innan "kunskapsproblemet" ens kan formuleras.

Kapitel 3 (§14-24)

Vad innebär det att utveckla ett fenomenologiskt existentiellt världs-begrepp? Den fjortonde paragrafen är en svår och på samma gång mycket viktig paragraf, som på ett fåtal sidor försöker att vinna tillgång till begreppet "värld" på ett nytt sätt. Vi har alltid redan en intuitiv förståelse av detta begrepp. Ett sådant är helt enkelt världen sådan som den breder ut sig framför oss, som vi läser om den i geografiska och politiska skildringar, med alla dessa invånare och företeelser samlade på ett klot, eventuellt utvidgat till att omfatta kosmos, så att vi samtidigt tänker på planeter och stjärnor. Men det begrepp Heidegger här sträcker sig efter är ett annat. Han vill snarare fånga den generella meningen bakom de i denna värld ingående företeelserna. En översättningsanmärkning är här på sin plats. På många ställen talar Heidegger i Matz översättning om sådant som är "funderat" eller "funderande" (jfr. exempelvis s. 63). Tyskans verb *fundieren* kan ha samma betydelse som det svenska fundera, men hos Heidegger handlar det här om ett grundande, om att utgöra fundamentet för något. Den klassiska naturfilosofin ledde fram till begreppet

”substans” som en övergripande kategori för det varande. Men inte heller substansbegreppet når fram till världens vara som värld, utan stannar på något sätt vid dess ”tingslighet”. Båda dessa begrepp – såväl det naivt ofilosofiska som det filosofiska – förutsätter redan den värld Heidegger vill komma åt.

Vad Heidegger vill se är just världen i ljuset av den ursprungliga förbindelse som råder mellan tillvaro och värld. Det handlar alltså inte om att begripa världen oberoende av tillvaron och den pågående tillvaranalytiken, utan tvärtom om att urskilja världen som en existential, dvs. som ett ingående moment i den helhet som redan diskuterats som i-världen-varon. Som sådan framträder världen som ”världslighet”, vilket alltså är ett ontologiskt-existentialt begrepp. Denna världslighet är något som enligt Heidegger all tidigare ontologi förbisett. Den har skymts undan av mer avledda föreställningar om världslighet, som exempelvis naturtinget sätt att vara. Därför måste han här gå via en kritisk analys av en tidigare och etablerad förståelse. Vi har ju redan konstaterat att han ser fenomenologin som framför allt ett framvisande av det som dolts eller som inte i första hand är synligt. Här gäller det att i polemik mot tidigare föreställningar om världen som en ansamling naturting bryta ner själva tingbegreppet för att därefter komma vidare till ett annat begrepp om värld och världslighet, som ligger närmare vår förfilosofiska föreställning om en ”omvärld” eller en ”miljö”.

I denna destruktion av en tidigare förståelse är det alltså tingets vara som först måste fixeras, eftersom det ju tycks vara vad som bygger upp och utgör världen. Men som redan har antytts är det vanliga tingbegreppet inte på något vis klarlagt. Måltavlan för hans kritik är det cartesianska tingbegreppet som ren utsträckthet, utan kvalitetsbestämningar. I kritik mot detta vedertagna tingbegrepp vänder sig nu Heidegger efter en alternativt begrepp, för att via detta kunna återvända till världens problem ur ett nytt perspektiv. Stöd finner han i grekiskan. För grekerna var det vanligaste begreppet för ting *pragmata*, dvs. det man ombesörjer i praxis (ett ord som har sitt ursprung i verbet *prazzo*: åstadkomma eller fullborda). Heidegger översätter detta med tyskans *Zeug*, vilket egentligen är svenskans ”-tyg”, som i far-tyg eller verk-tyg, men som Matz – på i och för sig goda grunder – översätter som ”don”, som i sko-don och fordon.

Denna enkla övergång från grekiskan tillbaka till tyskan (svenskan) är på sätt och vis det förlösande draget i hela den utläggning som sedan följer. Först efter hand inser vi dess vidd. Till donets karaktär hör att alltid

vara givet i ett sammanhang eller ett, som Heidegger säger, don-komplex. Donet är alltid till för någots skull, och det fungerar i sammanhang med andra don. Heidegger exemplifierar från skriftställarens verkstad där varje enskilt ting hänger samman med den totala situation som ett arbetsrum utgör. Vi kan exemplifiera med vilken detalj som helst i det rum vi befinner oss, som på ett eller annat sätt refererar till de övriga. Att fatta vad ett don är, består i att förstå vad det skall användas till och detta sker i utövande praxis.

Donets varaart bestämmer Heidegger kategorialt som ”tillhandshet”. Donet är inte något som bara förekommer som förhandenheten, utan till dess vara hör att vara till hands, att ha en viss tjänlighet och användbarhet. Donets tillhandshet blir inte synligt så länge man betraktar det, tvärtom hör det till dess vara att bli tillgängligt som vad det är först genom att dra sig undan. Donet är som mest begriper när det liksom helt försvinner i det sammanhang i vilket det ingår. Detta sammanhang inbegriper inte bara de enskilda donen, utan hela det system av primära verksamheter som utgör mänskligt liv. Ytterst sett ingår också naturen i detta system, i form av användbara råvaror och platser att vistas på. De enskilda verken eller donen bygger upp och inordnar den omgivande naturen i ett sammanhang, genom att hänvisa till den som livsmiljö. Heidegger nämner perrongens relation till klimatet och kyrkklockans förbindelse till solens rörelse. Den radikala ansatsen i denna analys av donet och dess omgivning framgår tydligt först mot slutet av paragrafen när Heidegger bestämt avvisar att detta bara betyder att en objektiv värld färgas subjektivt av människornas intressen. Tvärtom: ”tillhandsheten är den ontologisk-kategoriala bestämningen för det varande, sådant som detta är ’i sig’” (s. 71). Anspråken är alltså helt fundamentala: tillhandsheten är ett ursprungligare sätt för världen att ge sig till känna än förhandenheten, som tvärtom uppfattas som avledd från den förra. Tillhandsheten är inte en subjektivt färgad förhandenhet, utan förhandenheten kan förstås först på grundval av tillhandsheten som en första ontologisk kategori för det ”tingsligt” varande.

Vad Heidegger söker är ett begrepp och en förståelse av världen som ett slags ursprunglig kontext eller sammanhang, i vilken vi alla redan ingår, och utifrån vilken varje enskild företeelse framträder. Med en lite äldre begreppsbildning skulle man som sagt kunna säga att han söker ett ”transcendentalt världs-begrepp”. Men hur kan ett sådant sammanhang – om det alls är möjligt – bli tillgängligt för den mänskliga tanken och erfarenheten? Om tillvaron alltid i första hand är inbegripen i olika verk-

samheter och donkomplex som i sin tur hänvisar till helheten, hur kan den alls bilda sig en uppfattning om den övergripande helheten som ju i dessa situationer förblir implicit och otillgänglig som sådan? Vad som krävs är att denna spontana och naturligt verksamma förbindelse med omvärlden på något vis bryts sönder. Heidegger beskriver hur just detta sker i de situationer då brukstinget på ett eller annat sätt sviker brukaren. Det går sönder eller uteblir eller så uppträder någonting som tvärtom inte kan hanteras, exempelvis en alltför stor sten i åkern. Vad som sker då är att något moment inom världen antar karaktären av något ”påfallande”, ”påträngande” eller ”motspänstigt”. I dessa situationer, då den vardagliga verksamma lunken bryts upp, tvingas tillvaron upp till en nivå där den själv och dess relation till det varande blir synligt. Ur bristen eller negativiteten blir omvärlden synlig som vad den är i de fungerande situationerna, nämligen som just tillhandshet, som icke-påträngande, icke-motspänstigt och icke-påfallande. Därmed blir den också synlig som det ”hänvisningssammanhang” den ständigt utgör.

Heideggers beskrivning här kan läsas som en utveckling av Husserls analys av ”intentionaliteten”. Intentionaliteten är den grundläggande relation som sammanbinder subjekt och objekt i en akt eller meningsenhet. Vi är enligt Husserl alltid inbegripna i intentionala akter inom en övergripande intentional horisont. Men att vi på så vis i någon mening projicerar världen framför oss blir uppenbart först då världen visar sig vara en annan än vi hade väntat, då exempelvis ett hus visar sig vara en fasad, en människa visar sig vara en skyltdocka, eller då överhuvudtaget en förväntning blir synlig som just en förväntning genom att den inte infrias. Den osynliga, verksamma relationen måste få sig en törn för att den skall bli synlig, vilket är vad Heideggers exempel också utnyttjar. Skillnaden mellan analyserna är också belysande för Heideggers egenart. Vad Husserl med sina exempel vill frilägga är just intentionaliteten som en meningskonstituerande aktivitet med utgångspunkt i medvetandet; vad Heidegger gör är att visa fram världen som ett hänvisningssammanhang som alltid redan finns och är verksamt innan vi blir explicit medvetna om det.

Det övergripande temat är alltså att förstå tillvaron som vara-i-världen. Vi ser nu lite tydligare vad detta vara-i-världen innebär. Det är en situation som tillvaron för det mesta just inte ser klart, eftersom den består i ett uppgående och en inbegripenhet i allt det som tillvaron stöter på inom världen. Det kan handla om att plöja en åker eller att upprätta ekonomiska kalkyler. I varje sådan situation har tillvaron en allmän och vag ”kringsyn”, i första hand över vad som står till buds och tillhands. Men

ytterst pekar allt på ett vagt och obestämt sätt tillbaka på den relationshelhet som det är att vara människa i världen. Med Heideggers egen formulering: "I-världen-varon innebär enligt vår hitillsvarande tolkning otematiskt, kringsynt uppgående i de hänvisningar som är konstitutiva för donkomplexets tillhandshet" (s. 76).

Det finns en paradoxal kärna i det sätt på vilket tillhandsvaron här beskrivs som kräver en djupare eftertanke. Det tillhandsvarande utnämns ju här till det mest ursprungliga sätt på vilket ting överhuvudtaget ges för tillvaron. Men till detta sätt att ges hör samtidigt att det just inte ges som sådant. Det vill säga, när något ges som tillhandsvarande så ges det inom en aktivitet som inte ser det som tillhandsvarande, utan som snarare bara nyttjar det utan eftertanke. Det är först så att säga retroaktivt, när det väl framträtt i sin förhandenvaro, som ett föremål också kan bestämmas som något som tidigare faktiskt var till hands.

En väsentligt aspekt av donet är också det sätt på vilket det hänvisar till något utöver sig självt. En hammare, exempelvis, framträder som vad den är i samma stund som vi förbinder den med att slå i spik och att bygga. Dessa verksamheter får i sin tur sin mening genom att de hänvisar till vad det vill säga att bo. Den värld som här frammålas är en värld som rakt igenom präglas av hänvisningar och hänvisningssammanhang.

Spontant förbinder man kanske "hänvisning" till något slags tecken. Vad tecknet gör är just att visa hän mot något. När Heidegger i §17 närmare granskar hänvisningsrelationen är det därför naturligt att han tar sin utgångspunkt i en analys av tecknet. Men omedelbart tar han ett överraskande steg genom att hävda att tecknet alls inte är det enda som hänvisar, utan att denna hänvisningsrelation i själva verket präglar alla don. Det språkliga tecknet bara är ett speciellt slags don, som faller under ett allmännare begrepp av hänvisande.

Alla don, det vill säga alla föremål som står till hands för tillvaron, pekar implicit tillbaka mot denna helhet av ombesörjande som kännetecknar den mänskliga tillvarons vara i världen. Det är ett fortgående hänvisningssammanhang som inte blir synligt som sådant, men som uppbär och ger mening åt enskilda företeelser. Bland alla dessa don finns vissa vars uttryckliga uppgift det är att visa mot något annat, att tillkännage, anvisa eller dylikt. Dessa don är tecknen. Tecknets relation till det betecknade är emellertid inte en speciell betydelserektion mellan ett tecken-ting och ett annat ting, utan relationen har sin grund i hela strukturen av människa, don och värld. "Ett tecken är inte ett ting som står i visande relation till ett annat ting, utan ett don, som uttryckligen lyfter ett

helt donkomplex in i kringsynen, så att i och med detta det tillhandsvarandes världsmässighet ger sig till känna” (s. 80).

Därefter genomför Heidegger ett utkast till vad man skulle kunna kalla en tecknets ontologi, som sammanfattas i ett antal teser: 1) att tecknet är grundat i den djupare strukturen av ett dons ”vartill?”, 2) att tecknet alltid hör hemma inom ett rikare hänvisningssammanhang, 3) att tecknet är privilegierat visavi andra hänvisande don genom att det uppenbarar omvärlden och gör den tillgänglig. Kort sagt: då vi försöker förstå världen som ett hänvisningssammanhang så skall vi inte förstå detta hänvisande enligt modellen för hur tecknet hänvisar till något, för även tecknet är grundat i en djupare och mer omfattande innebörd av hänvisning som ännu återstår att klargöra. Det är lite anmärkningsvärt att Heidegger här helt undviker att direkt diskutera det språkliga tecknets specifika vara-art. Istället väljer han att titta närmare på exemplet med en bilblinkers, hur den på samma gång signalerar ett specifikt ärende och hänvisar till hela trafiksituationen. Men man kan på goda grunder fråga sig hur långt detta exempel är giltigt för att också förstå det talade och skrivna språkets sätt att fungera. Språket beskrivs senare i boken, framför allt i §34, men det är egentligen först långt senare som Heidegger gör det till ett tema i egen rätt.

Vi har redan sett hur Heidegger beskrev donets sätt att vara som att stå i en hänvisningsrelation. Donet finns aldrig isolerat, det pekar alltid mot en verksamhet och en helhet av sysslor och behov. Den artonde paragrafen, som handlar om ”världens världslighet” inskärper detta perspektiv, nämligen att vårt seende redan har en viss orientering då vi först möter tingen och världen. Då världen blir synlig för oss har vi redan inrättat oss i den och skaffat oss en riktning. Världen är aldrig bara där framför oss, utsträckt för den teoretiska intresselösa blicken.

Man kan tänka sig en invändning här som lyder: detta är ju självklart, i början står människan sig själv och sin omedelbara omgivning närmast och är därmed fångad i behov och intressen. Det vetenskapliga, objektiva perspektivet är just en väg ut ur detta ”bundna” seende. Men Heideggers poäng är att ett genuint objektivt och insiktsfullt seende också måste inbegripa en förståelse av förutsättningarna för just detta seende självt. Det subjektiva och intressebundna seendet är inte bara en ”lägre” subjektiv ordning som det gäller att överskrida. Tvärtom är det en faktisk förutsättning, som vi bär med oss i varje led av objektivering. Världen blir synlig för tillvaron just för att den redan inrättat sig i den. Världen blir möjlig att uttyda på ett systematiskt och filosofiskt sätt just genom att

tillvaron redan från början förhåller sig förstående till den. Problematiken har en tydlig likhet med frågan om vikten av historisk kunskap för att förstå samtiden. Hur mycket vi än tillägnar oss av faktisk kunskap om nuet så kommer vi aldrig förbi behovet av historisk kunskap. Dels beror det på att historien också i en mening är närvarande i nuet, på så vis att nuet bär på och motiveras av vad som skett i det förflutna, dels har det att göra med att vi som analyserande också bär på vår historia och inte kan undvika att projicera den på vad vi ser. På liknande sätt vill Heidegger lyfta fram vad han ser som mer ursprungliga erfarenhets- och livsstrukturer, i syfte att nå en djupare förståelse av det sätt på vilket världen visar sig för ett modernt och teoretiskt genomsyrat medvetande.

Mot slutet av samma paragraf talar Heidegger om världens struktur som "betydelsefullhet". Denna betydelsefullhet tillkommer inte världen oberoende av tillvaron, men den är inte heller något som tillvaron projicerar på världen. Värld, tillvaro och betydelsefullhet måste här uppfattas som lika ursprungliga bestämningar.

Efter detta utkast till världsligheten i termer av hänvisnings- och betydelsesammanhang ger sig Heidegger på allvar i kast med traditionens tidigare förståelse av begrepp "värld" via en kritik av det cartesianska ting-begreppet. Ett citat belyser tydligt avsikterna: "Eftersom tolkningen av världen i första hand brukar utgå från något inomvärldsligt varande, för att i fortsättningen inte längre överhuvud taget få fenomenet värld inom blickfältet, försöker vi nu ontologiskt förtydliga denna ansats genom att studera den form där den synes ha genomförts på det mest extrema sättet. Vi nöjer oss inte med att kortfattat framställa grunddragen i Descartes 'världs'-ontologi, utan frågar efter dess förutsättningar och söker karaktärisera dessa i belysning av det vi hittills har kommit fram till" (s. 89).

Den cartesianska naturfilosofin vilar ju på distinktionen mellan *res cogitans* och *res extensa*, alltså mellan tänkande ting och utsträckta ting, där det senares grundläggande egenskap är utsträckning i rummet. Alla andra kvaliteter kan ses som tillägg eller attribut till detta första utsträckta vara, det som förblir och håller stånd vid förändring. Den destruktion som sedan följer visar på ett exemplariskt sätt hur Heidegger läser och argumenterar. Först beskriver han hur substansidén växer fram till ett grundbegrepp för att beteckna det mest fundamentala och underliggande. Vidare konstaterar han hur den specifika bestämningen av detta substansbegrepp tar sin utgångspunkt i ett visst sätt att vara, nämligen det materiella tinget, i meningen av det som bara ligger där framför oss i

största allmänhet och som primärt kännetecknas av att motstå tryck. I stället för att undersöka de faktiska problem som är förknippade med olika sätt att vara, så upphöjs denna förförståelse av ett visst slags varande till norm. Ur den mångfald gestalter som varandet kan anta utväljs en som ledstjärna för förståelsen av varandets vara som sådant. I stället för att göra detta vara i allmänhet och dess mångfald till problem så upphöjs en aspekt av varandet till liktydigt med varandet självt.

Detta, menar Heidegger, är precis var som sker i den traditionella förståelsen av vad världen är. Världen läses enligt samma modell. Den blir till ett jättelikt *res extensa*, ett utsträckt ting, en väldig totalsubstans. Detta leder till sist till att fenomenet ”värld” aldrig kan bli synligt. Och därmed kan inte heller det som uppträder inom världen framträda sådant det är.

Två frågor måste ställas i denna stund: för det första, vilken karaktär hos det varande var det som Descartes tog fasta på i sin förståelse av substansen, och för det andra, vilken kunskapskälla var det som prioriterades? Svaret på den första frågan för Descartes del var ju det som förblir vad det är, oberoende av formförvandling, det som består framför oss, det förhandenvarande. Den andra frågan fick sitt svar i matematiken eller det rena tänkandet. I enlighet med Descartes program blir filosofins och ontologins mål därmed att på matematisk-fysisk väg utröna det evigt oföränderliga varandet.

I korthet framställs alltså Descartes här som den moderna naturvetenskapligt orienterade världsbildens fader. På vilket sätt står denna djupt etablerade bild i motsättning till det Heidegger vill lyfta fram? Finns det inte inom detta cartesianska universum också plats för människor eller subjekt och för bruksting? Både ja och nej. Ingen skulle ju förneka existensen av allt detta, men vad som står på spel är snarare den inre begreppsliga och strukturella ordningen mellan dessa olika fenomen. I Descartes universum kan brukstinget aldrig framträda som något annat än ett rent ting som på grund av sin användbarhet tillförts vissa kvalitativa bestämningar. Och världen kan aldrig ses som något annat än en komplex enhet uppbyggd av enkla utsträckta materiella element. Men en sådan redogörelse ser förbi vad dessa fenomen är på ett mer grundläggande plan. Den inordnar dem i ett redan upprättat metafysiskt system som döljer deras ontologiska innebörd, eftersom detta metafysiska system byggts upp med utgångspunkt inte utifrån en helhetsblick på situationen utan utifrån en bestämd företeelse eller erfarenhet inom denna helhet. Med andra ord, ser man världen som Descartes och genom den moderna naturvetenskapens raster så tolkar man den endast utifrån en

begränsad sektor av världen själv, nämligen naturen uppfattad som beständig förhandenvarande utsträckthet.

Denna andra mer djupliggande helhet skall inte förstås som ett främmande mystiskt element, något slags alternativ metafysik. Vad som måste lyftas fram är i stället det teoretiska ramverk utifrån vilket den filosofiska världsförståelsen är uppbyggd. Heidegger frilägger i första hand vissa fördomar, genom att visa hur de grundar sig i ett reellt och oreflekterat skikt av existensen själv.

Mot slutet av § 21 formulerar Heidegger ett antal frågor som utifrån den framförda kritiska läsningen gör sig påmind. För det första, varför har världen såsom *omvärld* aldrig gjorts synlig av filosofin? För det andra, varför har det blivit så att en speciell aspekt av denna värld fungerat som utgångspunkt för att tolka helheten? För det tredje, varför finner vi detta speciellt uppmärksammade typ av varande just i naturen? Och för det fjärde, varför har denna tidigare bild löst sina inre paradoxer genom att framställa "värdet" som ett komplement till det egentliga utsträckta tinget, som en "sekundär" kvalitet?

Frågorna pekar alla tillbaka mot en utvidgning av tillvaronanalysen. Det är tillvaron, människan i hennes förnuftsverksamhet, som bygger upp dessa bilder eller teorier, vilka på olika sätt missförstår eller skymmer den egentliga situationen. Det är följaktligen utifrån en utvidgad förståelse av henne som vi också kan förstå varför dessa teoretiska föreställningar hamnar fel.

Vi har därmed kommit fram till avsnitt C, den tredje och avslutande delen av det tredje kapitlet om världen och världsligheten. I det första avsnittet försökte Heidegger skissera en ursprungligare förståelse av världen på basis av hur den möter oss och blir synlig utifrån tillvarons vardagliga verksamhet. I avsnitt B ställdes alltså detta mot Descartes klassiska bild av tingen och världen. I båda dessa första avsnitt så är det tingbegreppet som står i centrum, vilket samlas i diskussionen om donets ontologiska ställning. Däremot har ännu ingenting sagts om rummet. Hittills har ingenting framkommit som tyder på att rummet i Descartes och Heidegger beskrivningar skiljer sig åt. Men i det avslutande avsnittet problematiseras också detta skenbart enkla ramverk. Vi har ju redan sett hur de konventionella föreställningarna om värld och ting bröts ner genom en granskning av deras relation till tillvaron. Vad som tidigare framstod som en självklar del av världen eller kosmos bröts ner genom att lyfta fram det som just ett slags erfarenhet bland andra. Detta tillvägagångssätt kommer också till användning i fråga om rummet.

Det matematiska eller kosmologiska rummet tycker vi oss känna, som denna tre- eller eventuell fyrdimensionella struktur inom vilken allt som sker just ”äger rum”. Detta rum kan vi dock – som väntat – inte ta som utgångspunkt för att förstå det rum och den rumslighet som Heidegger är ute efter. Men vart annars kan man vända sig för att få reda på något om rummet än till det givna tredimensionella rummet självt? Vid det här laget är vi redan bekanta med Heideggers strategi, så det bör inte förvåna då han i stället för detta matematiska rum vänder sig till rummet så som det ger sig till känna i vardaglig erfarenhet.

Inom denna icke-teoretiska vardagliga kringsyn, i vilken världen möter oss primärt som tillhandsvarande don, framträder aldrig *platsen* som en rumslig punkt, utan alltid som ett där, där något befinner sig eller hör hemma. Det som omger oss öppnas upp som en ”omnejd” (*Gegend*), som är uppbyggd utifrån och i relation till tillvaron, nämligen som ett där-här, höger-vänster, uppe-nere, etc. Men också som ett norr-söder, i förhållande till solen, som det som värmer och ger ljus. Omnejden är en fundamental rumslig erfarenhet: ”Något sådant som omnejd måste först upptäckas, för att det skall bli möjligt att anvisa och förefinna platser för en kringsynt och till förfogande stående donhelhet” (s. 103). I den heideggerska existentialanalytiken får alltså ”omnejden” samma fundamentala ställning som ”rummet” i den kantianska kritiken, eller för den delen inom den newtonianska fysiken.

På samma sätt som hela det hänvisningssammanhang som undersöktes i avsnitt A framträder i och med att tillvaron inrättar sig i sin värld, framträder också ett strukturerat rum, ett rum uppbyggt av platser där någonting befinner sig som på ett eller annat sätt har betydelse för oss. Som en fenomenologisk beskrivning av det mänskliga vardagliga livsrummet är detta obestridligt. Rummet, sådant vi vistas i det, har denna primärt kvalitativt bestämda karaktär. Först när vi speciellt intresserar oss för en uppmätning av rummet, i samband med byggande eller med någon vetenskapliga aktivitet, blir vi varse det matematiskt bestämbara rummet.

Men vilken är relationen mellan dessa båda rum? Kan man säga att något av dem befinner sig i det andra, eller är de snarare parallella? Kan det ena härledas från det andra? Heidegger svarar entydigt: vi bör inte uppfatta situationen så att det kvalitativa rummet är något slags subjektivt färgad aspekt av det mer grundläggande kvantitativa rummet. Det förra vilar inte i det senare som i något slags kapsel. Tvärtom måste vi just se hur det skenbart primära, det matematiska rummet, i själva verket är en avledd och begränsad form av det förra, som kan upprättas inom

detta genom en renodling av vissa av dess egenskaper. Omnejden och omvärlden är i detta avseende primära i förhållande till det rena matematiska rummet.

Men detta lämnar en avgörande fråga öppen. Om vi inte kan ta rummet för givet utan i stället måste se omvärlden som ett första fenomen, då måste vi också göra anspråk på att själva rummet har sin rot i en viss relation mellan tillvaron och hennes värld. Omvärlden är ju en strukturhelhet som innehåller såväl tillvaro som annat varande. Men hur rumsliggörs den? Hur öppnas något sådant som ett rum överhuvudtaget upp? Heidegger svar är att undersöka tillvarons ”rumslighet”.

Tillvarons sätt att vara i rummet kännetecknas av ett ständigt upphävande och överskridande av avstånd. Som ett tekniskt begrepp för denna ständigt pågående relation inför Heidegger ordet ”av-fjärmning” (*Entfernung*). Utifrån tillvaron utgår en av-fjärmande gest som både upphäver och inrättar avståndet på samma gång. Avlägsenhet och avstånd hör till det varande som inte är tillvaro, men dessa karaktäristika uppträder först i ett rum som upprättats genom tillvarons av-fjärmning, vilket måste förstås som en existensial. Heidegger preciserar att det skall förstås i en ”aktiv och transitiv betydelse” (s. 105). Det är en aktivitet som eftersträvar närhet, men som just däri också uppdragar avlägsenhet. Genom av-fjärmningen möjliggörs därmed såväl avstånd som rum.

Den omvälvande poängen är här att de ”objektiva” avstånden och det ”objektiva rummet” har sitt begreppsliga och förståelsemässiga ursprung i en levd rumslighet, där varje avstånd är förbundet med vår möjlighet att tillryggalägga det. Det är inom detta rum – vilket har upprättats genom tillvarons rumslighet – som något sådant som noggranna avståndsmätningar överhuvudtaget kan bli till en angelägenhet. Man skulle också kunna säga att det kvantitativa rummet i själva verket är en viss intresse-motiverad modifiering av det i grunden kvalitativt givna rummet.

Om man ser till en sådan företeelse som ”närhet”, så framgår att inte heller detta låter sig förstås i första hand som ett minimalt objektivt avstånd från kroppen. För närheten står alltid i relation till den levande kringsynen, ”I närheten innebär: inom kretsen av det som för kringsynen är närmast till hands” (s. 107). Vad Heidegger här fenomenologiskt artikulerar är den spontana förståelse av närhet som visar sig i att vi tycker oss ha nära till dörren, men däremot inte nära till taklampan eller till rabatten på andra sidan fönstret, även om de senare rumsligt-matematiskt befinner sig närmare.

Ett komplementärt existentiellt begrepp till av-fjärrningen (som alltså upphäver avstånd och upprättar en omnejd) är "inrättandet" (*ausrichten*). Det uttrycker att tillvaron inre bara införlivar avstånd utan också samtidigt ger sig själv en plats i relation till sin omvärld. I en och samma rumsliggörande gest, tycks Heidegger säga, upprättas en relation till det kringliggande som för det in i kringssynen samtidigt som tillvaron etablerar sig själv som ett centrum, ett här.

Det är inget lätt projekt Heidegger här försöker sig på, nämligen att redogöra för själva upprättandet av rummet som sådant, genom den avfjärrande rumsligheten som en existentiell bestämning av tillvaron. Det är inte uppenbart att han lyckas göra vad han eftersträvar. Är det inte någonstans så att vi ändå för att överhuvudtaget kunna förstå innebörden i detta "avfjärrande" och "inrättande" redan måste förutsätta något slags intuitivt uppfattat rum, i vilket dessa rörelser sker? Och är inte i så fall detta rum primärt? Eller finns det en tillräckligt radikal förståelse av dessa existentiella begrepp, som inte implicerar en sådan förutsättning? Frågan kan knappast avgöras entydigt.

Tidigare nämndes jämförelsen mellan Heideggers begrepp "världslighet" och Husserls intentionalitets-begrepp, hur de fyller parallella funktioner i de respektive beskrivningarna. Ett sätt att uppfatta rumsligheten är just att se den som ett slags intentionalitet som utgår ifrån subjektet och som bygger upp och ger mening åt vår rumsliga omvärld sådan vi erfar den. I varje stund skapar avfjärrningen ett här i vilket den inrättar sig utifrån ett där som den fixerar. Men en viktig skillnad är i så fall återigen att denna projicerande rörelse inte i första hand utgår från blicken, utan snarare ifrån kroppen med dess möjligheter att via sinnen och lemmar sträcka sig ut mot och ta världen i besittning. Med dessa frågeställningar befinner vi oss nära Merleau-Ponty och dennes intresse just för kroppen som ett intentionalt fält i centrum av världen. Hans huvudverk *Perceptionens fenomenologi* från 1945 åberopar ett stort empiriskt psykologiskt material till stöd för en liknande teori om hur vår erfarenhet av rumsliga samband och relationer utgår från vår levande och verkande kropp.

I en sammanfattande och avslutande paragraf (§ 24) utvecklar Heidegger därtill en implicit kritik av Kant. Hans position skulle kunna samlas i en fråga: På vilka existentiella (eller tillvaromässiga) grunder vilar det fysikaliska-matematiska rumsbegreppet? Och det svar som ges skulle lyda: det "objektiva" rummet är ett resultat av tillvarons rumslighet. Detta innebär att tillvaron upprättar ett rum inom världen i form av en omnejd för

de föremål eller företeelser som på ett eller annat sätt är angelägna för den. I första hand sker detta genom avfjärrande och utriktande, såsom rumsliggörande relationer utgående ifrån tillvaron.

I en viktig principiell anmärkning, som pekar mot diskussionen med Kant, skriver Heidegger: ”Rummet är inte i subjektet, och inte heller är världen i rummet. Rummet är tvärtom ’i’ världen, nämligen i den mån den för tillvaron konstitutiva i-världen-varon har upplåtit något rum” (s. 111). Man måste här se hur han försöker ta sig ur Kants entydiga fixering av rummet som en apriorisk åskådningsform. Rummet är inte i världen såsom i ett annat och större rum, utan rummet hör till det sätt på vilket i-världen-varon gestaltas. Så snart något siktas inom världen så har redan en omnejd utkristalliserats. I denna mening föregår rummet varje enskild företeelse (och är också aprioriskt). Men däremot är inte rummet en ursprunglig åskådning rätt och slätt, utan just en existential bestämning av tillvaron såsom vara-i-världen.

Kapitel 4 (§25-27)

Det fjärde kapitlet bär titeln ”I-världen-varon som med- och självvaro. ’Mannet’”. Till att börja med kan det vara lämpligt att blicka tillbaka och se hur strukturen från tidigare bibehålls och vidareutvecklas. Första steget i tillvaroanalytiken var ju att konstatera att tillvaron inte kan tänkas utanför ”i-världen-varon”. Denna kunde ju preliminärt uppspaltas i underavdelningar, närmare bestämt i-varo, världslighet och tillvaro. Hitills har det sagts en del generellt om i-varon, och framför allt har världsligheten undersökts i termer av vad det innebär att existera i en omgivning bland det tillhandsvarande och förhandenvarande samt att inrätta sig i ett rumsligt betydelsesammanhang. Nu riktas i stället frågorna mot den som uppbär detta sammanhang, nämligen tillvaron själv. Närmare bestämt skall frågan ställas: *vem* är tillvaron? Tidigare urskiljde Heidegger just det icke-tillvaromässigt varande som det som tillfrågas som ett *vad*, till skillnad från tillvaron, som alltid för var och en är ”min”, en ”varminhet”.

Det vanliga svaret på frågan efter tillvarons ”vem?” är ”min”, eller helt enkelt ”jag”. Tillvaron är ”jag”, ”jaget”. Frågan om människan har ofta utmynnats just i något slags jagbegrepp, som i sin tur tolkats på ett mer eller mindre substantiellt sätt, antingen som ”subjekt”, som ”själv”, eller bara som centrum eller pol för mänsklig aktivitet. Kort sagt: som något på ett eller annat sätt förhandenvarande. Men ett svar som tar fasta

på jaget garanterar inte enligt Heidegger att vi har tillgång till något bestämt och entydigt. Även om det exempelvis kan tjäna som utgångspunkt för en formell analys av "medvetandet" så är jaget är inte nödvändigtvis vägen till tillvarons alldaglighet. Kanske är det tvärtom vilseledande, fortsätter Heidegger, att alltid söka ett jag bakom de faktiska handlingarna. Kanske är det så att tillvaron alltför lätt säger "jag", utan att därmed vara – som han säger – ett "själv". Distinktionen är väsentlig och kommer att utvecklas i vad som följer. För att förstå hur Heidegger tänker måste vi kanske ta ett steg tillbaka och betrakta på vilket sätt tillvaroanalytiken genom detta drag profilerar sig mot en traditionell filosofisk problembehandling.

Den fråga som nu står i centrum är ju den som filosofin känner som frågan om subjektet, själen eller anden. Vad är subjektet eller subjektiviteten, eventuellt i en kontext av relationen mellan subjekt och objekt, själ och kropp? Ett svar som hittills getts av filosofin är att subjektet är jaget, det tänkande tinget, eller det transcendentala centrum i vilket världen samlas. Heideggers nydanande drag består i att först konstatera att detta svar – "jag" – har sin grund i en viss invand praxis. Vi säger helt enkelt så, vi säger alla, var och en och för jämnan, om oss själva att vi är "jag". Men därmed är det inte givet att någonting filosofiskt väsentligt framkommit. Också jagbegreppet måste alltså underkastas en prövning, liksom tidigare begreppen ting och värld.

Det andra steget är följaktligen att ånyo påpeka hur tillvaron aldrig förekommer ensam och lösryckt, utan väsentligen är något som ingår i ett betydelsesammanhang, i en värld. Till detta hör inte bara att stå i en relation till tillhandsvarande ting, utan likaså att stå i en relation till andra människor, "inget isolerat jag är givet utan de andra" (s. 116). Men hur ser denna kollektivitet eller "medvaro" ut, och vad får den för konsekvenser för den fortsatta tillvaroanalysen? Vad har den för relation till jaget? Det är vad som här skall granskas.

Frågan efter tillvarons "vem?" är en fråga efter hur tillvaron är; därmed inte efter en fast bestämning av ett tillvaroting, utan efter det sätt på vilket denna tillvaro existerar för det mesta. Svaret på frågan har i själva verket redan förberetts genom analysen av i-världen-varon. Vi såg där hur donen, de föremål med vilka man för det mesta är sysselsatt, alltid hänvisar till andra människor, till de andra. Det kan vara fråga om att någon annan har gjort eller bidragit till att göra det jag sysselsätter mig med, eller att min verksamhet alltid på ett eller annat sätt relaterar till andras behov och möjligheter. Andra människor är på något sätt alltid

medtänkta och medförstådda i det vardagliga livets verksamhet, vare sig någon av dem är fysiskt närvarande eller ej. Då världen träder emot oss finns de andra alltid med, såsom andras tillvaro.

Denna beskrivning av hur de andra på något sätt alltid är implicerade utgår än så länge från jagets horisont. Det är i min värld som de andra framträder som en väsentlig komponent. Men för Heidegger innebär detta inte att jaget därmed isoleras från de andra, så att vi får ett cartesianskt eller husserlskt problem om hur den andre kommer in i mig, eller hur jag får tillgång till den andres själsliv. Ty med-varon är en existentiell. Det hör till tillvarons vara-i-världen att också vara en med-tillvaro. Ett radikalt sätt att uttrycka detta är helt enkelt: den andre är inte någon som jag bygger upp utifrån mig själv, eller vars existens jag på något vis antar eller gissar mig till, utan den andre finns alltid redan där, innan jag blir till ett själv för mig själv.

Heidegger antyder vidare tanken att liksom ett här inte primärt är en platsangivelse utan snarare upprättandet av en relaterad ort som redan förutsätter ett där, så kan jaget inte tänkas annat än utifrån den andre. Jaget skulle alltså uppstå ur det kollektiva eller intersubjektiva, och inte tvärtom. Att vara med-varo innebär dock naturligtvis inte att tillvaron aldrig är ensam. Också ensamheten är ett sätt på vilket medvaron kan gestaltas. Ensamheten är ett sätt att vara tillsammans med andra i deras (eventuellt sörjda) frånvaro.

Vi har tidigare fått ett namn på det övergripande förhållningssätt som kännetecknar människans vara-i-världen, nämligen ”ombesörjandet” (jfr s. 57). Detta ombesörjande beskriver förhållandet till de tillhandsvarande tingen i omvärlden. Men vid sidan av detta finns ett specifikt förhållningssätt som präglar umgänget med andra människor. Heidegger kallar det för ”omvårdnad” eller ”försorg”. Detta är tänkt som en maximalt allmän bestämning, vilket innebär att den inte endast avser faktisk omvårdnad om den andre, utan likaså bristen på omvårdnad, ointresse eller naket våld. I varje enskilt fall är det fråga om olika modus av en och samma existentiella hållning. Även om vi kan tala om att människor i vissa fall behandlar andra människor ”som blotta ting” så är det till sist alltid fråga om ett speciellt sätt att förhålla sig till en annan och just inte till tingen. Det gäller även förhållandet till den andres döda kropp, vare sig den tas om hand eller skändas.

Heidegger vänder sig därefter mot den mer specifika frågan om vilka former denna omvårdnad kan anta, och betraktar två extrema former. Det första fallet är vad han kallar en berövande omsorg som ”sätter in sig

själv i hans ställe” (s. 122). Denna omvårdnad övertar den andres allmänna omsorg och fråntar honom hans ansvar för sig själv. Vad mer specifikt är det som här åsyftas? Man skulle kunna se vissa politiska tankar bakom detta, kanske en dold kritik mot en paternalistisk samhällsordning som i alltför hög grad styr över medborgarnas liv. Men man kan lika gärna tänka sig ett visst överseende omhändertagande som kan äga rum också mellan så kallade vänner och medmänniskor eller kanske mellan föräldrar och barn, i vilket man tyst frånkänner den andra människans dennes yttersta ansvar för det egna livet, i ett slags skenbart medkännande medmänsklighet. Heidegger antyder att detta rentav är det vanliga inom det vardagliga förhållningssättet.

Som en andra möjlighet nämner han en omvårdnad som tvärtom inte gör anspråk på att överta den andres omsorg, utan som i stället syftar till att återge den till honom eller henne. Vilka exempel kan vi här tänka oss? Kanske det sätt på vilket en verklig vän i ett svårt läge går in och ger en hjälpande hand, utan medlidande eller övermod.

Som en motsvarighet till den kringsyn som sades prägla förhållandet till världen i allmänhet, fixerar Heidegger här begreppen ”hänsyn” och ”överseende” som existentiella bestämningar av relationen till medvaron. En annan parallell gäller hur det inomvärldsliga tidigare sades framträda i ett sammanhang, som ytterst pekar tillbaka på ett ”för vads skull?” Denna attityd inbegriper dock inte de andra. För inom medvaro-strukturen framträder tillvaron i lika hög grad som existerande för andra som för sin egen skull. Varje tillvaro är bunden till de andra i ett slags ömsesidigt ändamålsenlighet, vilket naturligtvis inte automatisk innebär att en moraliskt eftersträvansvärd ordning råder.

En återkommande fråga inom filosofin gäller hur vi egentligen får kunskap om den andres själsliv. Hur kan vi veta att den kropp som står framför oss inte egentligen är en robot? Russell ställer frågan i *Filosofins problem*, Husserl brottas med den i sina *Cartesianska meditationer*. Den har ibland diskuterats i termer av ”inlevelsens” problem, som ju spelar en viktig roll inom de tolkande människovetenskaperna, såsom psykologi, och inom kulturteori i allmänhet. Heidegger är i och med det pågående resonemanget redan djupt inne på detta problemområde. Tydligast markerar han kanske detta då han skriver: ”Alldenstund tillvarons vara är medvaro, ligger redan i dess varaförståelse även förståelse av andra. Detta förstående är, i likhet med förståendet i allmänhet, inte något ur utrönandet framvuxen kunskap, utan en ursprunglig existentiell varaart, vilket först möjliggör sådant som utrönande och kunskap. Självkännedo-

men har sin grund i den ursprungligt förstående medvaron” (s. 124). Med andra ord, den teoretiska frågan om inlevelsens möjlighet som en väg till kunskap om den andres själsliv är i grunden fel formulerad. Redan innan något sådant som ett eget medvetet och teoretiskt intresserat jag uppstått, så står detta jag redan i en omedelbar relation till andra människor. Först på basen av en förståelse av denna ursprungliga medvaro kan inlevelseproblematiken formuleras. Tillvaron har helt enkelt inte en tillgång till sig själv som är mer omedelbar och säker än dess tillgång till den andre. Inlevelsen är till sist en möjlig variant av medvaron, som är det ursprungligare fenomenet. Först när dessa villkor är fullt artikulera kan man utveckla något sådant som en hermeneutik, och i förlängningen också en etik.

Vi har alltså kommit fram till att jaget inte på något vis är primärt i förhållande till den sociala samexistensen med andra. Nästa fråga är då hur denna medvaro gestaltar sig i varje enskild tillvaro. Vad för slags jag-begrepp impliceras av medvaron? Som svar på denna fråga följer Heideggers berömda och även omstridda diskussion om det så kallade ”man”-jaget, som ett namn för den mänskliga tillvarons all dagliga, opersonliga existensform.

Detta sociala jag präglas först och främst av ett värnande om att bibehålla avståndet till de andra, av ett ”avståndstagande”. Därtill hör också en viss ”genomsnittlighet” och ”nivellering”. Den instans som föreskriver dessa hållningar är ”mannet”, den form i vilken offentligheten ger sig till känna som normgivande i varje enskild existens. Mannet undantränger och avsäger sig ansvar och särprägel. Det avlastar den enskilda tillvaron, samtidigt som det inte är någon speciell person. Mannet är ingen särskild och alla i allmänhet.

Men likväl är det just mannen som är svaret på all daglighetens reella ”vem?”. Mannet är en för tillvaron bestämmande existens, skriver Heidegger. Men det specifika med denna existens är att det är möjligt att röra sig bort ifrån den. Tillvaron kan bryta sig loss från sin man-existens, den kan återhämta sig själv. Poängen är att jaget till en början inte i första hand är ett jag-själv, utan tvärtom en aspekt av detta man-själv, som måste brytas ner och reflekteras innan detta nya och modifierade jag – som Heidegger alltså kallar ”själv” – kan uppstå.

Man skulle här kunna göra en jämförelse mellan denna återgång till självet och Husserls idé om upphävandet av den naturliga inställningen. I båda fallen handlar det om att filosofiskt formulera riktlinjer för ett djupare begrepp om självet i termer av en förståelse av detta självs förhål-

lande till världen och andra. Men medan Husserl ser detta egentligare, filosofiska jag som en alltid given struktur som det bara återstår att finna passagen till, så beskriver Heidegger självet som "en existentiell modifikation av mannen" (s. 130). Självet är med andra ord inte ett absolut grundläggande skikt av tillvaron, utan snarare resultatet av en viss omställning eller inställning som tillvaron kan genomgå i högre eller mindre grad.

Kapitel 5 (§28-38)

Rörelsen fram till nu skulle kunna sammanfattas på följande sätt. Den övergripande ambitionen är fundamentalontologisk, vilket innebär att den vill säkra en tillgång till frågan om varats mening överhuvudtaget. Som en förmedlande undersökning säkras en strukturell överblick över den mänskliga tillvaron och dess olika sätt att vara. Vad som söks är i grund och botten ett slags existentiellt apriori, det vill säga de mest grundläggande och irreducibla karaktärsdragen hos den mänskliga existensen.

Heidegger markerar oavbrutet den radikala ontologiska skillnaden mellan ting och människa (vilka beskrivs av kategorier respektive existentialer). Men hur skall relationen mellan dem egentligen förstås? Varje försök att finna en bild för hur de är förbundna med varandra riskerar samtidigt att låsa blicken för det som här försöker ta form, nämligen en strukturell helhet, där det ena inte kan tänkas utan det andra, subjekt inte utan objekt och omvänt. Heidegger använder sig ofta av uttrycket "lik-ursprunglig" (*Gleichursprünglich*), ett begrepp som han menar har ringaktats "till följd av en metodiskt otyglad tendens att söka bevisa alltings härkomst från en eller annan enkel "urgrund" (s. 131). Hans målsättning är att uppvisa i-världen-varon som en struktur uppbyggd av flera sådana lik-ursprungliga element. Den grundläggande frågan, som kommer att ta skarpare form i detta kapitel gäller hur vi kan förstå och beskriva det faktum att tillvaron är "öppen" mot världen, med andra ord att den står i en relation till världen som gör att världen blir synlig och tillgänglig där tillvaron är.

I det tidigare avsnitten om rummet och rumsligheten var avsikten just att utveckla en modell för hur denna ursprungliga "öppning" kunde beskrivas i termer av ett "här" och ett "där borta" (*hier och dort*). Ömsesidigt betingar de varandra i en första rumsliggörande akt, nämligen den dubbla operationen "avfjärande-inrättning". I det aktuella avsnittet ut-

vecklas inledningsvis tankarna kring denna tillvarons existentiella rumslighet, genom vilken något sådant som rum och värld först blir tillgängliga. Här blir plötsligt ”däret” (Da) i tyskans ”*Da-sein*” betydelsebärande på ett nytt sätt som den svenska översättningens ”till-varo” inte förmedlar. Till- eller egentligen där-varon utläggs nu med betoning på dess rumsliga aspekt, som en plats där något sker, där själva rummet och tiden tar form. Den framträder som själv en ”upplåtenhet” (*Erschlossenheit*) av värld. Heidegger talar här också om tillvaron som en *Lichtung*, vilket kan översättas med såväl ”ljusning” som ”glänta”, alltså ett ord i vilket både en ljus- och en rumsmetaforik alstrar en speciell och svåröversättbar innebörd. Tillvarons där är liktydigt med dess upplåtenhet.

Upplåtenheten är emellertid inget enkelt fenomen, utan i själva verket namnet på en mångskiktad struktur som nu skall analyseras. Heidegger beskriver den som bestående av fyra lika-ursprungliga vara-modus, nämligen ”befintligheten”, ”förståendet” och ”talet”, och slutligen ”förfallandet”. Bakom dessa begrepp döljer sig en av bokens mest utarbetade analyser, vilka upptar den resterande delen av kapitlet och som också styr upplägget av boken i dess helhet. Vad Heidegger försöker svara på här är inget mindre än grundbetingelserna för att människan överhuvudtaget har tillgång till en värld. Tvärt emot vanetänkandets tendens att reducera ner detta fenomen till en komponent, till medvetande, varseblivning eller förnuft, så visar Heidegger här sin styrka som fenomenologisk tänkare, när han utvinner en räckta distinktioner i det skenbart enkla förhållande att människan ständigt befinner sig inbegripen i en värld.

”Befintligheten” är till att börja med det ontologiska namnet för det som vi alla på ett ontiskt plan känner igen som ”stämningen”. Med ”stämning” tänker vi kanske först och främst på beskrivningen av en viss yttre ram för händelser, som när vi säger att ”det rådde en upplupen stämning” eller att ”det rådde en tryckt stämning”. Det Heidegger talar om knyter an till liknande erfarenheter, men han syftar då närmast på den stämning i vilken vi själva som individer befinner oss i varje stund. Om man tänker efter så inser man att varje ögonblick av det egna livet just är ”stämt” i en eller annan stämning, alltifrån upprivenhet eller rusig glädje till dysterhet eller helt enkelt den vardagliga lunkens speciella smågrå stämning. Denna stämning är något som vi beroende på tidpunkt eller karaktärsdrag kan fästa större eller mindre vikt vid. Somliga tänker kanske aldrig på i vilket stämningsläge de befinner sig, utan ser snarare livet som något som går sin gilla gång. Andra däremot kan vara upptagna nästan jämt av att reflektera över sin rådande stämning. Kanske söker

man efter en speciell stämning som aldrig riktigt vill infinna sig, kanske inriktar man sitt liv medvetet just för att så ofta som möjligt kunna befinna sig ”i den rätta stämningen”.

Betecknande för stämningen är dock alltid att den till sist är något som ”kommer över oss”, som vi inte riktigt kan styra över, hur gärna vi än skulle vilja. I denna mening är tillvaron alltid kastad in i den rådande stämningen. Heidegger talar om detta just som tillvarons ”kastadhet” (*Geworfenheit*). Detta uttryck är avsett att återge vad han med ett annat uttryck talar om som ”överantvardandets fakticitet” (s. 135), det vill säga att man alltid befinner sig utlämnad åt och ansvarig inför den rådande faktiska situationen.

I anknytning till detta begrepp ”fakticitet” införs en serie besläktade begrepp som fördelar sig enligt den övergripande uppdelningen mellan existentialer och kategorier, med andra ord mellan det tillvaromässiga och icke-tillvaromässiga. På tyska kan denna distinktion förmedlas via två olika ordstammar *Faktizität* och *Tatsächlichkeit*, ungefär fakticitet och sakmässighet. Men i den svenska översättningen skall hela skillnaden bäras av stavningen, av den diakritiska skillnaden mellan c och k, vilket gör att man lätt går vilse i läsningen. Uppdelningen ser hur som helst ut på följande sätt: tillvaron är ett *factum*, någonting *factiskt*, som äger *fakticitet*. Det förhandenvarande däremot är ett *factum*, något *faktiskt*, som äger *faktiskhet*. Innehållsmässigt handlar det om skillnaden mellan att bara äga vissa yttre bestämningar eller egenskaper (vilket gäller det förhandenvarande) och detta att alltid redan befinna sig kastad in i en situation (vilket gäller tillvaron).

En rådande stämning kan naturligtvis alltid påverkas, men Heideggers poäng är att man alltid förhåller sig till den som ett ”redan där”, som någonting man kanske vill fly ifrån, uppsöka på nytt eller kvarhålla. Vi blir aldrig ”herrar över en stämning genom att bli stämningsfria, utan alltid genom att komma i någon motsatt stämning” (s. 136). Med bokens terminologi låter det så här: ”Befintligheten upplåter tillvaron i dess kastadhet, och mestadels och i första hand i form av undvikande bortvändning” (s. 136). Det är ingen tillfällighet att Heidegger här betonar den undvikande hållningen som den vanligaste. Det pekar fram emot vad han senare har att säga om hur den stämning som svarar djupast mot tillvarons egentliga belägenhet, nämligen ångesten, är något som tillvaron i det längsta värjer sig inför.

Heideggers poäng är här – något vi redan sett prov på tidigare – att upphöja något som annars framstår som bara ”subjektivt” eller ”psykiskt

färgat” till en yttersta förutsättning för sakernas allmänna ordning. Stämningen är ett existentiellt apriori i samma mening som rumsligheten. Med Heideggers ord: ”Befintlighetens stämndhet konstituerar existentiellt tillvarons öppenhet mot världen” (s. 137). Det fenomen som Heidegger här låter träda fram är bekant för var och en, men aldrig tidigare har det tilldelats den filosofiska vikt som det här erhåller. Stämningen har inte bara att göra med hur just jag råkar må för ögonblicket, utan den är ett oavvisligt moment i det sätt på vilket världen blir tillgänglig för tillvaron. Det gäller inte minst den vetenskapliga och teoretiska hållningen, som gärna berömmar sig med att inte låta sig färgas av känslor. Men även det blotta teoretiska tittandet har sin stämning, sitt speciella tillbakalutade lugn. Stämningen reglerar det sätt på vilket världen ges. Den lugna teoretiska blicken är ett sätt att få tillgång till världen, men den ger inte hela sanningen. Vem som helst kan ur egen erfarenhet intyga att en viss tillbakalutad ”objektiv” hållning i många situationer tvärtom kan hindra en från att få tillgång till vad som sker, exempelvis i mellanmänskliga situationer, eller vid estetiska upplevelser.

Så småningom kommer stämningen ”ångest” att utkristalliseras som ett slags yttersta gränssituation. Som en upptakt till analysen av ångesten väljer Heidegger att först titta på det beslätade stämningfenomenet ”fruktan”, som han underkastar en noggrann fenomenologisk beskrivning. Omsorgsfullt lyfter han fram alla de olika aspekter som hör till det skenbart enkla vardagsfenomenet ”att frukta någonting”. Heidegger delar in det i tre delar: fruktandets ”för vad”, det vill säga de olika företeelser som man kan frukta och de olika sätt som de kan ge sig till känna; själva fruktandet som en tillvarons distinkta hållning visavi världen; samt fruktandets ”för vads skull”, genom vilket analysen pekar tillbaka på det som tidigare sades om hur tillvarons angelägna hållning till världen ytterst sätt pekar tillbaka på dess fundamentala värnande om sig själv och det egna livet. Slutligen jämför han fruktan med andra liknande modus, såsom förskräckelse, fasa och skräck.

Denna analys kan framstå som en lite petig beskrivning av självklarheter. Men poängen är hela tiden att lyfta fram också vardagliga fenomen på ett systematiskt sätt, för att ytterst vinna en förståelse av människans övergripande relation till sin omvärld. För att förstå varthän Heidegger syftar bör man hela tiden hålla i minnet den implicita kritiken mot tidigare filosofiska teorier om denna relation, närmare bestämt mot bilden av den enkla subjekt-objekt relationen. Människan möter inte världen med ett affektlöst skådande öga. Det är en filosofisk abstraktion som uppstått

ur just den filosofiska analysens och vetenskapens eget speciella förhållningssätt, ur dess speciella stämning. Världen ger sig lika ofta tillkänna såsom någonting åtrått, beundrat, hotfullt, obehagligt, etc. Och det är inte då fråga om en ”subjektiv” färgning i motsats till det lugnt blickande ögats förment ”objektiva” hållning, utan just som olika möjliga varianter av tillvarons upplåtenhet

Som ett andra parallellt och lika-ursprungligt modus av tillvarons upplåtenhet vänder sig nu Heidegger till ”förståendet”. Varje befintlighet sades ju ha sitt speciella sätt att förstå världen, och på samma sätt visar sig nu förståendet alltid vara präglad av någon befintlighet. I §18, som handlade om bevänthet och betydelsefullhet som egenskaper hos världen, nämndes förståelsen som någonting som skulle behandlas senare. I §31 återknyter alltså Heidegger till denna centrala problematik. Tidigare framställdes världen som ett ”betydelsesammanhang” i vilket tillvaron redan från början ingår. Världen beskrevs som alltid begripen på ett eller annat sätt, enligt ett mönster som ytterst pekar tillbaka på tillvarons ombesörjande av det egna livet. Nu när denna primära existentiala förståelse-relation skall klargöras närmare utvecklas ett nytt register av begrepp. Det är en relativt tung paragraf, vars struktur inte är alldeles lätt att överblicka.

Tre begrepp står i centrum för undersökningen, ”möjlighet” (eller möjlig-varo), ”utkast” och ”sikt”. Något skall här sägas om deras inbördes förhållande. Möjlighetsbegreppet kan tyckas vara enkelt. Vi vet vad vi menar då vi talar om något som möjligt, exempelvis att det är möjligt att det blir vackert väder en viss dag, eller att det är möjligt att man klarar av en tentamen. Det är något vi ständigt säger såväl om oss själva som om världsliga skeenden. Men då Heidegger säger att ”tillvaron är primärt möjlig-varo” (s. 143) så har begreppet redan fått en annan, mer specifik existential-ontologisk innebörd. I detta möjlighetsbegrepp ligger att tillvaron aldrig bara är vad den för ögonblicket är, utan att den i lika hög grad är sina möjligheter. Den bär sina möjligheter med sig, som något den alltid explicit eller implicit förhåller sig till.

Heideggers tanke är nu att det ontiska möjlighetsbegreppet, dvs. vår vardagliga ovan exemplifierade förståelse av möjlighet måste sökas i detta existentiala möjlighetsbegrepp. Detta att vi uppfattar ett visst förhållande som bärande på möjligheter (att det kanske blir vackert, att något kanske lyckas eller misslyckas) grundar sig på vår förmåga att kunna återvända till samma plats som samma person och finna sakernas tillstånd förändrade. Vår egen möjlig-varo grundar med andra ord de möjligheter vi tycker oss avläsa i världen.

Förståelsen, fortsätter Heidegger, är det sätt på vilket denna möjligvaron framträder för tillvaron i dess relation till omvärlden. Världen blir begriplig i samma utsträckning som den öppnas upp för tillvaron i riktning mot tillvarons egna möjligheter. Eller som han skriver: ”Förståendet är själva tillvarons eget kunna-varas existentiala vara, såtillvida att detta vara på tillvaron själv upplåter vad dess vara är i stånd till” (s. 144). Det förstående som här omtalas är inte inskränkt till vissa aspekter av livet, och det behöver inte vara korrekt eller ens artikulert. Vad Heidegger är ute efter är förståelse i en elementär och grundläggande mening som härrör från det faktum att tillvaron alltid har grepp om världen i termer av dess egna existensmöjligheter.

Om man tittar närmare på hur denna grundförståelse uppstår och utvecklas så inser man att den har en struktur som påminner om befintligheten eller stämningen i den meningen att den å ena sidan alltid kan fritt förändras, men att den å andra sidan alltid redan är given. På samma sätt som vi alltid redan befinner oss i en stämning (som vi kan eftersträva att bevara, eller försöka fly ifrån) så befinner vi oss alltid i en förståelse av världen. Förståelsen artikulerar alltid våra möjligheter att förändra sakernas tillstånd, men den gör det utifrån ett första grepp om världen i vilket vi finner oss utkastade. I den meningen kan man också se hur Heidegger lyfter fram de två komponenterna som på sätt och vis spegelvända. Befintligheten innebär en kastadhet, det vill säga att redan befinna sig i en situation; förståendet däremot är självt ett utkast, på så vis att vi alltid är utkastade mot världen i någon riktning. I förståelsen är vi kastade ut mot och in i världen, uppfattad i termer av våra möjligheter. Heidegger skriver: ”i egenskap av något kastat, har tillvaron kastats in i utkastandets varaart” (s. 145).

Mot slutet av §31 knyts detta resonemang till fenomenet ”sikt” eller ”syn”. Ordet ”syn” har redan givits en teknisk status i samlingsbegreppen ”kringsyn”, vilket sades känneteckna varat-i-världen (jfr s. 69), samt ”hänsyn”, som sades känneteckna relationen till andra människor (jfr s. 123). På s. 146 skriver sedan Heidegger: ”Förståendet, med sin karaktär av utkast, utgör existentiellt sett det vi kallar för tillvarons syn”. Därmed sammanvävs alltså de olika former av ”syn” som tidigare diskuterats med förståelsen till en övergripande existentiell karaktäristik. I samma andetag omnämns ”genomsynligheten” som en beteckning för den syn som kännetecknar tillvarons förstående förhållande till sig själv.

Det kan te sig lite förvånande att Heidegger här återupptar just den klassiska metaforen med ögat och synen för att fänga förhållandet mel-

lan medvetande och värld. Grundtendensen är ju annars en polemik mot den dominans som det rena tittandet har fått i tidigare filosofiska diskussioner om kunskapen och om människans förhållande till omvärlden. Men Heidegger betonar mycket riktigt att detta existentiella synbegrepp skall förstås i en mycket bredare bemärkelse. Det betecknar i princip hela det förlopp genom vilket ”det tillgängliga varande i sig självt påträffas såsom icke-bortskymt” (s. 147). Vidare konstaterar han explicit apropå traditionen: ”För att bevara sambandet med denna tradition, kan man formalisera syn och seende till så vida begrepp, att de såsom tillträde generellt karakteriserar varje tillträde till det varande och till varat” (s. 147). Det är alltså till sist på denna oerhört generella nivå som analysen skall läsas, där det rör sig om tillträdet till det varande som sådant, i en upplåtande och förstående ”sikt”.

I och med dessa tankar kring förståelsen som på samma gång utkast och kastadhet har Heidegger, lite på omvägar, arbetat sig in på hermeneutikens klassiska domäner. Hermeneutiken utvecklades i första hand inom bibelexegetiken, inom juridiken och inom klassisk filologi. Dess frågor gällde villkoren för och möjligheterna av att förstå texter ur det förflutna. Under romantiken vidareutvecklas hermeneutiken till att omfatta texter och kulturprodukter ur det förflutna överhuvudtaget. Hos grundaren av den moderna hermeneutiken, Friedrich Schleiermacher, artikulerades förståelsens cirkulära, och därmed på sätt och vis paradoxala struktur, nämligen att vi för att förstå en viss del av en text behöver ha tillgång till helheten, men att helheten endast kan byggas upp genom en sammanfogning av de enskilda delarna. I denna cirkel måste vi röra oss från del till helhet tillbaka till del, med målet att i slutändan ha rekonstruerat textens ursprungliga och egentliga mening. Hermeneutiken fick ytterligare en viktig impuls av Dilthey som utifrån Schleiermacher försökte utarbeta en allmän kunskapsteori för kulturvetenskaperna. Hos Dilthey sägs det rakt ut att all förståelse av företeelser som faller inom humanvetenskapernas domän alltid redan är sammanflätad med det som skall förstås, med andra ord att ingen förutsättningslös förståelse är möjlig.

Heidegger införlivar den hermeneutiska traditionens erfarenheter i sitt synsätt samtidigt som han ger den en mycket vidare tillämpning. I *Varat och tiden* återfinns vi hermeneutiken inte längre bara som tolkningsteori eller kulturteori i snäv bemärkelse, utan som en del av en fundamentallontologisk beskrivning av den mänskliga existensen i dess helhet. Här är det inte bara en viss typ av förståelse som styrs av hermeneutikens

villkor, utan här sägs förståelsen som sådan vara hermeneutisk till sin struktur.

Den vanliga uppfattningen om relationen mellan förståelse och utläggning är förmodligen att vi för att förstå någonting först måste undersöka det och därefter utlägga det för att till sist förhoppningsvis förstå det. Heidegger vänder på detta schema. Hos honom betecknar förståendet den grundsituation som vi alltid redan befinner oss i. Det är på grundval av förståelsens ursprungliga utkast som vi överhuvudtaget kan ta oss för att utlägga något. Denna skenbart paradoxala beskrivning blir begriplig om vi accepterar att den förståelse Heidegger talar om inte alls behöver vara artikulerad. Förståelse i denna mening äger vi i samma ögonblick som något överhuvudtaget är upplåtet för oss, hur ofullständigt eller gåtfullt det än må vara givet. Ty även det gåtfulla har sitt speciella sätt att förstås, just som gåtfullt. ”Allt förpredikativt enkelt seende på det förhandenvarande är redan i sig självt förstående utläggande” (s. 149).

Så snart vi överhuvudtaget griper oss an något så har vi redan en föregripande förståelse som sedan kan utvecklas stegvis mot en mer artikulerad förståelse. Heidegger skisserar detta förlopp i tre steg. Till att börja med råder ett ”förehav”, detta att något helt enkelt är givet inom ramen för ett betydelsesammanhang. Under ledning av en ”föresyn” kan detta upptas till granskning eller behandling, som redan från början antyder i vilken riktning en sådan behandling kan röra sig. Därtill finns redan från början också en inriktning i fråga om vilka begrepp som är lämpade för att handskas med frågan, ett ”föregrepp”. Schemats applicerbarhet blir kanske tydligast då det gäller ett teoretiskt eller tolkningsmässigt problem, men Heidegger vill hävda dess giltighet för varje mänsklig problemsituation överhuvud. Som exempel kan vi betrakta den situation vi befinner oss i då vi skall läsa *Varat och tiden*. Vi har ett förehav genom förståelsen av vad en filosofisk text är, liksom den akademiska situation i vilken läsandet av denna text får sin mening. Föresikten reglerar i ungefärliga termer vad det är vi väntar oss av läsningen, i termer av en viss teoretisk förståelse och kompetens att reproducera de viktigaste tankarna i boken. Därtill har vi ett föregrepp i form av en viss begreppslighet som vi väntar oss vara behjälplig. Ur denna situation framväxer under ideala förhållanden något sådant som en förståelse av vad filosofen Martin Heidegger har sagt i sin bok.

I början av en sådan läsprocess upplever vi kanhända att det lästa inte har någon mening. Efter hand däremot växer en meningsfull struktur fram som gör att vi stegvis känner oss säkrare på vad det hela syftar till,

”vad Heidegger egentligen menar”. Vad är det då som har skett? Har vi som ett resultat av vår tolkning hittat fram till textens mening, den som tidigare låg dold bakom för oss okända begrepp? Heidegger har ett speciellt sätt att redogöra för detta. Mening är inte för honom något som finns hos texter eller budskap, något som man på ett eller annat sätt kan hitta eller vaska fram. Mening är tvärtom en existential, det vill säga något som hör till tillvarons sätt att vara. Meningen är det som växer fram ur förehavet, föresynen och föregreppet, som ett ”i riktning mot vad? [...] Det är således endast tillvaron som kan vara meningsfull eller meningslös” (s. 152). Meningen finns inte någon annanstans än just i den utkastande rörelse i vilken tillvaron vänder sig mot världen, en rörelse som i det här speciella fallet gestaltas som mötet med en text.

Längre ner knyter han detta på ett intressant sätt till sin egen undersökning, som ju ytterst syftar till att frilägga varats mening. Detta, säger han nu, innebär inte att söka någon yttersta egenskap eller ändamålsenlighet hos varat, utan det innebär just att fråga efter ”varat självt, i den mån det sträcker sig in i tillvarons förståelighet” (s. 152). Omvägen via den existentiella analytiken är med andra ord inte någon tillfällighet, som vi hade kunna vara utan, tvärtom. Målet är just att öppna frågan om varat i den enda riktning som står till buds, nämligen i riktning mot människans djupaste möjlighet att överhuvudtaget erfara något sådant som ”vara”.

Den som är bekant med den moderna språkfilosofins försök att fånga in det undflyende fenomenet språklig *mening* inser att vad Heidegger här erbjuder endast utgör en skissartad ingång till en omfattande problematik. Vad man kan ta fasta på är alltså snarare en generell inriktning än en färdig teori. Det väsentliga är betonandet av förståendets ofrånkomligt paradoxala och cirkulära struktur, detta att vi alltid befinner oss i en förstruktur samt att det måste vara så. Och vidare att detta inte bara gäller texttolkning och humanvetenskaplig forskning, utan all förståelse överhuvud. Två pregnanta uttalanden tydliggör detta: ”Men ifall man ser något vitiosum (dvs. ont) i denna cirkel, och spanar efter vägar att undvika den, ja även om man ’har en känsla av’ att den blott är en oundviklig ofullkomlighet, så innebär detta icke desto mindre att man ända från grunden har missuppfattat förståendet” (s. 153). Förståelsens grundvillkor är den cirkel i vilken vi alltid redan befinner oss i förhållande till vår omgivning. Med andra ord: ”Det avgörande är inte att ta sig ur cirkeln, utan att ta sig in i den på rätt sätt” (s. 153).

Den viktigaste byggstenen i all logik och språkfilosofi alltsedan Aristoteles är satsen, utsagan, påståendet eller omdömet, eller hur man nu väljer att översätta Aristoteles mångtydiga *logos apofantikos* i hans språkfilosofiska traktat *De interpretatione*. Men poängen är hursomhelst där och senare att det är det fullbordade omdömet, vari något prediceras om något annat, som är vad som har mening och ett sanningsvärde och som därmed också så att säga bär upp förståelsen av något såsom något. I §33 infogar Heidegger denna klassiska omdömeslära i en djupare reflektion över tillvarons sätt att existera på ett förstående sätt i världen. Han börjar med att betona att utsagan inte bara är något som har mening och sanningsvärde rätt och slätt, utan att den har flera parallella funktioner. Till att börja med är den uppvisande, den är *logos apofantikos*, som låter det varande ses på ett visst sätt. Därtill har den karaktär av ”predikation”, det vill säga den tilldelar ett predikat till ett subjekt, som i satsen ”hammaren är tung”. Slutligen är utsagan också ett meddelande, som gör världen till en delad värld. I korthet kan utsagan alltså definieras som ett ”meddelande bestämmande uppvisande” (s. 156).

Inom den logisk-filosofiska litteraturen framställs ofta utsagan som bärare av en ”mening” och behäftad med ett sanningsvärde. Det är hursomhelst den modell man finner hos Frege, och som har sina rötter i tidigare teorier. Heidegger försöker vrida sig loss från denna abstrakta förståelse av utsagan, som abstraherar den från dess uppvisande och kommunikativa kontext. För honom blir det därför väsentligt att betona hur utsagan föds och fungerar inom ramen för en pågående utläggande förståelse av världen i vilken tillvaron alltid redan är inbegripen. Utsagan är inte förståelsens bärare utan snarare en förtätning och konkretisering av dess förlopp utifrån en för-struktur där tillvaron redan på ett för-teoretiskt sätt tillägnat sig sin värld. Utsagan är således en följd och avledning av den utläggning som redan är i kraft, såsom en existential-ontologisk modifikation av den kringlynta utläggningen (s. 157). För att omdömet ”hammaren är tung” skall kunna utbildas måste först den ursprungliga tillhandsvarokaraktären träda tillbaka till förmån för det förhandenvarande. Heidegger talar till och med om detta förlopp som ett slags ”nivellerings”, vilket antyder att språket i utsagens form är vad som bidrar till att skymma bort en ursprunglig givenhet. Samtidigt är det utsagens roll att uppvisa och synliggöra. Till sist måste man nog acceptera att det är som en tveeggad operation språket griper in i det varande, som just ett på samma gång avskärmande och upplåtande förlopp. I detta förlopp ombildas ett för-teoretiskt handhavande av något tillhandsvarande till ett mer

teoretiskt strukturerande av en företeelse med vissa bestämda egenskaper. Heidegger beskriver det som övergången från ett "hermeneutiskt såsom" till ett "apofantiskt såsom" i ett stegvist objektifierande av det ombesörjda. Om vi inte ser hur utsagan fungerar i ett renodlande av hur världen betecknas och förmedlas så riskerar vi också att förlora själva fenomenet språk ur sikte. Den traditionella logiken har enligt Heidegger ofta just hamnat i den positionen, att man lyft ut utsagan ur dess sammanhang och förvandlat den till en byggsten i en teori om språket som något från tillvaron avskilt och föremålsligt.

I följande paragraf (§34) ger sig Heidegger till sist i kast med språket som sådant. Det förvånar inte att han nu i sökandet efter ett ursprungligt språk-fenomen inte utgår ifrån det färdiga språket i dess utvecklade formellt-grammatiskt karaktär, utan i stället vänder sig till talet (*Rede*). Han intresserar sig inte för talet som en lösryckt förmåga eller som ett slags praktisk applikation av ett färdigt språkssystem. I stället lyfter han fram talet som det primära fenomenet, och som i sista hand ett grundläggande existensmodus.

Upplåtenheten innebär ju att tillvaron alltid redan är placerad in en viss stämhet och förståelse, inom ett betydelsesammanhang. Talets uppgift i denna situation blir då i Heideggers beskrivning att gå denna betydelsefullhet till mötes och leda det fram till artikulation, eller som han säger: "växa fram mot betydelseerna" (s. 161). Med sitt begrepp "tal" tycks han snarast tänka sig en förmåga eller benägenhet till kommunikation överhuvudtaget. Detta blir än tydligare då han även inräknar "hörande" och "tigande" till detta fenomen. Talet har en plats inom en ombesörjande medvaro. Talet är inte vad som först gör att vi kan dela något med en annan människa. Talet gör bara detta redan befintliga delande explicit: "I talet blir medvaron 'uttryckligen' delad" (s. 162). Heidegger kritiserar genomgående tidigare försök att filosofiskt förstå språket för att de skulle ha tagit sin utgångspunkt i enskilda aspekter av språket, såsom utsagan eller uttrycket. I enlighet med den övergripande ambitionen framhåller han i stället att "talets struktur såsom ontologisk-existential helhet i förväg utarbetas på grundval av analytiken av tillvaron" (s. 163).

Till talet som existential struktur hör som sagt också förmågan att *höra*. Heidegger upphäver här återigen etablerade ordningar. Den vanliga bilden vore att se hörandet som i första hand en egenskap hos hörselorganet, som bland annat kan tjäna till att uppfatta språkligt formade ljud. Mot denna bild lyfter Heidegger fram hörandet som ett slags ur-

sprunglig öppenhet mot den andres röst: ”Hörandet konstituerar rentav tillvarons primära och egentliga öppenhet för sitt innerligast egna kunna- vara, såsom att höra den väns röst som varje tillvaro bär inom sig” (s. 163). Först på grundval av detta hörande, menar han, kan något så- dant som ett lyssnande ta vid, som i sin tur kan spalta upp och urskilja di- stinkta element hos givna ljud.

Den övergripande ambitionen bakom det femte kapitlet i *Varat och tiden* är att neutralt teckna strukturen av tillvarons upplåtenhet. Hittills har det resulterat i en presentation av befintligheten, förståelsen och slut- ligen av utsagan och språket i allmänhet inom det övergripande fenome- net tal. Nästa steg är att framställa olika sätt på vilka denna neutrala struktur kan gestaltas i alldaglig praxis, närmare bestämt i form av man- nets fallna eller oegentliga modifikationer. Det leder till en undersökning av ”pratet” (som en form av tal), ”nyfikenhet” (som en form av förståel- se) och ”tvetydigheten” (som en form av utläggning).

Beskrivningen av ”pratet” har flera bottnar. Heidegger säger sig vis- serligen vilja ta avstånd från alla ”kulturkritiska” ansatser (s. 167), men samtidigt inrättar sig framställningen inom en traditionell kritik mot massmänniskans sätt att förhålla sig till världen, en typ av kritik vi finner bland annat hos Nietzsche och Kierkegaard. Men Heidegger har ändå ett bestämt skäl för att vilja avvisa en kulturfilosofisk tolkning av vad han säger. Den nedlåtande beskrivningen av massmänniskans pratsamhet och nyfikenhet kompletterar i själva verket hans språkteori på en väsent- lig punkt. Han har ju tidigare betonat hur allt språk just är rotat i en soci- al praktik. Samtidigt vill han inom ramen för denna fortgående praktik bevara en distinktion mellan ett tal som helt låter sig uppslukas av denna praktiks konventioner, och ett tal som förmår kvarstå eller upprätta en genuin relation till det omtalade. Det omdömesfällande språket, exem- pelvis det filosofiska språket som uttalar sig om ontologiska strukturer, står visserligen i ett absolut beroendeförhållande till medvarons sociali- tet, men det är samtidigt från denna medvaro som det är som mest hotat, då det riskerar att förvandlas till bara socialt beteende. När talet förvand- las till bara prat så förmår det inte längre uppenbara något på ett genuint sätt, utan bidrar tvärtom till avskärmning. Det omintetgör de ”primära, äkta och ursprungliga vararelationerna” (s. 170).

Beskrivningen av ”nyfikenheten” har inte samma drabbande karaktär som den föregående analysen. Den framstår som splittrad, med uppslag i olika riktningar. Bland annat infogar Heidegger här en liten betraktelse över seendet som metafor inom filosofin och det vardagliga talet, vilket

pekar fram mot en härledning av den teoretiska attityden till en nyfikenhet som inträder då den vanliga kringsynen börjar gå på tomgång. Som attityd förenar denna teoretiska nyfikenhet rastlöshet och uppehållslöshet, med andra ord en brist på rötter och omedelbart engagemang.

Tvetydigheten slutligen kännetecknar den alldagliga förståelsen, som bibehåller allting i en vaghet, där man både vet och inte vet, där alla möjligheter redan är utstakade på förhand och där allt nydanande omedelbart suggs upp i en skenbar begriplighet. Det innebär en distans till allt, som just därigenom tillåter en dimmig närhet till allt. Som en fenomenologisk beskrivning av ett allmänt och offentligt åsiktsliv är det bitvis mycket träffande.

Pratet, nyfikenheten och tvetydigheten är alla karaktärsdrag hos det ursprungliga offentliga man-jagets sätt att artikulera sin förståelse av världen. Ett sammanfattande begrepp för detta förhållningssätt är ”förfallandet” eller ”hemfallandet åt”. Det innebär till sist bara att tillvaron för det mesta uppgår i den ombesörjda världen, och att den därmed på ett naturligt sätt går förlorad i ”mannets offentlighet” (s. 175).

Kapitel 6 (§39-44)

Heideggers ansats att teckna en övergripande bild av tillvarons existentiella grunddrag har nu nått en mittpunkt. Tillvaron bestämdes först som i-världen-varo, vilket måste förstås som en odelbar struktur. Men i sin framställning har Heidegger delat upp detta fenomen i tre grunddrag; världsligheten, med-och självvaron, samt i-varon.

Nu, i början av kapitel 6, står vi enligt Heidegger inför uppgiften att vinna en lämplig överblick över denna mångfald av existentiella strukturer. De borde på något sätt kunna sammanfattas, men frågan är hur. I-världen-varon kan på så vis sägas ha fungerat endast som en första riktlinje för analysen. Det räcker inte att sammanfoga de olika delarna och därefter ge helheten en generell beteckning. Ty det vore, betonar Heidegger, att förlora det egentliga problemet ur sikte på nytt. Så kan vi gå till väga i fråga om det förhandenvarande, då vi exempelvis skall samla resultaten av en viss naturmorfologi, vad vi kommit fram till angående en viss företeelse eller ett visst preparat. Tillvaroanalysens helhet däremot kan inte grundas på ett sammanförande av dess delar. Denna helhet måste uppstå ur ett visst slags helhetsgripande som utgår ifrån tillvaron själv, ett tillvägagångssätt varigenom tillvaron själv så att säga ”blir hel”. Den helvaro vi talar om här är en existentiell bestämning som följaktligen

måste hämtas fram ur en viss för-ontologisk eller existentiell hållning. Det vill säga, själva förståelsen av vad det innebär för en tillvaro att vara hel kan inte hämtas annat än ur en viss existentiell erfarenhet av att vara hel, och den kan alltså inte överföras från en förståelse av naturliga helheter.

I avsnittet om befintligheten eller stämningen klargjordes hur varje förståelse av vad det än må vara präglas av sin speciella stämning. Det förvånar därför inte att Heidegger genast konstaterar att den helhetsinsikt som nu skall vinnas kräver sin mycket speciella stämning. Denna stämning är "ångest". Genom ångesten ställs tillvaron inför sig själv på ett unikt sätt, så att den kan erfara sin helhet. Namnet på denna existentiella helhet är det redan tidigare nämnda begreppet "omsorg" (*Sorge*).

Två frågor står alltså i centrum: vilken är tillvarons hel-varo, och vilken befintlighet förmår upplåta denna hel-varo? Svaret på den första är "omsorgen" och på den andra "ångest". I vilken mening kan man säga att ångesten upplåter någonting? Ångesten kan ju tyckas vara ett tillstånd då världen minst av allt är upplåten. Allt är väl snarare fördunklat, olustigt, förlamande, och man önskar inget hellre än att få försvinna ut ur denna stämning. Men Heidegger avser ångesten i Kierkegaards och Jaspers anda. Han riktar sig mot den som ett slags livsavgörande gränssituation, som har något viktigt att säga om existensen som sådan. Grundidén är, att medan andra liknande stämningar – som rädsla, fruktan och oro – alla har något bestämt som de riktar sig mot, så riktar sig ångesten alltid mot livet självt. Ångesten avser hela detta vårt liv, och det faktum att vi måste välja att leva det; "Ångesten kastar tillvaron tillbaka mot det för vars räkning den ängslas, alltså mot dess egentliga kunna-vara-i-världen [...] Ångesten uppenbarar i tillvaron varat till det innerligast egna kunna-vara, dvs. frivaron för friheten att välja-sig-själv och att gripa-tag-i-sig-själv" (s. 188).

Ångesten är inte i första hand så mycket en förståelse av denna belägenhet som själva erfarenheten av den. Att den upplåter tillvarons villkor på detta sätt innebär ju inte att den också ser saker och ting klart. Tvärtom, kan man säga, ser den alltid oklart, medan den däremot erfar någonting desto starkare. Det är denna existentiella erfarenhet och vad den antyder som Heidegger menar att den existentiella analysen måste gå till mötes och göra explicit. Den ensamhet och kuslighet som ångesten slungar den enskilde ner i blir för Heidegger en ledtråd mot en djupare insikt i vad denna tillvaro djupast sett är.

Vad Heidegger menar sig ha sett genom ångesten som ett tillvarons grunddrag är ett ursprungligt angeläget relaterande till den egna existensmöjligheten. Tillvaron är i varje ögonblick riktad mot det ännu icke fullbordade, den är "i-förväg-framför-sig-varo" (s. 192). Och för att betona att detta inte är det samma som bara en allmän "riktadhet" eller "intentionalitet" utökas strax beskrivningen till att uttryckligen precisera att denna struktur alltid är "kastad in i en värld" (s. 192). Med andra ord, det är en belägenhet som präglas i lika hög grad av att stå öppen mot ännu icke realiserade möjligheter som att redan befinna sig i världen som en given situation.

För tillvaron återstår alltid att vara, att göra och att handla i den situation den är satt att existera i. Heidegger sammanfattar till sist det hela i en passage som leder fram till en definition av "omsorgen": "Tillvarons vara innebär: i-förväg-framför-sig-redan-varo-i-(världen)-såsom varahos (det inomvärldsligt påträffade varande). Detta svarar mot betydelsen i termen omsorg, vilken här används i rent ontologisk-existential bemärkelse" (s. 192). Bokens arkitektoniska ambitioner blir här mycket tydliga. Heidegger har redan inarbetat uttrycken "ombesörjande" och "försorg" som tekniska begrepp för att gestalta förhållandet till det tillhandsvarende respektive det tillvaromässiga. Och nu införs alltså helhetsbegreppet "omsorg" som en bestämning av tillvarons vara i världen. Redan de tidigare besläktade begreppen hade ett mycket brett omfång. Med omsorgen stegras allmängiltigheten ytterligare. Omsorgen sägs ligga till grund för såväl teori som praktik, för varje tänkbar mänsklig aktivitet och hållning, såsom vilja, längtan, iver, etc.

Samtidigt är Heidegger mån om att betona att vi befinner oss på en ontologiskt uttolkande nivå, vilket innebär att omsorgen inte får förstås som något slags substans eller urkraft. Den är inte något enkelt ontiskt, inte något slags grundelement. Bakom dessa anmärkningar döljer sig förmodligen flera lager av kritik, kanske mot Husserls beskrivning av intentionaliteten som subjektivitetens väsen, eller mot Schopenhauers och Nietzsches tankar om en ursprunglig vilja, liksom mot psykoanalysens tankar om en grundläggande drift. Man kan också redan här tillägga att omsorgen i sin tur längre fram i boken kommer att föras ner till ytterligare en analysnivå, nämligen tidsligheten, som i bokens andra avsnitt uppdragas som ännu en dold grund för de fenomen som belysts hittills.

I en lite udda paragraf (§42) vill därtill Heidegger visa att bestämningen av människan som "omsorg" alls inte är ett nytt påhitt, utan att den tvärtom grundar sig i en självförståelse med djupa historiska rötter. Han

åberopar en gammal latinsk fabel som berättar om hur människan skapades av Cura – omsorgen – med hjälp av jord och ande, och hur hon därmed kom att präglas av cura i sitt liv. Naturligtvis är det här inte fråga om att framställa ett ”bevis” för att en teori skulle vara riktig. Snarare handlar det om att i likhet med ett tidigare mönster visa att den ontologiska nivån har sina rötter i en redan befintlig ontisk självförståelse.

Utläggningen om tillvaron som omsorg följs sedan av en lång paragraf om världslighet och realitet, vars placering i boken kan förefalla en smula förbryllande. Stycket innebär i någon mening en omtagning och utveckling av ett tema som redan behandlats i det tredje kapitlet, och framför allt i §§19-21, nämligen frågan om världen och det världsligt varandes sätt att vara. Här formuleras detta problem som en fråga om ”realitet”: vad är det reella? Bakgrunden är filosofins klassiska motsättning mellan idealism och realism. Är verkligheten – det reella – oberoende av subjektet, eller är den på något vis bunden till, eller rentav betingad av subjektets existens?

Om yttervärld, realitet, verklighet, materia och substans förstås som subjektsoberoende så ställs vi oundvikligen inför frågan om hur förbindelsen till subjektet överhuvudtaget kan uppstå. En förenklad realism skulle säga att det reella finns och att människan, som en reell psykofysisk företeelse bland andra, genom sina sinnen mottar impulser från en reell yttervärld, vilket i en förlängning leder till att hon bildar sig en uppfattning om hur denna yttervärld är beskaffad. En förenklad idealism skulle i stället säga att det enda som verkligen finns är den inre, subjektiva, reflekterande nivån, ur vilken det skenbart reella uppstår, eller alternativt att det finns därute någonstans men att vi inte kan säga något om det överhuvudtaget, eftersom vi är förvisade till den rent subjektiva upplevelsesfären.

Båda dessa modeller utgår dock i någon mening från en given polaritet mellan subjekt och objekt, och tvingas därmed in i frågan om hur det ena kan träda i förbindelse med det andra. Och utifrån den idealistiska utgångspunkten blir även frågan ofrånkomlig, hur vi egentligen kan veta att det faktiskt finns en yttervärld utanför oss. Att inget sådant bevis ännu hade utarbetats betraktade Kant som en ”filosofins skandal”. I *Kritiken av det rena förnuftet* finns ett berömt stycke, ”vederläggning av idealismen”, som just försöker visa att den extrema idealistiska ståndpunkten är orimlig.

Heideggers syn på hela denna problematik har på sätt och vis redan utarbetats i det tidigare avsnittet om tillvarons förhållande till omvärld-

den. Hans argument går ut på att hela idén om ”yttervärld” eller ”realitet” som den förekommer i dessa diskussioner redan förutsätter världen i en mer fundamental mening. Det yttre tinget är ju bara en filosofisk abstraktion av ett speciellt slags varande som vi stöter på inom världen, nämligen det förhandenvarande. Enligt Heidegger bör det aldrig bli ett problem för filosofin hur denna relation kommer till stånd, ty den finns redan där från början, som en förutsättning för att frågorna alls skall kunna ställas som de hittills gjort. Så snart det finns en tillvaro, eller en subjektivitet, så finns också världen, som det inom och ut mot vilket tillvaron existerar.

Argumentet är ju i princip redan utarbetat, så varför upprepar Heidegger det nu på nytt? Det finns ett systematiskt skäl till detta. Han har ju tidigare konsekvent betonat att vi inte kan ställa filosofins stora frågor, om varats mening, om subjekt och objekt och deras förbindelse, utan att först ha utvecklat en adekvat förståelse av tillvaron, dvs. av oss själva såsom de frågande. Genom att tillvaron nu fått en sista övergripande bestämning i och med omsorgen så kan vi också återvända till undersökningens kanske djupaste målsättning, nämligen att utifrån en omprövning av subjekt-objekt relationen på nytt öppna frågan om varats mening. Som en utgångspunkt för vår fråga måste vi från och med nu tänka in hela den komplexitet som ligger i begreppet omsorg, såsom ett samlingsnamn för tillvaron, som ”i-förväg-framför-sig-redan-varo-i-(världen) såsom vara-hos (det inomvärldsligt påträffade varande)”.

Var någonstans står då egentligen Heidegger i förhållande till filosofi-historiens traditionella skiljelinjer? Å ena sidan vänder han sig ju – i överensstämmelse med en viss idealistisk tradition – mot varje förtingligande förståelse av subjektet. Å andra sidan är han – i vad som tycks vara en mer realistisk hållning – mån om att betona att detta subjekt inte kan förstås som en fritt svävande subjektivitet, att det är otänkbart utan förbindelsen till en värld. Man får en god fingervisning om hur hans filosofihistoriska hemvist egentligen skall tolkas, om man läser följande: ”Även om idealismen, i jämförelse med realismen, till sina resultat må vara aldrig så konträrt motsatt och ohållbar, så har den ändå ett principiellt företräde, förutsatt att den inte missuppfattar sig själv som ’psykologisk’ idealism. När idealismen framhåller att varat och realiteten är enbart ’i medvetandet’, kommer härmed den insikt till uttryck att varat inte kan förklaras genom det varande [...] Ifall termen idealism innebär förståelse av att varat aldrig kan förklaras genom något varande, utan att varat fastmer för varje särskilt varande alltid redan är det ’transcendent-

la', då ligger i idealismen den enda rätta möjligheten till filosofisk problematik" (s. 207).

Mycket tydligare kan hans position inte uttryckas. Den framstår här som en direkt utveckling av den transcendentalfilosofiska idealismen, reflekterad via en fenomenologi som starkare betonat erfarenhetens roll, vilket hos Heidegger radikaliseras ytterligare i bilden av tillvarons som i-världen-varo. Med andra ord, ett slags "förvärldsligad" transcendentalfilosofi, som inte hör hemma inom vare sig realism eller idealism.

Därmed återstår bara en paragraf, som avslutar bokens första avsnitt, nämligen den centrala §44, som behandlar sanningen. Det är en nyckelparagraf av flera skäl, dels för att den berör ett fundamentalt metodologiskt problem som styr bokens uppläggning i dess helhet, dels för att den pekar fram mot Heideggers senare arbeten där just sanningen framträder som filosofins mest centrala angelägenhet.

Framställningen inleds lite snårigt med många citat och historiska anspelningar. I princip syftar det bara till att inskräpa vikten av att utrona sanningens fenomen inom ramen för en ontologisk undersökning. Själva uppläggningsen av det som kommer att sägas framgår klart av vad Heidegger skriver på s. 214, nämligen att han med utgångspunkt i det traditionella sanningsbegreppet skall frilägga detta begrepps ontologiska grundvalar, något som vidare skall bana väg för ett ursprungligare sanningsfenomen, ur vilket till sist det traditionella begreppet kan härledas. Med andra ord en kritisk cirkelrörelse av ett slag som vi redan bevitnat i flera varianter tidigare.

Till att börja med lyfter Heidegger alltså fram den traditionella filosofiska uppfattningen om sanningen. Det är en uppfattning enligt vilken sanning i någon mening handlar om "överensstämmelse", grekiskans *homoiosis*, latinets *adaequatio*. Det är den uppfattning som vi i dag är bekanta med som "korrespondersteorin". Vad är det enligt denna teori som överensstämmer eller korresponderar? Är det tanke och ting, omdöme och ting, eller helt enkelt sats och ting? Och om det är fråga om omdömet, vad i så fall är det som stämmer överens, det språkliga ljudet, eller de enskilda satsdelarna, eller hela satsen såsom uttryck? Men en sats kan ju uttalas på många sätt, med olika betoning, ordval och rentav på olika språk. Vad är det för en väsentlig del av satsen som stämmer överens? Meningen? Det ideala innehållet? Men om så är fallet, vad är i så fall denna menings relation till satsen och omdömet i övrigt?

Frågorna skulle kunna mångfaldigas. Heidegger ställer dem för att visa på problemets komplexitet. Vad är då hans egen lösning? Först och

främst vill han – liksom i analysen av subjekt-objekt relationen – bryta sönder den polariserade idén om ett som står mot ett annat, dvs. i det här fallet idén om omdömet som helt skilt ifrån saken själv, som en sorts inre motsvarande eller överensstämmande bild. Han exemplifierar sin hållning med den situation då någon fäller ett omdöme om en tavla som hänger snett på en vägg. Satsen ”tavlan hänger snett” är inte en språklig avbild av en yttre situation, eller ännu mindre av en inre föreställning om denna yttre situation. Snarare är satsen eller omdömet det som i och med att den utsägs överhuvudtaget gör situation tillgänglig. Den öppnar upp eller upptäcker, snarare än avbildar. Omdömet är inte något avskilt som kan jämföras med verkligheten, utan det som gör att verkligheten först blir tillgänglig.

Men det är först i nästa avsnitt som Heidegger, utifrån det grekiska begreppet för sanning – *aletheia* – på allvar utvecklar sitt alternativa synsätt. A:et i detta *aletheia* är ett så kallat alfa privativum, dvs. en negerande partikel. *Letheia* härrör från ett verb *lanthano* som betyder dölja, glömma eller undfly. Man kan alltså på etymologiskt goda grunder översätta detta *aletheia* med neologismen ”oförborgadhet”, det ”icke-dolda” eller helt enkelt ”ofördolda”. För Heidegger är det en viktig poäng att det första filosofiska språket, då det började filosofera, intuitivt sökte sig till ett sådant begrepp för att tala om sanningen: att det alltså inte i första hand valde att tala om överensstämmelse utan just om oförborgadhet, icke-glömska, upplåtenhet.

Är detta inte en grundlös spekulering? Heidegger försvarar sig mot en sådan anklagelse i ett programmatiskt uttalande som förtjänar att återges: ”När man åberopar sådana belägg, måste man akta sig för ohämmad ordmystik. Likväl är det när allt kommer omkring filosofins göra att bevara kraften i de mest elementära orden, dem genom vilka tillvaron uttalar sig, så att de inte av det allmänna förståndet nivelleras till en obegriplighet, som sedan i sin tur fungerar som källa för skenproblem” (s. 220).

Många av Heideggers etymologiska resonemang har senare kritiserats av språkforskare. Han skulle ha dragit förhastade slutsatser om ”ursprungs innebörder” och relationer mellan ord och ordstammar. Men hurpass sårbart är egentligen hans resonemang för sådana invändningar? Står och faller det med huruvida han har rätt om vad grekerna verkligen menade med sitt ord *aletheia*? Egentligen inte. Grekiskan var till sist en väg för honom att utforska sitt eget språks möjligheter efter dittills oartikulerade intuitioner och insikter. Visst utgår han ifrån ett antagande om att filosofins första språk i någon mening är renare, eftersom det inte för-

medlats via översättningar. I detta avseende är det grekiska språket verkligen en skatt att återvända till. Men samtidigt hyser han ju också åsikten att tillvaron för det mesta förblindas av det mest närliggande och därmed inte alls ursprungligen befinner sig i något slags rent insiktsfullt tillstånd. I det avseendet är inte grekerna en tryggare hållpunkt än någon annan intellektuell epok.

Sanning tolkas alltså som ”oförborgadhet”, eller som han också säger: ”upptäckthet”. Men i enlighet med det mönster som styr hela undersökningen vill han därefter ta ytterligare ett steg, för att se hur denna upptäckthet grundar sig i tillvarons sätt att vara. Tillvaron utpekas därmed i nästa steg som det som upptäcker; upptäckande-varon är ett sätt att vara för tillvaron. Tillvaron är därför också den som är ”primärt sann” (s. 20). Här finns i Heideggers formuleringar en betydelseglidning som gör resonemanget lite oklart. Han rör sig till synes obehindrat från sanning och upptäckthet som en abstrakt företeelse till tillvaron som det upptäckande, som det i en annan och egentlig mening sanna, utan att övergången framträder klart. Man måste nog ta ett steg bakom hans egna formuleringar för att se vad som sker.

Vad han vill lyfta fram är ju en innebörd hos begreppet sanning som egenskapen att vara upptäckt eller avtäckt. Samtidigt förflyttar han sig genast till den aktiva aspekten av denna företeelse, nämligen det förlopp varigenom upptäckandet sker. Detta förlopp i sin tur pekar tillbaka på tillvaron, och detta på två sätt; å ena sidan som den aktiva och uppdragande polen, den genom vars aktivitet världen öppnas och ger sig till känna; å andra sidan som den som alltid redan är öppen för världen, den som är upplåten. ”Upplåtenheten” är det tidigare använda samlingsnamnet för befintlighet, förståelse och tal (jfr §28), som också knöts till tillvarons sätt att uppta en plats, att vara sitt ”där”. Nu knyts denna upplåtenhet till sanningen, på så vis att tillvaron beskrivs som det som redan från början är i sanningen, helt enkelt genom att redan från början vara upplåten, att redan från början existera som öppenhet mot världen.

Nästa naturliga fråga blir då: om sanningen i grund och botten alltid redan är given som tillvarons upplåtenhet, varifrån kommer då falskheten? För att besvara denna fråga kan Heidegger återknyta till den analys som avslutade avsnittet om upplåtenheten, nämligen beskrivningen av förfallandets olika former. Också förfallandet, med sitt prat och sin nyfikenhet är ju ett sätt att vara upplåten, men ett oegentligt sådant. Och just i denna oegentliga upplåtenhet finner vi, menar han, falskhetens ursprungliga fenomen. Falskheten är alltså en lika-ursprunglig variant av

sanningen, på samma sätt som förfallandet är en variant av upplåtenheten. Därför kan han också skriva: ”På grund av att tillvaron väsensenligheten är förfallande, är den enligt sin varaförfattning i ’osanningen’” (s. 222).

Men om denna utläggning om sanningen är en ”sannare” utläggning, hur har den ”falskare” korrespondensläran kunnat sprida sig? Heideggers ’härledning’ av denna situation utgår ifrån det enkla konstaterandet att tillvaron alltid står i en relation till det varande som kommer till uttryck i talet och utsagan, genom vilken det implicit förstådda blir explicit (jfr §33). Men oftast är det ju inte den enskilda tillvaron som frambringar detta omdöme, utan i stället övertar man omdömet i färdigformulerat skick från den mänskliga gemenskap i vilken man ingår. Man övertar det som en färdig sanning. Då man skall kontrollera denna sanning så jämför man naturligtvis den färdiga utsagan med det betecknade fenomenet, som om de just vore två förhandenvarande och korresponderande företeelser.

Men det är genom detta steg som man också förlorar kontakten med hela det förlopp som ledde fram till den färdiga situationen. I och med att en utsaga uttalas så blir det upptäckta tillgängligt som något tillhandsvarande, men i och med att själva upptäcktheten, dvs. relationen mellan utsaga och företeelse, blir allmänt tillgängligt så förvandlas sanningen till en ”förhandenvarande relation mellan tvenne förhandenvarande entiteter (intellectus och res)” (s. 225). Denna färdiga situation, som alltså hör till en senare nivå, förvandlas till en modell för den ursprungliga sanningsrelationen, som därmed bortskymms. Det är alltså inte så att sanningen har sin primära ort i omdömet, som en egenskap hos detta som avgör huruvida det avbildar korrekt eller ej, utan sanningen utgörs av den upplåtenhet som tillvaron ytterst sett själv är. Denna upplåtenhet kan genom språket stiga sin omvärlds betydelsefullhet till mötes i utsagan, och på så vis aktivt uppdaga vad som är.

I paragrafens sista avsnitt ställer Heidegger bland annat frågan om inte denna analys ändå leder till att sanningsbegreppet relativiseras. Om vi säger att den föränderliga och tidsbundna tillvaron är sanningens egentliga hemort, så tycks ju sanningens övertidsliga och objektiva karaktär helt försvinna. Hur skall vi exempelvis betrakta de matematiska grundsatserna och mekanikens första principer? Är de inte sanna oberoende av huruvida tillvaron upptäckt dem eller ej? Heideggers svar är att själva frågan är naivt ställd. Vi vet inte vad vi talar om då vi talar om en sanning oberoende av tillvaron. Tillvaron och sanningen är parallella och sam-

manvävda. Sanningen är tillvarons upplåtenhet, vi kan inte stiga ut ur vår existens och betrakta situationen utifrån.

Heidegger vill därmed inte hävda att själva naturen och dess inre matematiska förhållanden uppstod med tillvaron, men däremot att sanningen om dem inte kan tänkas bortom tillvaron. Man skulle kanske kunna formulera det som så att en viss naturlag, exempelvis gravitationslagen, är uttrycket för en speciell aspekt av den upplåtenhet som tillvaron utgör visavi naturen, och att den följaktligen endast har mening i denna relation. Talet om "eviga sanningar" om naturen måste betraktas med kritisk misstänksamhet, då själva uttryckssättet har sin hemvist i kristen teologi.

Alldeles mot slutet knyts frågan om sanningen direkt till frågan om varat. Heidegger konstaterar att "Vara och sanning är lika-ursprungliga" (s. 230). Vad detta uttrycker är att den filosofiska frågan om vad sanning är inte kan särskiljas från ontologins fråga om varat, vad det innebär att vara överhuvudtaget. Det är alltså inte så att sanningen är något slags sekundärt skikt som stryks över världen i och med att den "representeras" av tillvaron. Tillvarons upplåtenhet är alltså inte någonting som kommer senare i ett utvecklingsförlopp. Sanningen är lika ursprunglig som varat självt. Detta att världen blir upplåten utifrån tillvarons "där" är ett slags första faktum, som varaförståelsen måste ta hänsyn till.

Denna paragraf avslutar bokens första avsnitt. Den gör det genom att på nytt ställa sig tvivlande till vad den egentligen uppnått. Är omsorgen verkligen den yttersta horisonten för att kunna artikulera en varaförståelse? Eller finns det en djupare nivå, som ytterligare kan samla tillvarons hela komplexitet? Med denna fråga pekar den fram emot det tema som framför allt upptar det andra avsnittet, nämligen tidsligheten.

Andra avsnittet

Kapitel 1 (§45-53)

I och med den föregående analysen av det existentiala sanningsbegreppet avslutas bokens första avsnitt, vars titel löd ”Förberedande fundamentalanalys av tillvaron”. Nästa avsnitt har som sin titel ”Tillvaro och tidslighet”. Nu skall alltså den redan från början utlovade tidsliga aspekten kopplas in och utforskas.

I stället för att omedelbart vända sig till tidsligheten så ställer Heidegger emellertid inledningsvis frågan, om vi verkligen begripit tillvaron på ett ursprungligt sätt och i dess helhet. Det tycks till att börja med vara samma fråga som inledde den nyligen avslutade analysen av omsorgen. Också då handlade det ju om att infånga de tidigare spridda aspekterna på ett sådant sätt att de bildade ett överblickbart helt. Med beskrivningen av tillvaron som möjlig-varo, som ett slags ständigt fortgående ofullbordat engagemang i världen – vilket uppdagades via ångestens stämning – föreföll ett sådant helhetsperspektiv ha erhållits. Men detta är alltså inte nog, framför allt på grund av att det fixerar tillvaron vid dess ofullbordade karaktär och inte förmår hålla också dess slutna aspekt i sikte. Därtill säger Heidegger sig hittills endast ha beaktat de oegentliga existensformerna, det vill säga mannets sätt att förvalta sin existens, utan att därmed ha klargjort vad motsatsen skulle innebära. Vad som krävs är alltså ett grepp om tillvaron som både gör den synlig i dess helhet som och visar hur denna helhet kan uppbäras på ett egentligt sätt.

Ett enkelt svar på vad som fullbordar tillvaron är ju att den dör. Tillvaron är ett ändligt livslopp som avgränsas av födelse och död. Det är också döden som den existentiala analysen nu måste beakta, om dess ambitioner att nå ett verkligt helhetsgrepp om existensen skall framstå som trovärdiga. Detta ”existentiala dödsbegrepp” ställer helt andra krav än det vanliga sättet att uppfatta döden som blott livets slut. Döden måste på något vis skrivas in i det perspektiv som hittills utvecklats utifrån tillvaron egen inre horisont. Det innebär att frågan om döden måste bli en fråga om hur döden möter tillvaron i livet, hur tillvaron lever i och mot

sin död. Denna tillvarons ”tilldödenvaro” skall till sist också visa sig vara grunden för ett egentligt förhållningssätt till det egna livet.

Struktureringen av paragraferna i detta kapitel är inte så tydlig som i de föregående. Framställningen rör sig i sicksack och upprepar på flera ställen sina slutsatser. Kommentaren följer här i princip Heideggers egen rörelse, även om det kanske hade varit lämpligare att ta ett helhetsgrepp på kapitlet för att klarare urskilja vad som sker. Överhuvudtaget kan man konstatera att avsnitt två av *Varat och tiden* på flera punkter blottar att boken sattes samman i hast och att Heidegger inte gav sig tid att redigera hela verket lika noggrant rakt igenom.

Ett till synes alldeles avgörande hinder mot att vinna ett helhetsgrepp om tillvaron är att så länge den pågår är den väsentligen oavslutad, och i samma ögonblick som den avslutas så är den ingenting. Heideggers tanke är dock att ett existentialt dödsbegrepp, liksom de föregående existentialerna, måste utvecklas ur tillvaron själv, utifrån dess egen all dagliga livshorisont. Men det speciella med döden är att den ju till skillnad från alla andra erfarenheter aldrig erfars av tillvaron själv. I den mån vi erfär döden så är det alltid de andras död vi erfär. Därför, menar Heidegger, måste analysen också ta sin början just där.

En preliminär beskrivning av döden kunde låta på följande sätt. Då den andra människan plötsligt förvandlas till död kropp, till lik, ser vi vad döden är. Vi ser då övergången från liv till död och erfär skillnaden. Det är ett omstörtande förlopp varigenom det som var medmänniska, liv, tillvaro inte längre finns som något annat än ett kroppsting. Till en sådan preliminär fenomenologisk beskrivning måste också tilläggas att denna döda kropp för tillvaron samtidigt är mycket mer än bara ett obrukbart kroppsting. Liket är fortfarande någon som vi kan vara tillsammans med i tankar, handlingar och minnen. Det finns en särskild sorts medvaro med och omsorg kring de döda.

När vi sörjer den andra människan så sörjer vi inte i första hand hennes död, utan snarare detta att ”hon lämnat oss”. Vad Heidegger däremot efterfrågar är ”den ontologiska meningen med den döendes döende som vara-möjlighet för hans vara, och inte den bortgångnes medtillvaro och fortfarandetillvaro tillsammans med de efterlevande” (s. 239). Hur kan denna dödens unika och egna karaktär förstås? Heidegger närmar sig frågan via det resonemang som utvecklades redan i analysen om medvaron i första delen (jfr § 26), om hur den består i att varje tillvaro kan träda i den andras ställe. Döden däremot, konstaterar han nu, är just den yttersta möjlighet för vilken ingen kan träda i en annans ställe: ”Ingen kan ta bort

döendet från den andre [...] Döendet måste varje tillvaro under alla omständigheter själv ta på sig” (s. 240). Döden är den enda möjlighet som ingen kan avlasta någon annan. De andras död, döden sådan den sker i det offentliga rummet, kan alltså inte tas som utgångspunkt för en existentiell förståelse av döden.

Vad innebär det då att förstå döden utifrån den enskilda människans horisont? I ett avseende lever vi ju ständigt med döden. Vi vet att vi skall dö en dag. Vi känner vår egen ändlighet, även om vi inte alltid ägnar den så mycket eftertanke (vare sig det beror på att den känns alltför avlägsen eller alltför påträngande). En dag skall det helt enkelt ta slut. Men i vilken mening ”tar en människa slut”? Och i vilket förhållande står hennes ännu-icke-slut till detta slut? Man jämför gärna människans liv med andra biologiska organismer, som ett träd som gror, växer upp, och till sist dör och murknar. Är det inte vad som också sker med människan i och med att hon fullbordar sin levnad? Men även om en poetisk omskrivning av döden gärna tar sådana metaforer till hjälp, även om de rentav kan framstå som både vackra och djupsinniga, så säger de ingenting om vad det innebär för en människan att nå sitt slut. Människan, framhåller Heidegger, varken fullbordas, avslutas eller rinner ut. Vad han söker är i stället en förståelse av döden som visar på vilket sätt människan bär med sig dödens möjlighet i varje levande stund. Han söker en bestämning av tillvaron som ”tillslutetvaro” (s. 245).

Heidegger har hittills oupphörligen betonat att vi i förståelsen av tillvaron, subjektiviteten och livet inte får fastna i förtingligande kategorier. Dessa fenomen får inte förstås med ledning av det förhandenvarande, utan tvärtom måste det förhandenvarande härledas tillbaka till specifika tillvaromässiga möjligheter. På samma sätt gäller det nu att undandra döden från ett förtingligande perspektiv; döden är inte dödsprocess, den är inte övergången från ett tillstånd till ett annat hos en livskropp. Också döden måste förstås primärt utifrån tillvaron såsom dess möjlighet att dö. Om vi börjar i den andra ändan och fattar döden utifrån de andras död, eller som en parallell till växtrikets biologiska processer, så förmår vi inte nå fram till det begrepp om döden som måste förbli det primära, nämligen döden som vår, som vars och ens död. Döden måste tolkas som ett ”livsfenomen”, som Heidegger säger i upptakten till §49.

En sådan ontologisk tolkningen av döden ligger till grund för varje såväl biologisk som religiös förståelse av samma fenomen: ”Den existentiella analysen är metodiskt överordnad de frågor vilka ställs av den biologi, psykologi, teodicé och teologi som sysslar med döden” (s. 248).

Därmed hävdar Heidegger att döden aldrig kommer närmare och omedelbarare inpå oss än då den fattas som vår egen tillvaros möjlighet. Ingen annan undersökning kan komma bakom eller läggas till grund för en sådan förståelse. Däremot ligger en sådan förståelse alltid redan implicit till grund för varje annat slags spekulerande kring eller granskande av dödens fenomen.

I §50 ges så till sist den första positiva bestämningen av döden såsom en tillvaros möjlighet. Först och främst, skriver Heidegger, är döden "något förestående" (s. 250). Men till skillnad från allt annat som är förestående, så är den något som tillvaron måste överta själv. Detta förestående är inte något som drabbar tillvaron utifrån, något som den kan styra och ställa med eller som den kan utnyttja eller undvika. Tillvaron kan inte komma förbi denna möjlighet. "Döden är rätt och slätt möjligheten till tillvaros omöjlighet. Sålunda avslöjar sig döden som den innerligast egna, förbehållslösa, oföribkomliga möjligheten" (s. 250).

Dödens speciella möjlighet kännetecknas alltså framför allt av att vara ofrånkomlig. Det är en möjlighet till vilken tillvaron redan är förvisad. Med ett begrepp som utvecklats tidigare, i samband med analysen av befintligheten (jfr §29), konstaterar Heidegger att tillvaron är "kastad" in i denna möjlighet, för att därmed ytterligare betona dess ofrånkomlighet. Han tillägger att ångestens befintlighet låter denna kastadhet bli synlig på ett maximalt inträngande sätt. Ångesten framställdes ju tidigare som ett steg mot uppdagandet av omsorgen. Är denna ångest inför döden densamma, eller är det fråga om en specifik stämning? Är ångesten inför livet som sådant, som den utlades tidigare densamma som ångesten inför att upphöra? Var möts de som hållning? Heidegger är inte helt tydlig på denna punkt. Han betonar dock att denna upplåtande dödsångest måste skiljas ifrån en fruktan för döden, som bara innebär ett undvikande inför dess ofrånkomlighet.

Att döden som ständigt närvarande tilldödenvaro för det mesta inte är synlig har sin grund i att tillvaron av naturliga skäl undviker att konfronteras med denna möjlighet. Nästa steg i Heideggers granskning blir följaktligen att lite närmare granska på vilket sätt tilldödenvaron förekommer och förvaltas inom alldagligheten och mannen. Hur dör då mannen? Jo det håller sig till den enkla sanningen: "man dör". Mannen skymmer på så vis undan den egna döden, eller dödens karaktär av egen ofrånkomlig möjlighet, genom att fatta den som allas och ingens död. Denna hållning kommer också till uttryck i en inverterad form då man tröstande talar till den döende om att allt nog kommer att bli bra till sist.

Vad mannen i princip alltid eftersträvar är att på alla sätt komma undan från den plågsamma utsatthet som döden innebär. Det går så långt som att mannen gör det till närmast ett etiketsbrott att tala om döden. Därmed undangräver också mannen att ett mod inför döden kan ta form. Genom att gömma sig bakom allmänna fraser om att "man dör" neutraliserar detta villkor. Tre egenskaper präglar enligt Heidegger mannens förhållningssätt till döden, nämligen "frestelse, lugnande samt alienation" (s. 254); frestelsen att skymma bort dödens villkor, lugnandet av sig själv och andra inför döden, samt alienationen av den egna döden genom ett förallmänniggörande av den. Konsekvensen blir att en genuin erfarenhet av dödens möjlighet osynliggörs. Heideggers framställning följer här ett inarbetat mönster, där ett till synes självklart fenomen först lyfts fram i sin alldaglighet för att visa hur det allmänna och abstrakta begreppet har sitt upphov just i denna alldagliga attityd, som samtidigt präglas av en viss blindhet. Den alldagliga existensen är blind för den värld som den redan ingår i, liksom den är blind för den egna död som den alltid har framför sig. Ur sitt alldagliga förhållningssätt till fenomen som värld och död skapar denna existens abstrakta filosofiska begrepp som sedan ligger till grund för vetenskapliga undersökningar och allmänna resonemang, samtidigt som det ursprungliga fenomenet hålls kvar i glömska.

Vad för slags sanning om döden är det som låter den framträda sådan den verkligen är? Vad vore en "visshet" i fråga om döden? Med denna fråga inleder Heidegger sitt fortsatta frågande efter ett positivt existentiellt dödsbegrepp i §52. Vissheten kan anta många uttryck. Man kan skapa sig en fullständig visshet om att man kommer att dö genom att betrakta statistiken över alla som dör. Men denna visshet skymmer samtidigt undan det faktum att just jag skall dö, och att min död kan inträffa när som helst. Den verkliga vissheten om döden måste, som Heidegger skriver, fatta döden "som den innerligast egna, förbehållslösa, oförebikomliga, vissa möjligheten" (s. 258). Vad det hela tiden handlar om i denna analys är att föra dödens ofrånkomlighet närmare och närmare ett här och nu, där möjligheten antar verklig konkretion. När Heidegger till sist framställer det existential-ontologiska dödsbegreppet i formen av en definition lyder det: "Döden såsom tillvarons slut är tillvarons innerligaste egna, förbehållslösa, vissa och såsom sådan obestämda, oförebikomliga möjlighet. Döden är, såsom tillvarons slut, i detta varandes vara till sitt slut" (s. 258-259).

Kanske är det lämpligt att stanna upp här och ställa frågan varför denna filosofiska förståelse av döden betonas så starkt. Vilken plats har

den i framställningen i stort? Redan i inledning till kapitlet antydde Heidegger att möjligheten till en hel-varo, det vill säga möjligheten inte bara att fatta tillvaron som helhet, utan att uppbära den egna tillvaron på ett egentligt sätt, sammanhängande med dödsbegreppet. Samtidigt har det ju tidigare framgått vilken betydelse ett egentligt förhållningssätt spelar för det teoretiska projekt som här pågår. I mannens modus förblir de strukturer som uppdagats osynliga och obegripliga. Det är endast genom att rycka sin existens upp ur alldagligheten som tillvaron vinner en förståelse inte bara av sig själv och sin egen belägenhet, utan också av vad det innebär att ställa frågan om varats mening utifrån tillvarons analytik, med andra ord vad det i grund och botten är fråga om här. Om nu insikten i det egentliga dödsbegreppet är förutsättningen för en egentlig existens, så är denna insikt ytterst sett förutsättningen för att undersökningen själv skall kunna genomföras.

De hittillsvarande paragraferna kan sägas ha uppnått två saker; en existential definition av tillvarons dödlighet, samt en beskrivning av hur mannen i regel förhåller sig till döden. För att avsluta resonemanget vill Heidegger nu också undersöka om det finns något sådant som ett egentligt förhållande till detta yttersta villkor, åtminstone på ett principiellt plan. Till att börja med innebär förhållandet till döden alltid att förhålla sig till en viss möjlighet. I samband med diskussionen om förståelse beskrevs tillvaron som möjlig-varo (jfr §31). Denna beskrivning ligger också bakom begrepp som existens och utkast, att alltid leva framåt mot ett ännu-icke, mot en möjlighet. Denna möjlig-varo är inte något som tillvaron ägnar någon större uppmärksamhet under vanliga omständigheter. I stället uppgår den i regel i det som denna möjlig-varo innehåller eller kan leda till. Möjligheten som sådan försvinner till förmån för vad den rymmer.

Döden är en sådan möjlighet för tillvaron. Men frågan är vad för slags möjlighet? Den är inte en möjlighet som i sin tur kan leda till något annat. Den är tvärtom en sista möjlighet, den sista. Detta förhållande kan locka tillvaron att bara godta att döden är något som just en dag skall komma, som något man bara har att invänta. Men ett sådant förhållningssätt leder inte till en egentlig attityd, ty det likställer till sist ändå döden med andra möjligheter, som bara en ovanligt ofrånkomlig möjlighet som kommer liksom utifrån och drabbar tillvaron.

Den egentliga förståelsen innebär tvärtom att denna yttersta möjlighet upptas och införlivas i detta nu, just såsom *min* ständigt närvarande möjlighet. Den införlivas inte som en obehaglig risk eller ett ont öde, utan

som något som hör till mig. I denna attityd går tillvaron sin egen omöjlighet till mötes såsom ett "förelöpande in i möjligheten" (s. 262). Detta innebär att dödens möjlighet kommer närmare, vilket är detsamma som att döden som sådan blir än mer fjärran och främmande eftersom den förlorar sitt försonande drag av bekant faktum. Döden blir synlig just som själva möjlighetens upphörande, som den yttersta omöjligheten. Heidegger skriver: "Tilldödenvarons närmaste närhet som möjlighet är så fjärran som möjligt från något verkligt", ty den består i "existensens generella omöjlighet" (s. 262).

Genom att döden är tillvarons mest egna möjlighet så utgör också erfarenhet av denna möjlighet en möjlig väg till individuation, det vill säga till möjligheten av ett särskiljande av det egna självet från mannen. Insikten om den egna döden som ett absolut eget villkor återskänker tillvaron till sig själv från mannens existens där alla möjligheter är utbytbara. Denna individualisering "gör det uppenbart att allt vara hos det ombesörjda och varje medvaro med de andra kommer till korta när det rör sig om det innerligast egna kunna-vara" (s. 263).

Innebär detta att erfarenheten av döden löser upp alla etiska band och omintetgör allt delande med andra? Tvärtom, menar Heidegger, innebär denna individualisering att tillvaron kan upphöra att se de andra som något det gäller att bemästra eller överflygla. Så länge tillvaron bestämmer sin egen existens utifrån sitt eget möjliga och ofrånkomliga slut så kan den också förstå de andras liv så som ett likvärdigt, icke-utbytbar kunna-vara. Genom att begripa sig själv i förhållande till sitt slut, och genom att utgå ifrån denna sista möjlighet föregriper och inringar tillvaron därtill sin egen helhet. I ett sådant föregripande uppfattande utifrån den egna ofrånkomliga döden ligger "möjligheten att existera såsom ett helt kunna-vara" (s. 264). Döden blir därmed tillgänglig i en viss förståelse och en viss stämning. Denna stämning är alltså densamma som tidigare upplät omsorgen, nämligen ångesten. Tilldödenvaron är, skriver Heidegger, "väsentligen ångest" (s. 266).

Mot slutet av paragrafen samlas de hittillsvarande beskrivningarna av den egentliga tilldödenvaron i en längre enhetlig beskrivning: "Förelöpandet avslöjar för tillvaron att den har förlorat sig i man-självet, och bringar den fram inför möjligheten att – primärt utan stöd av någon ombesörjande omvårdnad – vara sig själv, men vara sig själv inom den lidelsefulla, från mannens illusioner lösgjorda, factiska, om sig själv vissa, ångestfyllda *friheten till döden*" (s. 266). Här knyts alltså det ångestfyllda dödsmedvetandet till frihetsbegreppet. Insikten om den egna ofrån-

komliga möjligheten återskänker tillvaron en vid första anblicken paradoxal frihet. Friheten kopplas direkt till det uppbrott från en mannens existens som dödsmedvetandet förmedlar. Först i och med att individueringen har skett är tillvaron fri mot sina egna möjligheter.

Möjligheten av ett sådant dödsmedvetande är enligt Heidegger en principiell möjlighet. Detta innebär dock inte – vilket han i en lite gåtfull passage tillägger – att det nödvändigtvis är en reell möjlighet. Det krav som en sådan beskrivning ställer på individen, nämligen att tänka hela sin tillvaro utifrån dess ofrånkomliga slut är, som han säger, ”ett fantastiskt krav” (s. 266, övers modifierad). Därmed motiverar han också nästa steg i analysen, som består i att betrakta konkreta existentiella situationer som på något sätt svarar mot en sådan egentlig självförståelse, alltså konkreta betingelser under vilka tillvaron kan bli sig själv, i motsats till att gå förlorad i mannen. Med det egentliga dödsmedvetandet tycks han mena sig ha beskrivit ett individuations-förlopp som förmedlats via erfarenheten av den egna döden, men som måste kompletteras av andra individuerande erfarenheter av mer konkret slag.

Kapitel 2 (§54-60)

Vad som nu söks är alltså en bestämning av hur tillvaron på ett egentligt sätt kan uppbära sin möjlighet, sitt kunna-vara. Det handlar om att lokalisera själva den punkt eller det förlopp varigenom tillvaron rycks ur sin man-existens och modifieras till något sådant som ett själv. I den tidigare analysen av mannen och självet beskrevs ju situationen på så vis att självet inte är något som existerar från början, utan att det tvärtom står i skuld till mannen. Självet har alltid redan från början valt bort sig själv till förmån för mannen. Därför, menar Heidegger, måste återvinnandet av självet ske i form av ett val som, så att säga, tas om och väljs på nytt. Självet måste upptäcka sig själv som den som kan välja sig själv. Det måste bli synligt för sig själv.

Detta synliggörande kommer att beskrivas utifrån fenomenet *samvete*, såsom den främmande röst ur tillvarons inre som ropar den till skuld och ansvar. Samvetet är en form av upplåtenhet, på sätt som denna analyserats tidigare i termer av befintlighet, förståelse och tal. Samvetets röst gör anspråk på tillvarons lyssnande. Den ställer tillvaron inför möjligheten av att välja sig själv i beslutsamhet, och i denna mening är samvetet en väg till just den egentliga själv-varo som här söks. I de följande paragraferna skall samvetet som fenomen granskas.

Beskrivningen av samvetet kan först te sig som en lite förbryllande psykologisk utveckling. Men, som Heidegger också visar i en not, samvetets problem har en lång tradition inom filosofin. Hos såväl Kant, Hegel och Nietzsche som hos samtida fenomenologer finns utläggningar om samvetet. Och inom den medeltida filosofiska teologin var det ett viktigt tema. Även om Heidegger inte nämner det, så finns här också en möjlig förbindelse till Sokrates *daimon*, som av Platon framställs som en återhållsam röst på samma gång inom och utanför tillvaron själv.

Det kan vara värt att uppmärksamma hur Heidegger lokaliserar undersökningen av samvetet inom den övergripande arkitektoniken. Samvetets röst hör till *talet* som en form av upplåtenhet. Vi såg tidigare hur han till fenomenet tal också knöt förmågan att höra (§34). Samvetets röst ingår i formen för tillvarons upplåtenhet som en röst till vilken tillvaron, i egenskap av tal, kan lystra. Men hur, varifrån och till vem ropar denna samvetsröst? Undersökningen inleds med en analys av olika sätt att höra röster inom oss. Å ena sidan hör vi mannets röst som just säger hur man skall göra. Det är, som Heidegger uttrycker det, en ”larmande” röst. Å andra sidan har vi möjlighet att lystra till en röst som kommer från ett annat håll, liksom ”ur fjärran” och ”bort mot fjärran” (s. 271). Det är denna röst som enligt Heidegger utgör samvetets och självets röst. Den tar sig förbi det vanliga hörandet, genom att både träffa och förbigå mannet. Den talar förbi mannen och därmed orsakar den en splittring i mannets jag-struktur, som genom att det börjar lyssna till rösten återkallas till självet.

Den samvetsröst som Heidegger här framställer är inte i första hand en röst som ropar ut bestämda bud eller krav, utan en röst som snarare präglas av tomheten i själva budskapet: ”’Intet’ ropas till det anropade självet, utan i stället kallas detta i riktning mot sig självt” (s. 273). Detta samvete talar snarare genom sitt tiggande. Genom att inte säga något bestämt, utan tvärtom fungera som en maning till tillvaron att ge sig själv en bestämning, får det sin verkningskraft. Samvetet, skriver han i en sammanfattande mening, är ”ett anrop till man-självet i dess själv; såsom detta anrop, är det ett upprop till självet att ta sig an sitt kunna-vara-sig-själv, och är därmed även ett framropande av tillvaron till dess möjligheter” (s. 274).

Till samvetsropets gåta hör också frågan om *vem* det egentligen är som ropar. Vi har sett hur ropet träffar, hur det splittrar man-självet och framkallar det egentliga självet. Men varur härrör detta rop? Heideggers svar lyder: ”I samvetets röst ropar tillvaron till sig själv” (s. 275). Men

därmed skulle splittringen som orsakas av ropet redan ha ägt rum, innan ropet når fram. Hur skall detta fenomenologiskt beskrivas? Heidegger närmar sig det genom att tala om ropets ”oavsiktliga” karaktär, hur det nästan ropar mot tillvarons vilja: ”Ropet kommer ur mig men ändå över mig” (s. 275). Till dylika formuleringar ligger det nära till hands att knyta en teologisk tolkning. När denna märkliga, uppmanande, livsavgörande röst uppträder är det lockande att tolka den som en röst från något slags högre väsen. Men Heidegger vill inte gå utöver den inre dialektiska struktur som han redan uppmålat. Det gäller, som han säger, att hålla fast vid det ”fenomenellt påvisade förhållandet, nämligen att ropet kommer ur mig och över mig, och att det riktas till mig” (s. 275).

För att ytterligare precisera varifrån, eller från vilket skikt av självet som ropet kommer griper Heidegger tillbaka på hela beskrivningen av hur ångesten upplåter tillvaron i dess hemlöshet och kuslighet (*Unheimlichkeit*, jfr §40). Vad ångesten visar är den helt individualiserade i-världen-varon. Slutsatsen framställs som en fråga: ”Kan det måhända vara så att samvetsropets ropare är den tillvaro som befinner sig i djupet av sin kuslighet?” (s. 276). Detta rop som alltså härstammar ur en djupt liggande och dold aspekt av tillvaron uppträder som något av en ”främmande röst”. Vad ångesten till sist upplät var omsorgen, såsom den yttersta be-teckningen för detta att vara kastad in i världen såsom utkast i ombesörjande och omvårdande. Det tillåter Heidegger att hävda att samvetet här-rör från den position där tillvaron igenkänner sig själv såsom omsorg: ”Samvetet uppenbarar sig som omsorgens rop” (s. 277).

Därmed har han på ett radikalt sätt individualiserat samvetet; det är något som uppstår ur den enskilda existensens djupaste villkor. Alla andra tolkningar av samvetet, såväl teologiska som allmänmoraliska, av-visas som undflyende och alienerande. Men i vilken grad svarar detta mot en verklig erfarenhet? Handlar inte samvetet ytterst sett om hänsyn, om respekt för den andra människan? Är inte samvetet den röst från den andre inom oss som bryter det spontana viljandet och görandet för att på-minna oss om den respekt vi är skyldiga honom eller henne? Då samvetet talar till oss är det ju ofta som om den andra människan trädde fram med ansikte och röst i oss själva. Kan detta fenomen verkligen djupast sett återföras på en dialog mellan självet och dess förallmänniggörande i mannen? Är inte samvetet snarare en uppmaning att stiga åt sidan till för-mån för den andre, att ta dennes röst till sig? Kanske kan Heideggers analys ändå fås att stämma överens också med en sådan förståelse, om man betänker att den omsorg som tillvaron kallas till också inbegriper

försorgen, det vill säga samvaron med andra. Kanske kan man säga att samvetet vittnar om detta att vara kastad in i medvaron som något att ta ansvar för.

Heidegger är dock inte framme vid målet ännu. I nästa steg skall samvetsanalysen knytas till fenomenet *skuld*. Det sker i §58. Det övergripande målet för hela detta avsnitt är ju att försöka redogöra för de konkreta betingelser utifrån vilka tillvaron kan bli egentlig och omfatta sin egen helhet. Tidigare klargjordes i vilken mening tillvaron väsentligen är något kastat, något grundlöst, som är förvisat till att ta sig an världen i omsorg om ting och medmänniskor. Till denna beskrivning knyts nu alltså fenomenet skuld. Kopplingen förvånar knappast. I åberopandet av samvetsproblematiken ligger fenomenet skuld redan nära. Vad samvetet på ett eller annat sätt påpekar är ju alltid ett slags skuldförhållande. Men likväl, menar Heidegger, ”ligger ändå denna skyldigvaros existentiala begrepp i dunkel” (s. 281). För att komma fram till ett klarare existentialt skuldbegrepp börjar analysen – inte överraskande – med att titta på en alldaglig förståelse av skulden. Heidegger berör hur vi i vanliga fall uppfattar skuld antingen som att stå i skuld till någon eller att vara skyldig till något. Skulden i denna vanliga mening står alltid på något vis i förhållande till den andra människan, och handlar om att på något vis själv vara orsak eller grund till en brist hos den andre. Skulden hör alltså hemma inom medvaron som något som kommer och går i relationen till de andra. Det är något som regleras av lagar och överenskommelser, ett slags köpsläende.

Men Heidegger nöjer sig inte med denna beskrivningsnivå. Skulden måste därför tillfrågas på ett ursprungligare sätt utifrån tillvaron själv, såsom själva möjligheten till något sådant som en ”skyldigvaro”. Hans tanke är att den brist eller negativitet som skulden alltid inbegriper inte kan sökas i en uppkommen brist i världen som tillvaron kan göra sig skyldig till. Tvärtom måste denna förmåga att bli skyldig uppfattas som ytterst betingad av den skuld som tillvaron alltid står i redan från början, i kraft av att vara kastad in i uppgiften att gestalta den egna existensen: ”Skyldigvaron är inte resultatet först av någon skuldsättning, utan omvänt: Skuldsättningen blir möjlig först ’på grund av’ en ursprunglig skyldigvaro” (s. 284).

Tillvaron är, fortsätter han, grunden för sitt eget kunna-vara, det vill säga för sitt eget ännu icke uppfyllda liv, och därmed för sig själv som brist. Så länge tillvaron lever kan denna skuld aldrig skrivas av, tillvaron kan aldrig komma bortom detta krav att vara. ”Självet [...] kan aldrig nå-

gonsin få makt över denna grund” (s. 284). Självet kan visserligen övertaga och välja att ansvara för sin kastade grund, men grunden förblir en saknad eller brist, ett slags ”intighet”. Heidegger utvecklar detta begrepp i vad som synes vara två riktningar; å ena sidan är grunden själv genomsyrad av en intighet, å andra sidan är den grund för en intighet. Den står i skuld såväl till sitt ursprung – sin första kastadhet – som till sin framtid, som det den måste utfylla. Huvudpoängen är att tillvaron i egenskap av att vara grunden för en ständigt närvarande brist redan från början är skyldig. Omnämmandet av intigheten och intet leder Heidegger in på ett kort utvikning som rör vid intets ontologiska ställning. Han antyder, i tankar som vidareutvecklas i installationsföreläsningen ”Vad är metafysik?” några år senare, att denna fråga aldrig ställts på ett tillfredsställande sätt, trots att filosofin ständigt tar sin tillflykt till negationen som om det negativas mening vore klarlagd.

En annan intressant anmärkning gäller hur denna tanke om en ursprunglig skyldigvaro förhåller sig till moralfilosofin. Heidegger skriver, att ”Genom moralen kan den ursprungliga skyldigvaron inte bestämmas, eftersom moralen för egen del redan förutsätter sådan skyldigvaro” (s. 286). Detta skulle kunna jämföras med Kant, som i sin moralfilosofi just betonar att det ytterst sett inte finns någon moralisk lag att bli skyldig i förhållande till, utan att det ursprungliga moraliska fenomenet just är erfarenheten av nödvändigheten av att frambringa en sådan lag ur sitt eget inre. Att bli moralisk är att axla sitt ansvar eller sin skyldighet för en universaliserbar princip.

Mot slutet av paragrafen sammanfattar Heidegger resonemanget i en ödesmättad passage: ”Ropet är omsorgens rop. Skyldigvaron konstituerar det vara vi kallar omsorg. I kusligheten står tillvaron på ett ursprungligt sätt tillsammans med sig själv. Kusligheten bringar detta varande fram inför dess oförställda intighet, en intighet som ingår i dess innerligast egna kunna-vara. Försåvitt det för tillvaron – såsom omsorg – rör sig om dess vara, uppropar den sig själv, såsom faktiskt förfallande ’man’, ur kusligheten och till sitt kunna-vara. Anropet är ett framropande rop tillbaka: *fram* till möjligheten för tillvaron att själv, såsom existerande, överta det kastade varande som den är; *tillbaka* till kastadheten, till att förstå den såsom den intiga grund tillvaron har att ta upp i sin existens. Tillvarons framropande rop tillbaka ger den att förstå att den – stående, såsom sitt intiga utkastets intiga grund, i sitt varas möjlighet – har att hämta sig själv tillbaka ur förloradheten i mannen, dvs. *är skyldig*” (s. 286-287).

Att välja samvetet är att uttryckligen gå den röst till mötes som alltid redan talar ur omsorgen. Det är dock inte detsamma som att få ett ”gott” samvete i motsats till ett tidigare ”dåligt” sådant. Tvärtom är väljandet av samvetet också betingelsen för ”skyldigvardandet”. Den egentliga samvetsfullheten inser att en ofrånkomlig samvetslöshet är ofrånkomlig, eftersom en oåterbetalbar skuld präglar existensen.

Den ovan framställda beskrivningen av samvetet rymmer flera aspekter som inte omedelbart rimmar med en vanlig förståelse av detta fenomen. Med vilken rätt kan det överhuvudtaget sägas vara en redogörelse för samvetet? I §59 riktar Heidegger just den frågan mot sin egen analys. Han fastslår att ”å ena sidan kan den alldagliga samvetsutläggningen inte få gälla som yttersta kriterium för ’objektiviteten’ i en ontologisk analys; å andra sidan har en dylik analys inte rätt att sätta sig över den alldagliga samvetsförståelsen eller att förbigå de antropologiska psykologiska och teologiska samvetsteorier som grundas på densamma” (s. 289–290).

För att säkra sin legitimitet måste alltså analysen ånyo begrunda de redan bekanta teorierna om samvetet och tydligt ta ställning till dessa. Heidegger räknar upp vad han betraktar som de fyra tyngsta invändningarna mot den egna teorin: att samvetet primärt skulle vara kritiskt, att det alltid skulle avse en bestämd handling, att dess röst inte skulle vara direkt förbunden med tillvaron, och att det alltid skulle ha att göra med det goda respektive det onda. Alla dessa invändningar har på ett eller annat sätt att göra med samvetet som en värderande och dömande funktion i förhållande till det egna handlingslivet. De anknyter till den omedelbara erfarenhet som alla har av samvetet som det som kommer in efter en handling och påminner om att man handlat fel.

Vilken plats har en sådan erfarenhet i Heideggers beskrivning? Vad han intresserar sig för tycks snarare vara själva betingelsen för att en människa skall erfara något sådant som ett ansvar för sitt liv i största allmänhet, bortom kategorierna gott och ont. Vad samvetet ropar är ju att tillvaron redan från början är skyldig att övertaga och axla sin egen fakticitet, sin kastadhet in i världen som också ett utkast mot världen. Det talar om en primär skuld som inte har att göra med några specifika handlingar, utan med existensen själv. När samvetet uppmärksammar en enskild handling som ”fel”, så menar Heidegger att detta sker först utifrån samvetets möjlighet att göra tillvaron uppmärksam på dess primära skyldigvaro. Samvetets kritiska funktion består inte ytterst, fortsätter han, i att föreskriva vissa handlingar framför andra. Snarare består det i att göra tillvaron uppmärksam på nödvändigheten att välja sig själv och ta ansvar

för sin existens. Att lyssna till sitt samvete skulle därför i första hand innebära att agera utifrån ett självvalt och medvetet perspektiv.

På så vis avfärdar Heidegger vad han ser som en möjlig kritik mot hans framförda ontologiska samvetstolkning. Däremot vill han värja sig för missförståndet att denna filosofiska förståelse på något vis skulle vara en garant för en egentligare och samvetsfullare livsattityd. Den ”vulgära” samvetsutläggningen kan vara nog så allvarlig och uppriktig i sina existentiella attityder. Liksom den ursprungligare existentiella förståelsen kan sammanfalla med en existentiell hållningslöshet. ”Likväl – säger han – upplåter den existentiellt ursprungligare tolkningen även möjligheter till ett ursprungligare existentiellt förstående...” (s. 295).

Därefter återstår bara att sammanfatta tolkningen av samvetet såsom en förutsättning för ett egentligt och ursprungligt sätt att axla den egna existensen. Den fråga som ställs är: i vilken form av upplåtenhet blir tillvaron synlig för sig själv? Heidegger menade tidigare att omsorgen synliggjordes i ångestens befintlighet. Nu skall emellertid detta vidareutvecklas utifrån de mellanliggande analyserna av ändlighet, samvete och skuld.

Upplåtenheten analyserades ju tidigare i termer av tre moment, nämligen befintlighet, förståelse och tal, och därtill kom förfallet som det oegentliga förvaltandet av dessa. Svaret på frågan om hur tillvaron kan upplåtas på det mest grundläggande sättet måste alltså ges i termer av alla dessa tre moment. Den aktuella befintligheten är som sagt ångesten. Talet, tillägger Heidegger, är i det här fallet ett slags icke-tal, nämligen i modus av förtegenhet. Existensen blir synlig för sig själv i ett tillstånd då den inte säger något speciellt, utan håller sig tyst mot sina möjligheter. Förståelsen slutligen, som alltid inbegriper ett utkast mot någonting, är i det här fallet utkastet mot den egna innersta möjligheten som sådan. Han skriver: ”Den tillvarons upplåtenhet som ligger i att vilja-ha-samvete konstitueras följaktligen genom befintligheten ångest, genom förståndet såsom ett sig-ut-kastande mot den innerligast egna skyldigvaron, samt genom talet såsom förtegenhet. Denna särskilt kvalificerade egentliga upplåtenhet, som betygas i tillvaron själv genom dess samvete – *det förteguna, ångestberedda sig-utkastandet mot den innerligast egna skyldigvaron – kallar vi för beslutsamhet*” (s. 296–297).

I citatet samlas beskrivningen av denna speciella sorts upplåtenhet under ett allmänt begrepp, nämligen beslutsamheten. På tyska samklingar de två orden för upplåtenhet och beslutsamhet, *Erschlossenheit*, respektive *Entschlossenheit*. Beslutsamheten är alltså ett kvalificerat

modus av upplåtenhet, ett sätt för tillvaron att vara maximalt öppen mot sina egna existensvillkor. Eftersom sanningen tidigare analyserades som oförborgadhet och upplåtenhet (§ 44) kan Heidegger nu också säga att denna beslutsamhet är tillvarons ”egentliga sanning” (s. 297).

Det har tidigare gjorts tydligt hur Heidegger menar att tillvarons relation till sin omvärld och till andra är något som aldrig bryts, utan tvärtom alltid föreligger. Däremot kan tillvaron upprätta mer eller mindre egentliga förhållningssätt till denna givna omgivning. I avsnittet om dödsmedvetandet (§53, särskilt s. 264) framgick att en viss individuation – i vilken det egna livet avgränsas mot mannen – var nödvändig för att tillvaron skulle kunna relatera till andra på ett egentligt sätt. Nu utvidgas dessa på sätt och vis etiska implikationer av den egentliga självvaron när Heidegger skriver: ”I egenskap av *egentlig självvaro* lösgör upplåtenheten ingalunda tillvaron från dess värld, isolerar den inte till något fritt svävande jag. Hur skulle den kunna göra det; den är ju ändå såsom egentlig upplåtenhet, *egentligen* ingenting annat än *i-världen-varo*. Upplåtenheten bringar självet in just i det gällande ombesörjande varat hos det som är till hands, och störtar det in i den omvårdande medvaron med de andra. Ut ifrån det självvalda kunna-varas ’för vads skull?’ ger sig den beslutsamma tillvaron fri för sin värld. Först beslutsamheten till sig själv bringar tillvaron in i möjligheten att låta de medvarande andra ’vara’ i sitt innerligaste egna kunna-vara, och att därmed åt dem medupplåta detta i en omvårdnad som springer före och befriar. Den beslutsamma tillvaron kan härmed bli till de andras ’samvete’. Först ur den egentliga självvaron i beslutsamhetens tecken framspringer det egentliga medvarandra” (s. 298, översättningen är här modifierad).

Det är viktigt att se att denna beskrivning samtidigt är påfallande innehållslös. Det handlar ju inte om något specifikt beslut, utan bara om beslutandet som sådant. Beslutet att vilja ha samvete och att överta ansvaret för sin kastadhet sliter loss tillvaron från mannen och ger den en ny genomsynlighet, men det implicerar inte någon bestämd ny riktning. Det öppnar för tillvaron en situation i vilken den kan tänka och handla i relativ frihet. Paragrafen avslutas med en diskussion av just *situationen*, som namnet på det såväl rumsliga som tidliga *läge* som upprättas av den beslutsamma hållningen. För man-självet kan situationen aldrig bli synlig som något annat än en alltid redan föreliggande tidsrum. Den ser inte hur den egna beslutsamheten öppnar situationen som ett handlingsfält som utgår från den egna existensen. I *Varat och tiden* förekommer begreppet

inte så ofta, men i flera av föreläsningarna från de föregående åren spelar det en viktig roll.

Kapitel 3 (§61-66)

I det andra avsnittets tredje kapitel öppnas för första gången på allvar vägen in mot tidslighetens problematik. Två fenomen har stått i centrum i de två föregående kapitlen: den förelöpande till-döden-varon samt den samvetsanropade beslutsamheten. Hur sammanhänger de? Är de två sidor av samma hållning, är den egentliga beslutsamheten på något vis nödvändigt förbunden med ett förelöpande in i döden? Syftet att sammanlänka dem har inte bara ett systematiskt-arkitektoniskt intresse. Tvärtom handlar det om en ”tolkande befrielse av tillvaron för dess yttersta existensmöjligheter” (s. 303).

Till att börja med handlar det alltså om att närmare granska förhållandet mellan beslutsamheten och tilldödenvaron. Beslutsamheten innebär att övertaga en skuld; den innebär insikten att tillvaron från början är skyldig och att dess yttersta möjlighet ligger i att ta ansvar för denna skyldighet. Men det är samtidigt först i och med att skyldigvaron framstår som ofrånkomlig ända in i slutet som den kan övertagas ansvarsfullt. Och synlig ända in i slutet blir den då den går sin egen ofrånkomliga dödlighet till mötes. ”Beslutsamheten blir i egentlig mening till det som den kan vara först såsom förstående vara till slutet, dvs. såsom förelöpande in i döden” (s. 305).

I denna punkt smälter de alltså samman, tilldödenvaron och beslutsamheten. Ett egentligt vara till döden är möjligt först som beslutsamhet, och beslutsamheten blir fullt möjlig först mot fonden av ett förelöpande vara till den egna döden. ”I och med fenomenet beslutsamhet, har vi förts fram inför existensens ursprungliga sanning. Såsom beslutsam är tillvaron uppdagad i sitt rådande factiska kunna-vara, närmare bestämt på så vis att den själv är detta uppdagande och denna uppdagadvaro” (s. 307).

Här länkas alltså även explicit den existentiella nivån till den existentiella. Frågan efter en möjlig hel-varo är en existentiell fråga, den är en fråga vi lever med, oberoende av alla teoretiska (existential-ontologiska) intressen. Heidegger menar nu att denna fråga besvaras just med en hållning och en upplåtenhet, nämligen beslutsamheten. Men det är också först i denna beslutsamma existentiella hållning som innebörden i den existentiella analysen kan bli begriplig. Den förblir däremot fördold för mannets självförståelse.

Den förelöpande beslutsamheten är en blick mot det egna livet som ser hela denna struktur och dess implikationer. Lite hårddraget skulle man kunna säga att det är den dödsdömdes blick mot livet. Det är en blick som bortser från oväsentligheter, som ser sig själv och de andra i deras på samma gång ensamma och samvarande vara-i-världen. Det är en blick som är öppen för de möjligheter som livet bjuder, som inte plågas av dem utan som tar in dem och blir delaktig. Denna blick är visserligen framkallad av en ångest, men den präglas samtidigt av ett slags klarhet och lugn. Det är, som Heidegger säger, en ”nykter ångest” och en ”rustad glädje” (*gerüstete Freude*; den svenska översättningen ”redobogen glädje” är inte så lyckad, s. 310). Vad Heidegger här vill beskriva är inte ett moraliskt ideal, utan snarare en existentiell möjlighet, som bygger på en förståelse som menar sig ha trängt ner i grunden av vad det vill säga att vara människa.

Redan i början av boken (§5) behandlades tillvarons tendens att skymma bort sig själv. Det påpekades där att tillvaron visserligen är sig själv närmast i en ontisk mening, men att den samtidigt i ontologisk bemärkelse är sig själv mest fjärran. Av den anledningen måste en analys av tillvaron ”ske i kamp mot dess egen tendens att skymma bort sig själv” (s. 311), vilket i sin tur implicerar en viss ”våldsutövning”. Men om beskrivningen av tillvaron som här presenterats inte kan bekräftas i en vardagligt resonerande hållning, utan på något sätt kräver att tillvaron slits ur sin invanda syn på sig själv, hur kan den då försvara sina allmängiltiga anspråk? Hur kan den förståelse som här vunnits vara säker på att den inte bara utgör resultatet av ett slags retoriskt frammanad intellektuell berusning? Har inte analysen i själva verket redan förutsatt en viss förståelse av existensen då den så strängt privilegierar exempelvis den medvetna tilldödenvaron? Heidegger riktar i §63 dessa kritiska frågor mot de egna resultaten. För att försvara den väg som analysen tagit rekapitulerar han snabbt dess steg. Återigen upprepar han den idé som varit vägledande under bokens gång, nämligen att en ontologisk analys måste utgå ifrån den ontiska och existentiella nivån, där världen redan är begripen på ett alldagligt sätt. Då undersökningen ytterst syftar till att ställa frågan om varats mening måste den ta sin utgångspunkt i en förståelse av tillvaron med frågan om meningen hos dess existens som riktmärke. Först utifrån denna utgångspunkt kan relationen mellan existens och realitet klagöras, något som i sin tur kan läggas till grund för frågan om varats mening överhuvudtaget. Det rör sig alltså om en cirkulär rörelse, som delvis måste förutsätta vad den efterfrågar, och som ständigt måste åter-

vända till sina egna premisser under vägens gång. Ännu en gång finner Heidegger det nödvändigt att betona att denna cirkularitet inte får uppfattas som ”ond”. Cirkulariteten är inbyggd i tillvarons väsen. Omsorgen innebär ju att tillvaron alltid redan är utkastad mot bestämda möjligheter. ”Våra ansträngningar – skriver han följaktligen – måste tvärtom sikta mot att, på ett ursprungligt och fullständigt vis, hoppa in i denna ’cirkel’, så att vi redan från första början åt tillvaroanalysen tryggar den fulla blicken på tillvarons cirkelartade vara” (s. 315).

Analysen skall nu emellertid till sist öppna sig mot tidens och tidslighetens problem, en tidslighet som Heidegger här kommer att beskriva som ”omsorgens mening”. I §64 sker upptakten i form av en förnyad granskning av relationen mellan jaget, självet och omsorgen. Heidegger upprepar – framför allt via en analys av Kants subjektbegrepp – sin redan tidigare framförda kritik mot en förståelse av subjektet som något slags jagsubstans. Tillvaron måste först och främst uppfattas som omsorg, det vill säga som ett i-förväg-framför-sig-varo-i-en värld, som ett kastat utkast mot världen med allt vad den innehåller. Självet och självständigheten är i detta sammanhang inte något underliggande som uppbär denna struktur eller förlopp, utan de är modifikationer av en viss hållning som upprättas inom omsorgen. ”Omsorgsstrukturen inbegriper fenomenet självhet” (s. 323). Men vad är då omsorgen, om den inte är vare sig jaget, självet eller något slags process? Hur kan omsorgen ytterligare tillfrågas, då den förefaller vara den mest grundläggande strukturen?

Vi frågar därmed efter omsorgens mening. Mening innebär ju, som tidigare klargjorts, inte att fråga efter ett alternativt begrepp som på något sätt definierar det första. Att fråga efter någots mening med Heidegger är att ställa en fråga utifrån tillvaron såsom utkast (jfr analysen av mening såsom utkastets ”i riktning mot vad?” i §32). Tillvaron är alltid utkastad mot världen, på så vis att den alltid redan har upplåtit världen i någon riktning (som inte behöver vara explicit artikulerad), i termer av vissa tänkta möjligheter. Jag förstår meningen hos en enkel företeelse som ”cykel” i den mån jag utkastar mig mot de mänskliga möjligheter som är förbundna med detta fenomen, att konstruera, införskaffa, färdas med och reparera en cykel. Allting förstås därmed i olika grader av bestämdhet. Ur en första vag förståelse kan man tränga närmare ett visst möjlighetskomplex och på så vis göra en mening alltmer explicit. Tillvaron har redan förstått sig själv som omsorg i denna vaga innebörd, som livsvillkoret att utifrån en given situation på olika sätt bemöda sig om sig själv, världen och andra. Men vilka djupare skikt är det som ligger implicita i

denna struktur? Vad impliceras av den såväl vardagliga som existentiellt utvecklade förståelsen av oss själva som omsorg? Heidegger skriver: ”Att klarlägga omsorgens mening innebär alltså: att på sådant sätt fullfölja det utkast, som ligger till grund för den ursprungliga tolkningen av tillvaron och som leder denna tolkning, att härvid utkastets ’i riktning mot vad?’ kommer till synes i det som utkastar” (s. 324).

En sådan fråga kan bara fortskrida om den ställs i den rätta attityden, i den rätta upplåtenheten. En sådan maximalt insiktsfull upplåtenhet har redan säkrats i form av den förelöpande beslutsamheten. Hur förstår då denna beslutsamhet de möjligheter mot vilka den utkastar sig? Den lever först och främst mot sina möjligheter som något tillkommande, som den på ett föregripande sätt går tillmötes. ”Detta låta-komma-fram till sig själv, vilket uthärdar denna särskilt kvalificerade möjlighet, är det ursprungliga fenomenet tillkommelse (eller framtid, tyskans *Zukunft*)” (s. 115). Att tillvaron överhuvudtaget skall kunna gå sina möjligheter till mötes i beslutsamhet förutsätter att den i denna speciella mening är ”tillkommande” eller ”framtidslig”. Framtidsligheten är alltså det ursprungligare fenomenet som härmed lyfts fram som den förelöpande beslutsamhetens ”i riktning mot vad?”, samtidigt som den är det som överhuvudtaget gör ett sådant förelöpande möjligt.

Men den egentliga omsorgen inbegriper inte bara att gå sin framtid till mötes i beslutsamhet, utan också att i trohet mot samvetets röst överta sin primära skyldighet. Det innebär att överta något som man alltid redan är. ”Att överta kastadheten betyder emellertid att på egentligt vis vara tillvaron sådan som den alltid redan från början har varit” (s. 325). Det innebär alltså att relatera till en förflutenhet, det Heidegger kallar tillvarons ”varighet” (en ofrånkomligt otymplig översättning av tyskans smidigare *Gewesenheit*). Slutligen gäller det för tillvaron att den alltid tar sig an den omedelbara situationen i en ”nuvarandegöring”, som gör det omgivande närvarande. Därmed har en struktur presenterats som består av de tre grundläggande tidsaspekterna; framtid, förflutenhet och nu. Vilken är nu relationen mellan dessa? Heidegger skriver: ”Varitheten springer fram ur tillkommelsen, närmare bestämt på så vis att den tillkommelse som är havande-varit [...] ur sig släpper loss nuvaron. Det fenomen som på detta vis är enhetligt såsom varitande och nuvarandegörande tillkommelse, kallar vi tidslighet [...] Tidsligheten röjer sig såsom den egentliga omsorgens mening” (s. 326).

Tidsligheten är alltså namnet på den struktur som i sig inbegriper tidens alla tre dimensioner, vilka ligger till grund för omsorgens motsva-

rande dimensioner. I denna tredelade struktur är det framtiden som har företräde; det är ur det tillkommande som det som varit träder in i ett nu. Nuet föds ständigt ur en rörelse mot framtiden som återhämtar och därmed framsläpper det förflutna såsom ett redan-varit. I denna tidslighet, menar Heidegger, ligger till sist den eftersökta ursprungliga enheten bakom omsorgsstrukturen.

Dessa tids-begrepp måste förstås i en unik existential-ontologisk mening, och inte som liktydiga med de vanliga begreppen framtid, förflutenhet och nu. Tidsligheten är inte något varande, inte tidsförlopp eller process. Tiden visar sig genom att manifesteras eller tidsliggöras i sina olika versioner. Den har ingen bestämd position i förhållande till någon annan övergripande systematisering, den är, som Heidegger säger, ”extastisk”, varför också fenomenen tillkommelse, varighet och nuvaro kallas ”tidslighetens extaser” (s. 329). Grekiskans ekstasis betyder ordagrant ”ur position”, ”satt ur sitt läge”. Heidegger vill med sitt begrepp framhålla att tidsligheten inte någonstans äger rum, att den inte är lokalisierbar. Den är något ursprungligt och icke-reducibelt, ett absolut grundläggande fenomen.

Man frågar sig kanske om inte detta tidsbegrepp endast avser den *upplevda* tiden? Utelämnar den inte den verkliga objektiva tiden, inom vilken allt utspelas? Men Heideggers tes är återigen tvärtom, att det vi betraktar som den objektiva tiden bara är ytterligare ett exempel på en oegentlig och förfallen förståelse av ett ursprungligare tidsfenomen, nämligen tidsligheten. Tidsligheten är ursprunglig tid. Denna ursprungliga tid är först och främst tillkommelse eller framtidslighet och som sådan är den ändlig. Det faktum att tiden ”går vidare” också efter min död är ett fenomen som måste brytas ner och analyseras i termer av denna primära ändliga tidslighet. Till sist sammanfattas beskrivningen av tidsligheten i fyra teser: ”Tiden är ursprungligen såsom manifestering av tidsligheten, i vilken egenskap den möjliggör omsorgsstrukturens konstitution. Tidsligheten är till sitt väsen ekstastisk. Tidsligheten manifesterar sig ursprungligen ut ifrån tillkommelsen /fram-tiden/. Den ursprungliga tiden är ändlig” (s. 331, översättningen är här modifierad).

Nästa steg, vilka i själva verket upptar de återstående tre kapitlen, är att denna första provisoriska bestämning av tillvaron i termer av tidsligheten utvecklas först till att mer i detalj också omfatta all daglighetens och oegentlighetens tidslighet. Därefter bestäms tidslighetens relation till historien såsom historiskhet. Slutligen härleds den vulgära eller oe-

gentliga förståelsen av tiden utifrån en beskrivning av hur tillvaron vanligtvis umgås med tiden.

Det är egentligen bara med det sista kapitlet som Heidegger utvecklar en beskrivning och ett argument som verkligen underbygger tanken att denna existentiella tidslighet är mer grundläggande än tiden som den vanligen förstås som ett objektivet kosmiskt förlopp. Det är förmodligen den mest provocerande tanken i hans verk, men också på sätt och vis den viktigaste. För det är först på denna mest grundläggande nivå av existentiell tidslighet som den kritiska avstampen i förhållande till tidigare filosofiskt-metafysisk begreppsbildning kan ske. Tiden har inte bara varit en evigt gäckande grundfråga inom filosofin; den har också, som Heidegger strax skall visa, varit en fråga utifrån vilken filosofin tagit avgörande steg utan att själv ha sett igenom de egna förutsättningar och utan att vara medveten om implikationerna.

Kapitel 4 (§67-71)

Tidsligheten har alltså visat sig kunna beskrivas som omsorgens mening, med andra ord, som dess yttersta projektionshorisont. När nu den tidigare utstakade strukturen skall omtolkas med hänvisning till denna dolda horisont uppstår frågan: på vilken av bokens existentiella nivåer skall omtolkningen sättas in? Heideggers svar lyder: på upplåtenhetens strukturer, det vill säga förståelse, befintlighet, tal och förfall. Upplåtenheten är ju namnet på den öppning eller plats, som tillvaron utgör, där världen först blir tillgänglig och begriplig, kort sagt där något sådant som sanning kan ske. Det är denna den mest grundläggande strukturen i hela existencialanalysen som nu skall omtolkas i termer av tidsliga bestämningar.

Analysen inleds med *förståelsen*. Den har tidigare (§31) beskrivits som ett utkast mot de möjligheter för vars skull tillvaron existerar. På vilket sätt hänger den samman med tiden? Jo, i första hand genom att den förutsätter en framtid, mot vilken den förstående tillvaron riktar sig för att gripa sitt nu i förståelse. Utkastet är ett utkast mot möjligheter, det vill säga mot det som ännu inte är. I denna mening möjliggörs förståelse av framtid. Det finns också en oegentlig form av förståelse. Tillvaron förstår då inte sig själv som ett förelöpande in emot ännu icke realiserade möjligheter, utan snarare i termer av ett väntande på det som skall ske eller göras. Den förstår sig själv utifrån det ombesörjda, snarare än utifrån ombesörjandet som sådant. Också detta är ett slags framtid, som

Heidegger kallar "förväntande" (*Gewärtigens*, s. 337), men alltså av ett oegentligt och "obeslutsamt" slag.

Även om förståelsen primärt utgår från framtiden så vore den inte möjlig annat än ur ett sammanhang av förflutenhet och nu. Men den fråga som måste besvaras är hur mer exakt dessa tre tidsdimensioner samverkar i förståelsen. Till det beslutsamma framtidsinriktade utkastet hör ett speciellt sorts nu, som Heidegger tidigare har nämnt (s. 328) och som nu definieras mer exakt, nämligen "ögonblicket". På s. 338 skriver han: "Den egentliga nuvaron, den som hålls kvar inom den egentliga tidsligheten, kallar vi ögonblicket." Begreppet har en lång historia, närmast hos Kierkegaard och Nietzsche, förmedlat till Heidegger via Jaspers. Men det kan också knytas till en kristen tanketradition kring begreppet *kairos* som återfinns i skilda meningar hos såväl Platon som Paulus, när det talas om den oberäkneliga tidliga övergången från ett tillstånd till ett annat, eller som den förmedlande länken mellan tid och evighet. I flera av de föreläsningsserier som ligger till grund för *Varat och tiden* återfinns just detta begrepp *kairos* och dess avledningar. Ögonblicket är en tidsdimension som inte kan förklaras via begreppet nu, betonar Heidegger emfatiskt. Anledningen är att nuet implicerar en sluten enhet eller station på vägen, medan ögonblicket inbegriper en viss tidslig utsträckthet, eller snarare samling; i ögonblicket ligger alltid en medvetenhet och handlingsberedskap. I ögonblicket blir världen tillgänglig i form av den tidigare beskrivna *situationen*. Som den oegentliga motsvarigheten till det ögonblickliga nuet väljer Heidegger att tala om det nuvarandegörande nuet.

Slutligen gäller det också att tilldela förflutenheten samma dubbla struktur. Det finns ett egentligt förflutet som är direkt knutet till den egentliga framtiden, enligt ett schema som utgör en helt central tankefigur hos Heidegger. På s. 339 skriver han: "Den förelöpande beslutsamhetens egentliga kommande-fram-mot-sig är i första hand ett kommande tillbaka i riktning mot det mest egna kastade självet i dess individualisering. Denna ekstas gör det möjligt för tillvaron att beslutsamt överta det varande som den redan är. I förelöpandet *hämtar* tillvaron sig själv *åter fram* och in i sitt mest egna kunna-vara. Den egentliga havande-varitvaron kallar vi för *återhämtning*."

Det tyska begreppet för "återhämtning" är *Wiederholung*, som också kan översättas som "upprepning". Vad Heidegger säger här är att det finns ett sätt på vilket tillvarons utkastande mot sina möjligheter på samma gång kan vara ett återkommande till sig själv, ett återkommande

som också är ett återkommande och ett upprepande av sig själv. Detta är den egentliga förflutenhetens tidslighet; den kommer tillbaka ur framtiden i form av en upprepning. Man skulle kunna uppehålla sig länge vid denna struktur, för i själva verket genomsyrar den hela boken. Vid flera nyckelpassager hänvisar Heidegger till sin egen framställning som just en *Wiederholung*, där det tidigare återhämtas i ljuset av det nya och på så vis frambringar en ny eller mer kvalificerad förståelse. Tillvarons självförståelse har denna form: genom att den utkastar sig mot sina egna yttersta möjligheter blir det också möjligt för den att återhämta det som inte tidigare var uppenbart, men som fanns där som en dold grund. I följande kapitel som handlar om tillvarons historiskhet kommer vi också att se hur återhämtandet spelar en central roll vid beskrivningen av vad det innebär att ha en historia.

Nästa moment i upplåtenheten är befintligheten, eller detta att tillvaron alltid är ”stämd”. Dess tidsliga innebörd är på sätt och vis en spegling av förståelsen. Medan förståelsen primärt definieras i termer av ett aktivt utkast, så handlar befintligheten om hur tillvaron alltid befinner sig i ett kastat tillstånd, som en passivt erhållen bestämning. Detta förutsätter att tillvaron har ett förflutet, att den, som Heidegger säger, ständigt är havande-varit (s. 340). Stämningarna grundas i tidsligheten som havande-varit, men det är också omvänt så att detta havande-varit först blir synligt genom stämningarna. Att ha en stämning är ett sätt att upplåta sig själv som förflutenhet. Heidegger exemplifierar denna idé med analyser av två stämningar som vi redan tidigare stött på, nämligen fruktan och ångest (§30 och §40). Fruktan kan till en början förefalla som primärt inriktat på något som skall komma, ett framförhållande hot. Men Heidegger menar att det sätt på vilket fruktan försätter den fruktande i en passivt väntande position innebär ett glömmande som i sin tur utgör en oegentlig förflutenhet. I fruktan återförs tillvaron till sig själv som redan berövad sina möjligheter, glömsk om sig själv som förelöpande. Ångesten däremot innebär att tillvaron ställs inför sig själv som utkastad mot ett intet, som ren möjlighet. Den är på så vis knuten till tillvaron som framtidslighet, men den öppnar i första hand upp det förflutna i form av detta grundlösa utkast som tillvaron kan överta i ett egentligt återhämtande. Det är dock väsentligt att ångestens stämning bara är vad den är så länge detta återhämtande inte har skett; dess tidslighet bestäms av att detta återhämtande ännu bara utgör en möjlighet. På ett liknande sätt skulle andra stämningar, som exempelvis den ”grå alldagligheten”,

kunna analyseras som olika sätt att förhålla sig till det som redan är fallet, som olika varianter av havande-varit.

Analysen har vid det här laget inringat förflutenhet och framtid i deras egentliga och oegentliga modus, såväl som det egentliga nuet i form av ögonblicket. Vad som återstår för att göra strukturen komplett är således det oegentliga nuet. Detta är också vad som följer i det avsnitt som behandlar förfallandets tidslighet (§68c). I den tidigare undersökningen av förfallandet (§§35-37) beskrevs tre fenomen: pratet, tvetydigheten och nyfikenheten. Här koncentrerar sig Heidegger på att bestämma nyfikenhetens tidslighet som ett speciellt sätt att förhålla sig till nuet såsom det ”nya”. För nyfikenheten är det nya inte primärt en tillvarons möjlighet utan något som den jagar efter i en ständig förströddhet, en uppehållslöshet som är det uppmärksamma ögonblickets raka motsats.

Denna analys har en räckvidd som spänner över ett av bokens centrala argument, nämligen att varat traditionellt alltid fattats implicit utifrån det närvarande. Närvaron har sedan filosofins begynnelse fungerat som denoreflekterade urformen för existens överhuvud. Vad *Varat och tiden* vill visa är att detta tidsbegrepp i sin tur har en rad förutsättningar, och i sista hand att det ingår i en tillvarons tredimensionellt strukturerade tidslighet. I denna speciella paragraf sägs nuet såsom den rena närvaron därtill vara knutet till tillvarons förfallande modus, det vill säga det modus i vilket tillvaron ännu inte har gripit tag i sig själv och återhämtat sina egna möjligheter in mot en framtid. Nuet, det mest grundläggande av begrepp, skulle alltså härröra ur tillvarons bristande självförståelse av sin egen kastade ändlighet. När hela denna struktur gjorts explicit så framträder i stället ögonblicket som urformen för genuin närvaro.

Den ursprungliga beskrivningen av upplåtenheten (i kapitel 5, första avsnittet) inleddes med befintligheten och åtföljdes av förståelsen. Därefter kom talet, varefter det hela avslutades med en generell analys av förfallandet. I den tidliga omtolkningen av denna struktur som vi just betraktat har Heidegger kastat om ordningen, så att förståelsen kommer först, följd av befintligheten och förfallandet. Sist kommer sedan talet. Bakgrunden till denna omdisponering redovisas aldrig, men det förefaller rimligt att se den som betingad av en vilja att presentera dessa tre tidsdimensioner hierarkiskt, med framtiden först, följd av förflutenheten och därefter nuet. I och med de tre uppräknade elementen i upplåtenheten har Heidegger nu erhållit en välordnad struktur. Men vad händer med språket eller talet? Vilken tidslighet har det?

Här blir Heidegger märkbart vag och undflyende. Frågan om språkets tidslighet klaras av på mindre än en sida i §68d. Man kan tycka att detta vore värt en lång undersökning i en bok som faktiskt menar sig vilja visa hur tidsligheten ligger till grund för hur filosofin har förstått varat. Den filosofiska förståelsen är ju till sist språklig; det är i språket som vår förståelse fått sin form. Hur hänger då detta språkliga arbete samman med det som ändå Heidegger anser vara den yttersta meningshorisonten, nämligen tiden? Det första svaret är att talet inte har någon bestämd tidslighet, men att däremot nuet har en framträdande funktion, eftersom talet alltid riktar sig mot det närliggande. Heidegger antyder därtill en vilja att tänka talet i termer av tidsliga ”aktionsarter”, men hänvisar till att denna analys förutsätter att frågan om varat och sanningen klarlagts, varefter hela frågeställningen släpps. Det är ett tema som skulle förtjäna en bredare belysning.

I och med att alla de grundläggande aspekterna av upplåtenheten nu fått sin tidsliga tolkning så kan Heidegger konstatera att den ekstatiska tidsligheten är tillvarons ursprungliga ”upplysthet” (s. 351). Ljus-metaforen har redan tidigare i boken använts för att beskriva det faktum att tillvaron har en värld, att den utgör ett ”där” i vilket världen samlas och blir tillgänglig. Därmed befinner sig också analysen på en transcendental nivå i kantiansk mening; tidsligheten är en förutsättning för att världsliga företeelser i vanlig mening överhuvudtaget skall framträda, ja den är en förutsättning för i-världen-varon som sådan. I §69 försöker Heidegger befästa denna tidslighetens fundamentala position genom att utvidga den föregående omtolkningen till att gälla inte bara upplåtenhetens strukturer, utan även det kringsynta ombesörjandet och slutligen världens transcendens som sådan. Framför allt vill han försöka ge en tidslig tolkning av övergången från ett alldagligt ombesörjande till en teoretisk attityd. Denna paragraf är en av de allra längsta i boken, samtidigt kan man fråga sig hur mycket den egentligen förmår tillägga. Ambitionerna är ju kolossala; frågan om innebörden hos världens transcendens och den teoretiska attitydens uppkomst är ju absolut centrala problem i boken som redan behandlats vid tidigare stadier; här skall de härledas ur en enda förklarande struktur, nämligen den ekstatiska tidsligheten.

Det så kallade kringsynta ombesörjandet är ju den struktur som analyserades tidigt i boken, framför allt i §15, som beskrev tillvaron som primärt ett handhavande av praktiska bestyr, inom ett system av förbundna don. I §18 ledde det fram till ”beväntheten”, ett ursprungligare begrepp för mening, avsett att beskriva det sätt på vilket ett sådant don-samman-

hang upp bärs. Frågan är nu hur tillvarons vardagliga förhållande till dessa bevänthetsstrukturer skall beskrivas i tidsliga termer. I första hand, menar Heidegger, handlar det om ett förväntande, det vill säga den oegentliga formen av framtidslighet. Man fattar ett visst don i termer av vad som kan resultera ur det. Därtill hör till det vardagliga praktiska bestyret en viss "glömska", i så mening att man måste glömma sig själv i och med att man uppgår i det ombesörjda. Glömmandet har ju redan bestämts som en oegentlig form av förflutenhet, och lägger vi sedan till en nu-axel så har vi också en komplett tidslig struktur: "Den förväntande behållande nuvarandegöringen konstituerar den förtrogenhet, enligt vilken tillvaron såsom medvarandavaro 'känner sig hemmastadd' i den offentliga omvärlden" (s. 354). Till denna nuvarandegöring hör förvisso också ett slags beredskap på att en viss förväntning kan fel, att nuet kan anta ett "deficient" modus, något som Heidegger utvecklar i viss detalj.

Den stora frågan är nu hur vi i tidsliga termer skall förstå den helt avgörande förvandlingen av det ursprungliga tillhandenhets-perspektivet till ett perspektiv i vilket tingen framträder som förhanden-varo, och mer specifikt till det teoretiska perspektivet som möjliggör något sådant som en vetenskap. Hur kommer det sig att en teoretisk attityd överhuvudtaget växer fram ur en praktiskt ombesörjande attityd? I denna diskussion (§69b) är Heidegger mer nyanserad än vid tidigare tillfällen i boken. Han uppehåller sig bland annat vid det faktum att den praktiska attityden har sitt speciella teoretiska förhållningssätt, på samma sätt som den teoretiska vetenskapliga attityden är genomsyrad av en praxis, i användandet av apparatur och don av olika slag. Men den centrala frågeställningen gäller fortfarande innebörden av själva "omslaget" från ett kringlynt ombesörjande till ett teoretiskt upptäckande. Det främsta exemplet på det senare är den matematiska fysikens sätt att vända sig mot naturen. Den kännetecknas bland annat av att den aspekt av *plats* som kännetecknar det ombesörjda tinget helt försvinner. Därtill talar Heidegger om denna nya attityd som en tematisering som förmår objektivera i form av en, som han säger, utpräglad nuvarandegöring. På så vis antyds tidsliga omskrivningar av redan behandlade förhållningssätt, men analysen förmår inte riktigt leva upp till sina anspråk. Den kan till sist bara upprepa att alla dessa fenomen är grundade i tillvarons tidslighet.

Den kanske mest centrala problematiken är den som behandlas i §69c, där det helt enkelt handlar om den tidsliga grunden för världens transcendent, det vill säga dess existens som självständig objektivitet. Heidegger framställer här, på ett skissartat sätt, tidslighetens tre ekstaser i termer av

”horisontella schemata”, genom vilka världen uppträder. Genom sitt begreppsval närmar han sig här Kant, som i *Kritiken av det rena förnuftet* har ett centralt avsnitt om förståndsbegreppens ”schematisering” genom inbillningskraften och därmed tiden som det inre sinnets form. De tre schemata som Heidegger framställer återfinns på s 365; för tillkommelsen ett ”för-sin-egen-skull” (*das Umwillen seiner*), för varitheten ett ”inför-vad” (*Wovor*), och för nuet ett ”till att” (*Um-zu*). Ur enheten av dessa horisontella scheman blir något sådant som en värld möjlig. Det handlar inte om att världen uppstår ur dessa schema – Heidegger är mån om att här ånyo betona att det inte handlar om en konstruktion – utan snarare skall de förstås som transcendentala betingelser för världens framträdande som objektivitet och transcendens. Tanken är att dessa begrepp ska utgöra en konkretisering av de grundläggande tidsliga moment som präglar all verklighet överhuvudtaget. Men diskussionen är kortfattad och inte särskilt utarbetad.

Samma ambition präglar §70 som behandlar rumsligheten utifrån tidslighetens perspektiv. Återigen handlar det om en struktur som tidigare analyserats i detalj (jfr §§22-24). Rumsligheten, det vill säga att i-världen-varon alltid konstitueras som ”avfjärrning” och ”inrättande” som i sin tur öppnar en trakt eller en nejd inom vilken därefter exakta rumskoordinater kan fastställas, har säkrats i dessa tidigare analyser. Nu handlar det om att undersöka dess tidsliga fundament, ty ”tillvarons speciella rumslighet måste ha sin grund i tidsligheten” (s. 367). Man kan notera att denna idé hör till de få som Heidegger uttryckligen skulle ta avstånd ifrån i senare skrifter. I uppsatsen ”Zeit und Sein”, skriven trettiofem år senare konstaterar han helt krasst att försöket i *Varat och tiden* §70, att återföra rumsligheten på tidsligheten, inte låter sig genomföras. Därmed skulle man kunna lämna denna paragraf åt sidan, som ett misslyckat avsnitt av boken. Men den är inte mindre intressant för att Heidegger senare konstaterar ett misslyckande, snarare tvärtom. Vad det handlar om här är ju till sist hur långt man kan nå med en beskrivning som är inriktad på att omtolka all objektiv mening i termer av tidsliga handlingsförlopp. Det rena rummet markerar uppenbarligen ett slags absolut gräns, som man inte ens kan överskriva metaforiskt. Det tycks finnas en irreducibel rest av rumslighet som bestämmer även tidslighetens mening. Det är mot en sådan ståndpunkt Heidegger rör sig i de senare skrifterna. Det är också något man kan ana redan av den flitiga användningen av det metaforiska begreppet ”spelrum” i denna och andra paragrafer i *Varat och tiden*. Spelrummet blir stundtals till ett yttersta ramverk för att tala om

var de meningsgivande förloppen sker. Utan hänvisningen till en rumslighet, om inte annat så via de metaforer som används, så förlorar beskrivningarna helt och hållet sin åskådlighet. Detta innebär dock naturligtvis inte att man tvingas acceptera ett absolut rum som en förutsättning för bokens analyser. Man kan fortfarande ta på allvar Heideggers försök att beskriva denna rumslighets uppkomst i termer av sådana rums-grundande operationer som avfjärrningen. Men man skulle tvingas acceptera att analysen aldrig med rätta kan göra anspråk på att grunda dessa operationer på tidslighetens nivå. Snarare vore det rimligare att se dem, liksom så många andra företeelser i boken, som lik-ursprungliga.

Kapitel 5 (§72-77)

I den andra delens femte kapitel, som bär titeln ”Tidslighet och historiskhet” griper Heidegger tillbaka på ett tema som tidigare antytts på skilda ställen i boken, framför allt i Inledningens §6, nämligen tillvarons historiska dimension, dess historiskhet. Tidsligheten, som den hittills har behandlats, uppvisar ju bara momentana snitt ur tillvaron. Varje situation kan beskrivas som en tidslig horisont-struktur som innehåller alla de tre tidsdimensionerna, men historien handlar ju om den mer omfattande tid som omsluter inte bara tillvarons hela sträckning från födelse till död, utan också mänsklighetens tid. Historien och tillvarons historiskhet är dock inte vilket problem som helst inom den ontologiska undersökning som Heidegger bedriver. Man kan rentav se historiskheten som ett ramverk för hela undersökningen som sådan. En sådan antydan finns åtminstone i §6, där det uttryckligen sägs att själva frågan efter varat är bestämd av historiskheten (s. 20). Vad detta innebär konkret är bland annat att tillvaron i sitt sätt att uppfatta och tänka är bestämd av sin tradition, och att den rentav ständigt är benägen att ”förfalla” till denna tradition. Medvetenheten om historiskheten är på så vis alltid en medvetenhet om en nödvändighet att förhålla sig kritiskt misstänksam gentemot vedertagna tanke kategorier. Det är i samma paragraf som Heidegger också inför termen ”destruktionen” som ett metodgrepp inom frågan om varats mening, en destruktionen som riktar sig just mot passivt nedärvda begrepp och föreställningar.

När nu historiskheten görs till huvudtema i kapitel fem så är ingången till problemet lite annorlunda. Inledningsvis sägs det just att historiskheten handlar om på vilket sätt tillvaron har en ”sträckning”, med andra ord en inre kontinuitet över tiden, något som tidsligheten inte förmått svara

på. Denna fråga om hur tillvaron hänger samman över tiden kommer också att besvaras i kapitlet, men i grund och botten genom att den beskrivs som felaktigt ställd. Vad Heidegger istället ägnar sig åt här är att bryta ner själva begreppet historia som vi är vana att tala om det, och att argumentera för att varje historiskt fenomen ytterst måste förstås utifrån den individuella tillvarons speciella tidslighet.

Den inledande frågan som ställs i §73 är: vad är historia, vad är dess väsen? Det är en fenomenologisk fråga, som syftar till att avtäckas meningshorisonten kring ett fenomen som ofta tas för givet. Det är en frågeställning som man finner spår av redan i Heideggers tidigaste föreläsningar. Här radar han upp ett antal preliminära definitioner. Utöver historia som historievetenskap kan man bland annat uppfatta historia som det rätt och slätt förgångna, men också som det som alltjämt är med oss, som i uttryck "man kan inte undfly sin historia". På s. 379 föreslås en definition som samlar de olika betydelser under en rubrik, där historia sägs vara tillvarons förgångna skeende i tiden. Men denna definition är i själva verket bara en upptakt till den nedbrytning av begreppet som skall följa. Ty den tid i vilken tillvaron kan sägas existera är lika lite primär som den historia inom vilken tillvaron likaså sägs finnas till. Så länge vi godtar tiden eller historien som ett ramverk inom vilket tillvaron utspelas så befinner vi oss inom en oegentlig förståelse av dessa fenomen, som i sista hand alltid måste föras tillbaka till en viss existentiell utifrån vilken de får sin mening. Följande steg är därför att gripa djupare tag i frågan om vad det innebär att något är "förgånget".

Som sin utgångspunkt väljer Heidegger att reflektera kring ett typiskt "historiskt" föremål, nämligen ett bruksredskap i en museimont. Vad är det som gör att vi uppfattar detta som historiskt? Jo, menar han, det är att det tillhör en värld som inte längre finns till, att det ryckts bort från sitt brukssammanhang, samtidigt som det pekar mot denna förlorade värld. Vad som är förgånget är inte föremålet i sig, utan just denna värld, och därmed tillvaron. Men detta uttryckssätt är inte nog. Tillvaron är nämligen inte förgånget, den är "havande-varit", vilket betecknar en specifik tillvaromässig tidslighet. Därmed har historiens problem vridits om i riktning mot tillvarons egen vara-art. Hur skall vi då tänka oss att tillvaron får denna karaktär av havande-varit? Är det något som följer av att den inte längre finns till i tiden, eller kan den i sin tur härledas ur dess faktiska existens? Heidegger menar att det senare är fallet. Det är på grundval av att tillvaron är historisk redan i sin faktiska existens som den kan framstå som något havande-varit, och som den på så vis kan ligga till

grund för att något icke-tillvaromässigt varande kan framträda som historiskt.

Det finns en förutsättning här i Heideggers resonemang som förblir outredd, nämligen övergången från den typ av förflutenhet som hör till den icke längre existerande tillvaron till hur den existerande tillvaron har en egen förflutenhet i kraft av att vara tidslig. Denna övergång är helt grundläggande för Heideggers resonemang, och dess bristfälliga behandling pekar kanske mot en allvarligare lucka i resonemanget. Den existenciala analysen kräver att varje fenomen ges mening i förhållande till tillvarons olika existentialer eller tidsliga projektionshorisonter. Det gäller också meningen hos den förflutna tillvaron. Men hur kan meningen hos den icke-längre existerande tillvaron härledas ur den existerande tillvaron? Det är ett problem som förvisso berör historiens fenomenologi, men också, och kanske på en djupare nivå, intersubjektivitetens eller det socialas fenomenologi. Perspektivet i *Varat och tiden* är ju genomgående ett första-persons perspektiv. Meningen hos de analyserade företeelserna utläggs utifrån den enskilda, genom till-döden-varon förensligade tillvaron. Men kan detta perspektiv verkligen inbegripa den andra tillvarons mening? Här i analysen av historien såsom den förflutna tillvaron ställs denna fråga på sig spets.

Man skulle kunna säga att Heideggers lösning på detta dilemma, som delvis är skapat av det perspektiv han valt – men som inte desto mindre är ofrånkomligt för varje historiefenomenologi – är att beskriva det existenciala förlopp genom vilket det förflutna (i form av en förfluten tillvaro) överhuvudtaget blir tillgängligt såsom självt en existensmöjlighet för tillvaron. Det utförs framför allt i §74 som också säger sig beskriva historiskhetens grundstruktur. Här återknyter han inledningsvis till beskrivningen av tillvaron som ständigt utkastande sig mot bestämda möjligheter, vilket ju ligger i hans existens-begrepp. Frågan ställs nu plötsligt: varur härör egentligen de möjligheter ur och mot vilka tillvaron kastar sig? Jo, ur det arv, som den på så vis övertar (*aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt*, s. 383). Den förgångna tillvarons – och därmed historiens – primära framträdelseform är arvet, traditionen, såsom en möjlighet för tillvaron att existera genom. Tillvaron är inte bara tom möjlig-varo, den är också tvånget att välja någon bestämd möjlighet. Däri består dess ”öde” (*Schicksal*). När Heidegger på så vis inför termen ”öde” så är det inte i den vanliga innebörden av ett förutbestämt skeende, utan snarare som ett formellt villkor att alltid vara tvungen att välja just någon möjlighet. Spelar det då någon roll vilken möjlighet ur det förflut-

na som väljs? Denna fråga är mindre oskyldig än den först kan tyckas. En stor del av utrymmet i paragrafen ägnas just åt att försöka artikulera förutsättningarna för att valet träffas på ett autentiskt sätt. I ju högre grad som tillvaron förmår gå sin egen död till mötes och på så vis driva ut alla överflödiga möjligheter, i ju högre grad är den också förmögen att gripa tag i den möjlighet som situationen kräver. I detta autentiska ögonblick kan en upprepning (*Wiederholung*) äga rum som ur det förgångna övertar dess möjligheter utan att därmed falla till föga för dem. Heidegger använder till och med uttrycket att ”välja sina hjältar” (s. 385).

Begreppet ”öde” betecknar den enskilda tillvarons historiskhet. Därtill införs här också ett begrepp som fungerar som en parallell till ”medtillvaron”, nämligen ”skicket” (*Geschick*). Också på den kollektiva nivån finns alltså en ödesstruktur. ”Med denna term”, skriver Heidegger, ”betecknar vi gemenskapens, folkets skeende” (s. 384). Hänvisningen till ett folkligt öde har otvivelaktigt politiska övertoner av ett något dunkelt slag, övertoner som inte mildras av att Heidegger en gång skall ha tillstått att den filosofiska grundvalen för hans sympatier för det National-socialistiska maktövertagandet stod att finna i just detta kapitel i *Varat och tiden*. Hur bör man i ljuset av detta tolka vad som här sägs? Jag kan egentligen bara se en rimlig tolkning. Till att börja med helt naturligt att Heidegger också upprättar en ödeskategori som inbegriper gemenskapen. Enligt samma logik som säger att tillvaron är medvaro och ett varai-världen så är den också i sina beslut av möjligheter infogad i ett kollektivt sammanhang. Det finns helt enkelt beslut och handlingsvägar som är bundna av det faktum är vi är kollektiva individer, att vi lever med andra. Vad som sägs här är inte att en kollektiv entitet, folket, fattar beslut i enlighet med sitt öde, utan att den enskilda tillvaron också existerar i samklang med andra och följaktligen också fattar sina beslut i samklang med andra utifrån en delad situation. Tillvaron erfar sig i dessa ögonblick som stående under ett kollektivt öde. När Heidegger några år senare bestämde sig för att ansluta sig till det nationalsocialistiska partiet så är det inte så svårt att se att han, utifrån sina värderingar och bedömningar av den aktuella situation, uppfattade detta som nationens öde, dess historiska väg. Att detta (med historiens facit i hand) katastrofala beslut kunde fattas och att han (eventuellt) också ansåg att det låg i linje med teorin om en kollektiv historiskhet visar till sist bara den ytterligt formella karaktären hos denna teori. Den beskriver ett förlopp och en individuellt-kollektiv beslutsprocess som i princip skulle kunna fyllas med vilket innehåll

och vilket politiskt beslut som helst, vilket dock inte innebär att den saknar värde som fenomenologisk beskrivning.

Man bör slutligen inte underskatta betydelsen av det begrepp ”generation” som Heidegger här hänvisar till (s. 385). Det införs med hänvisning till en tidig uppsats av Dilthey som här nog egentligen är viktigare för analysen än det i någon mening parallella begreppet ”folk”. Hos Dilthey och senare humanvetenskaplig teoretiker var generationen en viktig kategori för att beskriva andligt-intellektuella gemenskaper över en begränsad tidsrymd. Erfarenheten av att ha del i en generation, och därmed i en speciell historisk situation med speciella uppgifter och beslut, var central för Heidegger. Det visar inte minst hans tidiga föreläsningar.

Om vi nu återknyter till den ursprungliga frågan om tillvarons historiskhet så kan man konstatera följande: Till det yttre grundar sig Heideggers existentiella härledning av fenomenet historia framför allt på en idé om hur handlingar har formen av upprepningar av givna möjligheter. Historien öppnas upp inte i första hand via föremål eller historievetenskap, utan av tillvarons skeende som sedvänjor och nedärvda handlingsmönster. Men genom hänvisningen till en ”hjälte” som väljs ges hela beskrivningen också en mycket personlig aspekt. Möjligheterna framstår därigenom inte som bara anonyma scheman, utan snarare som knutna till individualitet och originalitet. Det som upprepas och imiteras har karaktären av konkreta föregångare. Denna glidning i resonemanget bottenar i en dubbelhet som genomsyrar även andra avsnitt i boken; å ena sidan en benägenhet att återföra komplexa problemställningar på en vardaglig praktik, å andra sidan en högt uppdriven vilja att finna en form för att bedriva en kritisk dialog med den filosofiska traditionen. Historiskheten beskrivs på så vis primärt i termer av en upprepning av handlingsmönster, men bakom detta kan man skymta ett komplicerat argument om den historiska tolkningens villkor. För den som, likt Heidegger, försöker erövra en kritisk förståelse av den filosofiska traditionen gäller att man måste upprepa föregångarnas tankar på ett eget och egentligt sätt.

Till begreppet ”världs-historia” associerar vi vanligtvis det historiska skeende som inbegriper hela världen, eller närmare bestämt varje kultur och nation. Heidegger inför i §75 samma begrepp i ett annat syfte, nämligen för att poängtera att tillvarons historiska skeende alltid också är ett skeende i en värld. Tillvaron är ju – vilket framhävts genom hela boken – inte något fritt svävande subjekt, utan just ett vara-i-världen. När den återhämtar eller upprepar förflutna möjligheter så rör det sig alltid om ett förlopp som inbegriper en värld av don och hänvisningsrelationer såsom

dessa fenomen tidigare analyserats. Den vanliga innebörden av världshistoria förutsätter att historiskheten redan antagit formen av ett teoretiskt utforskande, närmare bestämt av historievetskap. I Heideggers beskrivning är denna aktivitet en senkommen förgrening, som är ontologiskt rotad i historiskheten. Först måste det förflutnas möjligheter ha gjorts till föremål för en teoretisk blickställning, som på så vis upprättat historien som en distanserad undersökning av tillvaron som havande varit. Men vad historikern lätt glömmer är att denna teoretiska aktivitet grundar sig på historikerns egen historiskhet, det vill säga hans eller hennes förmåga att i sitt nu upprepa det förgångna som egna möjligheter. Heideggers analys blir här ett filosofiskt försvar för en hermeneutisk syn på historievetskapen. Hela det historiska kunskapsfältet bottnar i upprepning och återkallande av det förflutna i och genom historikern själv. Och inte bara det; historikerns resultat sägs vara beroende av förmågan att på ett egentligt sätt omvandla sitt öde i en beslutsam upprepning. Endast genom att driva sig själv fram mot sin egen yttersta möjlighet kan historikern till fullo erfara kraften i en förfluten möjlighet. Med andra ord: det finns ingen neutral grund från vilken historiska sanningar eller sanningar om historien kan utvärderas. Det förutsätter tvärtom att historikern är beredd att sätta sin egen situation på spel, för att genom denna uppfånga det förflutnas mening (jfr s 395). Däri ligger ingen subjektivism eller relativism, utan snarare en medvetenhet om förutsättningarna för objektivitet. Historikerns faktamaterial består ju av tillvarons existensmöjligheter.

Mot slutet av §76 nämner Heidegger helt kort Nietzsches berömda essä om ”Om historiens nytta och skada för livet”. Nietzsche målar där upp bilden av historien som något som vi alltid står i ett förhållande till, antingen som livsbefrämjande eller som livsfördärvande, men aldrig som något bara neutralt. Han delar upp människans förhållande till historien i tre huvudsakliga kategorier; den antikvariska, den monumentala och den kritiska. Den moderna tiden beskrivs som nedtyngd av en i första hand antikvarisk historievetskap och en bildningsapparat som inte längre låter livet skapa något nytt, utan som tvärtom hämmar dess kreativa krafter. Endast den som är stark nog i nuet att uppväga denna tyngd kan också föra den egna kulturen vidare. Nietzsches text kan i många avseenden ses som en föregångare till Heideggers resonemang i detta kapitel. Den föregriper kritiken mot en historievetskap som inte längre ser sina egna historiska förutsättningar, och den uppvisar historien som primärt ett existentiellt drama där generationer länkas samman genom upp-

repningen av möjligheter. Heideggers anmärkningar kring Nietzsches text antyder att han står i skuld till dennes resonemang i högre grad än han riktigt vill erkänna. Själv hävdar han att den egna analysen av historiskheten kan sägas ligga till grund för Nietzsches tre kategorier. Tio år senare ägnar han en hel föreläsningsserie åt Nietzsches uppsats, som publicerats som band 46 i samlingsutgåvan.

Om Heidegger är lite snål i sin behandling av Nietzsche så är han desto generösare mot Dilthey, och i synnerhet mot hans filosofiske brevvän, greven Paul Yorck von Wartenburg. Kapitlets sista paragraf ägnas helt åt en diskussion av dessa två tänkare, och framför allt åt Yorck som Heidegger bara kände via den publicerade korrespondensen med Dilthey. Att Dilthey hyllas i detta avsnitt är på sätt och vis helt naturligt. Det var delvis genom sin läsning av Dilthey som Heidegger fick upp ögonen för historiens och historievetenskapens speciella problem och som han också kom att distansera sig från det "ohistoriska" draget i Husserls fenomenologi. Hos Dilthey fann han en första modell för att tänka tillvarons sammanhang med sin historia. För Dilthey utgjorde historieforskningen en kunskapssituation där livet vänder sig mot livet självt, till skillnad från då det vänder sig mot naturen. Men det var också hos Dilthey som själva begreppet historiskhet (*Geschichtlichkeit*) först uppträdde i sin moderna form, och i synnerhet i brevväxlingen med Yorck som hade publicerats 1923. Det fungerar där som ett polemiskt och nästan utopiskt begrepp för ett icke-alienerat förhållande till det historiska materialet. De båda vännerna uttrycker sig i starkt kritiska termer mot den rådande historieforskningen som sägs vara helt i avsaknad av historiskhet, vilket för dem närmast betyder en förmåga att gestalta det förflutnas verksamma kraft i nuet. Heidegger citerar med uppskattning sida upp och sida ner ur denna brevväxling.

Det faktum att det framför allt är Yorck som får komma till tals kan man spekulera i. Dels beror det säkert på att den filosofiskt skolade godsägaren uttryckte sig mer drastiskt och pregnant än Dilthey. Men man kan också skönja en viss kritisk hållning hos Yorck i förhållande till Dilthey som också Heidegger tycks dela. I förhållande till Diltheys lite utopisk-harmoniserande hermeneutik kan man se hur Yorck företräder en mer kompromisslös syn på historievetenskapens möjligheter. Hans bild av traditionssammanhangen är därtill av ett mer polemiskt slag, mer likt Nietzsche skulle man kunna säga. Paragrafen och kapitlet avslutas med en lite egendomlig bekännelse, där Heidegger meddelar att den existenti-ala analytiken syftar till att tjäna Diltheys verk och att odla Yorcks anda.

Det är extra egendomligt med tanke på att Heidegger i senare arbeten inte skulle komma att nämna vare sig Dilthey eller Yorck. Det framstår därför efteråt snarare som en kvarleva från en förberedande fas av boken, då han under en tid var intensivt sysselsatt med just dessa två gestalter.

Kapitel 6 (§78-83)

Bokens avslutande kapitel ägnas uteslutande åt att fördjupa analysen av tiden och tidsligheten. Det är framför allt ett problem som står i centrum och som inte tidigare behandlats, nämligen hur den vanliga tidsuppfattningen uppkommit ur den existentiella tidsligheten. Utgångspunkten är att tillvaron alltid tycks ”räkna” med tiden, alltifrån den allra enklaste förväntan på en kommande tid till dagens avancerade mätinstrument. För att förstå hur det ”vulgära” tidsbegreppet uppkommit ur den ursprungliga tidsligheten måste vi enligt Heidegger titta på hur tillvaron handskas med tiden just i denna praktiska mening. Vi måste närmare bestämt se hur tiden spontant görs till föremål för en förståelse och en språklig utläggning inom tillvarons alldagliga bestyr. Till den vardagliga sfären av åtaganden och uppgifter hör att alltid relatera företeelser i termer av ”då”, ”snart” och ”sen”. Dessa primära tidsangivelser åsyftar alltid något specifikt som skall hända eller göras då eller sen.

Denna till synes helt självklara relationsstruktur på det praktiska planet intar i Heideggers ontologiska beskrivning en central plats. Han talar om den som ”daterbarheten” (*Datierbarkeit*, s 407). Denna struktur har inget med faktiska datum eller kalendrar att göra, utan benämner en aspekt av hur världen ursprungligen utläggs av tillvaron, på så vis att allt ges en plats i termer av ett kommande, ett förflutet eller ett nu. Tidsligheten är den underliggande förutsättningen för denna struktur. Den ligger till grund för möjligheten att artikulera något sådant som tid, primärt i termer av de olika tidsliga horisonterna, men också som den abstrakta storheten ”tid”. Som den första formen av tidsangivelse måste vi tänka oss just detta uttalande av nu, då och sen. Varje sådan angivelse upprättar en tidsrymd, vad Heidegger kallar ett ”imellan” och en ”spändhet”. Denna varierande spändhet eller sträckning kännetecknar varje artikulerad tidslig enhet, som exempelvis nu under måltiden, eller då efter arbetsdagen, etc.

Inom denna primitiva, kvalitativa tidsordning kan man urskilja ett egentligt och ett oegentligt förhållningssätt som Heidegger också kommenterar. Den oegentliga eller obeslutsamma tillvaron uppfattar tiden

som något som ständigt går förlorat, som den har för lite av. För den egentliga tillvaron som går sin egen framtid beslutsamt till mötes så finns det däremot alltid tid. Dess nu har karaktär av ögonblick som är öppet för vad situationen kräver. Det grundläggande faktumet är att tillvaron har fått sin tid tilldelad genom att existera som tidslighet. Ur detta följer att den såväl kan ta och förlora tid, och att den kan utlägga tiden i enlighet med dessa tre primära ekstaser. Det är först när vi ser denna ordning klart som vi kan förstå hur det vanliga tidsbegreppet kan uppstå. Det gäller att ha turordningen klar för sig här; tillvaron är tidslig i en ursprunglig mening, och ur denna tidslighet utlägger den sig själv i riktning mot en offentligt tillgänglig tid. Gränsen mellan vad man med Husserl skulle tala om som en ren inre eller subjektiv tid och en objektiv tid blir här svår att dra. I och med att tidsligheten överhuvudtaget artikuleras i enlighet med daterbarheten så är den redan offentlig – och därmed ”objektiv” – i en grundläggande mening. Så snart tillvaron börjar räkna med tiden så har den ju redan offentliggjorts.

Utifrån en naiv förståelse av tiden så är tideräkningen möjlig eftersom tiden redan består av beräkningsbara enheter eller kvanta. Heideggers analys vill vända upp och ner också på denna vedertagna föreställning. Räklandet med tiden har sin upprinnelse i tillvarons ombesörjande, och det är först ur detta räknande med tiden som själva bilden av tiden som beräkningsbara enheter uppstår. Denna idé kan lätt bekräftas på ett intuitivt plan. De första tidsmåttan är ju just mått som är direkt relaterade till tillvarons bestyr. Dagen, som den primära tidsenheten, utgår ju från solen och dess ljus. Denna tid är en tid som delas mellan alla som lever under samma himmel. Klockan har här sitt ursprung i en delad artikulerad värld av mänskliga åtaganden: ”I och med den tidslighet som utmärker den kastade och åt världen överlämnade tillvaron som ger sig själv tid så har också redan något sådant som en ’klocka’ upptäckts, dvs. något tillhandsvarande som har blivit tillgängligt i sin regelbundna återkomst inom den förväntande nuvarandegöringen” (s. 414).

Denna ursprungliga klocka kan ses som mönstret bakom varje mer sofistikerat ur. Allt bottnar i upptäckten av den regelbundna rörelsen som en företeelse i förhållande till vilken tillvaron utlägger sin värld. Eftersom denna tid som på så vis blir uppmätt och utlagd väsentligen är knuten till världen (i den mening som värld tidigare analyserats som en bevänthetsstruktur) så väljer Heidegger att tala om den som ”världstid”.

Så länge tillvaron utlägger tiden i enlighet med det som reglerar dess värld, det vill säga solen, så har tidsmätningen ännu en relativt tydlig för-

bindelse med sin egen ursprungliga miljö. Men steget mot ett modernt tidsbegrepp går via en alltmer avancerad och mer självständig apparatur. Vad är det som sker då någon betraktar en klocka? Hur ser den tid ut som utläggs i denna handling? Heidegger menar att den primära gesten är ett nusägande. I användandet av klockan utläggs tiden som ett nugörande av något förhandenvarande, nämligen nuet självt. Ur denna offentliga tidsutläggning uppstår själva föreställningen om en följd av en mångfald nu. Vad som glöms i denna förståelseprocess är det förlopp genom vilket dessa isolerade nu konstitueras som en offentlig kommunicerbar enhet ur själva aktiviteten att mäta dem. Denna glömska stegras i takt med att kulturen utvecklar alltmer raffinerade och exakta redskap för tidsmätning. Tiden blir det den sträcka eller tal som de förfinade redskapen riktar sin verksamhet emot.

Även om "världstiden" på så vis kan betraktas som något konstituerat och därmed sekundärt i förhållande till ett mer grundläggande fenomen, så skall den inte förstås som något tillfälligt eller försumbart. Att en mätbar och offentligt tillgänglig tidsrymd projiceras är ett led i hur världen blir tillgänglig överhuvudtaget. I den meningen är världstiden lika ursprunglig som världen själv. Allt som tillvaron möter i sin värld kommer att utläggas utifrån och i enlighet med denna objektiva tid. Den är inte något subjektivt filter som läggs på tingen. Heidegger förhåller sig här på ett tvetydigt sätt till Kants idé att tiden är en apriorisk åskådningsform. Hans ståndpunkt liknar Kants i den meningen att han vill se tiden som knuten till tillvarons existens. Samtidigt framhåller han att tiden inte bara är en inre sinnesform, utan formen för all objektsvareblivning överhuvudtaget. Han försöker fånga denna dubbelhet genom att provokativt hävda att: "'Tiden' är inte förhanden vare sig i 'subjektet' eller i 'objektet', vare sig 'inuti' eller 'utanför', och den 'är' 'tidigare' än varje subjektivitet och objektivitet, eftersom den utgör villkoret för möjligheten till detta 'tidigare'" (s. 419). Tiden har ingen tydlig ontologisk hemvist, den är sig själv nog som en möjliggörande grund för allt annat, bortom polerna objektivt skeende respektive subjektiv konstruktion.

I Aristoteles *Fysik* (219b) ges den klassiska definitionen av tiden: "Tiden är måttet på rörelsen i förhållande till det föregående och det efterföljande." Heidegger har nu nått en punkt i sin analys där han kan argumentera för att denna definition i själva verket grundar sig på en bestämd avledd bestämning av tidsligheten som offentlig och mätbar tid. Tid, som Aristoteles förstod den, och som vi i regel förstår den än i dag, är en storhet som botten i en bestämd aktivitet, nämligen just mätandet

av tid i en mer ursprunglig betydelse. För detta perspektiv, som enligt Heidegger varit helt dominerande alltefter Aristoteles, kommer tiden på ett naturligt sätt att framstå som ett flöde av abstrakta nupunkter. Tidens ursprungliga förbindelse till daterbarheten, det vill säga till världens som betydelsesammanhang går därmed förlorad. Nuet självt blir förstått i enlighet med det förhandenvarande, enligt samma logik som gjorde att fenomenet "värld" gick förlorat till förmån för det förhandenvarande tinget som normerande modell. Det neutrala, förbiströmmade nuet blir normerande för tiden men också för det varande som sådant. Utifrån denna bild måste man naturligtvis brottas med frågan om hur kontinuiteten är möjlig, vilket bara kan leda till aporier, till olösliga problem av det slag vi finner i Zenons rörelseparadoxer. Så snart nuet och nuföljden görs till grundschema för att tänka tiden så får vi också den traditionella modellen för att tänka evigheten, som uppstår som en naturlig konsekvens av att nuföljden helt enkelt inte går att tänka till slut. Men i denna bild av evigheten är tillvarons ändliga tidslighet redan bortglömd.

Samtidigt som Heidegger på flera sätt låter förstå att bilden av tiden som en evig nuföljd är ett naturligt resultat av hur tillvaron inrättar sig i sin värld, så finns ett parallellt argument som ser det hela i termer av ett egentligt och ett oegentligt perspektiv. Den oegentliga tillvaron präglas framför allt av en flykt från sin egen ändlighet. Så länge tillvaron inte ser sig själv som väsentligen existerande mot ett slut så kan den, menar Heidegger, invagga sig själv i en falsk föreställning om tidens oändlighet. Grundfenomenet utifrån vilken denna oändliga tid uppstår är ju tillvarons (ändliga) tidslighet, men det är också detta sekundära fenomen som låter tillvaron fly från denna egna grund. Tiden frikopplas i denna föreställning fullständigt från tillvaron själv, som bara blir till någon som kan betrakta tidens gång. Men i denna nivellerade bild gör sig den ursprungliga framtidsliga tidsligheten ändå påmind genom det blotta faktum att tiden uppfattas som något som bara kan gå i en riktning.

Mot slutet av §81 anlägger Heidegger ett allmänt perspektiv på några av de stora föregångarna i fråga om tidens filosofi. Vanligen brukar man skilja på två separata traditioner eller synsätt i fråga om tiden, som då i regel exemplifieras av Aristoteles och Augustinus. Medan Aristoteles uppfattas som den som primärt intresserade sig för den yttre, naturliga tiden så brukar Augustinus ses som den förste som vände sig mot den inre tidsupplevelsen. Till den senare traditionen räknar man då såväl Kant som Husserl och Bergson. Men för Heidegger handlar det i grund och botten om ett enda dominerande perspektiv i olika varianter, för vil-

ket nuet och nuflödet är den styrande bilden, vare sig man förlägger denna nupunkt till yttervärlden eller till det inre sinnet. Detta hindrar dock inte, påpekar Heidegger, att man i många fall med rätta uppfattat en förbindelse mellan tiden och själen, något som han exemplifierar med citat från både Aristoteles och Augustinus. Enligt Heidegger finns det alltså ett grundläggande missförstånd som återkommer i all föregående tidsfilosofi, om än med vissa ansatser på olika håll till en sannare bild.

Man saknar i detta sammanhang en mer utförlig kommentar till Husserls analyser av det inre tidsmedvetandet med vilka Heidegger var väl förtrogen. Menade han att Husserl var skyldig till samma misstag? I en kort mening i nästföljande paragraf, i en fotnot på s. 433, får man en föreställning om vad han ansåg om Husserls analyser. Helt kort säger han där att i den mån några framsteg skett i den senare filosofin så har det berört "tidsuppfattningen" eller "tidsmedvetandet", men därmed alltså inte tiden själv. Med all sannolikhet är det Husserl som åsyftas i denna lätt nedlåtande sammanfattning. Men i stället för att gå in i en djupare diskussion med sin läromästare utvecklar Heidegger i bokens näst sista paragraf en detaljerad kommentar till Hegels syn på tiden och dess förhållande till anden. Idén bakom tolkningen av Hegel är att han, förvisso på ett filosofiskt sofistikerat sätt, också företräder en vulgär tidsförståelse. För Hegel är tiden dialektiskt sammanbunden med rummet. Vi kan inte här gå in på Hegels komplexa tankegång enligt vilken tiden är en negationens negation. Det räcker att konstatera att Heidegger (på något tveytliga grunder) återför Hegels resonemang helt och hållet på vad han anser vara Aristoteles modell. Detta sägs också vara fallet med Bergson, som i sista ledet uppfattade tiden som rum. I en andra del av §82 diskuterar Heidegger även Hegels syn på förhållandet mellan tiden och anden. Här framkommer både skillnaderna och likheterna i deras synsätt. Hos Hegel finns en strukturell parallellitet mellan tid och ande, som båda uppfattas som en negationens negation. Vidare är tiden den form i vilken anden såsom begrepp kan realiseras. Anden träder, eller snarare "faller", in i tiden för att först där utvecklas till ett medvetande i och för sig själv. Mot detta ställer Heidegger sin modell, som utgår från den faktiska ändliga existensen för vilken tidsligheten är en yttersta möjlighet. Tillvaron hos Heidegger varken faller in i eller befinner sig i tiden. Tvärtom kan den bara existera som ett förverkligande av tidslighet. Det enda fallande som Heidegger erkänner är tillvarons tendens att falla bort ifrån den ursprungliga och egentliga tidsligheten.

Därmed har boken nått sitt slut. Eller snarare har de delar av det större projekterade verket som publicerades nått sitt slut. Heidegger skulle ju som sagt aldrig fullfölja den plan som utstakades i början av *Varat och tiden*. De frågor som den lämnar öppna pekar vidare mot hans fortsatta tänkande och skrivande. Likväl är det inget abrupt slut. I och med analyserna av tidsligheten och historiskheten har en cirkel slutits. Den tillvarons analytik som utstakades som en förutsättning för att ställa frågan om varats mening har fått en grundlig genomlysning. Ännu återstår att utveckla den egentliga frågan om varats mening som hela verket skjutit framför sig. Men nu är grunden lagd. Allt filosoferande utgår från tillvarons analytik, från en förståelse av vad det innebär att vara människa, och det är också tillbaka mot denna grund som resultaten reflekteras. Den mänskliga existensen är inte nödvändigtvis målet för det filosofiska frågandet, men den är en utgångspunkt som detta frågande ständigt aktivt och medvetet måste återknyta till. Risker är annars att det skapar konstruktioner som i själva verket vilar på ett oreflekterat och oegentligt förhållande till den egna existensen.

Genom hela boken har Heidegger arbetat med att utveckla en unik begreppslighet som skulle kunna svara mot tillvarons existensform. Målet har varit att försöka bryta med den ”förtینگligande” tendens som är ett arv från den antika ontologin. Upptäckandet och utforskandet av tidsligheten kan ses som ett yttersta försök att lyfta fram en icke-objektiverbar grundnivå, utifrån vilken varje objektivering först uppstår. Men vad består egentligen detta problem med förtینگligandet? Under bokens gång har denna fråga upprepade gånger besvarats i termer av tillvarons tendens att falla, det vill säga att förstå sig själv inte utifrån sina möjligheter utan i termer av det den möter i världen. Men här på slutet öppnar Heidegger på nytt dessa frågor, och antyder att problematiken med tendensen till objektivering i själva verket har djupare rötter, som vi inte kan komma åt förrän frågan om varats mening nått en mer fullständig genomlysning. Men hur skall då detta gå till? Bokens idé har ju varit att förbereda denna fortsättning, men nu när den står på tröskeln till nästa steg så tycks den tveka i själva ansatsen: ”hur är upplåtande förståelse av varat överhuvudtaget möjligt för tillvaron?”, frågar Heidegger här (s. 437). Konsekvensen av allt som sagts är ju att detta borde vara möjligt endast som en viss form av tidsliggörande. Leder då en väg från den ursprungliga tiden till varats mening? Öppnar sig verkligen tiden själv som en varats horisont? I dessa öppna frågor klingar boken ut.

Bibliografiska hänvisningar

Heideggers skrifter

Under sin levnad publicerade Heidegger ett femtontal egna böcker på Niemeyer, Klostermann och Neske förlag, varav de flesta är uppsatssamlingar. Bland dessa kan man, vid sidan av *Sein und Zeit*, speciellt nämna samlingarna *Holzwege* (1950), *Vorträge und Aufsätze* (1954), *Wegmarken* (1967) samt dubbelvolymen *Nietzsche* (1961). Samtliga redan utgivna verk är också i färd att publiceras inom ramen för den omfattande samlingsutgåvan, Martin Heidegger *Gesamtausgabe*, som utkommer på Klostermann (Frankfurt am Main, 1976-). Varje volym har en speciell utgivare, men bakom projektet och de flesta av de enskilda volymerna står Heideggers elev Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Det är ett verk som är projekterat till cirka åttio titlar, varav de flesta är baserade på föreläsningar från perioden 1919-1944. Men bland de efterlämnade skrifterna finns även mer eller mindre redigerade verk. Det mest berömda är *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, som skrevs under slutet av trettioalet, men som utgavs först 1989.

Heidegger på svenska

- Teknikens väsen och andra uppsatser* (Stockholm: Rabén & Sjögren, 1974), övers Richard Matz,
Varat och tiden (Lund: Doxa, 1981), övers av Richard Matz,
”Endast en Gud kan rädda oss” (intervju ursprungligen publicerad i *Der Spiegel*), i *Insikt och Handling* 3-4 (1981), övers Richard Matz,
”Vad är metafysik”, i *Filosofin genom tiderna – 1900-talet*, utg K. Marc-Wogau (Stockholm: Bonniers, 1983), ss. 367-381, övers Konrad Marc-Wogau,
”Tid och vara”, i *Kris* 36-37 (1988), övers Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein,
”Konsten och rummet”, i *Hype* 4 (1989), övers av Sven-Olov Wallenstein,
”Hölderlin och diktandets väsen”, i *Kris* 39-40 (1990), övers Hans Ruin.

- Konstverkets ursprung* (Göteborg: Daidalos, 1990), övers Richard Matz.
I ny översättning av Sven-Olov Wallenstein, (Göteborg: Daidalos, 2005),
- ”Kants tes om varat”, i *Tankens Arkipelag*, utg Erik van der Heeg & Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Symposion, 1992), övers. Yngve Andersson.
- Brev om humanismen*, övers Sven-Olov Wallenstein & Daniel Birnbaum (Stockholm: Thales, 1996),
- Identitet och differens*, övers Sven-Olov Wallenstein & Daniel Birnbaum (Stockholm: Thales, 1996),
- Metafysiken som varats historia*, övers Sven-Olov Wallenstein & Daniel Birnbaum (Stockholm: Thales, 1996),
- Till tänkandets sak*, övers Sven-Olov Wallenstein & Daniel Birnbaum (Stockholm: Thales, 1996),
- ”Vem är Nietzsches Zarathustra”, i *Res Publica* (2000), övers Karl Weigelt.

Bibliografiskt om Heidegger

Den enda heltäckande bibliografin över arbeten om Heidegger är ganska föråldrad. Den sammanställdes av Hans-Martin Sass 1968 med en uppföljare 1975, *Heidegger-Bibliographie* (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1968) och *Materialen zur Heidegger-Bibliographie*. Sammanlagt omfattar dessa bibliografier cirka sjutusen titlar, en summa som under de efterföljande tre decennierna mångfaldigats.

Biografiskt om Heidegger

Det finns en heltäckande biografi om Heidegger, Rüdiger Safranskis *Ein Meister aus Deutschland* (München: Hanser, 1994). Bland böcker med en biografisk inriktning kan man nämna Hugo Ott, *Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biografie* (Frankfurt am Main: Campus, 1988), i svensk översättning av Yngve Andersson, *Fallet Heidegger* (Göteborg: Daidalos, 1991). Biografiska skildringar av Heidegger finner man också i Hans-Georg Gadamers *Philosophische Lehrjahre* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977) och i Karl Löwiths *Mein Leben in Deutschland* (Stuttgart: Metzler, 1986). Pierre Bourdieu ger i *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Paris: Minuit, 1988) ett filosofiskt-sociologiskt porträtt av Heidegger. Flera av hans omfångsrika korrespondenser har utgi-

vits och ytterligare är på väg. De ger en bild av människan Heidegger som inga biografier kan ersätta. Här kan man speciellt nämna *Martin Heidegger Karl Jaspers – Briefwechsel 1920-1963* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1990) och *Martin Heidegger Elisabeth Blochmann – Briefwechsel 1918-1969* (Marbach am Neckar: Marbacher Schriften, 1989), samt *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse Hannah Arendt, Martin Heidegger* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2002).

Allmänna översiktsverk om Heideggers filosofi

En tidig klassiker är William Richardsons *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (Haag: Nijhoff, 1963). En vägledning till hela verket som ligger mycket nära Heideggers egen självförståelse ges av Otto Pöggeler i *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen: Neske, 1963/1983, andra rev utg). Kortfattade men tillförlitliga översikter ges av Winfried Franzen, *Martin Heidegger* (Stuttgart: Sammlung Metzler, 1976) och Georg Steiner, *Heidegger* (London: Fontana Press, 1987, andra rev utg), Günter Figal, *Heidegger zur Einführung* (Hamburg: Junius, 1992), samt på svenska Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, *Heideggers väg* (Stockholm: Thales, 1999).

Textkommentarer till Varat och tiden

Bland tidigare böcker som huvudsakligen syftar till att kommentera *Varat och tiden* kan nämnas Michael Gelvens *A Commentary on Heidegger's 'Being and Time'* (New York: Harper & Row, 1970) och Hubert Dreyfus *Being-in-the-World – A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1* (Cambridge: MIT Press, 1991), samt den omfattande rekonstruktionen av hela dess begreppsvärld ur de föregående föreläsningarna, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* av Theodore Kisiel (Berkeley: University of California Press, 1993). Den i särklass mest utförliga utläggningen av verket finner man i utgivaren och eleven Friedrich Wilhelm von Herrmanns projekterade flerbandsverk *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'* (Frankfurt am main: Klostermann, 1987-), som till sitt omfång vida överstiger originalet.

Terminologiskt index

Sidhänvisning avser var någonstans det aktuella begreppet mest utförligt presenteras, inte varje förekomst.

Alldaglighet [Alltäglichkeit], 9
Avfjärrning [Entfernung], 44
Befintlighet [Befintlichkeit], 52f
Beslutsamhet [Entschlossenheit], 86f
Betydelsefullhet [Bedeutsamkeit], 40
Daterbarhet [Datierbarkeit], 107
Destruktion [Destruktion], 20
Don [Zeug], 35f
Egentlighet/Oegentlighet [Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit], 28f
Existens [Existenz], 16f
Existential [existential], 17f
Existentiell [existentiel], 17f
Factisk, factum [faktisch, Faktum], 32, 53
Faktiskhet [Tatsächlichkeit], 32, 53
Fenomen [Phänomen], 22f
Föregrepp [Vorgriff], 58
Förfallande [Verfallen], 62f
Förhandenvaro [Vorhandensein], 28, 36
Försorg [Fürsorge], 48
Förstående [Verstehen], 55
Hermeneutik [Hermeneutik], 25, 57f
Historia [Geschichte], 18f
Historiskhet/Historicitet [Geschichtlichkeit], 18f, 100f
Inrättande [Ausrichten], 45
Intet [das Nicht], 84
I-världen-varo [In-der-Welt-Sein], 31f
Kastadhet [Geworfenheit], 53
Kuslighet [Unheimlichkeit], 82
Liv [Leben], 30

Likursprunglig [Gleichursprunglich], 51
Mannet [Das Man], 50f
Medtillvaro [Mitsein], 48
Mening [Sinn], 59
Nuet [das Jetzt], 91f, 96, 109
Omsorg [Sorge], 65f
Ontisk [Ontisch], 16f
Ontologisk [Ontologisch], 16f
Prat [Gerede], 62
Rumslighet [Räumlichkeit], 42f
Samvete [Gewissen], 80f
Sanning [Wahrheit], 23, 68f
Situation [Situation], 87
Självet [das Selbst], 50f
Stämning [Stimmung], se Befintlighet
Skick [Geschick], 103
Skuld [Schuld], 83
Tal [Rede], 61f
Tecken [Zeichen], 38f
Tidslighet [Zeitlichkeit], 90f
Tilldödenvaro [Sein-zum-Tode], 74f
Tillhandshet [Zuhandenheit], 36
Tillkommelse/Framtid [Zukunft], 91
Tillvaro [Dasein], 13f, 26f, 46f
Upplåta/Upplåtenhet [erschliessen/Erschlossenheit], 52f
Utkast [Entwurf], 56
Utlägga [Auslegen], 58
Utsaga [Aussage], 60f
Vara [Sein], 11f
Varande [Seiende], 13
Varminheit [Jemeinigkeit], 28
Varithet [Gewesenheit], 91
Värld/världslighet [Welt/Weltlichkeit], 34f
Ångest [Angst], 64f
Återhämta [Wiederholen], 94f
Öde [Schicksal], 192f
Ögonblick [Augenblick], 94

Södertörn Philosophical Studies

1. Ruin, Hans & Smith, Nicholas (red.), *Hermeneutik och tradition. Gadamer och den grekiska filosofin* (2003).
2. Ruin, Hans, *Kommentar till Heideggers Varat och tiden* (2005).

Kommentar till Heideggers VARAT OCH TIDEN

Heideggers huvudverk Varat och tiden (Sein und Zeit) från 1927 är en av nittonhundratalsfilosofins mest centrala filosofiska texter. Genom sin radikala ansats att på nytt ställa den antika frågan om varats mening utifrån en samtida och aktuell horisont har den förändrat det filosofiska landskapet. I denna kommenterande text ges en ingång till verket, som följer dess egen rörelse kapitel för kapitel. Heideggers nydanande terminologi diskuteras och sätts in i sitt sammanhang, bokens struktur genomlysas och dess anspråk prövas.

Redaktörer för serien Södertörn Philosophical Studies
är Hans Ruin och Marcia Sá Cavalcante Schuback

Omslagsmålning © Håkan Rehnberg

DISTRIBUTED BY:

Södertörns högskola, Biblioteket, S-141 89 Huddinge

PHONE: +46 8 608 4000 FAX: +46 8 608 4012

E-MAIL: publications@sh.se

södertörns
högskola
UNIVERSITY COLLEGE